

Jakab Albert Zsolt – Peti Lehel
(editori)

Procese și contexte social-identitare la minoritățile din România



Procese și contexte social-identitare
la minoritățile din România



PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA



Editori: Jakab Albert Zsolt – Peti Lehel



EDITURA
INSTITUTULUI PENTRU
STUDIAREA PROBLEMELOR
MINORITĂȚILOR NAȚIONALE



KRITERION

Cluj-Napoca, 2009

Titlu: *Procese și contexte social-identitare la minoritățile din România*

Editori: Jakab Albert Zsolt – Peti Lehel

Editura Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale
Editura Kriterion

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

JAKAB, ALBERT ZSOLT

Procese și contexte social-identitare la minoritățile din România /

Jakab Albert Zsolt, Peti Lehel. - Cluj-Napoca : Editura Institutului pentru
Studierea Problemelor Minorităților Naționale : Kriterion, 2009

Bibliogr.

ISBN 978-606-92223-5-5 ; ISBN 978-973-26-0971-2

I. Peti, Lehel

323.1

Coordonator serie: Horváth István, Jakab Albert Zsolt

Lector: Elena Rodica Colta

Traduceri: Borbély-Bartis Zsuzsa, Bugja Zoltán, Ilyés Sándor, Székely Zsuzsa,
Virginás Péter

Corectură: Adriana Cînța

Design: Kőnczey Elemér

Tehnoredactare: Fazakas Botond

Tipar: IDEA și GLORIA, Cluj-Napoca

© Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

Guvernul României și ISPMN nu își asumă responsabilitatea pentru conținutul studiilor. Răspunderea asupra conținutului opiniilor exprimate revine în exclusivitate autorilor.



Cuprins

Central-europenitatea noastră sau amprenta unui model regional	7
JAKAB Albert Zsolt – PETI Lehel Procese etnoculturale și integrare – cercetarea minorităților naționale din România	11
KOVÁCS Bálint „Haykakan spjurk.” Diaspora armeană din Bazinul Carpatic în secolele XVII–XIX	21
Blagovest NJAGULOV Trecutul și prezentul minorității bulgare	41
Katerina KARABENCHEVA Istoria minorității bulgare	53
Maria Vasinca HADIJI Carașovenii (croatii) din Banat	101
Eugen GLÜCK Comunitățile israelite arădene în perioada anilor 1849–1918	117
Lucian NASTASĂ Sfârșit de istorie. Evreii din România (1945–1965)	159
POZSONY Ferenc Instituțiile societății săsești	203

Pasi HANNONEN	
Lanțurile rupte. Percepția germană și maghiară asupra istoriei și a relațiilor etnice din Banatul românesc	241
Narcisa ȘTIUCĂ	
Comunitatea greacă din Izvoarele (jud. Tulcea)	277
Narcisa ȘTIUCĂ	
Comunitatea italiană din Greci (jud. Tulcea)	301
FODOR Ferenc	
Caracteristicile etnoculturale ale comunităților lipovene	323
Mirjana PAVLOVIĆ	
Sârbii din Timișoara. Identitatea bănățeană	341
Ljubivoje CEROVIĆ	
Sârbii din Arad	351
Serghei HACMAN	
Relații interetnice în contextul colaborării dintre Ucraina și România	365
Mictat GÂRLAN	
Turcii și ucrainenii din România. Cercetări de etnopsihologie	385
Elena Rodica COLTA	
Etnii, istorii și mituri identitare în zona de frontieră româno–maghiară	519
Lista autorilor	560

Central-europenitatea noastră sau amprenta unui model regional

Vehicularea termenului de central-europenitate, ca posibil model regional, vizează existența unui spațiu matrice, formator, și anume cea „a treia Europă” sau Europa Centrală, imprecisă ca spațiu și discutabilă din punct de vedere istoric și geopolitic, datorită structurărilor și restructurărilor succesive pe care le-a suferit.

Într-adevăr „noțiunea istorică și geopolitică de Mitteleuropa nu corespunde unei realități geografice, care poate fi clar definită. Ea păstrează, prin însăși natura sa, contururi vagi și variabile potrivit cu împrejurările” (Jacques Le Rider: *Mitteleuropa*. Editura Polirom, Iași, 1997, 1).

Dacă una dintre accepțiunile termenului de Mitteleuropa trimitea la tradiția mai recentă a pangermanismului, cealaltă, care ne interesează aici, are în vedere vechea tradiție a Sfântului Imperiu roman germanic. În această accepțiune Mitteleuropa se prezenta ca un proiect, ca un mit sau ca o utopie de „*armonie restaurată*” în Europa Centrală.

Descoperim în această aserțiune camuflată credința într-un mesianism al poporului german, singurul capabil să aducă ordinea în haosul naționalităților.

În sfârșit, în perioadele de criză, cum a fost cea de după al doilea război mondial, când țările din Europa Centrală au căzut sub dominația sovietică, iar termenul de „Europa Centrală” a fost practic scos din uz, vechea Mitteleuropa a fost definită și ca o comunitate de destin, dând naștere, compensativ, unui sentiment al identității central-europene, construit pe acel *homo habsburgiensis*, care a supraviețuit în memoria zonei și care prin urmare n-a putut fi dislocat de *homo sovieticus*.

În absența altei alternative, intelectualii din aceste țări comunitare au început să vehiculeze mitul imperiului habsburgic ca „*o epocă de aur pierdută*” în care Europa Centrală forma un tot organic. Teoria apăsă implicit un spațiu supranațional, cu toată zestrea de amintiri, și o identitate supranațională.

În 1990, după ce imperialismul rus a renunțat să controleze teritoriul est-european, Pierre Béhar, privind din exterior, vedea și el ca rezonabilă soluția habsburgică, reluată sub denumirea de confederație europeană. Argumentele sale se bazau în parte pe ceea ce unea popoarele din acest spațiu. El vorbea despre „sentimentul foarte profund și parcă ancestral al tuturor popoarelor din bazinul dunărean de a fi sortite unei comuniuni de destin, fondată pe legături economice țesute de geografie, pe legături culturale înnodate de istorie, dar mai ales pe nevoia de apărare a tuturor acestor popoare, prea slabe, singure, pentru a-și afirma identitatea în fața puternicilor vecini, care erau Germania și Rusia”. După Béhar „forța acestui sentiment, în pofida a oricui, chiar a compromisului din 1867, a fost cel care a menținut coeziunea corpului politic dunărean” (Jacques Le Rider: *Mittleeuropa*. Editura Polirom, Iași, 1997, 72).

Insistența cu care sunt căutate aici frontierele imaginare și identitatea reprezintă după unii istorici precum Sorin Mitu, cel mai important element definitoriu al Europei Centrale (Sorin Mitu: *Europa Centrală, Răsăritul, Balcanii: geografii simbolice comparate*. International Book Access, Cluj, 2007, 170).

Și totuși, când, după anul 2000, s-a pus problema unei opțiuni, în ciuda nostalgiilor intelectuale, între a fi cantonat într-o sală de așteptare central europeană, și o integrare deplină în Comunitatea de la Bruxelles, țările foste comuniste au optat pentru a doua soluție.

*

Dincolo de această opțiune, care, până în 2007, a dus la integrarea aproape a tuturor țărilor din acest teritoriu în Uniunea Europeană, sondând orizonturile cunoașterii identitare descoperim, în acest teritoriu cu frontiere fluctuante, funcționând, în continuare, tradiții comune, stiluri de viață asemănătoare, o memorie culturală comună, anumite solidarități valorice și mecanisme de articulare a discursului identitar. Altfel spus identificăm un spațiu cultural care transgresează frontierele naționale, care implică o regândire a conceptului de arie culturală și obligă la elaborarea unei noi cartografii metise.

Mai mult, descoperim în acest teritoriu transfrontalier o autoreprezentare, a ceea ce ar vrea să fie central-europeanul, valabilă pentru toți cei care trăiesc aici, de om care își rezolvă problemele în spirit pacifist și care manifestă față de celălalt un tratament nediscriminatoriu, tolerant.



În sfârșit, în plină armonizare cu Uniunea Europeană, imaginarul colectiv central european continuă să configureze un model general de conviețuire aplicabil tuturor țărilor multietnice din acest „centru” al bătrânului continent, construit pe anumite *atitudini* și *comportamente* comune – formate în acea perioadă de aur, când toți erau cetățeni ai împăratului – dar care sunt funcționale și azi în relațiile dintre grupuri: diversitatea etnoculturală, toleranța, bilingvismul, căsătoriile mixte, metisajul cultural.

Privind lucrurile aplicat, cele 16 lucrări focalizate pe minoritățile din România, care au fost selectate de către editori pentru volumul „*Procese și contexte social-identitare la minoritățile din România*”, refac imaginea „marginii” acestui teritoriu central-european, cu toate populațiile lui, surprinse în mișcare. Sunt mișcări diacronice și sincrone, care cuprind în ele, cristalizări comunitare, istorii de grup, conflicte întreținute sau rezolvate, atitudini, adică un pachet de realități și de transformări asumate, dar și schimbări definitive pentru minorități, care le permit să se autodefinească și să se delimiteze de ceilalți. În toate cazurile însă, chiar și a grupurilor discriminate sau respinse, raportările se fac prin apropiere, într-un teritoriu comun, familiar, opus teritoriilor îndepărtate, străine.

Studiile cuprinse în acest volum încearcă să explice nu numai conviețuirea tuturor acestor etnici diferiți ci și asumarea unei identități regionale, în care se regăsesc „*implicate*” diferitele identități religioase și/sau etnice.

Elena Rodica COLTA



JAKAB Albert Zsolt – PETI Lehel



Procese etnoculturale și integrare – cercetarea minorităților naționale din România

Potrivit recensământului din 2002, 10,5 % din populația României s-a declarat ca aparținând unei minorități etnice. Totuși, având în vedere această proporție, au existat prea puține încercări de tematizare a minorităților din punct de vedere istoric, etnografic sau sociologic. Firește, proporțiile sunt diferite în ceea ce privește volumul cercetărilor realizate în cazul fiecărei comunități.

Minorităților naționale a fost până la această oră prea puțin cercetate. Intelectualii și cercetătorii anumitelor etnii s-au concentrat continuu asupra existenței minoritare pe care au trăit-o și la formarea căreia au contribuit într-o oarecare măsură, dar cu puține excepții, sistemele instituționale ale minorităților nu au putut oferi sprijin pentru cercetări științifice și astfel s-au realizat puține analize structurate sau sinteze cuprinzătoare. În consecință, aceste lucrări (de istorie locală de cele mai multe ori) au captat rareori atenția sferei științifice și publice, atenție pe care ar fi meritat-o.

Am selectat pentru acest volum câteva dintre aceste lucrări care, în ceea ce privește caracterul potrivit al metodelor aplicate, critica consecventă a surselor, într-un cuvânt nivelul lor științific, merită pe deplin să apară într-un volum conceput pentru un public mai larg. Autorii acestor studii arată, dintr-o perspectivă interioară, istoria locală, evenimentele istorice, prezentul și valorile minorității din care fac parte. Considerăm că această viziune oferă o interpretare autentică a realității sociale în cazul minorității respective.



De mai mulți ani, Muzeul din Arad a inițiat și a sprijinit în mare măsură cercetarea surselor de istorie locală despre minorități. Contribuind la cercetarea și promovarea culturii minorităților naționale prin organizarea a mai multor conferințe internaționale despre conviețuirea interetnică și valorile multiculturalismului, Elena Rodica Colta are merite incontestabile în acest domeniu. Îi mulțumim pe această cale pentru ajutorul acordat în elaborarea acestui volum.

Faptul că de cele mai multe ori cercetători ce provin din țara-mamă a minorităților au inițiat cercetarea proceselor sociale și a culturii minorităților etnice este des întâlnit. Din păcate, aceste lucrări nu au devenit parte a dezbaterii științifice autohtone, decât cu câteva excepții. Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale din Cluj-Napoca, care funcționează din 2007, consideră necesară integrarea acestor lucrări în circuitul cercetării sociale, de aceea am inclus în volumul prezent și studii scrise de către cei mai buni cunoscători ai acestora, traduse din limbile minorităților respective.

Studiile incluse în volumul „*Procese și contexte social-identitare la minoritățile din România*” utilizează diverse instrumente metodologice și teoretice, dar în același timp ele diferă din punct de vedere conceptual. Totuși, cititorul ține în mână un volum unitar, ceea ce rezultă în primul rând din obiectul analizei, și anume din faptul că toate studiile din acest volum analizează și interpretează un element al prezentului sau al trecutului sociocultural, al mecanismelor identitare și al strategiilor de viață în cazul minorităților naționale din România. În ciuda diferențelor conceptuale, studiile sunt unitare și în sensul că ele au fost concepute în spiritul multiculturalismului.

Volumul conține studii de istorie socială, istorie locală, etnografie, antropologie, sociologie și istorie politică despre armenii, bulgarii, carașovenii, evreii, sașii (germanii), grecii, italienii, rușii lipoveni, sârbii, turcii și ucrainenii din România. Celelalte minorități (cum ar fi maghiarii și romii) au fost bine reprezentate și cercetate până acum, astfel că ele sunt doar menționate aici: cititorul poate afla noutăți despre aceștia în ceea ce privește conviețuirea etnică și sistemele de relații cu celelalte minorități. Volumul apare în două limbi (română și maghiară) pentru a face cunoscute aceste lucrări unui public mai larg (de exemplu pentru publicul, respectiv minoritățile din Ungaria). De asemenea, două volume de studii editate de către Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale se află în curs de apariție (în limba română și maghiară);

în ele vor fi publicate studii despre istoria, cultura, procesele demografice și identitare ale minorității cehe și celei slovace (coordonatorii volumului sunt Albert Zsolt Jakab și Lehel Peti).

Autorii studiilor din prezentul volum sunt cercetători autohtoni și străini (din Bulgaria, Finlandia, Serbia, Ucraina și Ungaria) care analizează cultura, societatea și sistemul instituțional al câte unei minorități. Pentru acest volum am selectat lucrări, respectiv am lansat invitația către acești autori de a trimite studii în care prezintă minoritățile nu numai în mod general, ci dezvoltă aspecte importante care pot fi considerate specifice pentru minoritatea respectivă.

Diaspora armeană din Bazinul Carpatic este minoritatea care aspiră la integrare încă de la formarea sa din secolele XVII–XIX. În studiul său, Bálint Kovács evidențiază faptul că această populație din Caucaz și-a produs propria sa moștenire literară în limba maghiară pe parcursul a două secole. Astfel, nu atât limba, cât mai degrabă religia semnifică identitatea etnică a armenilor. Pentru creștinii armeni-gregorienii (creștinii de rit vechi) uniunea cu biserica catolică din Roma a fost o posibilitate de integrare, fapt ce a contribuit și la dezvoltarea instituționalizării bisericești. În opinia autorului, societatea armeană din Transilvania a devenit unitară și, în ciuda diversității diasporelor armenice, s-a maghiarizat aproape în totalitate până la sfârșitul secolului XIX. Pe parcursul mișcărilor naționale atât de caracteristice Europei, intelectualii armeni și-au reprodus identitatea sub ideologia națiunii armenice: pe baza acesteia ei s-au simțit ca făcând parte din națiunea maghiară, dar în sens cultural s-au considerat armeni. Autorul vorbește despre renașterea culturală (armeană) în acest context al procesului de creare a identității.

Blagovest Njagulov prezintă foarte detaliat istoria comunității bulgare, inclusiv probleme politice și teritoriale, procese demografice legate de populația de bulgari. El atrage atenția asupra faptului că comunitatea bulgară din Banat este cea mai veche dintre diasporele bulgare răspândite în lume. Această comunitate s-a bucurat de o dublă renaștere culturală la mijlocul secolului al XIX-lea, respectiv în anii 1930. Limba bulgară vorbită a fost introdusă în învățământul școlar la mijlocul secolului XIX, iar în același timp, limba bulgară a devenit și limba liturghiei. A doua renaștere etnoculturală a însemnat întărirea atât a relațiilor cu țara mamă cât și cea a mișcării etnopolitice pentru drepturile minorităților. Autorul scoate în evidență faptul că toate comunitățile bulgare din România (în Banat, Oltenia, Muntenia și Moldova) au avut un rol semnificativ în

creșterea productivității economiei române, ele având merite în domeniile agriculturii (grădinarii bulgari sunt cunoscuți peste tot), creșterii animalelor, meșteșugăritului și comerțului. Căderea socialismului și democratizarea României a atras revitalizarea etnică a comunităților bulgare. Practic, toate minoritățile din România au beneficiat de procesul de democratizare și de creșterea drepturilor minoritare. În final, autorul își îndreaptă atenția asupra instituțiilor culturale și de protecție a drepturilor, și, însumând rezultatele favorabile obținute de către acestea, este de opinie că ele avut rolul cel mai important în păstrarea identității etnice a minorității bulgare.

Bulgarii s-au stabilit la nord de Dunăre încă din secolul XIV. În prezent ei au nu numai religii diferite (bulgarii din Banat sunt catolici, iar comunitățile din sudul țării sunt ortodoxe), dar sunt diferiți și din punct de vedere etnocultural. Cu toate acestea, în ceea ce privește cele mai importante componente ale conștiinței de națiune (conștiința de origine comună, limba, folclorul și structura comunităților bulgare), putem vorbi de o singură națiune bulgară. Concentrându-se în primul rând pe relații politice și socioculturale, Katerina Karabencheva nuancează în studiul ei și mai mult imaginea despre istoria și prezentul bulgarilor din România. Autoarea începe cu prezentarea motivelor pentru care bulgarii s-au stabilit în Banat, după care prezintă condițiile în diferite perioade istorice (sub autoritate maghiară, habsburgică și română), iar în final tratează problematica drepturilor minoritare și participarea politică a reprezentanților minorității bulgare.

Croații au ajuns pe teritoriul României în trei valuri: în secolele XIII–XIV (pe teritoriul actual al județului Caraș-Severin), în secolul XVI (județele Arad și Timiș), respectiv în secolul XVIII. Punând accent pe schimbarea portului popular, Maria Vasinca Hadiji prezintă în studiul ei istoria și cultura materială a croaților (carașovenilor) care trăiesc în zona montană din Banat. Autoarea evidențiază importanța modului de viață tradițional în ceea ce privește conservarea culturii, fapt care, în ciuda procesului de asimilare și al interferențelor culturale și etnice, a contribuit la păstrarea identității și a caracteristicilor etnoculturale ale acestei minorități. Maria Vasinca Hadiji descoperă identitatea etnoculturală și în portul popular, care, cu toate că include multe elemente ale portului popular românesc, prin folosirea unor motive ornamentale sau a unor accesorii în coafurile femeilor, și-a păstrat până astăzi caracterul său unic.

În studiul său, Jenő Glück prezintă în mod detaliat comunitățile evreiești din Arad și împrejurimi din perioada 1849–1918. Autorul relatează schimbările privind regulamentul de funcționare al comunităților evreiești, eforturile depuse pentru acceptarea religiei evreiești și exigențele de autonomie. Diferențele de opinie între comunitățile ortodoxe și cele neologice, adică dezbaterile dacă ar trebui să existe o singură confesiune sau două confesiuni cu regulamente diferite, a împiedicat în mod semnificativ interesele evreiești. În comunitatea arădeană, evreii erau în majoritate neologi, dar exista și un grup mai restrâns, de rit ortodox. Pe baza unor surse de arhivă, Jenő Glück analizează în mod detaliat sistemul de ajutor social și educațional al comunităților evreiești, sistem care era foarte bine organizat și capabil de auto-întreținere și prin care evreii i-au ajutat de multe ori pe nevoiași, indiferent de apartenența etnică sau religioasă.

Lucian Nastasă analizează rolul evreilor în procesele de modernizare ale societății române în perioada instaurării și consolidării comunismului (1945–1965). Nastasă afirmă faptul că regimul comunist a restrâns formele de manifestare ale identității evreiești. Propagarea ateismului a redus rolul politic și de semnificație identitară a factorului religios în cazul acestor grupuri create pe bază religioasă.

Distanțele culturale și sociale între populația evreiască și cea neevreiască s-au micșorat în urma asimilării voluntare sau forțate, ceea ce a condus la pierderea identității. Conform lui Nastasă, după Holocaust, evreii au avut un rol important în construirea socialismului, ceea ce s-a văzut și în strategiile de dezvoltare instituțională de după 1947 (de ex. înființarea unor partide și organizații liberale sau de stânga). Cu toate că stabilirea și menținerea relațiilor internaționale a devenit posibilă și pentru evreii din România, consolidarea regimului comunist a condus la înghețarea treptată a acestora. După argumentele lui Nastasă, eliminarea treptată a participării politice a evreilor și noul antisemitism i-a forțat pe evreii din România să emigreze către Israel, Europa de Vest, respectiv către America de Nord și de Sud. Mișcările sioniste au jucat aici un rol cheie prin faptul că ei au pregătit migrația evreilor.

Ferenc Pozsony cercetează sașii din Transilvania de mai multe decenii. În studiul său inclus în acest volum, el prezintă dezvoltarea istorică a instituțiilor de bază (auto-organizatorice) ale societății săsești. Din secolele XV–XVI, pe lângă asociațiile cuprinzând stratul de jos al burghezilor, breslele și unitățile locale (vecinătățile) au fost instituțiile cele mai semnificative. Autorul face analiza structurii, funcțiilor și a situației financiare

a vecinătăților, accentuând gradul înalt de codificare scrisă al acestora. În același timp, el prezintă structura și funcționarea instituțiilor sociale organizate pe bază de gen și vârstă (grupe de bărbați, de fete și de femei). Stratificarea se explică prin îmburghezirea timpurie a societății săsești, ceea ce treptat a reorganizat relațiile de gen. Grupurile de fete și de femei apărute în urma grupurilor de bărbați semnaleză un fel de emancipare. În opinia lui Pozsony, societățile de femei create în orașele și satele săsești din Transilvania relativ devreme, la începutul secolului XIX, constituie tocmai evidența pentru dezvoltarea mai rapidă, îmburghezirea și modernizarea societății săsești.

Este important să menționăm faptul că și unii cercetători „independenți” din vest au efectuat cercetări asupra minorităților naționale din România, dar rezultatele acestora nu au fost incluse în bibliografiile autohtone. De exemplu, cunoscutul etnograf finlandez Bo Lönnqvist a coordonat un proiect de cercetare privind diferite aspecte ale diversității etnice din Banat. Cititorul poate afla despre rezultatul acestui proiect prin intermediul studiului scris de către Pasi Hannonen, care prezintă o analiză cu privire la atitudinile minorităților din Banat (care au suferit de nenumărate ori din cauza politicilor la nivel internațional) prin observația participativă și metoda istoriei orale. Autorul acordă o atenție specială percepțiilor minorităților germane și maghiare, respectiv stereotipiilor datorate conviețuirii interetnice. Autorul utilizează metafora „lanțuri sparte” pentru a desemna atitudinea minorității germane din Banat în legătură cu migrația unei părți mari din populația germană care a avut ca rezultat destrămarea comunităților și întreruperea continuității între generații.

Narcisa Știucă prezintă minoritățile din două localități dobrogene: mitul de origine al localității Izvoarele, modurile de viață, familia, rude-nia extinsă, obiceiurile, credința și tradițiile populare apar ca elemente importante ale identității comunității elene/grecești din această localitate. Comunitatea analizată își afirmă identitatea elenă/grecească și se prezintă ca un purtător al tradițiilor arhaice rustice, care se potrivește la perfecție modelului cultural dobrogean. În opinia autoarei, modelul dobrogean reproduce la scară mică modelul cultural balcanic, în care cavalcada etnică, religioasă și a obiceiurilor populare permit împrumuturi și mixturi culturale.

Comunitatea italiană din localitatea Greci este cealaltă etnie analizată. Aceasta a venit pe teritoriul României în mai multe etape, din diferite regiuni ale Italiei. Pe lângă diferența dintre români și italieni, acest grup etnic se articulează și prin dihotomia catolicism–ortodoxie. Însă, la nivelul comunității, coloniștii sosiți în diferite valuri sunt separați și prin diferențierea făcută între pietrari și agricultori, respectiv și în funcție de integrarea lor în societatea locală (cei cu pașaport și cei naturalizați aici). Autorul prelucrează datele colectate prin metoda istoriei orale în baza analizei de istorie socială și a modului de viață, accentuând rolul tradiției populare și al sărbătorilor creștine în marcarea identității.

Pe baza unui teren antropologic-etnografic efectuat de către un grup format din cercetători din România și Ungaria, Ferenc Fodor prezintă rușii lipoveni, o altă minoritate care a fost, până recent, mai puțin cercetată. Autorul revizuieste mai întâi literatura săracă despre populația de ruși-lipoveni, după care prezintă situația actuală a comunităților de ruși-lipoveni: strategiile economice (pe lângă ocupațiile tradiționale, munca în străinătate capătă un rol din ce în ce mai important), viața religioasă, portul, obiceiurile alimentare, și procesele demografice ale acestei comunități.

Mai departe, este afirmat faptul că ruși-lipoveni se diferențiază de românii ortodocși prin religia lor de rit ortodox vechi. Cu toate că unele grupuri semnificative din punct de vedere lingvistic s-au asimilat pe parcursul timpului, ele și-au păstrat identitate lor lipoveană (de ex. rușii lipoveni din județul Tulcea), fapt dovedit și de recensământul din 2002. Conform acestuia, în România sunt 35 791 ruși-lipoveni (0,2% din populația totală). Majoritatea rușilor-lipoveni trăiesc în mediu rural, iar faptul că, față de orașe, satele sunt mai închise, împiedică asimilarea acestor comunități.

Mirjana Pavlović interpretează caracteristicile etnoculturale ale comunității sârbești din Timișoara, respectiv câteva aspecte ale identității culturale bănățene. Acestea sunt considerate elemente importante și pentru identitatea etnică a sârbilor. După prezentarea contextului istoric, autoarea analizează construcții ale identității etnice/naționale pe baza rezultatelor obținute pe un eșantion.

Conștiința de origine comună și „tradiția” (religia ortodoxă, limba maternă și folclorul, inclusiv obiceiurile populare) sunt considerate de către autoare ca fiind cele mai importante componente ale identității sârbilor. Conform unui aspect interesant al rezultatelor, pe lângă conștiința de

apartenență la colectivitățile sârbești/românești, identitatea regională bănățeană și conștiința de apartenență la colectivitatea europeană permit asumarea unei identități duble.

Conform surselor istorice, sârbii s-au stabilit la Arad încă din Evul Mediu. În studiul său, Ljubivoje Cerović prezintă foarte detaliat istoria comunității sârbești din Arad. Din acest studiu reiese faptul că sârbii din Arad au un trecut foarte bogat, dar care a avut și aspecte negative datorită vulnerabilității acestei mici comunități față de politica internațională. Autorul prezintă procesele demografice care au influențat structura comunității, procese care arată o scădere a numărului membrilor comunității în ultimii treizeci de ani. Autorul afirmă faptul că, în ciuda numărului redus, comunitatea sârbilor dispune de valori culturale foarte bogate.

Sergei Hacman se angajează să prezinte și să analizeze relațiile interetnice în contextul cooperării dintre statul român și cel ucrainean. După prezentarea contextului istoric, autorul susține că, în urma circumstanțelor și a dezvoltării unor instituții în cadrul societății civile, au apărut noi forme ale relațiilor româno-ucrainene, cum ar fi cele din sectorul educațional și academic, dar și cooperarea euroregională cu potențialul de a deservi și interesele economice, respectiv inițiativele civile care vizează cultura în ansamblul ei (de ex. festivaluri, ceremoniale de dezvelire). Pe lângă acestea, autorul trece în revistă atât convențiile, dispozițiile, cartele care stabilesc și în mod oficial condițiile legale și diplomatice pentru cooperare, cât și alte reglementări diplomatice care asigură funcționarea comisiilor interguvernamentale pentru drepturile minorităților. Pentru armonizarea cooperării interetnice transfrontaliere și pe viitor, autorul oferă propuneri importante, cum ar fi organizarea unor training-uri pentru liderii organizațiilor nonguvernamentale, lărgirea activității comisiei interguvernamentale româno-ucrainene, stabilirea unor centre de informare, etc.

În studiul său, Mictat Gârlan se concentrează pe minoritatea turcă și cea ucraineană din Dobrogea. Cercetarea a pornit de la premiza conform căreia diferențele culturale și etnopsihologice sunt evidente la nivelul observării empirice. Pentru a analiza caracteristicile psihologice ale diferitelor etnii, autorul prezintă un model metodologic coerent, valid și operațional. În acest scop a fost aplicat un chestionar care a inclus și măsurarea distanței sociale. Eșantionul a fost de 350 persoane și a vizat nouă etnii (români, armeni, greci, italieni, turci, tătari, ucraineni, ruși-lipoveni și romi). Studiul conține date istorice, statistici și analize referi-



toare la minoritatea turcă și cea ucraineană, respectiv tabele în care sunt evaluate și totalizate trăsăturile valorice, de caracter și caracteristicile de atitudine ale celor două etnii. Punctul forte al sondajului constă în faptul că au fost incluse nu numai valorile și trăsăturile caracteristice ale celor două etnii, dar și percepția unuia față de celălalt.

Elena Rodica Colta analizează percepțiile despre cealaltă etnie și narativele de auto-identificare ale etniilor care conviețuiesc în zona de graniță dintre Criș și Mureș. Această regiune este un nod al relațiilor interetnice, un punct de întâlnire pentru mai multe etnii: este spațiul de metisaj și de rivalizare în ceea ce privește auto-reprezentările, concepțiile asupra istoriei și practicile de identitate ale maghiarilor și românilor din România, ale românilor din Ungaria, respectiv ale germanilor, sârbilor și evreilor. Elena Rodica Colta analizează practicile de conviețuire și de izolare în tradiția națională în contextul ideologic al europenității și al central-europenității.

Studiile din acest volum analizează elementele etnoculturale ale minorităților naționale care au un trecut bogat. Ele dovedesc faptul că aceste minorități s-au adaptat bine la realitatea socioculturală în care trăiesc. Integrarea minorităților naționale în societatea românească și în trendurile europene a avut un efect favorabil asupra proceselor economice și a contribuit la crearea diversității culturale.

„Haykakan spjurk.” Diaspora armeană din Bazinul Carpatic în secolele XVII–XIX

În scrierea lui din 1921, Félix Ávedik prezintă cu ton metaforic și plină de vervă așezarea armenilor din țară și integrarea lor în societatea maghiară. „Atunci când perioade pline de sânge au trecut peste istoria maghiară, când unele elemente ale poporului au încercat să se folosească de tulburările generale, armenii s-au ținut ferm și neabătut pe lângă lege și legalitate” – spune autorul (Ávédik 1921: 7). Cum a ajuns această populație, stabilită în Bazinul Carpatic doar în secolul al XVII-lea, la un asemenea grad de integrare încât se păstrează o moștenire literară de limbă maghiară doar după 200 de ani – cu toate că autorii s-au definit în tot acest timp drept armeni, iar operele lor au tematizat acest fapt de a fi armean? De acest fapt ține, printre altele, conștiința de a fi originari din Ani și sentimentul de rudenie cu armenii din epoca medievală, cu toate că în zilele noastre anumite cercetări contestă proveniența din Ani a armenilor din Transilvania.¹

Termenul „spjurk” din titlu înseamnă diasporă, cuvânt care există și în limbajul popular, dar este folosit și ca noțiune științifică (Haj Gałt’ašxarhi Patmut’jun 2003: 20–40). Conform literaturii de specialitate, „spjurk”, emigrația armeană a avut mai multe cauze, dar motivul principal a fost considerat în general schimbarea condițiilor economice, politice sau sociale în urma cărora numeroase grupuri de oameni și-au căutat o patrie nouă. Emigrările de acest fel au fost tipice mai ales după crești-

1 Fragmente din studiul de față au apărut și în: Kovács 2006a, Kovács 2006b, Kovács 2007.

nizarea Armeniei, în urma expansiunii seldjuk-turce sau chiar în cursul genocidului armean de la începutul secolului XX. Pe lângă acestea, alte motive ale emigrării puteau fi și catastrofele naturale, ca de exemplu cutremurele. Diaspora și-a avut dintotdeauna și încă își mai are propriile instituții, școli, reviste care îndeplinesc roluri bisericești sau culturale. Un alt cuvânt de importanță-cheie în studiul diasporei armenesti este *gahtavajr* (*galtoc'ax*), care poate fi înțeles drept colonie, istoria diasporelor armenesti identificându-se adesea cu studierea istoriei coloniilor armenesti. În plus, în limba maternă armenii s-au definit drept „hay”, din care s-a format cuvântul „Hayastan”, care în limba armeană înseamnă Armenia. Așadar, nu este greu de ghicit că sintagma din titlu, „haykakan spjurrk”, înseamnă „diasporă armenescă”.

Merită să ne punem și întrebarea cu privire la șansele pe care le-au avut armenii în secolele XVII–XVIII în Transilvania – regiune independentă și complexă din Bazinul Carpatic –, ca să-și dezvolte instituțiile diasporei și, în consecință, să se dezvolte „sentimentul de patrie” în acest grup etnic puțin numeros. Chiar s-a dezvoltat acest sentiment? Și, dacă da, cu ce costuri, prin ce compromisuri? Vizând răspunsul la această întrebare, studiul de față dorește să furnizeze o bază pentru înțelegerea integrării armenilor din Transilvania în comunitatea din Bazinul Carpatic și, în același timp, a relațiilor acestora cu alte diaspore armenesti, prin utilizarea în primul rând a datelor din istoria bisericilor și istoria culturii.

Dacă analizăm societatea și biserica armenilor din Transilvania, din secolele XVII–XIX, putem observa cu ușurință că aceștia s-au adaptat rapid la Bazinul Carpatic din aceea vreme: stratul nobilimii privilegiate, orașele regale libere, populația plătitoare de taxe, parohiile catolice aparținând Episcopiei transilvănene, toate demonstrează integrarea lor rapidă și de succes (vezi Schünemann 1933, Pál 1997, Pál 2000, Pál 2006).

Unirea cu Roma

Armenii au imigrat în Transilvania ca și creștini gregorienii-armeni. Fondatorul religiei, Sfântul Grigorie Luminătorul – după care religia este numită gregoriană –, este considerat de armeni al doilea „luminător”, după pretinsa activitate din Armenia a Sfinților Apostoli Bartolomeu și Tadeu. Sfântul Grigorie Luminătorul l-a botezat pe regele armean Trida-

tes III (298–330), după care și poporul armean s-a convertit la creștinism;² astfel, creștinismul, ca religie de stat, a apărut mai devreme în Armenia decât în Vest, în Europa. În cadrul Sinodului Ecumenic de la Nicaea din 325, armenii se opun arianismului. Intră în contact cu monofizitizmul, însă, din cauza răscoalei naționale izbucnite contra perșilor sasanizi, nu pot participa în 451 la Sinodul Ecumenic de la Calcedon care duce la fundamentarea teoretică a monofizitizmului. Deși ulterior nici n-au negat și nici n-au acceptat monofizitizmul în mod unitar, practic, la Sinodul din Dvin (505–506), Biserica a acceptat Decretul Henotikon al împăratului Imperiului Roman de Răsărit, fapt prin care a refuzat tacit Calcedonul (Meyendorff 2001: 143–148).

Din partea bisericii catolice s-au făcut în mod regulat încercări cu privire la unirea cu armenii, însă, de fiecare dată, cu rezultate parțiale. O astfel de încercare a fost și Unirea de la Sis, încheiată în 1307, refuzată însă de armeni în 1314 (Krause–Müller ed. 1979 IV: 52). În mod similar, la Sinodul de la Ferrara-Firenze din 22 noiembrie 1439, armenii au înfăptuit o *unire* cu biserica catolică, în care au clarificat greșelile anterioare, practic, însă, nici la această unire nu s-au alăturat toate comunitățile armenesti (Vries 1963: 67–69).³ Pe parcursul secolului al XVII-lea, se poate menționa și unirea de la Lemberg, care a reprezentat unirea cu Roma a comunităților armenesti din Galiția cu ajutorul arhiepiscopilor Nikol Torosowicz și Vardan Hunanian (Petrowicz 1950, Kovács 2008).

Armenii emigrați în Transilvania, asemeni armenilor din Lemberg, au încheiat unirea tot în secolul al XVII-lea, nu la mult timp după stabilirea în Transilvania. Trebuie să menționăm aici, în primul rând, numele lui Oxendio Virziresco,⁴ care s-a născut pe teritoriul Principatului Moldovei, în orașul Botoșani, în jurul anului 1655, de unde, la vârsta de 15 ani s-a dus la Roma pentru studii la Colegiul Propaganda Fide în „Co-

2 Armeniștii indică în general anul 301 pentru creștinarea Armeniei, însă, luând în considerare diverși factori, până în ziua de azi s-au dezvoltat mai multe teorii despre data posibilă a acesteia, care indică diverse perioade din secolul al IV-lea ca dată a creștinării. Pentru mai multe detalii despre această chestiune, vezi Krikorian 2002: 25–28.

3 Textele sinodului referitoare la armeni: Hoffmann 1935a.

4 Numele lui este cunoscut în numeroase forme, în studiul nostru vom folosi însă varianta „italiană” folosită de el drept semnătură.

legio Urbano”.⁵ De aici, a fost trimis în Transilvania, în octombrie 1685. Conduși de Virziresco, armenii se rugau vesperele, Virziresco le explica catehismul și le ținea câte o predică în fiecare duminică. Cu ajutorul lui Vardan Hunanian (1686–1715), arhiepiscop catolic armean din Lemberg, armenii din Transilvania au transmis o scrisoare nuntîului polonez Cantelmi, cum că într-adevăr doresc unirea. O delegație s-a deplasat ulterior la Lemberg, unde, însă, nuntîul nu a fost găsit, astfel că din Lemberg au pornit spre Varșovia, pentru a duce tratative cu privire la unire (Petrowicz 1988: 86–87). Condiția pusă de armeni pentru unire a fost posibilitatea de a-și alege ei înșiși episcopii (*jus electionis* sau *jus eligendi*), această solicitare a fost însă greu acceptată de către clerul catolic⁶. În data de 2 și 3 octombrie 1690, papa Alexandru al VIII-lea (1689–1691) a editat două breve în care l-a numit pe Oxendius Virziresco episcop titular al Aladiei și vicarul armenilor din Transilvania (Petrowicz 1988: 94).

Despre activitatea lui Virziresco avem o imagine destul de contradictorie; deși ca preot a fost iubit de foarte multe persoane, ca episcop și organizator al bisericii a fost considerat agresiv și sever, făcând multe fapte imprudente (Petrowicz 1988: 95). Asta arată și majoritatea surselor. În arhiva Nuntiatului de la Viena, în Roma⁷ se găsește de exemplu o scrisoare scrisă de trei preoți armeni în 1698, în care au luat poziție con-

- 5 Comunitățile religioase, altele decât cele catolice, au jucat un rol important în activitatea bisericii romano-catolice, reprezentând obiectivele activității misionare a bisericii. Începând cu secolul al XVII-lea, supervizarea misiunilor din toată lumea a fost responsabilitatea așa-numitei „Sacra Congregatio de Propaganda Fide” (Sfânta Congregație pentru Răspândirea Credinței), fondată în 1622 și având Scaunul la Roma. Analizând arhiva Congregației, putem observa cu ușurință că puterea papei putea cuprinde, prin misiunile sale, toată lumea cunoscută în acea vreme; ordinul Romei a ajuns în posturile de misiune din Transilvania, așa cum a ajuns și în Tibet sau în China (Tóth 2004: 844–845).
- 6 Algeea episcopului de către popor este un element străvechi al religiei armenilor. „Constituția” bisericii armenie unește elemente democratice, aristocratice și monarhice, însă credincioșii laici au beneficiat într-o măsură mult mai mare de conducerea bisericii decât în celelalte biserici orientale. Conform unor teologi, puterea bisericii nu se află în mâna clerului, ci în cea a poporului. Poporul își alege preoții, de regulă din rândul meșteșugarilor și muncitorilor. Episcopii sunt aleși în mod similar de către popor, din rândul stratului vardepet, cel al doctorilor-călugări. Episcopii și laicii delegați de unele episcopate îl aleg din rândul arhiepiscopilor pe *katholikos*. Mai multe despre această temă: Heiler 1971: 375, 379.
- 7 În arhiva Nuntiatului de la Viena, volumul 196 se numește „Miscellanea Rerum Armenicarum”. Am reușit să găsesc acest volum pe baza informațiilor din Wagner 1957/1958, care prezintă arhiva și scrie succint și despre volumele individuale.

tra activității lui Virziresco, numindu-l tiran și despot.⁸ Moartea rapidă și misterioasă a lui Virziresco a ridicat o serie de întrebări interesante. A murit la Viena, la 10 martie 1715. Pe baza raportului ce se află în arhiva istorică a Congregației Propaganda – scris în urmă cu câteva zile de discipolul Propaganda Fide, Ludovicus Moscheros, la data de 13 martie –, moartea episcopului a surprins chiar și Curtea vieneză, noaptea a fost transferat la spitalul Sfântul Ion, primind și sacramentele, însă n-a mai putut fi ajutat (Petrowicz 1988: 103–104).⁹

În urma unirii cu Biserica Catolică de la Roma, în Transilvania se poate vorbi de o biserică romano-catolică de rit armean, numită pe scurt armean-catolică. În teologia ei, urmează preceptele catolice, în liturgia sa, definitorii sunt însă limba armeană și tradițiile liturgice armenе. În Transilvania, pe parcursul secolului al XVIII-lea, s-au dezvoltat patru comunități bisericești de rit armean: la Gherla, Dumbrăveni, Gheorgheni și Frumoasa.

Contactul dintre diaspore

Unirea religioasă a fost de fapt una dintre condițiile integrării în societatea din Bazinul Carpatic. Paralel, la nivel comunitar, s-au desprins din „rețeaua comunitară” a armenilor, adică au păstrat mai puțin contactul cu comunitățile celorlalte diaspore și colonii armenеști. Este de competența istoricilor economiști să demonstreze dacă, prin intermediul comerțului la distanță, unii comercianți armeni au menținut relații cu comercianții armeni din Moldova.¹⁰ În monografia sa, Kristóf Szongott scrie despre faptul că, după stabilirea armenilor, relațiile economice au

8 ASV Arch. Nunz. Vienna, vol. 196. fol. 181rv. „Estratto della Supplica di tre Sacerdoti Armeni di Transylvania in data di 20. Febr 1698. Contro il Vescovo Oxendio.”

9 Scrisoarea originală: Archivio storico della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o de „Propaganda Fide” (Roma) (APF), Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG) vol. 598. fol. 267r–268v. Cazul a fost tratat și de Congregația Generală a Propaganda Fide, sub titlul „Morte di Mons. Oxendio Virziresco vicario Apostolico degli Armeni di Transylvania seguita in Vienna”. Așadar, și Congregația a scos în evidență caracterul misterios, secret al morții. Procesul verbal al ședinței: APF ACTA vol. 85. fol. 169rv.

10 În epoca modernă, armenii au jucat un rol important în economiile Europei și Asiei. Date importante în această privință sunt furnizate de Troebst 1993, Troebst, 1998.

continuat, nu aflăm însă intensitatea și durata acestora. „Armenii din țară, chiar și la multă vreme după ce s-au stabilit, au păstrat legătura cu armenii rămași în străinătate. Iată un caz! Gheorghe Ghica, domnitorul Moldovei, scrie o adresă din Iași la Cconsiliu; acesta, în adresă, spune că Thomas cel din Gherla (Thumán=Tamás, Tamási) datorează o sumă considerabilă armenilor din Botoșani, Tanasy (Athanasius=Hárága, Haraga) și Juon (Hánko, Hánkolics); din acest motiv, solicită autorităților orașului ca, în numele dreptului internațional și al dreptății, să-l oblige pe datornic să-și achite datoria.” (Szungott 1901 II: 316). De asemenea, comerțul definește și relațiile lor orientate spre Vest. Kristóf Szungott, de exemplu, menționează o activitate în direcția Leipzig, Viena, Praga, Brno în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. „Din această țară s-a făcut comerț mai degrabă înspre Leipzig și Vlatislava, iar Doamna, având în vedere circulația banilor, dorește transferarea acestuia către domeniile sale dinspre Viena, Praga, sau Brunn, vi se solicită dumneavoastră Praesentibus; pentru că despre acest lucru cum se poate submița cât mai rapid posibil informația Guberniei, să nu uitați cum debita huc concurrentium Circumstantiarum explanatione...” (Szungott 1901 II: 316–317).

În mod natural, și în Transilvania a existat coeziune între armeni, deși comunitățile lor s-au situat relativ departe una de cealaltă. În pofida acestui fapt, se poate vorbi de o societate armeană unitară în Transilvania. Despre relațiile dintre armeni, despre bazele relațiilor lor, Kristóf Szungott scrie în felul următor: „De aceea, deși armenii-maghiari s-au stabilit într-un număr mai mare în patru locuri diferite (Gherla, Dumbrăveni, Gheorgheni și Frumoasa), au avut totuși grijă și de punctele de legătură dintre ei. Astfel de legături au fost: biserica armeană, dialectul comun (die Mundart, der Dialekt, der Sprachgebrauch), comerțul reciproc, iar în domeniul industriei, fabricarea de marochinării, rudenia, iubirea națională, simpatia reciprocă de nestins... Dacă, arareori, unul dintre ei a avut o bucurie, și ceilalți au fost părtași la ea, iar dacă unul a suferit o nenorocire, doar frații săi armeni i-au sărit în ajutor...” (Szungott 1901 II: 270–271).

Cu toate astea, cu ajutorul elitei spirituale bisericești, în principal prin intermediul activității misionarilor armeni din Transilvania, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea au fost de fapt legați de acel mediu spiritual care a unit comunitățile armenie uniaste. Astfel, comunitățile armenilor din Transilvania, din punct de vedere al istoriei ideilor, au păstrat contactul cu comunitățile și școlile teologice din Europa de Est (de exemplu, Cri-

mea), Europa de Sud-Est (de exemplu, Belgrad,¹¹ Petrovaradin), Constantinopol, Asia Mică (de exemplu, Erzurum), Galiția (de exemplu, Lemberg, Stanislawow), Roma, Venetia. Pe plan spiritual, așadar, a existat în continuare contact între diasporele armenе din Asia și Transilvania. Cadrul restrâns al prezentului studiu nu ne permite prezentarea unor colonii și regiuni armenе uniate, dar, în același timp, nu putem să nu prezentăm succint acele instituții și persoane care au marcat legătura dintre diasporele armenе din Transilvania și diasporele mai sus prezentate.

La nivelul instituțiilor, merită să fie menționate deja amintita Sacra Congregatio de Propaganda Fide și ordinele călugărești. Ordinul Fratres Unitores („Frații Uniți”) a fost un ordin călugăresc înființat de dominicani în secolul al XIII-lea, primele lor mănăstiri aflându-se la Constantinopol, Caffa, pe teritoriile persane și armenе, de exemplu în Erzurum. Faptul că acele erori, care, sub titlul de „Errores et Abusus inter Armenos Vigentes” sau „Errores et Abusus Ecclesiae Armenae”, au jucat un rol important la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea în viața armenilor din Transilvania și în cea a mai multor comunități armenе uniate, își au originea în secolul al XIV-lea și că s-au dezvoltat prin activitatea Ordinului Fratres Unitores demonstrează o continuitate în istoria ideilor. Inițial, erorile armenilor de credință gregoriană au fost peste o sută, dar, până în secolul al XVIII-lea, când György Mártonffy a depus plângere contra lor la Roma, mai apar doar treisprezece puncte din acestea (vezi, de exemplu, Nilles: 916–919). Cu privire la armenii din Transilvania, merită menționat liturghierul editat de către dominicani, a cărui utilizare a fost introdusă în Transilvania în anii '30 ai secolului al XVIII-lea. Antonienii și-au primit denumirea de la Sfântul Anton Sihastrul. Ordinul a avut mai multe ramuri: antonieni armeni, antonieni caldeeni, antonieni maroniți, antonieni sirieni, antonieni etiopieni. Toate aceste ramuri au existat și și-au trăit perioada de înflorire între secolele XVI–XIX.

11 În repetate rânduri se găsesc dovezi conform cărora misionarul, venind dinspre Venetia spre Transilvania sau pe drumul de întoarcere, scrie scrisori din Belgrad sau din „Neoplanta”. În legătură cu acest fapt, aș dori să menționez scrisoarea episcopului transilvănean Bajtay, scrisă în 1764 la Sibiu. „Presbyterum Theodorum Medgyesi mihi a Vestra [...] commendatum Sacra Fidei Propaganda Congregatio Missioni Neoplantensi praeficiendum resolvit...”, în Arhiva Arhiepiscopiei și a Capitului Principal, documente referitoare la armean-catolici, fără adnotare.

Pe lângă cele amintite mai sus, în Transilvania, între secolele XVIII–XIX, cea mai importantă instituție în privința răspândirii culturii armenice uniate era ordinul călugăresc mechtarist. Mechtariștii venețieni au avut mănăstiri în Calcedon și Constantinopol, iar ramura vieneză în Pancaldi, Smyrne și Aindin. Fondatorul ordinului mechtarist a fost abatele Mechitar (1676–1749). Copil al unei familii de comercianți, s-a născut la Sebaste (azi Sivas), la vârsta de 15 ani ajunge în mănăstirea Surb Nschan din apropiere. Misionarii latini – în primul rând iezuiții – au exercitat de timpuriu o influență asupra personalității lui; după fondarea congregației Propaganda Fide, iezuiții au fondat o școală în Erzurum. O altă mare influență asupra personalității lui Mechitar a fost opera călugărului theatin Clemens Galanus, *Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana...*, precum și manuscrisele citite în diverse mănăstiri. În Aleppo, a catolicizat între iezuiți. După toate acestea, s-a pregătit să se deplaseze la Roma, însă, din cauza stării sale de sănătate, nu a ajuns decât până la Cipru, după care s-a reîntors în țară și a fost hirotonisit preot la 17 mai 1696, la vârsta de 20 de ani. Cea de-a treia etapă a vieții sale a fost condusă de dorința slujirii vieții monahale și a națiunii armenice. În 1699 a devenit *vardapet*.¹² În sfârșit, la 8 septembrie 1701, împreună cu câțiva colegi, a fondat la Constantinopol propriul său ordin de călugări. Legătura sa cu catolicii nu a fost prea bine văzută de armeni în capitala Imperiului Otoman, astfel că s-a deplasat spre Vest, iar în 1703, în Peloponnesus, la Methone, a fondat prima mănăstire. În 1711, ordinul a primit confirmare de la papa Clement al XI-lea. Din cauza războiului ruso-turc, în 1715, Mechitar și ordinul său au fost nevoiți să se stabilească la Veneția, iar din 1718, și-au continuat viața călugărească pe insula San Lazzaro. Mechitar a fost o persoană cultivată și blândă, a lăsat o moștenire considerabilă poporului armean: gramatică clasică și modernă (1727–1730), ediție biblică (1730), dicționar armean (1749). Patriarhul armean-catolic, Agagianian, l-a numit pe Mechtiar „al doilea luminător” al armenilor (Arat 1990: 20–24).

În Transilvania, mechtariștii au apărut mai întâi în Dumbrăveni. În primul rând, trebuie să-l amintim pe Emanuel, mechtaristul „chior”; ulterior s-a ajuns și la fondarea unui ordin. Însă, mechtariștii n-au fost doar de ajutor armenilor, ordinul însuși ține evidența unor membri în-

12 Vardapetul are 14 trepte diferite, este un titlu, un mod de viață în biserica apostolică armeană. De fapt, vardapetul este un preot-călugăr hirotonisit care are un doctorat în teologie și efectuează anumite sarcini, cum ar fi predarea în biserica armeană.

semnați care au fost de origine transilvană, cum a fost cazul lui István Ákonz Kövér (1740–1824), despre care, în secolul al XIX-lea, s-a tipărit și o biografie bilingvă în latină și armeană, la tipografia din Veneția.¹³ El a fost primul abate principal din Veneția al ordinului mechitarist, având rangul de arhiepiscop; pe lângă bogata sa operă literară, a înființat mănăstiri la Roma, Astrahan și Constantinopol.

Seminariile teologice au jucat un rol semnificativ în răspândirea culturii armenie uniata. „Collegio Urbano” din Roma și „Collegio Armeno et Rutheno” din Lemberg au educat discipoli armeni, iar preoții care au absolvit acolo au fost cei care au intrat în contact cu armenii din Transilvania.¹⁴ În afară de instituții, în anul 1720, după moartea lui Oxendio Virziresco, mai există și alte multe persoane care merită amintite, care au fost personalități determinante și pe plan internațional. Dintre acestea aș dori să amintesc două: în primul rând, îl amintim pe Xač'atowr Ērzrowmec'i-t¹⁵ (1666–1740) [Khachatur Erzrumeci], cel care a fost „mâna dreaptă” a abatelui Mechitar (fondatorul mechitaristilor). S-a născut la Constantinopol, iar ulterior a ajuns la studii la Roma (Bardakjian 2000: 94). A obținut un doctorat în teologie, fapt ce i-a permis să folosească titlul de vardapet. Sursele vorbesc despre excelențele sale predici din Constantinopol și despre munca sa misionară eficientă. A activat în Constantinopol, de acolo a ajuns la Veneția, iar de acolo, ca misionar apostolic, în Transilvania, însă nu a rămas pentru multă vreme. Transilvănenii au vrut să-l rețină, însă a fost nevoit să se întoarcă la Veneția. A fost acel tip de misionar care a considerat de o importanță-cheie legăturile cu Propaganda Fide, a avut păreri despre orice, rapoartele bogate și scrisorile sale din Arhiva Propaganda Fide conțin un material pentru mai multe volume. Nu deținem informații cum că abatele Mechitar ar fi venit în Transilvania, în orice caz, colegul său direct, Xač'atowr Ērzrowmec'i, avea cunoștințe sigure despre

13 Biografia prezintă astfel originea și nașterea lui István Ákonz Kövér: „Natus est D. Stephanus noster in urbe Transilvaniae dicta Sanctus Nicolaus, anno Reparatae Salutis MDCCXL. XII. Cal. Decembris, apellatus in S. Baptismo Amira. Patris sui nomen fuit Gregorius ex familia Aconz dicta, cognomento Kover; Matris vero Azad ex familia Chenganosian. Antiquitatem generis, parentumque nobilitatem nec fuse describi volumus impresentiarum, neque silentio prorsus praeterire placet, sed potius paucis complecti opportunum arbitramur.” Pentru mai multe detalii, vezi Raphael 1825: 4.

14 Surse ample de arhivă despre munca seminariilor pot fi găsite în Arhiva Congregației Propaganda Fide din Roma. Un important instrument în acest sens este: Kowalsky-Metzler 1983.

15 În surse apare adesea drept Cacciadurus Arachiel.

Transilvania (Hoffmann 1935b). Despre activitatea sa găsim relatări și în istoria unitară a literaturii armenе, deoarece a scris cărți cu tematică filosofică, teologică, religioasă și morală în limbile engleză și latină.¹⁶

Cu peste un deceniu mai târziu, misionarul armean-catolic din Galiția, Stephano Stephanowicz Roska (Kamenitsasi, Step'anos Step'anosean) a venit în Transilvania. Fiul unui preot gregorian armean, Roska s-a născut în 1670, în Kameniec-Podolski. Datorită activității misionare a lui Oxendio, s-a convertit la religia romano-catolică, după care, în 1961, Vardan Hunnian, arhiepiscopul armean-catolic din Lemberg, l-a trimis la studii la Roma, la „Collegio Urbano”. A fost hirotonisit preot în 1700. După studiile sale din Roma, Roska a ajuns la Lemberg, la începutul lui 1704, unde Vardan Hunnian l-a însărcinat să preia gestiunea parohiei principale din Stanisławow. Stephano Stephanowicz Roska a fost, așadar, un intermediar cultural ideal: cunoștea bine regiunile locuite de armeni mai sus prezentate. În 1729, Tobia Augustionowicz, arhiepiscopul din Lemberg, l-a trimis în Transilvania pentru o vizită apostolică. Cu această ocazie, Roska a adus cu el un breviar armean în manuscris, elaborat în Lemberg în special pentru uzul armenilor. Actualmente, manuscrisul se găsește printre manuscrisele Bibliotecii Vaticanului, „Codices Vaticani Armeni”¹⁷. Volumul începe cu scrisoarea arhiepiscopului armean-catolic din Lemberg, Tobia Augustionowicz, datată din 1728, în care amintește de activitatea științifică a lui Stephano Stephanovicz Roska legată de elaborarea manuscrisului. Breviarul conține în principal regulamente și prevederi privind unele sacramente și sfințiri. Conform lui Kristóf Szongott, poporul armean din Transilvania a cerut permisiune în 1732 pentru tipărirea breviarului în manuscris la Veneția. După părerea mea, acest breviar este identic cu cel adus de Roska, fapt pe baza căruia putem observa un model perfect al relațiilor spirituale dintre regiuni și diasporă. Pe parcursul drumului său în Transilvania, Roska a fondat asociații parohiale care apar ca asociații cu venit și în *canonica visitatio*-urile din

16 Operele sale apărute: Xač'atowr 1696, Xač'atowr 1700, Xač'atowr 1709/1736, Xač'atowr 1710, Xač'atowr 1711, Xač'atowr 1713, Xač'atowr 1729–1734, Xač'atowr 1733, Xač'atowr 1736.

17 Pe parcursul cercetării mele întreprinse la Roma în anul 2004, am remarcat acest manuscris de factură hugarică, împreună cu altele 9 (vezi Tisserant 1927, și, tot în această privință, vezi Nagy 2007).

secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea.¹⁸ Această perioadă a fost una critică în viața confesiunii armenе, așa că Roska, prin fondarea acestor asociații, a încercat să întărească prin catolicism sentimentul solidarității la armeni. Denumirile congregațiilor vădesc o mare similitudine cu congregațiile care funcționau în acest timp în Lemberg și Constantinopol, astfel că, și în acest caz, putem vorbi de o anumită legătură istorică a ideilor între regiuni.

În cea de-a doua parte a secolului al XVIII-lea, transmiterea culturii s-a realizat în primul rând prin preoții armeni de origine transilvană care au studiat la Roma. Așadar, în acel moment, n-a fost definitorie activitatea misionarilor care călătoreau, străbăteau regiunile. Acest fapt evident a destins în continuare relațiile spirituale interregionale ale armenilor, dar, în același timp, dovedesc că, în secolul al XVIII-lea, biserica armenilor din Transilvania avea deja o structură stabilă.

Mihály Dániel a devenit preot în Dumbrăveni în 1734; și el a fost la Roma, iar ca rezultat al activității sale, calendarul gregorian a ajuns la o utilizare totală în localitate. Moare în 1766 (Ávédik 1896). Urmașul său a fost János Karácsonyi. A studiat la Roma în cadrul Colegiului Propaganda Fide, devenind preot începând cu anul 1766. În timpul cât a fost preot, armenii gregorienі pe care i-a unit se așează în număr mare la Frumoasa. Numele lui, precum și cel al lui Antal Patrubány sau János Kabdebó, cei doi urmași ai săi, apare cel mai adesea pe imprimatele vechi ale bibliotecii armenе din Dumbrăveni, dintre care un număr considerabil a sosit din străinătate, de la Roma și din alte orașe din Italia. Astfel, nu putem pune la îndoială rolul său de intermediar al culturii, cu toate că acest rol, în locul interregionalismului, a fost unul de intermediar specific între Roma și Transilvania. În cazul Gherlei, merită amintită activitatea lui Kelemen Korbuly. Korbuly s-a născut în anul 1746, a studiat la Roma, iar în 1791 a fost numit, respectiv ales, protopop principal și canonic de onoare. Moare în anul 1810.

18 De acest fel este congregația parohială denumită după Sfântul Grigorie Luminătorul (vezi Horváth 2006).

Galanus și Villotte: Literatura unirii armeano-catolice în Bazinul Carpatic

Literatura teologică a armenilor uniți a fost fundamentată de Clemens Galanus, călugăr theatin. De numele lui se leagă publicarea documentelor de unire a armenilor. Între anii 1650 și 1651, Propaganda Fide din Roma a publicat în limbile armeană și latină, în mai multe volume, disertația sa teologică „Conciliationes ecclesiae armenae cum Romana”. S-a născut în Italia, la Sorrento, la începutul secolului al XVII-lea, și a murit în Lemberg, în 1666. Între anii 1634 și 1644 a fost misionar în Gruzia, Armenia și Constantinopol, după care a devenit „docentul” Colegiului Propaganda Fide din Roma. Din 1663 a activat în Lemberg. Bogata moștenire pe care a lăsat-o, scrisorile și rapoartele sale însușează mai multe volume în arhiva din Roma a Colegiului Propaganda Fide. Despre activitatea lui am reușit să găsim și informații conform cărora planul de călătorie al capucinilor spre Gruzia a fost realizat de către Clemens Galanus (Eszer 1972). Operele sale pot fi găsite atât în bibliotecile parohiale din Gherla, cât și în cele din Dumbrăveni și Gheorgheni.¹⁹

Nu a venit în Transilvania, dar a trăit în perioada supusă de noi analizei. Este vorba despre Jacobus Villotte, care, ca iezuit de origine franceză, a fost o figură semnificativă a programului literar al organizării misiunilor armenice de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. Se naște la 2 noiembrie 1656 și moare în 1743. Ordinul iezuit i-a ordonat să se deplaseze în China, însă pe un traseu puțin cunoscut până atunci, adică străbătând teritoriul Persiei și al Turciei. Dat fiind faptul că acest traseu nu a putut fi parcurs de iezuiți, ar fi fost sarcina lui Villotte să îl descopere. La 25 septembrie 1688, s-a îmbarcat pe un vapor în Marseille, de unde a ajuns la Ispahani cu un an mai târziu, la data de 16 octombrie 1689. A încercat de mai multe ori să ajungă la destinație, Chi-

19 În Dumbrăveni, de exemplu, următoarele opere ale sale apar cu posesor-ii indicați: (1.) Klemēs Galanos: *Miabanowt'iwn Hayoc' Surb Ekelecwoyn end meci surb Ekelecwoyn Hrovmay, afaĭn hator/ Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana, Pars prima historialis. Romae, Typis Sacrae Congregationis De Propaganda Fide, 1690. Pos. 1: Minas [T'orosean]., Pos 2: Antonius Porunb/örm. Ter Borunp.;* (2.) Klemēs Galanos: *Miabanowt'iwn Hayoc' Surb Ekelecwoyn end meci surb Ekelecwoyn Hrovmay, erkrord hator/ masn erkrord, Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana, pars altera/tomus secundus, Romae Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, anno 1661, Pos. Ex libris Cleri Elisabetopolitani.*

na, încercări care însă au eşuat. În sfârșit, se întoarce la Ispahani, unde lucrează timp de doisprezece ani și învață cu mare zel limba armeană. A străbătut mai multe locuri, din scrisorile sale – care au fost transmise la Roma și care s-au păstrat – reiese că a activat și în Constantinopol și în Erzurum. Operele sale au fost publicate de Propaganda Fide la Roma, între anii 1710 și 1720. Istoria ordinului are în evidență nouă lucrări care îi aparțin, dintre care mai multe dintre ele pot fi găsite și în bibliotecile armenesti, adesea și în două exemplare (Kovács 2006b: 667–677).

Renașterea culturală

Integrarea armenilor a fost atât de reușită încât, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, armenii din Transilvania s-au maghiarizat în totalitate. Intelectualii lor au găsit însă o ideologie prin care au încercat să resusciteze conștiința armeană. Ideologia a fost numită armenism, iar rezultatul acesteia a fost prelucrarea istoriei proprii, înființarea de școli și orfelinate armenesti, întemeierea episcopatului armean independent din Transilvania, fondarea unui ziar și a unui muzeu.

În ce a constat de fapt această ideologie? Din punct de vedere politic, s-au autoîncadrat ca parte a societății maghiare, însă, în sens cultural, s-au considerat ca aparținând armenilor. Au subliniat armenismul lor invocând semnificația istorică a Araratului și a lui Noe, în sensul misiunii specifice primului popor creștinat din lume, însă, în același timp, au scos în evidență și rolul pe care l-au jucat în istoria maghiară (de exemplu, eroii maghiari-armeni în lupta maghiară pentru libertate din 1848–1849) (Nagy 1994–1995).

Portretizându-i pe armeni, un rol important le revine acelor caracteristici care i-au făcut simpatici în rândul maghiarilor. Cel mai mult au fost subliniate capacitatea de adaptare și fidelitatea care au făcut posibilă acea relaționare dintre cele două popoare. Conform noii caracterologii a națiunii, armenii se adaptează ușor, sunt religioși, onești, dar în același timp dinamici, descurcăreți, harnici, gospodari, nu sunt zgârciți, sunt chiar generoși și, nu în ultimul rând, sunt buni patrioți. Unele însușiri sunt concordante cu cele ce țin de specificul național maghiar; caracterizați astfel, armenii devin așadar și cei mai buni maghiari. De altfel, acest loc comun revine foarte adesea în rândurile revistei *Arménia* (revistă ar-

menească de limbă maghiară din Gherla), se pare însă că a avut efect și asupra unui cerc mult mai larg (Pál 2007).

Kristóf Lukácsi a fost timp de douăzeci de ani preotul Gherlei, din 1856 până la moarte. Un țel important al vieții sale a fost realizarea episcopatului armean-catolic din Transilvania, ceea ce a încercat să realizeze și printr-o largă activitate literară. „Iar noi considerăm episcopatul armean o condiție semnificativă a vieții noastre naționale și a subzistenței noastre.”²⁰ Una dintre cele mai importante opere ale sale abordează chestiunea unirii armenilor din Transilvania și a episcopatului, menționată până azi de literatura internațională de specialitate (Lukácsi 1859). În viziunea armenilor din Transilvania, motivul asimilării și contopirii nu a fost unirea cu biserica catolică, ci lipsa unui episcop armean independent care să-i unească. Firește, ar fi putut pune sub semnul întrebării necesitatea catolicismului armean în ansamblul său și ar fi putut data sursa problemelor până la momentul unirii, însă, acest lucru ar fi fost considerat erezie. „Să fie de ajuns aici să notăm respectuos, că urmare a acesteia, unitatea bisericească a națiunii armenie fiind desfăcută, majoritatea membrilor acesteia au fost atrași de la ceremoniile străvechi și atașați bisericii latine. Practicarea cultului armean-catolic a fost limitată în numeroase moduri și au fost stabilite mai multe regulamente: pentru extirparea cât mai rapidă a ritului armean din comunitățile armenie izolate unele de altele. Așadar, am avut parte în cea mai mare măsură și avem parte până în ziua de azi de toate acele tratamente autoritare obișnuite de care au parte orfanii și delăsații” – astfel au formulat problema credincioșii din Gherla în 1868.²¹

Pe lângă înființarea episcopatului, opera cea mai importantă a lui Kristóf Lukácsi, menționat mai sus, a fost fondarea orfelinatului pentru băieți; de fapt, și acest lucru poate fi pus în legătură cu avântul realizat prin armenism. În 1861, Lukácsi a început realizarea propriu-zisă a orfelinatului printr-o donație proprie de 4.000 de forinți, îndemnându-i în același timp pe locuitorii armenie ai orașului la donații similare. După întemeierea orfelinatului pentru băieți, armenii și-au propus drept scop în-

20 Arhiva Arhiepiscopiei și a Capitului Principal: Documente referitoare la armean-catolici, fără adnotare. Scrisoarea orașului liber regal către Ministerul Educației, 22 februarie 1868.

21 Arhiva Arhiepiscopiei și a Capitului Principal: Documente referitoare la armean-catolici, fără adnotare. Scrisoarea orașului liber regal către Ministerul Educației, 22 februarie 1868.

ființarea unui orfelinat pentru fete; acesta a fost fondat de Tivadar Kovrig în 1893, în scopul asigurării unui climat optim de creștere și dezvoltare pentru fetele armenor orfane sau semiorfane. În legătură cu ambele instituții deținem informații care fac trimitere la faptul că, odată cu Tratatul de Pace de la Trianon, s-a schimbat și misiunea orfelinelor, acestea devenind, din cauza împrejurărilor, institute de educație pentru toți copiii armeni din diaspora (Nagyné Lukács 2007).

În aceeași perioadă, o mișcare spirituală similară armenismului a avut loc în Franța. La baza acesteia au stat tot intelectualii, încercând să creeze o identitate culturală: scriitorii din Provence au publicat almanahuri scrise în limba occitană, fapt ce a făcut posibilă mobilizarea maselor în vederea salvării valorilor (Kali 2007).

Răspunzând la întrebările lansate la începutul acestui studiu, este important să constatăm faptul că armenii stabiliți în Transilvania s-au purtat într-adevăr ca o diasporă, formând instituțiile acesteia. Integrarea lor s-a realizat rapid, cu toate că au atras constant atenția asupra specificului lor. În integrare, un rol important l-a avut unirea religioasă, deși au resimțit tot timpul lipsa conducerii bisericești independente. Poate că ar fi utilă și prezentarea mișcării armenismului într-o monografie individuală, pentru că ea s-a desfășurat pe mai multe niveluri și înspre diferite direcții, în pofida faptului că, înțelegându-se ca mișcare spirituală, a avut o viață relativ scurtă, creatorii ei spirituali părăsind această viață la începutul secolului XX, și că în urma Tratatului de Pace de la Trianon, diaspora armeană din Transilvania, ajunsă parte a României, nu a putut lupta în cele din urmă pentru păstrarea identității individuale.

Bibliografie

ARAT, Mari Kristin

1990 *Die Wiener Mechitaristen: armenische Mönche in der Diaspora*. Böhlau, Wien-Köln, 20-24.

ÁVEDIK Félix

1921 A magyar örménység multja és történeti jelentősége. In: ÁVEDIK Félix – HERMANN Antal – HOVHANNESIAN Eghia: *Az örmények*. Budapest, 7-25.

ÁVEDIK Lukács

1896 *Szabad királyi Erzsébetváros monográfiája*. Szamosújvárt

BARDAKJIAN, Kevork B.

2000 *A Reference Guide to Modern Armenian Literature, 1500–1920. With an Introductory History*. Wayne State University Press, Detroit

ESZER, Ambrosius

1972 Missionen in Randzonen der Weltgeschichte: Krim, Kaukasien un Georgien. In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 1622–1972*. Vol I/1. Rom–Freiburg–Wien, 664–670.

GALLA, Ferenc

2005 *Ferences misszionáriusok Magyarországon: a Királyságban és Erdélyben a 17-18. században*. (Collectanea Vaticana Hungariae Classis I, Vol. 2.) Budapest–Róma, Gondolat Kiadó, 142–144.

HEILER, Friedrich

1971 *Die Ostkirchen*. Reinhardt, München–Basel

HOFFMANN, Gregorio

1935a *Documenta Concilii Florentini de unione Orientalium. II. De unione Armenorum. 22. novembris 1439*. Roma

1935b *Il Vicariato Apostolico di Constantinopoli*. (Orientalia Christiana Analecta 103.) Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 80, 128, 146–148.

HORVÁTH Gábor

2006 Erzsébetváros 1766-os canonica visitatioja. In: ÓZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.): *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 76–82.

XAČ'ATOWR Ęrzrowmec'i [KHACSATUR Erzrumeci]

1696 *Girk' k'erakanut'ean*. Livorno

1700 *Hamarōtmeknut'iwñ Ergoy ergotsn Sołomoni*. Constantinople

1709/1736 *Hamarōtut'iwñ baroyakani astuatzabanut'ean*. Venice

1710 *Bank'ew k'arozk' yalags tērunakan tōnits*. I–II. Venice

1711 *Hamarōtakan imastasirutiwñ*. I–II. Venice

1713 *Čartasanut'iwñ*. Venice

1729–1734 *Asuatzabanut'iwñ ěndardzak. Liakatar astuatzabanut'ivñ... I–II*. Venice

1733 *Neratzut'iwñ k'ristoneakan katarelut'iwñ*. Venice

1736 *Karčarōtagunel hamarōtut'iwñ ěndhanrakani astuatzbanut'ean*. Venice

KALI Kinga

2007 Vasárnapi örmények. Valami a pozicionális identitásról. In: ÓZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.): *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében* II. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 145–155.

KOVÁCS Bálint

2006a Az erdélyi örmény katolikus egyház és a Sacra Congregatio de Propaganda Fide a 18. század első évtizedeiben. In: ÓZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.): *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 47–68.

2006b Francia jezsuita örmény misszióban. (Jacobus Villotte munkássága.) In: SZILÁGYI Csaba (szerk.): *A magyar jezsuiták küldetése kezdetektől napjainkig*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 667–675.

2007 Az erdélyi örmények interregionális szellemi kapcsolatai a 17–18. században. In: ÓZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.): *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében* II. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 29–46.

2008 A galíciai örmények hagyatéka Varsóban. *Látó*. (4) 53–66.

KOWALSKY N. – METZLER J.

1983 *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or „de Propaganda Fide”*. Pontificia Università Urbaniana, Rome

KRAUSE, Gerhard – MÜLLER, Gerhard (hrsg.)

1979 *Theologische Realenzyklopädie* IV. de Gruyter, Berlin–New York

KRIKORIAN, Mesrob K.

2002 *Die Armenische Kirche: Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur*. Lang, Frankfurt am Main

LUKACSI, Christophorus

1859 *Historia Armenorum Transilvaniae a primordiis gentis usque nostram memoriam e fontibus authenticis et documentis antea ineditis elaborata*. Viennae

MEYENDORFF, John

2001 *Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az egyház 450 és 680 között*. Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest

NAGY Márta

2007 Mennyország-ábrázolás a Codex Vaticanus Armenus 32. kötetében. In: ŐZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.): *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében* II. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 10–17.

NAGY Pál

1994–1995 Armenizmus: örmény identitás és kulturális ideológia a XIX. század végén Erdélyben. In: *Baranyai történelmi közlemények*. VII–VIII. Pécs.

NAGYNÉ LUKÁCS Klára

2007 A szamosújvári örmény katolikus árvaházak története. In: ŐZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.): *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében* II. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 170–206.

NILLES, Nicolaus

1885 *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesia orientalis in terris Coronae S. Stephani*. Oeniponte

PÁL Judit

1997 Az erdélyi örmények népesség számának alakulása és szerkezete a 18. században. *Erdélyi Múzeum* 59. (1–2) 104–120.

2000 Armenier im Donau-Karpaten-Raum im besonderen in Siebenbürgen. LÖWE, Heinz Dietrich – TONTSCH, H. Günther – TROEBST, Stefan (hrsg.): *Minderheiten, Regionalbewusstsein und Zentralismus in Ostmitteleuropa*. Böhlau, Köln–Weimar–Wien, 121–138.

2006 Örmények Erdélyben a 18–19. században. In: ŐZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.): *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 27–39.

2007 Az örmények integrálódása és az örménységkép változásai Erdélyben a 18–19. században. In: ŐZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.): *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében* II. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 77–94.

PETROWICZ, Gregorio

1950 *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626–1686)*. Roma

1988 *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi*. Pont. Ist. di Studi Ecclesiastici, Roma

RAPHAEL, Alexander

1825 *Vita reverendissimi Stephani Acontii Kover archiepiscopi Siuniensis et generalis abbatis Congregationis Mechitaristarum*. Venetiis

SCHÜNEMANN, Konrad

1933 Die Armenier in der Bevölkerungspolitik Maria Theresias. In: ANGYAL Dávid (szerk.): A gróf Klebelsberg Kuno Magyar Történetkutató Intézet évkönyve. Budapest, 216–217.

SZONGOTT Kristóf

1901 *Szamosújvár Szab. Kir. Város Monográfiája 1700–1900. Második kötet. Önálló részletek.* Szamosújvárt

1901 *Szamosújvár Szab. Kir. Város Monográfiája 1700–1900. Harmadik kötet. A magyar-örmény metropolisz.* Szamosújvárt

TISSERANT, Eugenio

1927 *Codices armeni bibliothecae Vaticanae Borgiani Vaticani Barberiniani Chisiani.* Roma.

TÓTH István György

2004 A szaggatott kapcsolat. A Propaganda és a magyarországi missziók 1622–1700. *Századok* 138. 844–845.

TROEBST, Stefan

1993 Isfahan-Moskau-Amsterdam. Zur Entstehungsgeschichte des moskauischen Transitprivilegs für die Armenische Handelskompanie in persien (1666–1676). *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 41. (2) 180–209.

1998 Die Kaspí–Volga–Ostsee – Route in der Handelskontrollpolitik Karls XI. Die Schwedischen Persien-Missionen von Ludvig Fabritius 1679–1700. *Forschungen zur Osteuropäische Geschichte* 54. 127–204.

VRIES, Wilhelm de

1963 *Rom und die Patriarchate des Ostens.* Alber, Freiburg–München

WAGNER, W.

1957–1958 Die Bästende des Archivio della Nunziatura Vienna bis 1792. *Römische Historische Mitteilungen.* (2)

2003 *Haj Galt'ašxarhi Patmut'jun.* Jereván



Trecutul și prezentul minorității bulgare

Dezvoltarea comunității minoritare bulgare este rezultatul migrației etniei bulgare din Peninsula Balcanică, aflată sub dominație turcă, la nord de Dunăre, precum și consecința schimbărilor de frontieră care au dus la nașterea și consolidarea statelor-națiune din regiune.¹ Migrația, în perioada dominației otomane, este un proces lung care, la origine, are cauze politice și economice și care se accentuează în special în timpul preluării puterii de către otomani, în timpul războaielor anti-otomane și al războaielor purtate de statele creștine cu Imperiul Otoman. Pe baza datelor estimative a doi istorici turci, Veselin Trajkov și Nikolai Zaycev, numărul populației de origine bulgară mutată în Muntenia, Moldova și Transilvania, inclusiv în Basarabia și Banat, între secolele XIV–XIX, se apropie de 800-900 de mii (Trajkov–Zaycev 1986). Modificările teritoriale petrecute între anii 1878 și 1919 sporesc această prezență bulgară. În urma Tratatului de la Berlin (1878), Dobrogea de Nord îi revine statului român, unde, în această perioadă, trăiesc 50.000 de bulgari. Tratatul de la București (1913) recunoaște unirea Dobrogei de Nord (Cadrilaterul) – unde numărul bulgarilor este de 135.000 – cu România. După Primul Război Mondial, pe lângă cei 185.000 de bulgari din Dobrogea, României Mari îi aparțin și cei 164.000 de bulgari din Basarabia, și cei aproximativ 10.000 de bulgari din estul Banatului. Conform recensământului românesc din 1930, populația bulgară atinge un număr de 366.386 de persoane. Indicatorii spațiali și cantitativi actuali ai minorității bulgare din România se datorează modificărilor teritoriale din anul 1940, stabi-

1 Studiul a apărut în revista *Korunk* (ianuarie 2005) în limba maghiară.

lite prin tratatele încheiate la sfârșitul războiului. Unirea Basarabiei cu Uniunea Sovietică, precum și – conform Tratatului de la Craiova – reanexarea Dobrogei de Sud Bulgariei, fapt ce a însemnat deportarea a 66.000 de bulgari din Dobrogea de Nord, a redus în mod considerabil numărul celor care s-au declarat de naționalitate bulgară. În anul 1948, sunt înregistrați 13.408 de bulgari, iar în 1977, numărul celor de naționalitate bulgară și vorbitori de limbă bulgară este de 9.267.

Dacă dorim să generalizăm, populația bulgară de pe teritoriul actual al României este formată în principal din descendenții diasporei din Banat, Oltenia și Muntenia din perioada dominației otomane. La aceștia se mai adaugă comunitatea din Dobrogea de Nord care nu s-a strămutat după încheierea Tratatului de la Craiova, precum și descendenții lor, bulgarii din Basarabia, care au emigrat în principal în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, precum și bulgarii din țara-mamă care s-au stabilit în România din motive economice, profesionale sau familiale. Azi, această populație este formată din două comunități minoritare principale, având origini istorice și organizatorice distincte – bulgarii din Banat, care sunt catolici, și bulgarii din sudul României, care sunt ortodocși. Cu toate că cele două grupuri ale diasporei au o origine etnică comună, limba lor aparține sistemului dialectic al limbii bulgare, iar cultura lor populară este asemănătoare, diferențele dintre ele manifestându-se în ceea ce privește așezarea geografică, religia, dialectul și cultura; destinul lor istoric și gradul de păstrare a identității etnice și a specificului propriu sunt, de asemenea, diferite. Conform datelor recensământului din 1992, numărul celor declarați de naționalitate bulgară este de 9.935 (0,04 % din totalul populației), din care 7.737 trăiesc în Banat, 278 în Dobrogea românească, iar restul de 1.920 sunt împrăștiați pe teritoriul României (în 2002, numărul lor ajunge doar la 8.092).

Bulgarii din Banat nu constituie doar cea mai veche comunitate bulgară, conservată etnic, din România, ci și din întreaga diasporă (Telbizov-Zaycev 1963, Miletich 1986, Njagulov 1999). Trebuie să precizăm faptul că nu dorim să vorbim despre așa-numiții carașoveni, populația catolică vorbitoare de limbă slavă din cele șapte sate din jurul Reșiței, a cărei origine este contestată din punct de vedere științific, deși are legături cu emigrările din nord-vestul Bulgariei de la sfârșitul secolului al XIV-lea, iar în limba ei regăsim și trăsături bulgare. Nu vom vorbi nici despre așa-numiții bulgari din Transilvania – șcheii – care s-au stabilit în satele Cergăul Mare și Cergăul Mic din județul Alba, precum și în Brașov și Sibiu, și ai căror

descendenți au pierdut limba bulgară și au devenit români, maghiari sau germani, cu toate că unii dintre ei își mai amintesc de originea lor.

Comunitatea bulgară din Banat s-a dezvoltat, pe parcursul migrării la nord de Dunăre – în urma retorsiunilor ce au urmat răscoalei anti-otomane din Ciprovac din anul 1688, din sud-vestul Bulgariei –, din populația bulgară catolică din această regiune și din paulicienii, catolici și ei, din nordul Bulgariei, dintre Svistov și Nicopole, care i-au urmat. Paulicienii, înainte de convertirea la catolicism în secolul al XVII-lea, au urmat precepte sociale și religioase apărute în cursul secolului al VII-lea, originare din Siria și Armenia, și răspândite ulterior și pe teritoriul bulgar, fiind declarați eretici de către biserica pravoslavă. La începutul emigrării lor în Banat, între anii 1738 și 1741, populația care, inițial, consta în 4.600 de persoane i-a aparținut Imperiului Habsburgic (din 1868, Austro-Ungariei), un fapt ce a durat până la sfârșitul Primului Război Mondial. După împărțirea Banatului între România și Regatul Sârbo–Croato–Sloven (viitoarea Iugoslavie), primele două și cele mai importante colonii, Dudeștii Vechi și Vinga Nouă, precum și localitățile dezvoltate ulterior, Breștea, Denta și Colonia Bulgară, au devenit părți ale statului român. Înflorirea și persistența etnică de succes a micii comunități bulgare a Imperiului Habsburgic pot fi explicate pe baza nivelului ridicat de dezvoltare economică și culturală și pe baza componentei etnice pestrițe a regiunii – fapt ce reprezintă o condiție preliminară a toleranței interetnice –, dar și pe baza privilegiilor deosebite de care s-au bucurat bulgarii catolici încă de la așezarea lor, a tipului agrar al societății, a căsătoriilor endogame, dar mai ales pe baza influenței bisericii și religiei catolice. În același timp, ruperea timpurie de țara-mamă, Bulgaria, religia catolică și cultura lor particulară – pe care au influențat-o și națiunile conlocuitoare și care a condus la dezvoltarea limbii scrise independente – îi plasează pe bulgarii din Banat într-o categorie distinctă de minoritate etnică, care, deși rudă a națiunii bulgare, a dat dovadă de o voință puternică în păstrarea particularităților și independenței sale. Expresia acestui fapt o reprezintă autodenumirea actuală de „pauliceni” sau de „bulgari pauliceni” care coexistă confortabil cu conștiința identitară bulgară. Păstrarea denumirii de „pauliceni” este încurajată în principal de biserica catolică, în spiritul mitului istoric creat și alimentat de ea, mit ce declară identitatea paulicianismului cu catolicismul.

Începând cu anul 1860, bulgarii din Banat își trăiesc perioada de renaștere etnoculturală, fapt ce se manifestă în diferite moduri: limba bulgară vorbită este introdusă atât în școală, cât și în cadrul ceremoniilor bisericești, iar prin sprijinul bisericii catolice apare alfabetul latin al bulgarilor din Banat, ce se bazează pe limba vorbită. La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, bulgarii din Banat constituie obiectul unei influențe maghiare puternice, fapt ce se manifestă în viața spirituală și în cultură, conducând la maghiarizarea elitei. Tot în această perioadă apare și termenul de „bulgar de Sud”. Cei mai proeminenți reprezentanți ai comunității din perioada imperială sunt: Nikola Stanislavic, episcop la Bocova și, ulterior, la Timișoara, Stefan Dunyov, participant la lupta maghiară pentru independență și, ulterior, luptător pentru unificarea Italiei, coleg de arme cu Kossuth și Garibaldi, Eusebius Fermendzin, teolog catolic și istoric al religiilor, ales în 1890 membru al Academiei de la Zagreb, dr. Carol Telbis, primar al Timișoarei între anii 1884 și 1914, cu merite dăinuitoare în dezvoltarea orașului. Odată cu anul 1878, de la formarea statului bulgar, până la sfârșitul secolului, în jur de 4.800 de bulgari din Banat se mută înapoi în țara-mamă. Numărul mic al bulgarilor din Banat, distanța față de țara-mamă, precum și motivația de a contracara influența maghiară explică relativa bunăvoință a noilor state care vor deține Banatul austro-ungar – România și Iugoslavia –, arătată față de manifestările minoritare ale etniei bulgare. Influența marcantă a catolicismului în cele două țări predominant ortodoxe, precum și identitatea culturală deja formată împiedică în mare măsură noul proces de asimilare. În anii '30, bulgarii din Banatul românesc își trăiesc a doua lor renaștere culturală, însă, de această dată, dorința principală este stabilirea de relații cu Bulgaria și națiunea bulgară. Concomitent apare și mișcarea etnopolitică organizată și orientată spre protecția drepturilor și intereselor minoritare, influențată în mare măsură de lupta minorității maghiare și de mișcările celorlalte comunități bulgare din România. Pe baza Tratatului de la Craiova din anul 1940, care includea și clauza schimbării voluntare de populație, se reîntorc în Bulgaria în jur de 100 de bulgari din Banat. La puțin timp după cel de-al Doilea Război Mondial, în localitățile bulgare din Banat se deschid școli în care educația se desfășoară în limba bulgară, deși, începând cu mijlocul anilor '50, doar limba apare drept subiect. În 1951, puterea comunistă declară *culaci* și deportează în Bărăgan mai mult de optzeci de familii bulgare, loc în care vor rămâne din 1955 până în 1956. În pofida numărului lor mic, pe parcursul

istoriei lor, bulgarii din Banat dau mereu dovadă de o puternică păstrare a identității, fiind depozitarii unor mari rezerve minoritare. Statisticile oficiale reflectă relativ realist numărul acestui grup minoritar.

Alta va fi soarta bulgarilor așezați în Oltenia, Muntenia și Moldova (Romanski 1930, Kapitanov 1941: 6, Trajkov et. al.: 1993). Ultimul mare val de migrare de la Dunăre în nord poate fi datat la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, și reprezintă consecința războaielor ruso-turce, precum și a atacurilor tâlharilor (kardzhali) pe teritoriul Bulgariei. Emigranții caută refugiu în fața retorsiunilor postbelice ale puterii otomane și violențelor kardzhaliilor, iar condițiile economice mai favorabile îi atrag înspre cele două Principate românești și spre Rusia. Datele oficiale din anul 1838, din cele două țări – până atunci se încheie valul de migrare – înregistrează 11.652 de familii, adică în jur de o sută de mii de bulgari. Imigranții bulgari și descendenții lor derulează activități economice, politice și culturale multilaterale, contribuind semnificativ și la dezvoltarea noii lor țări, fiind totodată o parte importantă a reînnoirii naționale bulgare din secolul al XIX-lea. Cei sosiți de pe pământ bulgar sporesc considerabil puterea de producție a economiei românești, contribuind la revitalizarea agriculturii – mai ales prin grădinaritul lor renumit –, dar au merite și în domeniul creșterii animalelor, artizanatului și comerțului. Ei pun bazele unor mari firme de comerț, ca de exemplu cea a fraților Evlogi și Hristo Georgiev din București, care se va conecta la circuitul economiei europene. În plus, imigranții bulgari participă la luptele române pentru independență națională și unire; astfel, iau parte la Răscoala din 1821, la Revoluția din 1848 sau la Războiul din 1877-'78. Rolul asumat în cultura și viața spirituală românească este de asemenea considerabil, bulgarii fiind adesea clerici, librari, învățători, donatori. Astfel, de exemplu, la începutul secolului al XV-lea, în Moldova, Grigore Cambalak este unul dintre reprezentanții cei mai timpurii ai Iluminismului religios, iar Anton Pann, în secolul al XIX-lea, este părintele colectării basmelor populare și al adaptării lor la literatura română modernă². În prima parte a secolului XX, nu numai bulgarii din Dobrogea se numără printre mai marii literaturii și culturii române, cum ar fi, de exemplu, poetul Panaiot Stanchev-Cerna, a cărui operă este comparată cu cea

2 Originea română sau aromână a lui Antonn Pann este dezmințită de faptul că s-a născut la Sliven, dintr-un tată bulgar și o mamă grecoaică, iar numele său originar de familie este Petrov, nume sub care a apărut și prima lui carte (Trajkov-Zaycev 1986: 312–313.).

eminesciană, sau sculptorul Boris Caragea, dar și bulgarii din Basarabia, precum scriitorul Ioan Sulakov, poetul Vladimir Kavarnali etc.

În timpul renașterii bulgare, cele mai importante centre de organizare a mișcărilor bulgare de eliberare națională se dezvoltă pe teritoriul Principatelor române și, ulterior, pe cel al României unite. Este vorba despre acțiuni de eliberare de mare anvergură; se publică reviste și cărți în limba bulgară, iar în mai multe orașe se construiesc școli și biserici bulgărești. Aici au trăit importanți creatori bulgari renașcentiști, precum Sofronij Vracanski, Georgi Rakovski, Ljuben Karavelov, Vasil Levski, Hristo Botev și alții. Pe de altă parte, însă, ca urmare a influenței mediului predominant românesc, asimilarea se intensifică în rândul imigranților bulgari și al descendenților lor, iar acest proces se accentuează în special începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea. La baza acestui proces se află mai multe cauze: în timpul imigrării, conștiința națională nedezvoltată încă și rapida adaptare în special în mediul urban; faptul că așezările bulgare au fost răspândite, frecvențele mariaje mixte; religia pravoslavă comună, lipsa ceremoniilor religioase în biserici și a școlilor în limba maternă în sate; până la Primul Război Mondial, forma foarte polarizată a relațiilor din agricultura românească care va defini înapoierea culturală a populației rurale, între care și cea a bulgarilor, accentuarea românilor și a deteriorării relațiilor româno-bulgare, ca urmare a conflictelor militare care au avut loc între 1913 și 1916-'18 și, în special, ca urmare a conflictelor minoritare și teritoriale legate de disputarea Dobrogei, repatrierea elitei imigrante a reînnoirii bulgare după 1878, precum și lipsa de interes din partea statului bulgar față de bulgarii de la nord de Dunăre și, în același timp, față de păstrarea și dezvoltarea identității. Naționalismul românesc este de coloratură antislavă, ceea ce în rândul populației de origine bulgară creează un sentiment de inferioritate și stimulează dorința de ascundere a identității etnice și contopirea în mediul românesc. După intrarea în vigoare a Tratatului de la Craiova, a cărui clauză conduce la repatrierea voluntară a 260 de bulgari pravoslavi, dispare practic și ultima șansă sau „bază” ca bulgarii rămași în România să se definească drept bulgari. După cel de-al Doilea Război Mondial, politica liberală minoritară, de scurtă viață, a statului român se materializează în organizarea predării în limba bulgară și a Școlii Pedagogice Bulgare din București, însă, în curând, se va impune politica restrictivă a sistemului comunist al cărei obiectiv nu reprezintă doar unificarea societății, ci și a națiunii. Pierderea treptată a limbii și culturii bulgare, condiții de posibilitate a

autodefinirii etnice, va fi urmată de identificarea totală cu etnia română sau de dubla conștiință româno-bulgară, a cărei componentă bulgară este doar un accesoriu „inofensiv”. Identitatea populației de origine bulgară va deveni și mai complicată prin utilizarea etnonimului de „sârb”, aplicat de români, începând cu secolul al XVII-lea, tuturor imigranților din sudul Dunării. Procesul de asimilare și inhibițiile psihologice explică dislocările dintre identitatea propriu-zisă și cea asumată în cadrul acestei populații. Astfel se explică faptul că, în timp ce statistica aproximativă făcută de savantul bulgar Stoian Romanski în primele două decenii ale secolului XX (Romanski: 1930) stabilește la 200.000 numărul celor de origine bulgară, indiferent de asimilarea etnică, recensământul român din 1930 arată un număr mult mai mic: 3.664 în Muntenia, 538 în Oltenia și 1.634 în Moldova, numărul celor de naționalitate bulgară pe cele trei teritorii fiind de 5.836 (Bulgarite v Rumunija 1994).

Prăbușirea sistemului comunist și a realității etnice „înghețate” artificial până în acel moment în Europa de Est vor da startul unui proces de reînnoire la începutul democrației, inclusiv pentru minoritatea bulgară. Condițiile de dezvoltare a acestui proces vor fi create de noua Constituție și legislație, precum și de politica unitară postdecembristă (1989), dusă de autoritățile române în privința minorităților. Drept factori stimulatori, la baza politicii active române postdecembriste privind naționalitățile se află, pe de o parte, moștenirea istorică a relațiilor interetnice ale țării și conflictele etnice care au avut loc la începuturile democrației, iar pe de altă parte, interesele și presiunile „externe” din partea Ungariei și a organismelor internaționale, care solicită reprezentare politică, inclusiv autonomie, pentru numeroasa și unita minoritate maghiară și care, de fapt, formează fundalul dorinței țării de integrare europeană. Toate acestea se vor concretiza în activitatea de „discriminare pozitivă” a statului care se va îndrepta spre minoritățile mai puțin numeroase, cu cerințe mult mai modeste decât cele ale minorității maghiare. Caracteristicile acestei politici sunt garantarea reprezentării parlamentare minoritare speciale, cota de reprezentare ce poate fi obținută printr-un număr redus de voturi și sprijinul financiar generos ce vine odată cu aceasta și care se acordă pentru activitățile organizatorice și culturale ale grupurilor minoritare.

Noua situație va avea parte de o primire entuziastă și în rândul populației bulgare rămase, dar, în același timp, va însemna și o provocare pentru populația de origine bulgară deja sau pe jumătate asimilată care trăiește la nord de Dunăre. Posibilitățile avantajoase ale realizărilor din

domeniul minoritar, sprijinite de stat, stabilirea de legături culturale cu Bulgaria și accesul la studii în învățământul superior bulgar va întări indubitabil conștiința identitară bulgară. Pe de altă parte, integrarea în societatea românească, cu prețul renunțării la identitatea bulgară, va naște diviziuni atât din punct de vedere personal, cât și comunitar.

Datorită existenței celor două comunități distincte, în România au fost create două centre de organizare. În Timișoara, a fost creată Uniunea Bulgară din Banat, care îi cuprinde pe bulgarii bănățeni din satele Dudeștii Vechi, Vinga Nouă, Breștea, Denta, dar și pe cei din Timișoara, Arad, Sânnicolau' Mare și Deta. În București, a fost creată inițial Societatea Bulgară de Cultură, iar ulterior Frăția Bratstvo, care îi cuprinde pe bulgarii din Brănești, Valea Dragului, Băleni și alte sate, precum și pe cei din București, Târgoviște, Băilești, Călărași și Constanța. Aceste organizații minoritare au în primul rând o natură cultural-pedagogică, scopul activității lor constând în conștientizarea, ocrotirea și promovarea limbii și identității culturale în rândul populației ale cărei interese le reprezintă. Minoritatea bulgară din România profită într-o măsură mai mare sau mai mică de drepturile, libertățile și posibilitățile oferite de politica românească privind naționalitățile. După 1990, limba bulgară literară devine materie facultativă în rândul elevilor de origine bulgară; în anul școlar 1992-1993, fiind aleasă de 461 de elevi din Banat, București și Giurgiu, iar în anul școlar 2001-2002, de 511 elevi doar în Banat. La începutul schimbărilor, s-au înființat două școli paralele începătoare în cadrul Școlii Pedagogice Bulgare; este vorba despre liceele pedagogice din București și Timișoara. Apar, de asemenea, manuale de limbă și literatură bulgară. În 1999, s-a înființat Liceul Teoretic Bulgar din București, drept rezultat al acordului bilateral care a condus la înființarea liceului român similar din Sofia. În realitate, „liceul bulgar” nu este o școală minoritară, iar din cauza greutăților legate de cazare, nu reușește să-i atragă pe elevii de origine bulgară din zonele rurale. Comunitatea Bratstvo depune mari eforturi pentru recuperarea, pe cale judiciară, a dreptului de proprietate asupra școlii și Casei de Cultură bulgare din capitală, imobil dăruit în anul 1988. Similar școlii și bisericii din Constanța, acest imobil apare în registrul clădirilor ce trebuie retrocedate. În pofida acestui fapt, se pare că această problemă nu va fi soluționată în favoarea Comunității, deoarece între timp Primăria a concesionat o parte din teren, pe care o firmă particulară din București a efectuat lucrări de construcții.

Democrația nu a adus schimbări în viața religioasă; în satele locuite de bulgari, în continuare nu se pot ține slujbe în limba maternă. Slujbele se țin în limba oficială a țării care este totodată limba folosită în biserica pravoslavă română. Slujbe în slava veche și în bulgară se țin numai în Biserica Mitropoliei de către preotul trimis de patriarhul bulgar să își desfășoare activitatea, în cadrul unei convenții bilaterale a bisericilor române și bulgare. În bisericile catolice bulgare din cele două cartiere periferice ale Bucureștiului (Cioplea și Popești), slujbele se țin tot în limba română. În cazul bulgarilor din Banat, însă, conform tradiției, slujbele se oficiază în limba bulgară bănățeană de către preoți proveniți din comunitatea locală. Programele etnoculturale ale celor două principale organizații minoritare bulgare sunt similare: concerte de muzică populară cu amatori, păstrarea obiceiurilor și sărbătorilor populare, comemorarea evenimentelor istorice etc. În România există două ziare de limbă bulgară: în Timișoara, apare *Na'a Glas*, în limba bulgară bănățeană, iar în București, ziarul bilingv *Luceafărul bulgar/Balgarska zornica*. În plus, se mai publică reviste și cărți în limbile bulgară, bulgară bănățeană și română, care vizează cultura și istoria bulgarilor. Emisiuni radio-TV sunt difuzate în mod regulat în Timișoara și Arad (în limba bulgară bănățeană), precum și în București (în română).

Reprezentanții etniei bulgare din România se prevalează de dreptul de participare la viața politică bazat pe statutul minoritar. După evenimentele din decembrie 1989, trei deputați bulgari au fost membri ai Parlamentului României: între 1990 și 1996, Carol Matei Ivanciov, membru al Uniunii Bulgare din Banat, după alegerile din 1996, reprezentantul Bratstvo, Florea Simion, iar din 2000, din nou reprezentantul bănățenilor, Petru Mirciov. În mod similar, în localitățile în care există blocuri de bulgari, mulți dintre aceștia devin primari sau consilieri, sub steagul organizației minoritare sau al diferitelor partide românești. Pe de altă parte, însă, chiar din cauza dreptului special de reprezentare parlamentară, s-au ivit conflicte etnice interioare între conducerile celor două organizații minoritare bulgare principale. Cauza formală este lupta pentru obținerea scaunului de deputat, ceea ce înseamnă și obținerea de sprijin financiar pentru organizația câștigătoare. În spatele acestei cauze se ascund însă diferențele obiective dintre bulgarii catolici din Banat și cei ortodocși din Câmpia Română dunăreană. Împreună cu interesele materiale inevitabile și conflictele personale, acestea reprezintă obstacole dificil de trecut în calea unificării celor două organizații. Se creează astfel o concurență

și o situație conflictuală care pot ascunde chiar pericolul autoanihilării. Acest conflict se centrează pe autodefinirea etnică a populației pravoslave de origine bulgară care, la recensământ, nu se declară bulgară în bloc, însă își derulează activitatea culturală pe o bază minoritară. Situația este complicată și mai mult din cauza prăpastiei interne dintre cele două organizații, care nu poate fi explicată numai prin diferențe între puncte de vedere datorate componenței multinaționale a elitei minoritare, ambițiilor personale și unei intervenții prezumtiv „externe”.

În cazul minorității bulgare, politica românească de „discriminare pozitivă” nu a avut în practică un efect stimulator asupra conștiinței identitare minoritare. Acest lucru este demonstrat și de ultimul recensământ, conform căruia, în anul 2002, 8.092 de persoane s-au declarat de naționalitate bulgară, cu 18,6 % mai puține decât în urmă cu zece ani. Această diminuare se datorează mai multor factori, însă este evident faptul că reprezentarea specială parlamentară și sprijinul statului nu pot stopa acest proces.

După 1989, apar și se dezvoltă relațiile minorității bulgare din România cu țara-mamă atât pe plan comunitar, cât și individual. Principalele aspecte: studenți români de origine bulgară beneficiază de burse ale statului bulgar în domeniul universitar (din 1990 până azi, numărul lor este în jur de 200); profesori, studenți și organizatori culturali participă la cursuri de perfecționare în Bulgaria; manuale bulgare, literatură științifică de specialitate, materiale audio-video ajung la organizațiile culturale active în România; participare reciprocă la programe folclorice și de altă natură; participare la comemorări și sărbători; derularea unor inițiative comune etc. Trebuie să menționăm aici și faptul că politica statului bulgar asigură un sprijin financiar slab, mult mai modest decât cel al politicii similare a României sau Ungariei.

Minoritatea bulgară din România nu face obiectul relației oficiale româno-bulgare demarate după 1989 (Njagulov 2004). Singurul acord a fost cel cu privire la deschiderea reciprocă a liceelor din București și Sofia, care nu a fost urmat însă de nicio convenție specială care să fi inclus asigurarea funcționării acestor instituții. Problematika prezenței minorității bulgare în România nu poate fi separată de problemele minoritare ale vlahilor, românilor sau aromânilor din Bulgaria, a căror situație este asemănătoare cu cea a bulgarilor care trăiesc la nord de Dunăre și care, conform datelor oficiale, sunt la fel de numeroși și se confruntă cu probleme similare. Principiul tratamentului reciproc al minorităților din

cele două țări vecine – care, în esență, își are originea în perioada creării statului bulgar în 1878 și care, cu modificări mai mici sau mai mari, se menține și astăzi – s-a manifestat cel mai puternic în timpul tratatelor eșuate din anii '30 cu privire la minorități. Rezultat al politicii naționale interne și externe mult mai active, în ultimii ani, partea română înclină mai mult spre stabilirea, într-un tratat, a protecției reciproce a minorităților. Până în acest moment, aceste propuneri nu s-au realizat, deoarece, în privința drepturilor minorităților, în pofida obligațiilor internaționale asumate, partea bulgară preferă propria sa politică, mai reținută. În lipsa problemelor minoritare semnificative care, pe motivul integrării europene a Bulgariei și României, să solicite măsuri rapide, problema minoritară este amânată în totalitate pentru o eventuală negociere bilaterală ulterioară.

Bibliografie

BULGARITE V RUMUNIJA...

1994 *Bulgarite v Rumunija, XVII–XX vek*. Dokumenti i material. Sofia
KAPITANOV, Hristo

1941 *Bulgarite v Rumuniya – Prosveta*. Sofia

1999 *Banatskite bulgari. Istoriata na edna maltsinstvena obshtnost vuv vreme to na natsionalnite durzhavi*. Sofia

MILETICH, Lubomir

1987 *Izsledvanija na bulgarite v Sedmigradsko i Banat*. Sbornik, Sofia

NJAGULOV, Blagovest

2004 *La protection internationale des minorités au XXe siècle: Le cas bulgaro-roumain. New Europe College. Regional Program 2002–2003, 2003–2004*. București, 105–109.

ROMANSKI, Stojan

1930 *Bulgarite vuv Vlashko i Moldova*. Dokumenti, Sofia

TELBIZOV, Karol – TELBIZOVA, Maria Vekova

1963 *Tradicionen bit i kultura na banatskite bulgari – Sbornik za narodni umotvoreniya*. Sofia, Kniga



PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

TRAJKOV, Veselin – ZAYCEV, Nikolai

1986 *Balgarskata emigracija v Rumunija XIV vek – 1878 godina i ucastjeto ij v stopanskija, obshtestveno-politiceskija i kulturnija zhivot na rumunskija narod.* Sofia

TRAJKOV, Veselin – ZAYCEV, Nikolaj – MLADENOV, Maxim

1993 *Bulgarskite govori v Rumunija,* Sofia



Katerina KARABENCHEVA

Istoria minorității bulgare

Bulgarii din România – încadrarea fenomenului emigrației la nord de Dunăre

Studiul de față își propune drept scop să prezinte minoritatea bulgară din România, în general, și pe cea din Banat, în special. Tema este abordată din perspectivă istorică. Alte aspecte sunt cele socio-culturale și politice – rolul școlii și al bisericii catolice în viața bulgarilor din Banat. Studiul conține două părți. Prima parte este dedicată minorității bulgare din România – de la apariția ei, în secolul al XIV-lea, până în secolul al XIX-lea. Sunt prezentate valorile de emigrații și cauzele acestora, activitățile socio-culturale în spațiul nord-dunărean. Cea de-a doua parte este dedicată minorității bulgare din Banat, care reprezintă cea mai veche și cea mai bine păstrată comunitate etnică din cadrul diasporei bulgare din România. În primul rând, se precizează termenul *pavlicheni* și preistoria lui. Prin urmare, sunt prezentate cronologic cele trei administrații sub conducerea cărora s-a aflat comunitatea bulgară din Banat, și anume: cea austriacă, maghiară și română. S-a avut în vedere statutul minorității, cadrul juridico-legislativ, referitor la drepturile și libertățile minoritare, activitățile culturale și participarea la viața politică. Despre

tema respectivă s-a scris în mai multe limbi: bulgară, română, germană, maghiară, engleză și franceză.¹

Majoritatea etnicilor bulgari din România sunt urmași ai diasporei bulgare care s-a format prin emigrarea din ținuturile bulgare la nord de Dunăre, în timpul stăpânirii otomane. Acestora li s-au alăturat și acei bulgari din Dobrogea, care au emigrat conform prevederilor acordului de la Craiova, din 1940, care a reglementat statutul Cadrilaterului, precum și cetățenii bulgari naturalizați.

Istoricul formării minorității bulgare în spațiul românesc

Căderea statelor bulgare și emigrația bulgarilor la nord de Dunăre începând din secolul al XIV-lea și până în secolul al XVIII-lea

Pe parcursul secolelor XIV–XIX, migrarea bulgarilor la nord de Dunăre se desfășoară pe două linii principale: în masă, în timpul răscoalelor și războaielor, și individual. Este greu de spus care dintre aceste forme este mai numeroasă, pentru că migrarea în masă este mai bine cercetată și înregistrată, și se desfășoară în valuri, pe când migrarea individuală este un proces permanent. Bulgarii încep să treacă Dunărea din cauza invaziilor otomane. Pe aceste teritorii găsesc adăpost agricultori, meșteșugari, muncitori etc. În România vine de asemenea și o mare parte din intelectualitatea medievală bulgară, care contribuie treptat la dezvoltarea culturii locale. Acest rol al emigrației îl are în vedere marele slavist Ion Bogdan, care scrie: „în timpul acela, teritoriul românesc a fost ca Italia pentru bulgari; așa cum grecii, care au fugit în Italia după căderea Bizanțului, au contribuit la renașterea științelor clasice și artelor, tot așa

1 Autorii bulgari care au studiat această minoritate din Banat și i-au dedicat numeroase opere sunt: lingviștii Stoico Stoicov și Liubomir Miletiic, și istoricii Carol Telbizov și Blagovest Njagulov. Menționez câteva dintre operele principale scrise pe tema minorității bulgare din România: Traikov–Jecev 1986, Palade 1931, Decei 1926, Jecev–Njagulov–Mladenov 1994, Njagulov 1999, Miletics 1986, Miletics 1987, Siupiur 1982.

bulgarii, refugiați în România, acceptați la curtea suveranului și în mănăstiri, au pus bazele literaturii slavo-romane care era predominantă între secolele XIV–XVII” (Gandev 1972: 58–59).

Există documente care atestă faptul că primele migrări ale bulgarilor au avut loc inclusiv înainte de căderea Bulgariei sub dominația Imperiului Otoman. În anul 1389, Mircea Voievod cucerește Silistra, însă, la mijlocul anului 1391, este nevoit să se retragă, pentru ca orașul, cu împrejurimile lui, să treacă din nou sub dominație turcească. Populația bulgară rămasă, neputând să se ascundă, este evacuată și adusă cu forța la nord de Dunăre de către trupele valahe aflate în retragere.² Primul om de știință bulgar care a cercetat această minoritate este Liubomir Milețici. Mulți dintre bulgarii din Brașov au fost comercianți sau muncitori. Foarte adesea, ei erau trimiși ai domnitorilor valahi sau moldoveni ca intermediari în comerț. Ei au călătorit, desfășurând activități comerciale în mai multe orașe, precum Târgoviște, Brăila, București, Buzău. Cu timpul, sunt românizați definitiv în secolul al XVIII-lea. Este vorba de așa-numiții „schei”. Această denumire rămâne, dar locuitorii nu-și mai amintesc originea. La începutul secolului al XVIII-lea, în cererile adresate lui Leopold I, se mai întâlnește încă denumirea de „bulgari”. Statistica populației din Brașov, din anul 1829, arată că există 5.829 de schei, dar că nimeni nu s-a mai declarat bulgar – procesul de asimilare fusese deja încheiat (Iorga 1905: 312).

Mutări până la sfârșitul secolului al XVII-lea

Odată cu extinderea dominației otomane, emigrația bulgară la nord de Dunăre se intensifică. A avut o și mai mare amploare în timpul revolțelor și al războaielor. De slăbirea temporară a invaziei otomane a profitat Mircea Voievod, care, în anul 1404, trece Dunărea și ia o parte din Dobrogea, cu Silistra. În ianuarie 1404, izbucnește răscoala lui Frujin și Constantin (Boiceva 1983: 39–44). După stingerea răscoalei, un număr considerabil de bulgari se retrag la nord de Dunăre. Informațiile păstrate spun că aceștia au ajuns până în nordul Moldovei, lângă râul Siret. Pe baza unor cronici moldovenești, P. Boiceva scria, de exemplu, despre cinci sate bulgare, cunoscute sub numele comun Blagareh.

2 Este vorba de așa-numita „Cronica Glodareva” (vezi Milețici 1896: 15).

Un nou val de emigrație se desfășoară în anul 1445. Acesta este descris în cronica burgundului Jean de Vavren. În vara anului 1445, flota burgundă pătrunde, pe Dunăre, spre Nicopole, căutându-l pe regele Ungariei, dispărut după lupta de la Varna din 1444. Această cronică spune: „...localnicii, după ce s-au consultat cu toții, au hotărât că nu mai pot suporta autoritatea turcească. După ce au luat această hotărâre, ei au plecat cu toții – cu femeile, copiii, cu toate averile și animalele, ca să vină în Valahia, unde au cerut loc de stabilire domnitorului din Principat. Domnitorul a acceptat și l-a rugat pe Vavren să-i ajute pe bulgari să poată trece dincolo de Dunăre. Trecerea Dunării a durat trei zile, pentru că au fost 12.000 de oameni...” Domnitorul valah a fost foarte mulțumit de venirea *acestor oameni curajoși* și a făcut tot posibilul să nu îi piardă (Angelov 1966).

Migrările bulgarilor la nord de Dunăre continuă. În anul 1462, Vlad Țepeș trece Dunărea și devastează teritoriile de la Nicopole până la Marea Neagră, dând foc multor orașe și sate. Populația locală, chiar dacă a vrut să rămână pe teritoriile natale, din cauza acestor atacuri, a fost nevoită să emigreze. Un document numit „Povestire despre Dracula Voevoda” spune că el a destrămat totul pe malul drept al Dunării, și că a adus populația creștină în țara sa, a stabilit-o acolo și, după ce a luat multe bunuri, s-a întors acasă. Oștile turcești care veneau după el, de asemenea, fugeau mult, ceea ce a declanșat o nouă mutare (Gandev 1972: 59).

Mutări de populație în timpul lui Mihai Viteazul

Noile mari mutări coincid cu ajungerea la domnie a lui Mihai Viteazul, în personalitatea căruia poporul român îl găsește pe unul dintre cei mai toleranți conducători. În armatele acestuia au fost incluși mulți bulgari (Hurmuzaki 1880 I: 469). La 25 ianuarie 1595, armatele lui Mihai Viteazul trec Dunărea, la est de Ruse, și atacă oștile turcești care vor suporta mari pagube; domnitorul român mărturisește că, după ce a dat foc cetății turcești luând o mare pradă, i-a forțat pe creștini să treacă, împreună cu familiile lor, pe malul nordic al Dunării. Nu se știe cu exactitate care a fost numărul bulgarilor forțați să se mute; ambasadorul venețian la Constantinopol, Marco Venier, scrie însă într-un raport, datat din 5 aprilie 1595, că Mihai Viteazul a format trupe doar din acești emigranți, numărul acestora ridicându-se la 2.500 de bărbați. De aici se poate de-

duce că numărul lor total a ajuns până la 10.000 de persoane. Atacurile devastatoare ale lui Mihai Viteazul la sud de Dunăre continuă timp de câțiva ani (Velichi 1973: 63–72). Acest fapt coincide cu mutarea permanentă a bulgarilor, care, fie își abandonează de bunăvoie locurile natale, fie sunt mai ales forțați. În anul 1597 încep pregătirile active pentru o mare răscoală. În aceeași perioadă, la Mihai Viteazul se refugiază mitropolitul de la Tarnovo-Dionîșie, Ralli, care a fost primit cu mari onoruri. În capitala Tarnovo se stabilește Kocio din satul Malak Arnautlar. El dobândește titlul de mare boier, construiește o biserică, care mai există și în zilele noastre. Este, de fapt, tatăl voievodului moldovean Vasile Lupu (1634–1653) (Decei 1926: 23).

O masivă pătrundere pe teritoriile bulgare a trupelor valahe a avut loc la 10 septembrie 1598, când Mihai Viteazul trece Dunărea la Nicopole. Înaintând spre sud, cucerește Plevna, Vrata și Vidin, și ajunge la Stara Planina. Totul a durat zece zile, timp în care sunt uciși mulți turci, creștinii întâlniți fiind forțați să treacă Dunărea, împreună cu familiile, averile și vitele lor. Mihai Viteazul a rămas la sud de Dunăre în jur de șase săptămâni, timp în care a incendiat 2.000 de sate. Celor mai săraci le-a dat pământ, ca să-și poată asigura traiul (Ștefănescu 1970: 133). Odată cu moartea lui Mihai Viteazul, se termină cele mai mari mutări ale bulgarilor din această epocă. Numărul total, oficial, al bulgarilor, după cum reiese din documente, ar fi fost de peste 26.000 de persoane, fără să se aibă în vedere migrațiile permanente dintre cruciadele izolate. După unii autori, numărul total al emigranților este de peste 60.000 de persoane (Iorga 1924: 267).

Răscoala de la Ciprovet și migrarea la nord de Dunăre

În secolul al XVII-lea, localitatea Ciprovet, cu împrejurimile ei, reprezintă o regiune bine dezvoltată din punct de vedere economic și cultural. Bunăstarea localnicilor se datorează existenței unor zăcăminte bogate în minereu de fier. În prima jumătate a secolului al XIV-lea, în această regiune vin mineri din Saxonia, care contribuie la dezvoltarea orașului, aducând cu ei și religia catolică. Acești mineri saxoni au fost asimilați de populația locală, însă se convertesc la religia catolică, ceea ce le conferă o anumită protecție și anumite privilegii în fața sultanului. Ciprovencii țin legătura cu țările catolice vestice. Acest fapt s-a reflectat benefic în

viața populației. Se dezvoltă activ cultura, iar în paralel cu aceasta, se accentuează dorințele de dobândire a libertății politice a Bulgariei. Treptat, mulți comercianți încep să călătorească în afara frontierelor Imperiului. Ciprovcenii sunt bine cunoscuți pe teritoriile de la nord de Dunăre. Ei au avut reprezentanți comerciali în multe localități din Valahia și Moldova: Târgoviște, Câmpulung, București, Craiova, Iași etc. (Palade 1931: 500–501, Traikov–Jecev 1986: 65). La Craiova, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, s-a format o colonie ciprovceană, iar în Câmpulung, în anul 1655, ciprovcenii aveau o mănăstire catolică (Traikov–Jecev 1986: 270). Folosind relațiile stabilite, ciprovcenii se mută fără mari obstacole la nord de Dunăre. Până atunci, ei dobândiseră o mulțime de privilegii din partea domnitorilor valahi, Constantin Șerban (1654–1658), Antonie Vodă din Popești (1669–1672), Șerban Cantacuzino (1678–1688) și cneazul moldovean Duca Gheorghe (1665–1666, 1668–1672, 1678–1683), care, de asemenea, a fost domnitor al Valahiei (1673–1678) etc. (Telbizov 1976).

Răscoala de la Ciprovce izbucnește în anul 1688 și se răspândește repede în toată regiunea. Ea a fost pregătită de către trei mari patrioți bulgari – Petar Parcevici, Petar Bogdan Bacsev și Filip Stanislavovici. După înăbușirea răscoalei, un grup mare, în frunte cu Gheorghii Peacevici, se îndreaptă spre nord-vest și ajunge în Ungaria de Sud. Un alt grup se refugiază în Albania. Un al treilea grup, cel mai mare la număr, se retrage în Valahia. Despre acești bulgari emigranți există numeroase documente care înregistrează parcursul lor istoric. După ce trec Dunărea, ciprovcenii se stabilesc inițial la Câmpulung și în satele învecinate, unde au găsit familii de ciprovceci stabilite mai devreme, precum la Râmnic, Craiova, Brădiceni, Târgu Jiu, Șuțești, Mănești, Brâncoveanu. Abia stabiliți, în anul 1690 au fost atacați și jefuiți de către hoardele tătarilor. Apoi, au fost nevoiți să caute refugiu în nord. De data aceasta, au trecut Carpații și s-au stabilit în Transilvania, de la Brașov și până în est, la Alba Iulia, Mediaș și Sibiu. Cei mai numeroși au fost bulgarii stabiliți la Alvinc (astăzi, Vințul de Jos). La 15 mai 1700, împăratul Leopold I îi acorda acestei colonii privilegii speciale. Bulgarii, stabiliți în acest oraș și în alte orașe din Transilvania, aveau protecție imperială, fiind direct subordonați administrației locale. Cele mai importante privilegii au fost dreptul de a face comerț pe tot teritoriul Imperiului Habsburgic și dreptul la autoadministrare, putând să-și aleagă singuri judecătorii. Toate aceste drepturi se transmiteau ereditar urmașilor. Bulgarii din Alvinc și din alte localități din Transilvania n-au putut să se bucure prea mult timp de aceste privilegii. Luptele de-

vastatoare ale răscoalei lui Rákóczi, doi ani și jumătate mai târziu, i-au silit să se refugieze la sudul Carpaților, în Valahia. Trecând Valea Oltului, ajung în împrejurimile orașului Râmnic, unde au mai locuit și înainte. După stingerea tulburărilor, o mare parte dintre ei se întorc la Alvinc și împrejurimile acestuia, unde și-au lăsat gospodăriile. Bulgarii din Alvinc își păstrează identitatea națională până la începutul secolului al XIX-lea. Astăzi, majoritatea acestor bulgari sunt maghiarizați. În zilele noastre mai există familii care mai poartă încă numele de Bolgar (Miletici 1987: 396–397).

O parte dintre bulgarii din Alvinc se mută la Deva, unde găsesc alți bulgari din Ciprovci, Jelezna și Copilovci, stabiliți acolo mai de mult. Numărul familiilor ajunge până la 72, adică în jur de 400 de bulgari. Printre ei s-au numărat și reprezentanții unor familii celebre ca – Gheorghe Peșin, Nicola Francovici, frații Bibici și alții. Mijlocul principal de trai a fost comerțul. Deva era cunoscută ca *orașul privilegiat bulgar* (Miletici 1987: 331).

Între timp, crește numărul bulgarilor în Valahia, în special în Oltenia. Guvernul austriac, dorind să populeze aceste teritorii, a anunțat că acești coloniști vor beneficia de privilegii – în primii doi ani ei au fost scutiți de plățirea taxelor. La cerere, după eforturi îndelungate, s-a emis pentru ei un decret special de către împăratul Carol I, în octombrie 1727, prin care se acordau privilegii „poporului bulgar de la Craiova, Râmnic și Brădiceni” (Papacostea-Danielopolu 1966). Nu se cunoaște numărul bulgarilor colonizați în acele vremuri. Se știe doar că numărul ciprovcenilor ar fi fost în jur de 500 de familii, adică cam 3.000 de persoane, în Oltenia și Transilvania. Cei mai mulți au fost stabiliți în cele cinci localități bulgărești – Deva, Alvinc, Craiova, Râmnic și Brădiceni. Numărul lor a variat între 1.500 și 1.800 de persoane. În afara lor, la nord de Dunăre trăiau pavlichenii, veniți de la Svistov, Nicopole și din împrejurimi (Miletici 1987: 350).

Mutarea în Banat

În Banat s-a mutat un grup compact de bulgari catolici ciprovcești și pavlicheni, care, temporar, au stat la Orșova și Mehădia. În anul 1738, ei se îndreaptă spre Banat, unde pun bazele coloniei Beșenova-Veche (astăzi, Dudeștii-Vechi). Populația aceasta a fost exclusiv bulgară. În anii următori, mulți beșenoveni înființează colonii în alte localități: Breștea,

Denta, Ivanovo, Giurgiu, iar alții se întorc în Bulgaria. La scurt timp după stabilirea în Banat, beșenovenii își construiesc biserică și școală. Învățământul era obligatoriu pentru copii.

A doua mare colonie bulgară a fost Vinga – oraș care devine centrul bulgarilor bănățeni. Orașul a fost colonizat la trei ani mai târziu după Beșenova-Veche, în 1744. În anul 1741, printr-un decret special, Maria Tezeza le acorda bulgarilor anumite privilegii. Bulgarii bănățeni colonizează și alte localități, aflate astăzi între frontierele României. La începutul secolului XX, în anumite localități, ca Omor, Cebza, Ghilad, Machedonia, Lipova, Orșova, Lorin, mai trăiesc încă bulgari neasimilați total, dar separați de populația compactă (Traicov-Jecev 1986).

Alte valuri de emigrație la nord de Dunăre în secolele XVII–XVIII

Între timp, emigrația bulgarilor la nord de Dunăre, spre Valahia și Moldova, continuă și ajunge la un număr destul de mare. Aceasta creează o mulțime de probleme autorităților otomane. Statul feudal al sultanului pierdea populație și venituri pe care le putea strânge de la ei sub formă de impozite. Înalta Poartă ia măsuri pentru aducerea înapoi a refugiaților. Pentru o astfel de încercare, povestește Radu Brâncoveanu, în anul 1702, la Târgoviște a venit un trimis special al sultanului cu scopul de a-i găsi și aduce înapoi pe toți bulgarii care s-au stabilit în Valahia. În această cronică se precizează că trimisul special al sultanului cerea înapoierea a 15.000 de persoane care au trecut în Valahia în ultima perioadă. Cu ajutorul autorităților locale, ei au reușit să găsească doar 2.500 de persoane, dintre care doar o parte s-au întors în Bulgaria (Greceanu 1970: 164–165). Mutările care au avut loc până la mijlocul secolului al XVIII-lea formează o emigrație bulgară considerabilă în Valahia, Transilvania și Moldova. În documente se întâlnesc nume de bulgari care au fost comercianți, meșteșugari, agricultori. Despre ei vorbesc mulți istorici bulgari și români. Foarte numeroși sunt bulgarii din București. Dispunem de numeroase informații despre bulgarii din acele timpuri de la istoricul român Petre Constantinescu-Iași. Acesta s-a ocupat mai ales de bulgarii din Iași.

Războaiele ruso-turce și emigrația bulgarilor în Principatele Române în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea, până în 1878

Multe mutări sunt provocate de războaiele ruso-turce. În mai multe documente se vorbește despre numărul mare al emigranților bulgari. De exemplu, sultanul îi ordona, printr-un ferman, lui Mihai Suțu, domnitorul moldovean, să trimită muncitori bulgari pentru restaurarea cetății în Izmail. Fermanul este emis în 1794 și precizează că numărul familiilor bulgare este de 1.000, adică în jur de 6.000 de oameni. Sultanul precizează că este vorba despre familii care au emigrat din regiunea Plovdiv. El menționează Valahia și Moldova la începutul lui februarie 1794 (*Istoria na Balgaria* 1940: 46–47). Continuă și refugiul bulgarilor catolici din satele pavlichene lângă Nicopole și Svistov. În paralel, sunt colonizate teritoriile din apropiere de mănăstirea bucureșteană „Radu Vodă”. Bulgarii catolici se stabilesc în satul Vișovul, iar alții în Flămânda.

Siguranța mai mare de dincolo de Dunăre a condus la multe mutări spre nord. Numai din partea estică a Bulgariei de Sud, între anii 1793 și 1794, s-au mutat aproape 40.000 de bulgari (*Istoria na Balgaria* 1940: 319). Despre mutările masive provocate de atacurile carjaliilor scrie, de asemenea, istoricul Theodor Palade. După el, mii de bulgari s-au refugiat la nord de Dunăre, pentru că nu mai puteau suporta urmările otomanilor, jafurile lui Pazvantoglu și ale celorlalți carjalii. Mutarea a început din localitățile expuse celui mai mare pericol – Odrin (Edirne), la sud de Rumelia, de lângă zonele frontierele Macedoniei. Mii de localități au rămas pustii și multe orașe mari și-au pierdut mai mult de jumătate din populație. Refugiații au trecut Dunărea la Isakcia, Macin, Harsovo, Silistra, Ruse, Nicopole, Vidin, împrăștiindu-se în Oltenia, Muntenia și Moldova (Palade 1931: 500–501, Traikov–Jecev 1986: 42). Adăpostul pe care Valahia și Moldova l-au acordat bulgarilor, ca și luptele îndelungate ale celor două popoare de pe malurile Dunării împotriva anarhiei feudale, constituie încă un element în plus pentru întărirea relațiilor amicale dintre bulgari și români. Astfel apreciază evenimentele istorice din timpul carjaliilor Vera Mutafcieva și Alexandru Vianu (Mutafcieva–Vianu 1965: 240).

Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, mase considerabile de bulgari trăiesc nu numai în Valahia și Moldova, ci și în Transilvania și Banat. În afara coloniilor mari Vinga și Beșenova-Veche, unde se dezvoltă activități economice și culturale, bulgarii care

au venit la sfârșitul secolului al XIV-lea au fost deja asimilați. În locul lor vin alți refugiați. Astfel, noul secol, al XIX-lea, găsește populația bulgară stabilită în toate regiunile românești. Numărul exact al acestora nu este cunoscut, dar pe baza cercetărilor existente, se poate estima un număr mare – peste 150.000 de persoane (Traicov-Jejev 1986: 56).

Emigrația între 1806 și 1812

La începutul secolului al XIX-lea, teritoriile aflate la nord de Dunăre le sunt deja bine cunoscute bulgarilor. Următoarea mare migrație este legată de războaiele ruso-turce din anii 1806 și 1812. C. Velichi distinge trei perioade culminante ale migrației (Velichi 1963). Cei mai mulți bulgari s-au refugiat din localitățile de pe malul Dunării – Silistra, Tutracan – și se stabilesc în județele Teleorman și Ialomița. A doua etapă a migrației datează din anul 1809. Bulgarii, majoritatea din Dobrogea, s-au așezat în satele Socarici, Jigalia, Hândau. A treia etapă începe în anul 1810. O parte dintre acești refugiați din Bulgaria de Nord se stabilesc la Buzău, Gârlași și Broșteni. Bulgarii din orașul Svistov ajung la Zimnicea, unde fondează orașul Noul Svistov. Cei mai mulți se refugiază în Mavrodin, de unde, mai târziu, se mută și întemeiază orașul Alexandria.

Emigrația bulgarilor în timpul războiului din 1828–1830

Un nou val de emigrație începe în anul 1828, când armatele ruse intră în Valahia și Moldova. Încep imediat mutări neîncetate spre nord. Se pot distinge două etape: prima etapă – mutările în timpul războiului, în general din regiunile dunărene. A doua etapă – mutarea masivă din 1830 a mii de bulgari, nu numai din Bulgaria de Nord, ci și din regiunile sudice ale țării. Valurile de refugiați au creat deja o emigrație bulgară numeroasă în Valahia, Moldova, Basarabia și pe malul mării, în regiunile sudice ale Ucrainei. Acest nou val de colonii bulgare creează o diasporă bulgară care, în următoarele decenii, va juca un rol important în dezvoltarea mișcării de eliberare națională. Un val de emigrație bulgară ajunge în Basarabia în 1830. Inițial, bulgarii au locuit în Chișinău, de unde, mai târziu, s-au mutat în Valahia și Moldova. Numărul lor a ajuns la 150 de familii (Mesteruic 1965: 91).

Formarea comunităților bulgare pe teritoriul Principatelor Române: București, Giurgiu, Brăila, Ploiești etc.

Numărul bulgarilor din București crește permanent și reprezintă o parte considerabilă din populația orașului. Bulgarii provin din orașele: Sliven, Iambol, Gabrovo, Ruse, Tarnovo, Teteven, Karlovo, Kalofer, Razgrad, Sofia, Elena, Sopot, Plevna, Bansko și altele. Această populație contribuie la transformarea Bucureștiului într-un centru important al emigrației bulgare, centrul mișcării revoluționare din secolul al XIX-lea, care contribuie, de asemenea, la emanciparea culturală și independența spirituală. Un alt oraș cu o numeroasă populație bulgară este Giurgiu. Majoritatea bulgarilor de acolo erau agricultori de meserie. Numărul acestor familii, între anii 1830 și 1840, a ajuns la 600 (Boldescu 1912: 99). Populația bulgară din Giurgiu joacă un rol important în dezvoltarea Renașterii bulgare. Și Brăila este un oraș important pentru bulgari, un important centru comercial. Într-un raport datând din 4 martie 1872, când începuse deja procesul de asimilare, Consulatul Austro-Ungar din Galați calculează numărul coloniștilor bulgari din Brăila undeva la peste 800 de familii – adică între 4.000 și 5.000 de persoane (Girescu 1968: 162–163). Alte colonii bulgare se află la Alexandria, Buzău, Craiova și Turnu Măgurele.

Migrația intelectuală și politică bulgară în Principatele Române și activitatea cultural-politică a emigrației bulgare pe teritoriul românesc

Numeroasa emigrație bulgară în Valahia și Moldova, la sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea, a influențat viața socio-culturală din aceste două Principate. Bulgarii au adus numeroase cărți și manuscrise, experiența lor ilustrându-se în activitatea literară, în organizarea bisericească și cea statală. Bulgarii stabiliți în Principatele Române contribuie la întărirea limbii slave, care este introdusă ca limbă oficială în biserică, administrație, cancelarie, în literatura religioasă și corespondența personală. În limba bulgară se tipărește o bogată literatură care continuă tradițiile Școlii Literare de la Tarnovo, de la sfârșitul secolului al XIV-lea. În Principatele Române au emigrat mii de literați, gramatici, pic-

tori, decoratori de biserici și mănăstiri, care reprezintă intelectualitatea bulgară medievală. Aceasta și-a continuat activitățile, contribuind astfel la viața spirituală valaho-moldovenească.

Din punct de vedere istoric, dezvoltarea culturală românească în secolele XIV–XVIII se caracterizează prin dominația influenței culturii slave, cu folosirea limbii slave ca limbă oficială și culturală. În această perioadă, pe teritoriul românesc au fost copiate și create multe lucrări religioase și beletristice. Mulți dintre copiiști au fost bulgari, majoritatea preoți, întărind acest aspect al literaturii românești până în secolul al XVII-lea (Vasilev 1973). La aceasta contribuie și faptul că românii, convertiți la creștinismul ortodox, facilitează apropierea dintre organizarea bisericească și viața religioasă a bulgarilor și românilor din această epocă. O mare importanță în viața spirituală și literară din Principatele Române au avut-o Patriarhul Evtimii și Grigorie Țamblac – doi reprezentanți ai Școlii Literare de la Tarnovo.

Preoții catolici și ortodocși, veniți din Bulgaria, continuă să-și desfășoare activitățile în bisericile și mănăstirile de pe teritoriul Principatelor Române. La sfârșitul secolului al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului al XIX-lea, cea mai de seamă personalitate bulgară este Sofronie Vraçianschi – activist literar și social-politic care își petrece ultimul deceniu din viață în fruntea Cercului social-politic bulgar din București. Alți bulgari au lucrat în aparatul de stat și administrativ din Principatele Române. În rândul emigrației bulgare se formează o inteligenție semnificativă.³ Bulgarii din România întemeiază școli cu predare în limba bulgară, săli de lectură, tipografii, unde se tipăresc periodice în limba bulgară sau bilingve, în bulgară și română (Vezi și Siupiur 1982) (vezi Anexa).

3 Majoritatea bulgarilor au lucrat în instituțiile culturale bulgare și în școli, mulți dintre ei au fost medici, ingineri, jurnaliști, profesori, avocați.

Bulgarii din Banat

Pavlichenii: de la preistoria numelui și comunității până la dispersarea lor

Preistoria bulgarilor bănățeni predetermină într-o mare măsură procesul formării lor ca o comunitate aparte după stabilirea lor în Banat sub autoritatea Imperiului Habsburgic. Comunitatea este formată din două grupuri mari de bulgari catolici: primul provine din Ciprovet și satele vecine, al doilea – din pavlichenii din localitățile dunărene situate între Svistov și Nicopole. Formarea și destinul lor istoric sunt legate de răspândirea catolicismului în Bulgaria⁴. Primele contacte ale bulgarilor cu biserica catolică datează din vremea convertirii la creștinism din a doua jumătate a secolului al IX-lea. După încercările făcute din partea Bisericii de la Roma de a-și impune jurisdicția asupra bulgarilor, din motive geopolitice și culturale, în timpul Evului Mediu, Bulgaria rămâne în sfera creștinismului răsăritean, iar influența catolicismului asupra populației bulgare nu are un caracter durabil (*Istoria na Bulgaria* 1982).

De la căderea sub dominația otomană, la sfârșitul secolului al XIV-lea și a doua jumătate a secolului al XVI-lea, singurii purtători ai religiei catolice pe teritoriul Bulgariei rămân comercianții din Dubrovnic, care nu au o influență religioasă deosebită asupra populației locale, cum au avut-o urmașii minerilor saxoni, așa-numiții sași. Așezați în această regiune bogată în fier – orașelul Ciprovet –, după secolul al XVI-lea, coloniștii germani sunt asimilați treptat sau migrează în primele secole ale dominației otomane, însă le transmit bulgarilor credința catolică. În Ciprovet și satele vecine Copilovti, Jelezna și Clisura, apare prima comunitate compactă de bulgari catolici, care devine baza pentru o răspândire mai largă a catolicismului la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. Premisele acestui proces s-au aflat în declinul Imperiului Otoman și în activitatea misionarilor bisericii de la Roma după întrunirea de la Trident (1545–1563), pentru conducerea căreia se creează Sfânta Congregație pentru răspândirea credinței. Prima misiune catolică trimisă pe teritoriile bulgare în anul 1695 este compusă din misionari din Bosnia

4 Pentru aspectele etnoculturale ale bulgarilor din Banat, vezi Karabancheva 2005.

și din franciscani, în frunte cu Petar Solinat. În anul 1620 se înființează o provincie franciscană, cu sediul la Ciprovat, care este supusă direct Sfintei Congregații. Misiunea cuprinde nu numai teritoriile bulgare, ci și teritoriile Principatelor Române, Banat și Serbia. Această propagandă întărește religia catolicilor din împrejurimile Ciprovatului, dar își îndreaptă eforturile și spre convertirea pavlichenilor din Bulgaria Centrală și de Nord (*Istoria na Balgaria* 1983).

Perioada din Armenia

Clarificarea termenului de „pavlicheni” prezintă o importanță deosebită nu numai ca preistorie a bulgarilor bănățeni, dar și pentru a explica rezistența acestei confesiuni. După informația găsită în sursele epocii medievale și din cercetările făcute pe această temă, pavlichenismul este o mișcare social-religioasă care se naște în a doua jumătate a secolului al VII-lea pe teritoriile marginale ale Imperiului Bizantin, mai precis pe teritoriul Siriei și al Armeniei. Primul său conducător este Constantin (Silvan), născut în Armenia, care declara că și-a primit misiunea de la apostolul Paul (Pavel). Denumirea de „pavlicheni” apare în cronicile de la începutul secolului al VIII-lea și provine cel mai probabil de la numele lui Paul Armeanul, care conduce această mișcare (Loos 1957). Există unii autori care susțin teza conform căreia până la sfârșitul secolului al IX-lea a existat un stat al pavlichenilor în partea de sud-vest a Armeniei (vezi Castiov 1995). Pavlichenii au refuzat creștinismul după ce acesta a fost introdus pe tot cuprinsul Imperiului Roman în anul 325. Ei au organizat o luptă de rezistență, protestele lor îmbrăcând haina religioasă. Ei au luptat împotriva inegalităților sociale. Pavlichenismul se bazează pe dualismul extrem și se dezvoltă ca erezie care neagă preoții, biserica ortodoxă și ritualurile acesteia. Pavlichenii au atras asupra lor cea mai puternică ură și, ca urmare, o înverșunată prigoană. Drept răzbunare pentru rezistența lor îndârjită, Vasile I „Bulgaroctonul” i-a căsăpît, iar pe cei rămași vii i-a alungat din țara lor (*Dicționar...* 1965: 689). După această cruntă înfrângere, ei au luat drumul pribegiei și, din disperare, unii s-au îndreptat spre nord-est, împrăștiindu-se prin teritoriile rusești, iar alții au venit spre vest, iar apoi spre nord-vest, prin Turcia, Grecia, Bulgaria.

Catolicizarea pavlichenilor

Procesul atragerii pavlichenilor spre biserica ortodoxă începe în anul 1604 și continuă timp de aproape un secol. Acțiunile bisericii catolice provoacă interesul bisericii ortodoxe și al Islamului, care, din partea lor, încearcă să-i atragă pe pavlicheni. Dar, dintre toate cele trei instituții religioase, cel mai mare succes îl are biserica catolică, care reușește să-i atragă pe cei mai mulți dintre pavlicheni. În acest scop, misionarii catolici aplică o politică adecvată: ei le învață repede limba, le propun ajutor material, îi trimit pe tineri să învețe la Roma. Inițial, se manifestă toleranță față de obiceiurile lor sectante. O importanță mare în acest proces o are răspândita legendă privind identitatea dintre pavlichenism și credința „romană”. Profitând de coincidența numelui episcopului Paul Populon și al „nașului” pavlichenismului, propaganda catolică susține teza conform căreia pavlichenii sunt urmașii populației botezate de acest episcop în secolul al IX-lea. În acest fel, se „dovedește” că, dacă în trecut pavlichenii aparțineau catolicismului, urmează acum să se întoarcă la el. Acest mit a rezistat din punct de vedere istoric, fiind răspândit printre bulgarii bănățeni până în zilele noastre. Spre deosebire de preoții ortodocși, misionarii catolici încurajează folosirea termenului de „pavlichean”, care nu numai că „explică” legătura cu episcopul Paul, dar arată și diferența dintre pavlicheni și restul populației bulgare. O predispoziție favorabilă pentru catolicizarea lor este și faptul că pavlichenii îl acceptă pe Papă ca fiind o ființă mitologică. Ca atare, fără ezitări și mari dificultăți, majoritatea pavlichenilor de pe teritoriile Bulgariei se convertesc la catolicism.

La început, pavlichenii catolicizați din Bulgaria Centrală și de Nord intră în dioceza Arhiepiscopiei Catolice din Sofia în anul 1641, în frunte cu Petar Bogdan Bacsev din Ciprovet. Trei ani mai târziu, ei se afiliază la nou-creata Arhiepiscopie de la Martianopol. Special pentru ei, Sfânta Congregație de la Roma întemeiază Episcopia de la Nicopole, în frunte cu Filip Stanislavov, hirotonisit episcop în anul 1648, fiind primul arhiepiscop catolic de origine pavlicheană⁵. Un rol important îl are Ciprovet, oraș cunoscut drept unul dintre centrele culturale din Bulgaria în acea vreme. Politica educațională a catolicismului creează printre bulgari o pătură socială bine educată, care adoptă ideile Renașterii europene și, în același timp, demonstrează o identitate bulgară bine conturată. În Ciprovet,

5 Pentru istoria pavlichenismului pe teritoriile Bulgariei, vezi Miletici 1905: 1-155.

Copilovți, Clisura și Tranciovita se deschid școli în care se predă în limba croată, numită „ilirica” sau slava. Cei mai buni elevi sunt trimiși să-și continue studiile în colegii catolice din Italia. Opera literară a catolicilor bulgari reprezintă manifestarea procesului de „prerenăștere” bulgară care începe să predomină în Evul Mediu, apropiindu-se de cultura vest-europeană fondată pe stilul barocului. Scrisă de Petar Bogdan Basev în 1667, *Istoria Bulgariei* pune bazele istoriografiei naționale. Publicată în 1651, cartea de rugăciuni, *Abagar*, a lui Filip Stanislavov rămâne în istorie ca prima carte tipărită cu elemente ale limbii neobulgare (*Istoria na Bulgaria* 1983: 204–206). Misiunile diplomatice și sondajele făcute de Petar Parcevici și Petar Bogdan Basev și de alți activiști catolici bulgari în anii '40–'70 ai secolului al XVII-lea au drept scop eliberarea bulgarilor cu ajutorul țărilor catolice europene. Această activitate politică conține elemente ale luptei comune a catolicilor și ortodocșilor împotriva dominației otomane. Deși aceste acțiuni ale catolicilor sunt lipsite de succes, ele au o semnificație istorică atât în ceea ce privește sincronizarea bulgarilor cu mișcările social-politice din Europa, cât și în privința mișcării de emancipare națională a bulgarilor (*Istoria na Bulgaria* 1983: 280–281).

Pribegia la nord de Dunăre – destinul ciprovcenilor și al pavlichenilor

Migrarea bulgarilor catolici din Bulgaria de Nord în Banat reprezintă un proces îndelungat care se desfășoară în două valuri. Primul val cuprinde populația din împrejurimile Ciprovetului după încetarea răscoalei din anul 1688. În jur de 300 de familii care au supraviețuit trec Dunărea și se stabilesc inițial la Craiova, Râmnic (Râmnicu-Vâlcea), Brădiceni etc., la vestul râului Olt, în județul Oltenia sau așa-numita Valahie Mică. Voievodul valah Constantin Brâncoveanu confirmă vechile privilegii comerciale ale ciprovcenilor și chiar le extinde drepturile. Situația refugiaților rămași în Valahia Mică se îmbunătățește după anexarea acestor teritorii de către Austria în anul 1718, confirmată de Pacea de la Pojarevet. Odată cu decretul imperial din 1727, ciprovcenii din primele trei orașe amintite mai sus primesc privilegii similare celor din Alvinc și Deva. Condițiile favorabile de viață de care se bucură ciprovcenii sub puterea austriacă creează condiții pentru al doilea val de emigranți bulgari catolici din Bulgaria de Nord, care are loc începând din 1726 și până în 1730, și care

cuprinde de asemenea 300 de familii din satele pavlichene – Ores, Belene, Tranciovita și Petrocladenti. Acești emigranți agricultori sunt atrași de propaganda și promisiunile de privilegii din partea preoților catolici, în frunte cu episcopul din Nicopole, Nicola Stanislavov. Episcopul se afla în Craiova și, de fapt, îndeplinea dorința autorităților austriece de a atrage noi coloniști. La început, pavlichenii se stabilesc într-o suburbie a Craiovei, însă nu primesc nici privilegiile ciprovcenilor, nici pământul necesar pentru a face agricultură. Ca urmare a noului război dintre Imperiul Habsburgic și cel Otoman din anul 1737, autoritățile austriece sunt nevoite să se retragă din Valahia Mică. Acest fapt provoacă un nou val de emigrare. Ciprovcenii și o parte din pavlicheni se alătură la început compatrioților lor din Transilvania, restul ajung în Banat și se stabilesc temporar în satul Recaș. De acolo, emigranții fac demersuri în fața autorităților austriece pentru noi locuri de stabilire. Aprobarea lor face posibilă așezarea trainică a bulgarilor în Banat (Vezi Miletici 1987: 243).

Primele două colonii principale ale bulgarilor bănățeni sunt Beșenova-Veche (astăzi, Dudeștii Vechi), unde, în 1738, emigrează majoritatea pavlichenilor, și Vinga (Tereziopolis), unde, cu trei ani în urmă, se stabiliseră mai ales ciprovceii și mai puțini pavlicheni. Nu departe de Beșenova-Veche s-a descoperit celebrul tezaur al lui Nagyszentmiklós (Sânnicolau Mare), a cărui origine are legătură cu aristocrația medievală bulgară (vezi mai multe în Mavrodinov 1943, sau în *Istoria na Balgaria* 1982: 192–195). Situată între cele două mari orașe – Timișoara și Arad –, a doua localitate a bulgarilor bănățeni, Vinga, are de asemenea o veche istorie, datând încă din timpul neoliticului. Numele ei provine din latinescul „vinculum” (legătură sau cetate) sau din cuvântul slav „vinita” (loc unde se face vin). Spre deosebire de Beșenova-Veche, în Vinga se stabilesc nu numai agricultori, ci și comercianți și meșteșugari, cum sunt ciprovcenii care se adaptează muncilor agricole. Multe familii se mută în oraș și, cu timpul, populația de origine pavlicheană devine majoritară.

Statutul comunității vinghene, după Carol Telbizov, ne amintește de starea de drept a orașului-republică de tip medieval. El se creează după aprobarea demersurilor ciprovcenilor, făcute de episcopul Nicola Stanislavovici, fratele lui Mihail, Nicola Caciamașov, fratele lui Ghincio Caciamașov și alți reprezentanți ai comunității emigrante. Emisă în 1744, diploma specială a Mariei Tereza confirmă privilegiile date ciprovcenilor încă din Valahia Mică și le acordă dreptul de a avea o conducere proprie, autonomă în raport cu jurisdicția administrației locale și aflându-se sub

protecția directă a Curtii Imperiale. Emigranții au voie să facă comerț pe întreg teritoriul Imperiului și sunt scutiți de obligații militare și civile. În plus, ei dobândesc dreptul de a-și alege un judecător propriu și judecători județeni care să rezolve toate problemele de guvernare, dar și procesele civile, cu dreptul să pronunțe pedepse cu moartea (*Istoria na Bulgaria* 1982: 192–195). Comuna devine oraș, mai întâi, sub numele de Tereziopolis. Orașul dobândește o semnificație economică și politică importantă, dar datorită apropierii de orașele mari, Timișoara și Arad, se dezvoltă ca un centru agricol. Până la sfârșitul Primului Război Mondial, Vinga este centrul cultural al bulgarilor din Banat.

Începând cu sfârșitul secolului al XVII-lea și până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea apar în Banat noi colonii compacte bulgărești⁶. În afara localităților în care se găsesc în mase compacte, bulgarii migrează și în alte sate, unde sunt asimilați de alte etnii, sau în orașele mai mari ale Banatului. Cele doisprezece sate cu populație bulgară compactă amintite mai sus, care se păstrează etnic până la sfârșitul Primului Război Mondial, se află în Câmpia Banatului. Distanțele mari dintre unele sate, de exemplu, aproape 200 de km între Beșenova-Veche și Ivanovo, împiedică comunicarea. În împrejurimile acestor localități se află sate cu alte etnii, iar majoritatea bulgarilor trăiesc alături de maghiari, români, nemți și sârbi. Numai Beșenova-Veche și Breștea sunt populate exclusiv cu bulgari, iar în Vinga, ei sunt majoritari. Satele au un aspect rural, excepție face Vinga – mai ales centrul ei bine amenajat, după cerințele structurii de urbanizare a Banatului din timpul Imperiului Habsburgic –, cu străzi largi și drepte, trotuare, curți și piețe, strict regulate (Telbizov–Vecova-Telbizova 1963). Pe timpul așezării în Banat, numărul ciprocenilor și pavlichenilor era în jur de 4.600 (Telbizov–Vecova-Telbizova 1963: 4–6). Cu mult mai mari sunt cifrele arătate de unii autori în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de la 22.000 până 26.000 de bulgari, uneori chiar și bulgari carașoveni. Cel mai mare număr este pomenit de iluministul bănățean Iosif (Iozu) Ril, care, într-o scrisoare către Georgi Sava Racovski

6 Este vorba despre următoarele localități: Modos (1779, astăzi Iasa Tomici), Canac (1820, astăzi Conac), Barátháza (1820, astăzi Stari Let), Elizenhaim (1842, astăzi Belo Blato), Breșcea și Denta (1842), Bolgártelep/Telepa (1846, astăzi Colonia bulgară), Giurgiu (1866, astăzi Scorenovat), Ivanovo (1867), Rogendorf (1842, azi Banatski dvor).

din anul 1864, consemnează un număr de 30.000-35.000 de bulgari în Banat.⁷

Condițiile de viață din locurile în care se stabilesc bulgarii în Banat sunt favorabile pentru dezvoltarea agriculturii, care este mijlocul principal de existență al bulgarilor bănățeni. După așezare, încep să se ocupe și de creșterea animalelor, dar spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, această ramură rămâne pe plan secundar. Bulgarii din Banat acceptă metodele raționale impuse de practica germană și noile mijloace tehnice de prelucrare a pământului. Meșteșugurile sunt slab dezvoltate și sunt limitate la satisfacerea necesităților agricole domestice. Bulgarii din Banat adoptă trăsăturile caracteristice pentru cultura regiunii acesteia, care sunt cele influențate în mare măsură de tradițiile germane (Telbizov–Vecova-Telbizova 1963: 27–174). Până la Primul Război Mondial, schimbul natural rămâne forma preferată de bulgari, deoarece ei apreciază marfa ca fiind mai sigură decât banii. Comerțul se dezvoltă în piețe sau târguri, care, conform privilegiilor acordate, au loc în Vinga, de patru ori, iar în Beșenova-Veche, de două ori pe an (Telbizov–Vecova-Telbizova 1963: 256). Până la sfârșitul Primului Război Mondial, bulgarii trăiesc la granițele Imperiului Habsburgic. La început, teritoriul pe care trăiesc se află sub stăpânire militară, ulterior aceasta este înlocuită de o conducere civilă, în anul 1751, cu excepția așa-numitei frontiere militare de sud. Îmbunătățirile făcute de noua administrație ameliorează starea gospodăriilor populației colonizate. Până în anul 1777, Banatul este guvernat de autoritățile austriece, iar apoi este atașat părții maghiare a Imperiului. Aceasta stare de fapt se menține și după transformarea acestuia, în 1867, în monarhie dualistă austro–ungară. Cele două comune, Vinga și Beșenova-Veche, sunt subordonate județelor lor, însă au drepturi la autogovernare, care se face de către aleșii judecătorilor locali (Telbizov 1996: 195–215).

7 Mai târziu, statisticile maghiare oferă date care nu sunt întotdeauna complete, uneori chiar contradictorii, în legătură cu numărul bulgarilor: în anul 1880 – 18.292, în 1900 – 19.944, în 1910 – 13.536. După ultima statistică din 1910, care, evident, diminuează numărul bulgarilor, repartizarea lor pe localități este următoarea: Beșenova-Veche – 5.361, Vinga – 2.701, Telepa – 714, Breștea – 890, Denta – 370, Modos – 458, Ciacova – 82, Belo- Blato – 312, Lukarfalva – 34, Stari Let – 92, Kanak – 526, Ivanovo – 763, Itvarnok – 93, Rejhaza – 1, Varseat – 296, Kovin – 41, Velichi Becikerek – 243, Velika Kikenda – 73. Alte localități bănățene cu bulgari din timpul acesta, care nu sunt pomeniți în această statistică, sunt: Rochendorf, Ecica, Cebza, Senthubert, Cianad, Nagyszentmiklós, Timișoara, Arad etc.

Bulgarii bănățeni se separă de teritoriul etnic bulgar cu mult timp înainte de formarea națiunii bulgare moderne, în secolul al XIX-lea. Înainte de migrație, strămoșii lor trecuseră deja la catolicism, ceea ce îi diferențiază de bulgarii ortodocși, în pofida identității etnice comune. La ciprovceeni, ea este manifestată chiar mai mult decât la ceilalți bulgari, ca rezultat al activității patriotice din secolul al XVII-lea. Caracterul agrar al comunității și căsătoriile în interiorul comunității au un rol decisiv în autoconservarea lor într-un mediu etnic străin. Noile condiții de viață din Banat impun schimbări în modul lor de viață, în cultura tradițională și grai, însă nu le schimbă baza identității etnice, în anumite perioade chiar stimulându-le identitatea bulgară. Dreptul la autogovernare locală, influența culturii medievale binefăcătoare, rolul mobilizator al catolicismului și hărnicia oamenilor, toate acestea explică bunăstarea socială și economică a bulgarilor din Banat. Consecința este renașterea etno-culturală în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Acest proces se dezvoltă separat de Renașterea bulgară națională. El se înscrie în contextul ideilor de autodeterminare a popoarelor, care s-au împlinit în timpul și după revoluția din 1848, în Imperiul dunărean. Manifestarea acestui proces se face prin introducerea limbii bulgare, în forma ei dialectică, în școli și la slujba religioasă, crearea scrierii bulgare bănățene, tipărirea unor cărți de rugăciuni și manuale, literatură și presă periodică în limba maternă. După 1867, și mai ales la sfârșitul secolului al XIX-lea, se întărește presiunea de asimilare maghiară asupra minorității de pe așa-numitul teritoriu al Ungariei istorice. Asimilarea maghiară a minorității bulgare se manifestă prin educație și prin atragerea inteligenței spre modelul civilizator maghiar. Bulgarii păstrează amintiri plăcute din timpul stăpânirii „maghiare”, în comparație cu regimul român stabilit mai târziu (vezi Njagulov 1999). Cauzele pot fi identificate în mai buna administrare din timpul perioadei maghiare sau în puterea integrantă mai mare a limbii și culturii maghiare.

Stabilirea în Banat

Conducerea obștilor bulgaro-bănățene sub stăpânire austriacă și maghiară

Conducerea obștilor bulgaro-bănățene sub stăpânire austriacă

De-a lungul celor 250 de ani de când s-au colonizat bulgarii-pavlicheni în Banat, ei au suportat trei administrații: austriacă, maghiară și română. Până în 1777, Banatul aparținea, din punct de vedere administrativ, Vienei, iar limba oficială era limba germană. Administrația austriacă nu se amesteca în problemele obștești ale bulgarilor-pavlicheni, ci îi lăsa să se autoadministreze și să se îngrijească singuri de școala și biserica lor. După 1777, Banatul trece sub administrație maghiară, iar limba germană este înlocuită cu cea maghiară. Un timp, nici maghiarii nu se amestecau în treburile obștești ale bulgarilor-pavlicheni, însă, începând cu anul 1793, limba bulgară este înlocuită cu limba maghiară. Conducătorii bulgari din acea vreme (secolul al XIX-lea) reușesc să-i convingă pe maghiari să aprobe introducerea limbii bulgare atât în școală, cât și în biserică. Introducerea oficială a limbii bulgare în școală și biserică are loc în anul 1862, când episcopul Cenadului, Alexandru Bonaz, susține prima predică în limba bulgară în biserica din Beșenova-Veche. Din anul 1866 și până în deceniul nouă al secolului al XIX-lea, în școli și biserici se folosește limba bulgară și, în același timp, sunt tipărite și primele manuale după care se predă la școală. După această dată, limba bulgară este eliminată din școli, în 1894, la Beșenova -Veche, iar în 1896, la Vinga, fiind introdusă limba maghiară. De-aici înainte, limba bulgară se va folosi doar în biserici, acolo unde preoții sunt cei care mențin limba maternă în rândul bulgarilor-pavlicheni, învățându-i pe tineri să scrie și să citească în limba bulgară (Manea 1997: 146).

Diploma cu privire la privilegiile date ciprovcenilor hotărăște ca „bulgarii” și „pavlichenii” să formeze o singură obște în Banat – Vinga. Colonizarea pavlichenilor eșuează din cauza amestecului organismelor fiscale. Statul avea nevoie de bani, dar obștile privilegiate erau scutite de fiscalități. De aceea, organele îi împiedică pe pavlichenii să se mute din Beșenova-Veche la Vinga. Astfel, în sistemul administrativ austriac,



în Banat există două obști bulgare, cu un mod diferit de organizare administrativă: obștea fiscală Beșenova-Veche și obștea privilegiată Vinga.

Obștea fiscală rurală Beșenova-Veche

Colonizarea și viața în Beșenova-Veche în timpul regimului austriac în Banat sunt descrise în cronica Enoriei „Historia Domus”. Astfel de informații mai există și în Arhiva Fiscală de la Viena, unde se află rapoartele și corespondența cu privire la plățirea impozitelor de către cetățenii din Beșenova-Veche. Pentru această perioadă mai există informații legate de viața bisericească în Episcopia Catolică din Timișoara.

Beșenova-Veche este cea mai veche localitate aparținând bulgarilor-pavlicheni din Banat. Localitatea este colonizată în primăvara anului 1738, aflându-se pe un teritoriu pe care se întâlnesc granițele României, Ungariei și Iugoslaviei. Bulgarii-pavlicheni colonizați își întemeiază obștea pentru a se îngriji de treburile populației și pentru a-i reprezenta în fața autorităților statului⁸. Pentru această perioadă, se poate spune că obștea Beșenova-Veche, deși era guvernată de administrația centrală prin intermediul organismelor fiscale, a avut într-o anumită măsură dreptul la autogovernare. Administrația centrală era interesată mai ales de plata impozitelor și întreținerea ordinii și liniștii obștei. Obștea avea o oarecare autonomie, exprimată în alegerea organelor locale și satisfacerea nevoilor locale, și anume, prin intermediul acestor organe alese.

Obștea privilegiată Vinga

Vinga este a doua localitate bulgaro-pavlicheană din Banat ca mărime și număr de locuitori. Din punct de vedere administrativ, cultural și politic, s-a situat pe primul loc timp de 200 de ani, iar până la Primul Război Mondial, Vinga este centrul culturii bulgaro-pavlichene. Aici s-au stabilit bulgarii ciprovceci din sânul cărora s-au ridicat mulți bulgari înnoșilați, precum baronul Andrenin Kacamag, Stanislavici, Bogdano-

8 Beșenova-Veche este localitatea cu cea mai numeroasă populație bulgaro-pavlicheană. Din 1.689, la începutul colonizării, ajunge la 4.176 în 1802, în 1869 are 7.529, în 1891 populația scade la 6.311 de oameni, datorită emigrării în alte sate.

vici și alții. Aici au fost editate primele cărți și ziare. Colonizată de bulgarii-pavlicheni din Ciprovot în anul 1741, împărăteasa Maria Tereza, în 1744⁹, va întări privilegiile date ciprovcenilor în Țara Românească, iar după Diploma din 1727, le adaugă și dreptul de a-și întemeia o obște ce va fi ocrotită de Curtea Imperială. Pe baza acestui document, cetățenii din Vinga și-au înființat obștea în care își alegau reprezentanții din sânul lor și propuneau judecătorii orașului. Consiliul obștei avea dreptul să judece neînțelegerile dintre oameni. Locuitorii aveau dreptul să facă comerț în întreaga Austrie, fără să plătească taxe statului, fiind scutiți de obligații față de stat, inclusiv de participarea la armată. Treptat, Vinga devine un oraș cu o situație economică și politică situată la un nivel corespunzător pentru acea vreme. Așezată între două orașe mari – Timișoara și Arad –, Vinga nu se poate dezvolta ca oraș, ci se dezvoltă din punct de vedere agrar, iar pământul roditor îi ajută pe localnici să obțină recolte bogate, să cultive vița-de-vie și să crească animale.

Administrația austriacă încearcă să limiteze privilegiile date bulgarilor și pavlichenilor. Ea nu este de acord cu construirea mănăstirii franciscane la Vinga și ia măsuri în scopul limitării autonomiei judecătorești. De asemenea, trimite un comisar care să asiste la alegerea judecătorului local și, printre altele, nu este de acord ca judecătorul din Vinga să fie bulgar. La rândul ei, obștea protestează cu o scrisoare datată din 29 mai 1745, adresată Consiliului Administrativ al orașului Timișoara. Ca urmare, administrația nu mai încearcă să se amestece în treburile interne ale orașului Vinga. Privilegiile date ciprovcenilor, pe baza cărora se formează obștea privilegiată Vinga, nu diferă mult față de cele pe care le aveau în Valahia Mică. Statutul privilegiat al orașului Vinga continuă să fie valabil până în anul 1777, când Banatul este anexat Ungariei. Noua putere supremă exercitată de la Viena prin intermediul județelor locale nu dorește să recunoască privilegiile obștilor fără acordul Dietei maghiare. Obștile privilegiate se întorc împotriva noii puteri. Încep întâlniri la Viena și se lansează amenințări de răzbunare. La obștea privilegiată se adaugă și obștea fiscală, din cauza fricii de a nu fi guvernate de un regim și mai prost – acela al feudalismului maghiar. Această luptă se termină cu victoria guvernului maghiar regional. Doar plasa sârbească autonomă, Ki-

9 Diploma Mariei Tereza, emisă la 1 august 1744 la cerința ciprovcenilor, conține numeroase decrete referitoare la drepturile și obligațiile ciprovcenilor, administrarea obștei, stabilite în 14 puncte.

kinda-Mare, își păstrează privilegiile în virtutea dorinței Curții austriece. Obștile Beșenova-Veche și Vinga preferă guvernarea austriacă celei maghiare. Aceste două obști fac demersuri la Viena, pentru a rămâne direct subordonate administrației austriece, și nu județelor, însă nu obțin nicio rezolvare la această problemă. Dar, la scurt timp după introducerea administrației austriece, populația este convinsă că aceasta este mai bună, deoarece stabilește ordinea și libertatea, oferind dreptul la autogovernare tuturor obștilor supuse județelor (Miletici 1987: 514).

Obștile bulgare din Banat sub administrație maghiară

Autoritatea maghiară este stabilită în Banat în anul 1777 și continuă până în 1918. Ea se exercită de către județe, corpurile teritoriale de autogovernare, cu statut de persoană juridică însărcinată cu controlul obștilor aflate pe teritoriul lor. Autoritatea maghiară dă obștilor dreptul la autogovernare, păstrând pentru sine numai dreptul de control administrativ, exercitat de către județe. Județele din Ungaria acestei perioade nu numai că respectă autonomia, ci au și dreptul să ia legătura cu celelalte județe, și dreptul să trimită petiții la Parlament; ele sunt cei mai mari susținători ai autogovernării în genere. Autoritatea centrală statală maghiară, până în momentul în care a fost exercitată de la Viena, din cancelaria și, mai târziu, după încheierea compromisului în anul 1867 și până la sfârșitul Primului Război Mondial, păstrează de asemenea corpurile de autogovernare, pentru că numai prin intermediul lor, poporul maghiar poate să aibă activități libere sociale, culturale, care să constituie garanția pentru un viitor stat maghiar, independent de Viena.

În sistemul de guvernare a obștilor din Ungaria, aceste două obști bulgare se organizează ca: obștea fiscală Beșenova-Veche, care continuă modelul obștilor dunărene din Bulgaria de odinioară, cu populație pavlicheană care păstrează tradițiile în autogovernarea obștească și se reorganizează într-o obște mare rurală; obștea privilegiată Vinga – continuare a orașului Ciprovet, cu populație care are o tradiție în autogovernarea obștească de tip orășean, se reorganizează în obște municipală cu consiliu. Aceste două obști diferă după modul de organizare și de guvernare în timpul autorității maghiare din Banat. Pentru Beșenova-Veche, această reorganizare reprezintă un câștig: această obște se eliberează de guvernarea fiscoșului și dobândește dreptul la autogovernare prin intermediul

organelor sale. Pentru obștea privilegiată Vinga, această reorganizare reprezintă într-o oarecare măsură o pierdere, deoarece se află sub controlul județului, fiind privată de putere judecătorească. Primarul are dreptul să judece procesele penale. Obștea este obligată să întrețină o mulțime de servicii și, în general, este privată de toate privilegiile care îi sunt acordate de la Viena. Însă, ambele obști se adaptează repede la acest nou regim. Consiliul obștesc este organul principal cu drept de decizie în toate problemele legate de guvernarea obștii. Ambele obști bulgare sunt guvernate de astfel de organe. Populația Beșenovei-Vechi și a Vingăi votează cu vot direct, conform numărului de locuitori și numărului consilierilor stabilit prin lege. Consiliul obștesc alege celelalte organe – primarul, ajutorii lui și alții. Consiliile obștești își exercită dreptul la autogovernare a județelor. Adunările mari au puterea să rezolve toate problemele ce au legătură cu guvernarea locală, o parte dintre hotărârile lor pot să fie executate direct, fără ca județul să fie consultat. Această putere a fost exercitată de consiliile obștești ale celor două orașe bulgare timp de 150 de ani – o perioadă de prosperitate pentru populația bulgară. În timpul administrației maghiare din Banat, se respectă autonomia obștilor. Primarul, ales întotdeauna dintre oamenii cei mai bogați, este un adevărat apărător al intereselor lor. Celelalte organe, alese și responsabile față de consiliul obștesc, au și ele prestanță. Serviciilor obștești, create și întreținute de către obști, se află sub supravegherea directă a cetățenilor și lucrează pentru binele acestora. Puterea statală centrală respectă autonomia obștilor, iar funcțiile județelor se referă numai la exercitarea controlului stabilit prin lege. În această perioadă, aceste două comunități au inițiative de o mare importanță. Patrimoniul obștesc este sursa principală în acest sens. Se construiesc biserici: la Beșenova-Veche, în anul 1895, școli, azile de bătrâni, parohii, drumuri, străzi, piețe, poduri, căi ferate pe care se poate ajunge în marile centre ale Ungariei de Sud. Tot în această perioadă este introdus dreptul poporului la pământ, la bunuri imobiliare și înscrierea acestora în așa-numitele „cărți de funciare” la Tribunalul local. Astfel, toți cetățenii care dețineau un bun imobiliar devin adevărații proprietari ai acestui bun. Funcționarea corectă a slujbelor obștești contribuie mult la prosperitatea socială a populației. Ca proprietari ai pământului, oamenii își construiesc case, cumpără animale și fac agricultură. Începe creșterea populației, mai ales la Beșenova-Veche. Ca urmare, se întemeiază în jur de 20 de localități bulgare noi. În Kanak și Ivanovo, bulgarii întemeiază două mari comunități; la Brestea, Belo Blato și Colonia bul-

gară se întemeiază obști mai mici, la Denta, Modos, Stari Let și Nemsca Ecica, unde se formează cartiere bulgare, acestea sunt populate numai cu bulgari; doar Giurgiu, Lucacifalv și Rogendorf sunt populate (conform planului maghiar de colonizare) cu maghiari, nemți și sârbi. În aceste localități, autogovernarea protejează națiunile prin intermediul bisericilor și al școlilor care au fost create. În privința unei noi localități, bulgarii aveau mai întâi grijă să creeze aceste două instituții. În obștile populate exclusiv cu bulgari, la biserică și la școală, slujba, respectiv predarea se făceau în limba bulgară. În obștile mixte, biserica este comună și, de aceea, în actele constitutive este prevăzut numărul de zile pe an, în care slujba religioasă poate fi oficiată în limba bulgară. În obștile mixte, există cheltuieli școlare pentru toate etniile. Bulgarii, datorită conștiinței originare de pe vremea când învățământul era deja obligatoriu și în favoarea politicii statului maghiar pentru un stat și o națiune unitare, reușesc să dea copiilor lor o educație în spirit național bulgar. După eliberarea Bulgariei de sub dominația otomană, o parte din bulgarii din Banat se mută în țara lor de origine. Între anii 1886 și 1890 se formează următoarele sate în nordul Bulgariei – Bărdarski Geran, Gostilea, Bregare, Dragomirovo și Asenovo. Aceasta este ultima migrare a bulgarilor din cele două comunități bănățene. O altă migrare, mai mică, are loc spre America de Nord și America de Sud, la puțin timp înainte de Primul Război Mondial. Pe aceste continente, bulgarii nu formează localități compacte, ci sunt împrăștiați peste tot, în general în ferme, unde sunt cunoscuți drept cei mai buni grădinari.

Autogovernarea comunităților bulgare are drept urmare renașterea culturală a bulgarilor bănățeni. Ea începe în prima jumătate a secolului al XIX-lea sub influența unor forțe externe. Se stabilește scrisul bulgaro-bănățean cu caractere latine. În obștile lor, ca limbă de protocol, se introduce limba bulgară, se tipăresc primele cărți de rugăciuni și manuale. Predarea și slujba religioasă în bisericile bulgare se oficiază în limba bulgară, în loc de limba croată, cum, conform tradiției, se întâmplase până atunci. Manualele, scrise în limba bulgară, protejează limba bulgară de influența celorlalte limbi străine. Profesorii, în afara activității lor școlare, au, de asemenea, și activități social-educative. Ei organizează școli serale pentru adulți, contribuie la crearea și guvernarea instituțiilor, scriu, traduc opere literare etc. Extrem de bogată este activitatea Asociației Profesorilor din Vinga, creată pentru activități în afara școlii. Apar primele cărți în limba bulgară ale cunoscutului profesor Leopold Kosi-

lkov. Se tipăresc Evanghelia, cărți pentru ordinea statală a Austro–Unghariei, pentru drepturile și obligațiile cetățenilor în stat, manuale pentru școlile bulgare și literatură. *Balgarski calendar* apare anual timp de 18 ani. În anul 1881 începe să apară săptămânal *Vinganska narodna nuvala*, care constituie un fel de legătură între toți bulgarii din Banat.

În concluzie, autogovernarea obștilor în Banat, în perioada autorității austriece și a celei maghiare, joacă un rol protector pentru populația locală. Datorită ei, acest mic grup de bulgari, refugiați din țara lor pe alte teritorii ca să-și salveze viețile, reușește să ajungă la o prosperitate economică și culturală semnificativă. Cu toate că au fost izolați și îndepărtați de patria lor, bulgarii își păstrează particularitățile și spiritul național timp de două secole.

Breștea

Satul Breștea este situat în partea de sud-vest a județului Timiș, la 4 km de comuna Denta. Ion Lotreanu, în lucrarea sa *Monografia Banatului* (vol. I. 1835: 29–74), despre așezarea bulgarilor în Breștea și despre originea numelui localității, afirmă următoarele: „între anii 1842 și 1845, de la Beșenova-Veche, 110 familii de bulgari s-au așezat în partea de sud-vest a Dentei, la o distanță de 2 km, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Bulgarii vor construi un sat cu numele Breștea, nume care își are originea de la păduricea de ulmi, existentă și astăzi... Noilor veniți li s-au dat 11 lante de pământ arabil pentru fiecare familie și o scutire de impozit pe timp de 5 ani de zile...”

Harnici gospodari, buni grădinari, dar și plugari pricepuți, bulgarii-pavlicheni din Breșta dețineau, în 1895, 2.078 de jugăre din care, 85 de familii dețineau între 10 și 100, iar 30 de familii dețineau sub 10. În Breștea existau familii înstărite, familii mijlocașe, dar și multe familii sărace. În acea vreme, existau în Breștea 204 muncitori agricultori, din care 81 erau bărbați și 123 femei, 27 argați, 197 lucrători sezonieri în vârstă de peste 16 ani, și 29 sub 16 ani (Manea 1997: 157. Starea materială era în general prosperă, lucru ce rezultă și din creșterea animalelor pe care le dețineau. Pe lângă agricultori, în Breștea își desfășurau activitatea și o serie de meseriași.

Situația bulgarilor după împărțirea Banatului

Până la începutul Primului Război Mondial, regiunea Banat nu reprezintă un obiect clar de pretenții naționale din partea țărilor învecinate, nu numai din pricina puterii Imperiului între ale cărui frontiere se găsește, ci și datorită caracterul său etnic mixt. După ocuparea Banatului de către armatele sârbești și franceze în noiembrie 1918, situația se schimbă. Intervenția miliară împotriva noii autorități din Ungaria, la care un rol major îl are armata română, creează condițiile pentru stabilirea stăpânirii române în Banat, în vara anului 1919. Rezultatul partajării Banatului este împărțirea bulgarilor bănățeni. Noua frontieră este trasată la numai 10 km de Beșenova-Veche, iar satul Modos, care, până în 1924, ținea de teritoriul românesc, este cedat Iugoslaviei. În sfârșit, pe teritoriul românesc rămân localitățile: Beșenova-Veche, Vinga, Breștea, Denta și Telepa (Colonia bulgară), populate cu circa 10.000 de bulgari. Pe teritoriul iugoslav al Banatului rămân: Modos, Kanak, Stari Let, Belo Blato, Ivanovo, Giurgiu și Banatski Dvor, unde trăiesc până la 5.000 de bulgari (Njagulov 1999: 35). Se limitează posibilitățile de autogovernare, eventuala asimilare devenind chiar mai mult posibilă. Situația acestor două grupuri minoritare din România și Iugoslavia sunt caracterizate prin două condiții nefavorabile. În primul rând, este vorba de apartenența etnică a bulgarilor bănățeni la statul și națiunea bulgară. Pe de o parte, relațiile ostile dintre România și Iugoslavia, care sunt aliate ale Antantei, și țara-mamă, Bulgaria, pe de altă parte, care este de partea celor învinși în război, se reflectă negativ asupra relațiilor cu minoritățile bulgare. A doua condiție este că bulgarii din Banat aparțin minorității catolice, însă trăiesc în țări ortodoxe.

Bulgarii din Banat în România Mare

Odată cu înfrângerea Alianței în Primul Război Mondial, se realizează unirea națională a României. Pe de altă parte, România se află în fața unei consolidări a statului și în fața unei reconstrucții a identităților în noile condiții interne. Această situație creează în perioada interbelică grave crize sociale, demografice, politice și culturale. Între frontierele României Mari, care includ vechiul regat (teritoriile de până în 1918, inclusiv teritoriul anexat la Dobrogea de Sud în 1913), Transilvania, Bucovina

și Basarabia, crește numărul relativ al minorităților etno-naționale care depășesc o pătrime din toată populația țării. Aceste minorități sunt concentrate în special în noile provincii. Eforturile de integrare în teritoriile nou anexate, cu populația lor diversă, definesc caracterul politicii naționalismului etnic de integrare, definesc de fapt întreaga politică românească interbelică. Aplicarea acestei politici are drept scop asigurarea situației dominante a etnicilor români în stat și dezavantajarea într-o măsură mai mică sau mai mare a grupurilor minoritare (vezi Livezeanu 1998: 9–7).

Statisticile demografice evidențiază identitatea bulgară etnică și lingvistică în Banat. Conform datelor recensământului din 1930, în Banatul românesc trăiesc în total 10.012 de persoane de naționalitate bulgară și 9.870 de persoane având limba maternă bulgara. Populația bulgară este răspândită în următoarele trei localități: Timiș-Torontal – 9.686, Caraș – 197 și Severin – 129 de bulgari (Njagulov 1999: 35). Mai mult de jumătate dintre bulgarii bănățeni trăiesc în Beșenova-Veche, unde reprezintă o majoritate absolută (88,7%). În al doilea rând, în Vinga, bulgarii reprezintă o majoritate relativă (46,3%). În celelalte trei sate, Breștea, Telapa și Denta, bulgarii ating un procent de 93,2%, 40,9% și respectiv 10,7% din totalul populației. În afara localităților deja amintite, bulgari mai trăiesc și în Timișoara – 257 de persoane, Ciacova – 52, Sânnicolau-Mare – 31, Valcani – 25, Deta – 22 etc. ((Njagulov 1999: 37). Ultimul recensământ din România din perioada interbelică are loc în aprilie 1941, adică în timpul dictaturii militare a lui Ion Antonescu și după schimbările teritoriale din anul anterior. Astfel, naționalismul românesc devine foarte provocator, fapt ce rezultă din următoarele date: se disting numai trei naționalități în România – români, unguri și nemți, iar restul populației intră la rubrica „total”.

Datele referitoare la numărul bulgarilor din Banatul românesc oferite de reprezentantul comunității, Carol Telbizov, în 1940, indică un număr total de 12.000 de bulgari și 3.650 de familii care locuiesc în 2.700 de sate (Telbizov–Vecova-Telbizova 1963: 6.). În ceea ce privește viața socială, agricultura rămâne sursa generală de trai în regiunile populate de bulgari bănățeni. În anii ce au urmat Primului Război Mondial se consolidează sistemul financiar în gospodăriile bulgarilor. Caracterul agrar al comunității bulgare predetermină mai degrabă o prezență simbolică a întreprinderilor industriale în localitățile lor, ca și angajarea foarte redusă în astfel de activități. Numărul mic al bulgarilor, ca și statutul lor mate-

rial, cultural și social, neutralizează în mare măsură amestecul instituțiilor de stat românești în sfera autogovernării locale. Până la începutul lui 1938, posturile de primari din localitățile cu mase compacte de bulgari se ocupau exclusiv de către reprezentanții comunității. Postul de secretar municipal – o funcție care cere pregătire specială, se ocupa de persoane de altă etnie. Indicatorii pentru rezultatele neînsemnate de românizare a sistemului administrativ sunt folosirea în continuare a graiului bulgar bănățean de către funcționarii de stat în instituțiile locale, în pofida introducerii limbii române în documentele oficiale și în corespondență.

Școli și învățământ

Românizarea bulgarilor se face întâi de toate prin învățământ. Imediat după Primul Război Mondial, rezultatul schimbărilor radicale care au făcut posibilă „naționalizarea” vieții sociale conform legislației de liberalizare a învățământului a fost acela că limba bulgară bănățeană s-a introdus din nou ca limbă de predare în școli. În 1919, în școala de la Vinga învață 233 de elevi, care sunt repartizați astfel: în patru secții bulgărești, două maghiare, una germană și una română. Până în 1921–1922, școala continuă să funcționeze ca instituție municipală, iar în 1922 este naționalizată. Același este și destinul celorlalte școli din localitățile bulgarilor bănățeni din România, unde se întrerupe predarea în limba maternă. Drept pricină este invocată lipsa manualelor de limbă bulgară și starea dificilă financiară a obștilor care nu-și permit tipărirea lor. Imediat după război, profesorul bulgar, Leopold Cosilkov, redactează manualele scrise în secolul trecut pentru învățarea limbii materne, în conformitate cu cerințele programului românesc de studiu. Dar municipalitatea vingană nu găsește fonduri pentru tipărirea acestora. Lipsa manualelor nu este singura cauză, având în vedere că politica de românizare în învățământ începe să se impună foarte intens odată cu venirea noului guvern al Partidului Național Liberal, și, în special, a ministrului Educației, Constantin Angelescu. După actul de naționalizare a școlilor, în localitățile bulgare, predarea începe să fie făcută după manualele românești. Introducerea limbii române și propaganda românească în învățământul bulgarilor bănățeni nu înregistrează succese notabile. Aceasta nu se datorează numai diferențelor religioase, apartenenței la civilizația central-europeană și conservatorismului specific unei comunități mici, ci și calității slabe a

procesului de învățământ. În anii '30 ai secolului XX, se creează condiții pentru o renaștere etno-culturală și pentru afirmarea mișcării etno-politice a bulgarilor bănățeni din România. Acestea se datorează politicii autorităților române, apariției unei noi generații de elită, influenței celorlalte minorități din Banat și, în general, în România, relațiilor cu Bulgaria, la fel ca și tendințelor în dezvoltarea proceselor etno-politice în Europa.

Mișcarea etno-politică a minorității bulgare în România

Prima manifestare politică a minorității bulgare în România are legătură cu consecințele aplicării noii legii electorale din 1926. Această lege obligă partidele mai mici, printre care și pe cele ale minorităților naționale, să caute un partener de coaliție pentru a putea trece pragul electoral de 2%, pentru participare la distribuirea mandatelor. Dezamăgirile provocate de alianțele cu partidele mari provin din nerespectarea promisiunilor preelectorale. Încetul cu încetul apare ideea unei alte coaliții – cea a Blocului Politic Minoritar, creat pentru prima dată în România interbelică, înainte de alegerile din iulie 1922 (Njagulov 1999: 91–93).

Rezultatele din secțiile de votare din Beșenova-Veche și Vinga ne informează asupra opțiunilor electorale ale bulgarilor la aceste prime alegeri parlamentare din România, la care participă și un candidat (pentru postura de deputat) din comunitatea lor. În secția Beșenovei-Vechi, din totalul de 3.947 de alegători cu drept de vot, cu PNL votează 1.062, majoritatea voturilor merg spre PNT (866) și Blocul Minoritar (582). Rezultatele din secțiile de vot din Vinga, unde există 3.455 de alegători, sunt: 961 de voturi pentru PNL, 868 pentru Blocul Minoritar, 399 pentru PNL etc. (Njagulov 1999: 91–93). Bulgarii bănățeni sunt mult mai motivați să participe la alegerile locale decât la cele parlamentare. Procentele pentru Consiliul Județean sunt: 92,8% în Breștea, 80,6% în Vinga, 73,3% în Beșenova-Veche. Aceste rezultate se datorează importanței acordate autorităților locale în rezolvarea problemelor populației (Njagulov 1999: 91–93).. Bulgarii din Banat caută contacte cu ceilalți bulgari din România pentru unirea lor și pentru apărarea intereselor comune. Dorința activistului bănățean, Carol Telbizov, este înființarea unui partid al bulgarilor din România. Dar această inițiativă eșuează – în țară nu există un asemenea partid, și nici vreo altă organizație comună a bulgarilor.

Partidul Agrar Bulgar din Banat

Cea mai mare manifestare etno-politică a bulgarilor bănățeni în perioada interbelică în România este înființarea Partidului Agrar Bulgar, la începutul anului 1936. Caracterul lui unic este definit de simbioza a două linii politice contradictorii – pe de o parte, înlăturarea minorităților din partidele majoritare și, pe de altă parte, organizarea unei politici independente. Formațiunea are următorul caracter hibrid: partidul este numit – Partidul Agrar Bulgar și reprezintă o secție a Partidului Național Țărănesc. Cu toate că acest partid sau această secțiune politică nu desfășoară activități importante, circumstanțele înființării sale sunt semnificative. Sediul noii formațiuni politice se află la Beșenova-Veche. Prima adunare are loc pe 28 decembrie 1935. Este aleasă următoarea conducere: președinte, Carol Telbizov; vicepreședinți Crastio Stoianov și P. Parvan; secretari – ing. N. Ciocan și N. Tranculov; casier B. Dragomir, și un comitet cu 23 de membri. Aderarea unei părți a bulgarilor din Banat la Partidul Național Țărănesc aflat în opoziție nu răspunde pe deplin așteptărilor acestora pentru că național-țărăniștii nu reușesc să ajungă la putere. La Beșenova-Veche această situație se reflectă negativ asupra autogovernării locale a bulgarilor. Ei pierd posturi de primari la Vinga și Telepa. Pentru o anumită perioadă, în Consiliul Municipal de la Vinga nu se află niciun reprezentant bulgar.

Problema definirii opțiunii electorale a bulgarilor bănățeni la aceste alegeri se discută în adunarea special convocată la începutul lui decembrie 1937 la Vinga. Voturile bulgarilor bănățeni sunt împărțite. Semnificative sunt rezultatele obținute în secția de vot din Beșenova-Veche. Deși aici votează și electoratul din satul vecin, populat cu români – Vâlcani, etnicii bulgari reprezintă o majoritate absolută. Voturile sunt împărțite după cum urmează: pentru PNL – 834, pentru guvern – 483, pentru Partidul Legionar „Totul pentru țară” – 421, pentru Partidul Maghiar – 123 și pentru așa-numiții „georgiști” – 47. Aceste rezultate sunt remarcabile sub două aspecte. Pentru prima dată, comparativ cu toate alegerile parlamentare anterioare, la Beșenova-Veche, opoziția contra PNL-ului câștigă detașat împotriva guvernului – 43,71% împotriva a 25,31% din voturile valabile. Cele mai multe voturi din întregul județ Timiș-Torontal au fost acordate PNT-ului în secția de votare din Beșenova-Veche (Njagulov 1999: 237). Eșuarea în încercarea de a înființa un partid al minorității bulgare bănățene stimulează eforturile de creare a unor noi forme de organizare.

Minoritatea bulgară în timpul dictaturii regale în România

Noul regim ia măsuri rapide pentru reglementarea situației minorităților din țară. Pe de o parte, aceasta este o manifestare a politicii de control asupra tuturor păturilor sociale. Pe de altă parte, aceste măsuri constituie un răspuns la situația internațională nefavorabilă pentru România, care suscită mișcări separatiste ale grupurilor marilor minorități de la marginea țării. În acest context, politica minoritară a guvernului regal are ca scop, întâi de toate, să calmeze tensiunile etnice și să demonstreze, în fața autorităților internaționale, liberalizarea regimului. Din dispoziția Direcției Minorităților din cadrul Ministerului Religiiilor și Artelor dată la 1 mai 1938, se înființează un Comisariat General pentru Minorități în cadrul Consiliului de Miniștri, în frunte cu profesorul Silviu Dragomir. Printr-o hotărâre guvernamentală din 1 august 1938, se stabilește statutul minorităților pe baza legilor în vigoare, iar pe 3 august, este publicat Regulamentul pentru funcționarea comisariatului. Drepturile oferite conform acestor acte se referă la utilizarea limbii materne, crearea unor instituții religioase, sociale și culturale proprii, primirea unor subsidii de la bugetul statului, predarea limbii materne în școli, exercitarea liberă a profesilor (Bănescu 1938). De fapt, integrarea politică a minorităților de către noul regim se desfășoară prin *Frontul pentru Renaștere Națională*, care este creat, pe baza unui Decret-lege din 15 decembrie 1938, și respectiv, pe baza unui Regulament din 3 ianuarie 1939, ca singura organizație politică din țară, subordonată personal regelui Carol al II-lea. Oficial, scopul este mobilizarea tuturor forțelor naționale în interesul apărării și prosperității statului. Membrii FRN care aparțin minorităților se bucură de drepturi garantate prin lege. De asemenea, ei au dreptul de a forma secții independente cu conducere proprie. Astfel, regimul pune minoritățile sub control și pregătește activiști care să promoveze politica oficială. În paralel, se demonstrează dorința de rezolvare a problemelor minorităților din țară.

La 10 februarie 1939, trei activiști ai mișcării bulgare legale din Dobrogea de Sud – E. Nicolov, H. Toncov și Gh. Toporov – semnează un tratat. Din partea autorităților române au semnat președintele Consiliului de Miniștri, A. Călinescu, și ministrul Minorităților, S. Dragomir. Conducătorii bulgarilor bănățeni primesc cu mulțumire știrea aderării la FRN a minorității bulgare. Motivul este ivirea unei oportunități legale de unire

a mișcării bulgare, conform celei de-a treia clauze a Tratatului. Aderarea bulgarilor la FNR este semnificativă pentru relația cu regimul dictaturii regale. După instrucțiunile date autorităților locale în Timiș-Torontal, imediat după formarea frontului, au dreptul să devină membri toți cetățenii români care doresc acest lucru, inclusiv cei ce aparțin unei minorități, excepție făcând evreii. Până la 29 decembrie 1938, la FRN aderă 904 locuitori din Vinga, dintre care 449 sunt etnici bulgari. Până la 21 aprilie 1939 numărul total al membrilor din județ ajunge la 1.055, din care 502 sunt bulgari (Njagulov 1999: 244).

Societatea Națională Bulgară

Societatea Națională Bulgară se constituie la adunarea din 11 iunie 1939 și are următoarea conducere: președinte – E. Nicolov, Gh. Toporov – vicepreședinte și H. Toncov – secretar. După împărțirea responsabilităților în teritorii, H. Toncov se angajează să-i reprezinte pe bulgarii din România, respectiv din Dobrogea de Sud și din Banat. Pentru crearea organizației regionale în Banat este împuternicit C. Telbizov (Njagulov 1999: 246). În felul acesta se creează condițiile juridice pentru înființarea unei organizații bulgare în Banat. Aceasta se bazează pe susținerea politică a autorității locale, demonstrată în timpul vizitei reprezentantului regal, la 9 iulie, la Beșenova-Veche. Conducătorii Societății Naționale Bulgare sunt: dr. P. P. Telbis – președinte, A. Lebanov – vicepreședinte și C. Telbizov. Noua schimbare de regim politic în România, în septembrie 1940, pune capăt condițiilor de existență a Societății Naționale Bulgare din Banat. Următoarele regimuri politice – cel al legionarilor și, mai târziu, cel al dictaturii militare – anulează posibilitățile pentru organizarea minorității și ridică noi probleme în fața comunității bulgare.

Bulgarii din Banat în timpul celui de-al Doilea Război Mondial

Cea mai mare grijă a bulgarilor bănățeni în timpul guvernării lui Ion Antonescu are legătură cu măsurile legislative de naționalizare a pământului. Așezarea marginală a localităților bulgare bănățene și slaba prezență a românilor în aceste regiuni de frontieră predetermină includerea acestor teritorii în zona militară. Bulgarilor din aceasta zonă mi-

litară li s-a confiscat pământul și li s-a luat dreptul de moștenire, ceea ce duce la proletarizarea bulgarilor timp de o întreagă generație. O altă discriminare a minorităților etnice din țară este Ordinul-lege pentru reglementarea desfășurării activităților comerciale din 24 februarie 1941. Legea obligă fiecare candidat să-și declare originea etnică la completarea cererii pentru desfășurarea activităților comerciale. La respingerea cererii nu se explică și motivația. Bulgarilor li se cer mai multe documente pentru dovedirea cetățeniei și pentru obținerea aprobării de la Ministerul Comerțului, ceea ce nu este prevăzut prin lege (Njagulov 1999: 256). În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, bulgarii din Banat sunt amenințați cu evacuarea forțată. România mobilizează bărbații de etnie bulgară, supuși serviciului militar, și rechiziționează produse alimentare și vite în Banat. Acțiunile militare din Transilvania și Banat din vara anului 1944 cuprind și localitățile locuite de bulgari. Situația bulgarilor bănățeni din România, în timpul regimului lui Antonescu, se definește prin dorința acestora de a se muta în Bulgaria. Aceasta este reglementată odată cu semnarea Tratatului de la Craiova. Problemele din perioada militară devin o provocare la adresa identității bulgarilor din Banat.

Perioada comunistă

Situația bulgarilor bănățeni după Al Doilea Război Mondial și până în zilele noastre este caracterizată prin două procese. Primul proces este cel de stabilire a regimul totalitar al Partidului Comunist, al doilea este cel de tranziție spre democrație. Minoritatea bulgară din țară, conform datelor oficiale a recensămintelor, arată o scădere – de la 12.040 în 1956, la 9.269 în 1977. După păstrarea status-quo-lui teritorial bulgaro-român din 1940 și conform Convenției de la Paris din 1947, bulgarii bănățeni alcătuiesc cea mai mare parte care își declară naționalitatea bulgară în România. Datele de la ultimul recensământ din 1977, din timpul guvernării regimului comunist, arată că numărul lor este de 8.165 sau 88,11% din totalul bulgarilor de pe teritoriul României. Majoritatea lor – 6.801 trăiesc în județul Timiș, unde se află comunele Dudeștii-Vechi, Colonia bulgară, Breștea și Denta, iar restul de 1 364 de persoane trăiesc în Vinga, în județul Arad (vezi Mladenov-Jecev-Njagulov 1994: 386). Dezvoltarea învățământului bulgar în Banat după Al Doilea Război Mondial reflectă tendințele contradictorii din politica minoritară românească. Deschide-

rea școlilor pentru minoritatea bulgară este posibilă datorită liberalizării legislației în învățământ. În această perioadă se are în vedere atragerea grupurilor minoritare spre noul regim. Măsurile legislative sunt selective și valide pentru o scurtă perioadă de timp. Pe baza unei Ordonanțe-lege pentru statutul minorităților naționale din 1945, a Constituției și Legii pentru reforma învățământului din 1948, minoritățile din România au dreptul la învățământ în limba maternă, respectiv la școli primare, generale și superioare, finanțate de statul roman (Panaiotov 1994^o, Panaiotov 1994b: 158–159).

Primele încercări de „bulgarizare” a școlii din Beșenova-Veche, după război, sunt făcute în 1946 de P.P. Telbis și ing. N. Ciocan. Înființarea școlii bulgare sau introducerea limbii bulgare literare devin posibile în toamna anului 1948, odată cu reforma învățământului. Pentru prima oară în istoria lor, bulgarii din Banat au posibilitatea să învețe în limba maternă. La Vinga, școala bulgară este deschisă în 1949. În anul școlar 1949-1950, pe teritoriul României există șapte școli generale în care se învață în limba bulgară. Numărul total al elevilor este de 905, cel al profesorilor de 45. Cinci dintre aceste școli se află în Banat: la Beșenova-Veche, cu 550 de elevi și 17 profesori; la Vinga, cu 100 de elevi și 5 profesori; la Breștea, cu 77 de elevi și 2 profesori; în Colonia bulgară, cu 40 de elevi și un profesor; la Denta, cu 20 de elevi și un profesor. Celelalte școli generale bulgare se află la București și Galați (Panaiotov 1994b: 165–166).

Din mediul bulgar bănățean, tinerii sunt trimiși să studieze la Colegiul Pedagogic din București, recent deschis. Mai mult de jumătate dintre absolvenți, până la închiderea Colegiului în 1956, au fost bulgari din Banat. O parte dintre absolvenți au fost repartizați în școlile generale din Banat. După 1948, toate școlile cu predare în limba bulgară din România au statut de școli române. Sunt finanțate și inspectate de organele locale de învățământ, care nu încurajează însă predarea în limba maternă. Lipsa cadrelor didactice bine pregătite împiedică deschiderea de noi școli bulgărești în Banat. Profesorii veniți din Bulgaria încep să predea în limba bulgară literară, care este dificil de înțeles de elevii care vorbesc dialectul bulgaro-bănățean, iar studiarea limbii române, importantă pentru realizarea elevilor pe plan social, este neglijată. Toate acestea provoacă un reflux de elevi și reorientarea lor către școlile române. În 1955, la școala bulgară din Beșenova-Veche rămân 198 de elevi. Destinul școlilor bulgare este determinat mai ales de schimbarea politicii de partid pentru rezolvarea problemelor etno-politice. În 1952, se impune tendința

de creare a unei națiuni omogene care să reducă drepturile și libertățile minorităților. Școlile cu predare în limba bulgară sunt închise sau unite cu școlile române – acest lucru s-a întâmplat la Vinga în 1954, iar la Beșe-nova-Veche în 1956. În anii următori, în școli se va preda numai în limba română, limba bulgară literară rămânând să fie studiată facultativ.

Noi încercări de organizare a minorității bulgare

Cerințele regimului comunist de stabilire a unui control total asupra dezvoltării sociale se aplică și asupra organizațiilor minoritare din România. Stabilirea controlului autoritar asupra bulgarilor din România este ajutat într-o mare măsură și de politica Bulgariei, bazată pe aceleași principii ideologice. Ambasada Bulgariei ajută la crearea unor structuri de organizare sub regimul comunist. Astfel este creat Comitetul Central de Acțiune al Bulgarilor din România, transformat în 1950 în Comitetul Democratic al Bulgarilor din România. Inițial, bulgarii din Banat fac parte din acest comitet, iar mai târziu, sunt excluși și încearcă să organizeze Uniunea Asociațiilor Slave. Aceste structuri bulgare sunt subordonate statului și nu desfășoară activități independente în apărarea intereselor minorităților, fiind promotorul propagandei politicii comuniste (Panaio-tov 1994b: 167–168).

Biserica catolică

În condițiile regimului totalitar din România, se creează mari probleme bisericii catolice – sprijinul de bază al comunității bulgare bănățene. După 1945, și îndeosebi după lichidarea monarhiei în 1947, în țară se desfășoară o campanie antireligioasă. În iunie 1948, guvernul de la București impune unirea forțată dintre biserica greco-catolică din Transilvania și biserica catolică. În anii următori, guvernul împiedică practica liberă a religiei.

În pofida eforturilor autorităților de a ignora rolul bisericii catolice și de a impune ateismul, influența religioasă asupra bulgarilor bănățeni se păstrează în mare măsură. În afară de conservatorismul tradițional,



contribuie și faptul că parohiile au preoți din rândul bulgarilor¹⁰. Auto-conservarea comunității în timpul perioadei îndelungate a regimului comunist este posibilă și datorită producerii unei elite proprii. O contribuție decisivă la păstrarea etno-culturală și spirituală o au numeroșii preoți care au făcut studii la Alba Iulia și profesorii formați la Colegiul Pegagogic din București. Relațiile dintre cele două organizații ale minorității bulgare din România sunt caracterizate în general de conflicte și neînțelegeri. Disputele au apărut în jurul subvențiilor acordate de statul român acelei organizații care este reprezentată în Parlament.

Bulgarii din România zilelor noastre

Evenimentele din decembrie 1989 aduc o schimbare, în plan pozitiv, în statutul minorităților bulgare din România. Limba bulgară se studiază facultativ în câteva școli din localitățile bulgărești cu populație compactă – Beșenova-Veche, Vinga și Breștea. Singura școală generală unde limba bulgară se studiază în toate clasele (3-4 ore săptămânal) este cea din Beșenova-Veche. În București funcționează un liceu cu predare în limba bulgară, creat pe baza unui acord bilateral. Anual au loc festivaluri folclorice ale bulgarilor. În ceea ce privește participarea la viața politică, conform noilor dispoziții constituționale, bulgarii din România au creat mai multe organizații culturale care pretind să reprezinte interesele bulgarilor. În momentul actual, minoritatea bulgară are un reprezentat în Parlament, ales din partea Uniunii Bulgarilor din Banat – România (UBB-R), organizație care s-a impus pe scena politică în ultimii optsprezece ani¹¹.

10 La Beșenova-Veche, au fost și sunt preoți C. Calapisi (1954–1984) și I. Vasilciu – din 1984), la Vinga, N. Nacov (din 1966); la Breștea – Gh. Augustinov (1964–1993) și D. Calapisi (din 1993). Activitatea lor bine motivată pentru amenajarea parohiilor și atragerea copiilor și tinerilor la viața socială sub aripa bisericii joacă un rol decisiv nu numai în păstrarea religiei catolice, ci și în păstrarea etno-culturală a bulgarilor bănățeni.

11 Pentru participarea politică a bulgarilor din România, vezi Karabencheva 2006.

Concluzii

După cum am demonstrat, migrațiile masive ale bulgarilor la nord de Dunăre au început în secolul al IV-lea. Astăzi, această populație formează două comunități distincte din punct de vedere istoric și religios – cea a bulgarilor bănățeni, care sunt catolici, și cea a bulgarilor din sudul României (Oltenia, Muntenia și Dobrogea), care sunt ortodocși. Aceste grupuri ale diasporei bulgare au în comun originea etnică, graiul, unele asemănări în cultura tradițională și, în special, caracterul agrar. Ele se deosebesc prin așezare geografică, religie, particularități culturale și dialecte specifice, istorie și gradul de menținere a identității etnice. Particularitatea comunității bulgarilor din Banat este aceea că a suportat trei autorități administrative diferite – austriacă, maghiară și română, fiecare cu politica sa specifică la adresa minorităților. Deși pe parcursul secolelor au fost supuși unor politici contradictorii de asimilare sau de recunoaștere a statutului de minoritate, bulgarii au reușit să-și păstreze identitatea etnică, limba, religia și tradițiile.

Bibliografie

Periodice ale bulgarilor bănățeni

Banatsci Balgarsci Glasnic (BBG). Timișoara, 1935–1943.
Nasa glas. Timișoara, 1990–1998.
Monitorul oficial. București, 1921, 1924, 1933, 1934, 1938, 1941.
Voința Banatului. Timișoara, 1927, 1936–1937.

Constituții

Constituțiile din 1938, 1945, 1991.

Studii generale și speciale

ANGELOV, D.
1966 Une source peu utilisée sur l'histoire de la Bulgarie au XV. S. *Byzantinobulgarica* II. Sofia, 176–177.

BĂNESCU, P.

1938 Le nouveau régime des minorités en Roumanie. *Revue de Transilvanie*. (3–4) 339–346.

BOICEVA, P.

1983 *Moldovskite hroniki ot XV–XVI vec za balgarite po Siret*. Sofia

BOLDESCU, I.

1912 *Monografia orașului Giurgiu*. Giurgiu

CALAFETEANU, I. – POPIȘTEANU, Cr. (coord.)

1986 *Politica externă a României*. Dictionar enciclopedic. București

CASTIOV, Matei

1995 *Palcenete Istorici dati zavelezvanj ud zivota na palcenete u vreme na vise ud hiliada gudini. Pavlichenii. Date și însemnări istorice din viața pavlichenilor în decurs de peste un mileniu (595–1995)*. Timișoara

DECEI, A

1926 *Luptele lui Mihai Viteazul povestite de el însuși*. Sibiu

DICȚIONAR...

1965 *Dicționar enciclopedic român III*. Editura Politică, București

GANDEV, H.

1972 *Balgarskata natia prez XV vek. Demografsko i etnografsko izsledvane*. Sofia

GEORGESCU

1995 *Istoria românilor. De la origini până în zilele noastre*. Ediția a IV-a. București

GHEORGHE, G.

1980 *Tratatele internaționale ale României. 1921–1939*. Texte, rezumate, adnotări, bibliografie. București

GIRESCU, Constantin C.

1968 *Istoricul orașului Brăila*. Editura Științifică, București

GRECEANU, Radu logofătul

1970 *Istoria domniei lui C. Basarab Brâncoveanu Voevod (1688–1714)*. Editura Academiei RSR, București

HURMUZAKI

1880 *Documente privitoare la istoria României I–III*. București

IORGA, Nicolae

1905 *Brașovul și românii*. București

1924 *Istoria comerțului românesc*. București

ISTORIA NA BALGARIA

1940 *Istoria na Balgaria III*, Sofia

- 1982 *Istoria na Balgaria*. Parva balgarska darjava 2. Sofia
- 1983 *Istoria na Balgaria 4. Balgarskia narod prez tursko robstvo (ot XV vek do nacialoto na XVIII vek)*. Sofia
- KARABENCHEVA, Katerina
- 2005 Etno-kulturni aspekti na banatskite balgari v Rumania. *Balgarski folklor*. (1) Sofia
- 2006 La minorité bulgare de Roumanie: entre conservation de l'identité ethnique et émergence de la représentation politique après 1989. *Romanian Political Science Review* VI. (3) 617–635.
- LIVEZEANU, I.
- 1998 *Cultură și naționalism în România Mare. 1918–1930*. Traducere din engleză de N. RUSSO. București
- LOOS, M.
- 1957 Deux contributions à l'histoire des Pauliciens. 2. Origine du nom des Pauliciens. *Byzantoslavica* 2. Praga, 202–217.
- LOTREANU, Ioan
- 1835 *Monografia Banatului*. Vol. I. Institutul de Arte Grafice „Țara”, Timișoara
- MANEA, Anton
- 1997 *Breștea: 150 de ani (monografie)*. Editura Helicon, Timișoara
- MAVRODINOV, N.
- 1943 *Le trésor protobulgare de Nagy-Szent Miclos*. 1943
- MESTERUIC, L.
- 1965 *Emigrația bulgarilor în Basarabia de Sud*. Chișinău
- MILETICI, Liubomir
- 1896 Na gosti u banatskite balgari. *Balgarski pregled*. (1) 40; *Nasite pavlicheni, (SbNUNK), kn. 19, Sofia, 1903*.
- 1896 Novi vlaho–bulgarski gramoti ot Brasov. In: *Sbornik narodni umotvorenia, nauka i knijnina, kn. XIII*. Sofia
- 1905 *Documenti za minaloto na nasite pavlicheni*. Vol. 21. 1–155.
- 1987 *Knijnina i ezik na banatskite balgari, (SbNUNK), kn. 16–17, 1900. Izsledvania za balgarite v Semigradsko i Banat, Sbornic*. Pod redaktiata na S. DAMIANOV. Sofia
- 1987 Zaselvaneto na balgarskite katoliti v Semigrad i Banat. In: *Izsledvania za balgarite v Senigrad i Banat*. Sofia, 514.
- MLADENOV, M.
- 1993 *Balgarskite govori v Rumania*. Sofia

MLADENOV, M. – JECEV, N. – NJAGULOV, B. (coord)

1994 *Balgarite v Rumania XVII–XX vek. Documenti i materiali*. Sofia

MUTAFÇIEVA, Vera – VIANU, Alexandru

1965 Feodalni razmiriti... In: *Bulgaro–romanski vrazki i otnosenia prez vekovete*. T.I.C.

NAIDENOVA, I.

1995 *Ungaria v duhovnia jivot na banatskite balgari (1867–1918)*. Sofia

NJAGULOV, Blagovest

1995 Les images de l'autre chez les bulgares et les Roumains (1878–1944). *Etudes balcaniques*. (2) 3–25

1995 Quelques remarques sur les Congrès des minorités nationales en Europe entre les deux guerres mondiales. *Bulgarian Historical Review*. (2) 105–111

1995 Balgarite v Rumania – minalo i nastoiaste. In: *Balgarite v sredna i iztocina Evropa*, Sofia, 82–95.

1997 Etno-malţinstveni aspekti v bulgaro–rumanskite otnosenia. *Mejdu-narodni otnosenia*. (5) Sofia

1999 *Banatskite balgari*. Editura Paradigma, Sofia

PAIUSAN, R.

PALADE, Theodor

1931 Coloniştii bulgari la noi. *Arhiva XXXVIII*. (Iaşi) (2–4)

PANAIOTOV, Gh.

1994a *Balgarskata tarkva i uciliste v Bucuresti*. Sofia

1994b *Culturana deinost na a bulgarskata diaspora v Rumania prez a '40–'50 godini na XX vek*. Sofia

PAPACOSTEA-DANIELOPOLU

1966 Le régime privilégié des marchands bulgares et grecs en Olténie pendant l'occupation autrichienne (1718–1738). *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*. (3–4) 475–490.

1993 *Mişcarea naţională din Banat şi Marea Unire. 1895–1919*. Timişoara SAVU, A.

1976 *Sistemul partidelor politice din România, 1919–1940*. Bucureşti

SIUPIUR, Elena

1982 *Balgarskata emigrantska inteligentsia v Rumania prez XIX vek*. BAN, Sofia

ŞTEFĂNESCU, Şt.

1970 *Ţara Românească de la Basarab I „Întemeitorul” până la Mihai Viteazul*. Bucureşti

TELBIZOV, Carol

1976 Listes des chartes privilèges octroyées aux XVII–XIX s. aux compagnies commerciales des Bulgares de Ciprocet dans les Principautés de Roumanie, en Transilvanie et en Banat. *Etudes balkaniques*. (4) 64–86.

1996 *Balgarskoto obrazovanie v Banat i Transilvania*. Velico Tarnovo

TELBIZOV, Carol – VECOVA-TELBIZOVA

1963 Traditionen Bit i kultura na banatskite balgari. *Sbornik za narodni umotvorenia i narodopis (SbNUNK)*. kn. LI. Sofia

TELBIZOV, C. – VECOVA-TELBIZOVA – LIULIUSEV, M.

1996 *Balgarskoto obrazovanie v Banat i Transilvania*. Velico Tarnovo

TRAIKOV, V.– JECEV, N. (coord.)

1986 *Balgarskata emigratia v Rumania XIV vek – 1878 gidina i uciastieto i v stopanskia, obšttestveno-politiceskia i kulturnia život na rumanskija narod*. Nauka i izkustvo, Sofia

VASILEV, V.

1973 Literatura valaho–bulgară în secolele XV–XVII. *Slavii*. (6) 44–46.

VELICHI, Constantin N.

1963 Emigrarea bulgarilor în Țara Românească în timpul războiului ruso–turc. *Romanoslavica* VIII. București, 27–55.

1973 Expedițiile lui Mihai Viteazul la sud de Dunăre. *Jurnalul istoric*. (1) 63–72

1980 *România și renașterea bulgară*. Editura Științifică, București

Anexa

Școlile emigrației bulgare în România secolului al XIX-lea

Alexandria: Școala Bulgară (1868–1877).

Bolgrad: Școala Centrală (1858–1878). Funcționează ca gimnaziu și liceu.

Școala Generală pentru Băieți Nr. 2 (1858–1878). Școala Generela pentru Fete Nr. 2 (1858–1878).

Județul Bolgrad: Școli generale ale coloniei au existat între anii 1858 și 1878 în următoarele localități: Balele, Bolboca, Borisovca, Caira-clia, Caracurt, Caragaci, Congas, Curci, Cesmea Varuita, Cesmeceu, Dermendere, Dolucoi, Enichoi, Etulia, Izmail, Fântâna Zânelor,

Hadjiunda, Hasansponga, Imputita, Camy Hoi, Staro-Troian, Sicerli-Chitai, Tabac, Tasibunar, Vaisal, Vulcănești.
Brăila: Școala Privată Bulgară (1842), Școala Națională Bulgară (1861–1878), Internatul pentru Fete al lui N. D. Stefanov; Școala pentru Fete (1874?–?)
București: Școala Națională Bulgară (1864?–1878), Internatul pentru Fete al M. Kasabova (1871?–?)
Focșani: Școala Bulgară (?–1873?).
Galați: Școala Bulgară (1858–1878).
Giurgiu: Școala Bulgară Națională (1864–1878).
Oltenița: Școala Națională Bulgară (1874–1878).
Ploiești: Școala Națională Bulgară (1866–1878).

Săli de lectură, biblioteci și cluburi bulgare în România

Alexandria: Sala de lectură (citaliste) (1871–1878);
Bolgrad: Biblioteca Școlii Centrale (1860–1878); Biblioteca Asociației Școlare „Sabujdane”(„Trezire”) (1872–?);
Brăila: Biblioteca Școlii Bulgare (1870–1878); 5. Biblioteca Asociației Literare (1869–1876);
București: Sala de lectură bulgară (1861–?); Sala de lectură „Bratsca liubov” (1865–1875?); Sala de lectură populară a „bătrânilor” (1868–1878);
Craiova: Sala de lectură bulgară (1871–1872);
Giurgiu. Sala de lectură „Saedinenie” („Unire”) (1870–1877);
Oltenița: Sala de lectură „Progres” (1870–1876?);
Ploiești: Sala de lectură bulgară (1869–1870?);
Turnu Măgurele: Sala de lectură bulgară (?–1872?).

Tipografiile întemeiate de emigrația bulgară în România în secolul al XIX-lea

Bolgrad: Tipografia Școlii Centrale (1861–1878);
Brăila: Tipografia româno-bulgară a lui H. Vaclidov (1863–1867); Tipografia lui St. Rasidescu (1863–1864?); Tipografia „Unire” (1866); Ti-

pografia lui Hagi Dimitar Panicov (1868–1876); Tipografie româno-bulgară (1872); Tiparnița „Triunghiul” (1870–1877).
 București: Tipografia lui P. Sapunov (1844–1845); Tipografia „Libertate” (1871–1875); Tipografia națională „Patria” (1870–1871); Tipografia „Știința”, fosta „Libertate” (1875–1876); Tipografia lui D. Ivanesco (1870–1877); Tipografia „Steag”, fosta „Patria” (1875). Tipografia lui D. V. Hranov, fosta „Știința” (1876–1878); Tipografia lui D. Veselinov (1876–1877); Tipografia „Ștara planina”, întemeiată de S. S. Bobciev.
 Giurgiu: Tipografia „Bulgaria cea nouă” (1876–1877), întemeiată de H. Botev; Tipografia „Bulgar” (1877).
 Ploiești: Tipografia lui A. D. Panicov (1877–1878), mutată din Brăila.

Periodice bulgare din România, până în anul 1878

Bolgrad

1. *Scrieri religioase pentru fiecare creștin* (1864–1868), în limba bulgară, redactor și editor R. I. Blascov;
2. *Lucrare comună* (1868), în limba bulgară, editor – Școala Centrală Bulgară;
3. *Călător* (1870), în limba bulgară, redactor și editor B. Zaprianov;
4. *Vocea bulgară* (1876/1877), în limba bulgară, redactor K. Tulescov.

Brăila

5. *Albina bulgară* (1863–1864), în limba bulgară, redactor și editor H. Validov;
6. *Luceafărul* (1864), în limba bulgară, redactor H. Validov;
7. *Scrieri religioase* (1864);
8. *Aurora dunăreană* (1876–1870), în limba bulgară, redactor D. Voinicov;
9. *Hitar Patar* (1870–1874) (1879–1884), redactor A. Savici;
10. *Revista periodică în limba bulgară* (1870–1876), redactor V. Stoianov;
11. *Kukurigu* (1870), redactor și editor B. Zaprianov;
12. *Cuvântul emigranților bulgari* (1871), redactor și editor H. Botev;
13. *Cetățean* (1871), în limba bulgară, redactor și editor A. Savici;
14. *Carlej* (1871), în limba bulgară, redactor și editor D. Voinicov;
15. *Osa* (1871), în limba bulgară, redactor Voinicov;
16. *Petel* (1872), în limba bulgară, redactor B. Zaprianov;
17. *Klepalo* (1872), în limba bulgară, redactor și editor D. Panicov;

18. *Jaba* (1874), în limba bulgară, redactor și editor A. Savici;
19. *Brailski telegraf* (1874), în limba bulgară, redactor și editor K. Tarnovski;
20. *Urbanul* (1874–1875), în limba română, redactor și editor A. Savici;
21. *Mihal* (1875), în limba bulgară, redactor și editor S. Zaimov;
22. *Iunak* (1876), în limba bulgară, redactori și editori I. Drasov și T. Peiov;
23. *Băiat* (1876), în limba bulgară, redactor D. Veliksin;
24. *Renaștere* (1876), în limba bulgară, redactori I. Drasov și T. Peiov;
25. *Leu bulgăresc* (1876), în limba bulgară;
26. *Hasi* (1877), în limba bulgară, redactor și editor A. Panicikov.

București

27. *Viitorul* (1864), în limbile bulgară și română, redactori G. S. Rakovski și B. P. Hașdeu;
28. *Aparatirul* (1864), în limbile bulgară și română, redactor G. S. Rakovski, editori G. S. Rakovski și St. Rasidescu;
29. *Balgarsca starina* (1865), în limba bulgară, redactor și editor G. S. Rakovski;
30. *Naridnost* (1867–1869), în limba bulgară, redactori I. Bogorov, I. Kasabov și I. Grudov;
31. *Tapan* (1869–1870), în limba bulgară, redactor I. Manzov;
32. *L'étoile d'Orient* (1868–1869), în limba franceză, redactor K. Tankov;
33. *Patria* (1869–1871), în limbile bulgară și română, redactor P. Kasimov.
34. *Libertatea* (1869–1872/1874), în limbile bulgară și română;
35. *Școala* (1870–1875), în limba bulgară, redactor și editor R. Blaskov;
36. *Miroznanie* (1870), în limba bulgară, redactor și editor I. Dobrovski;
37. *Renaștere prin științe, industrie și comerț* (1872), în limba bulgară, redactor și editor K. Sapunov;
38. *Țaralej* (1872), în limba bulgară, redactor L. Karavelov;
39. *Independența* (1869, 1873–1874), în limba bulgară, redactori L. Karavelov și H. Botev;
40. *Budilnik* (1873), în limba bulgară, redactor și editor H. Botev;
41. *Stupan* (1874–1876), în limba bulgară, redactor V. Hranov;
42. *Steag* (1874–1875), în limba bulgară, redactor H. Botev;
43. *Grădinița* (1874–1875), în limba bulgară, redactor și editor I. Blaskov;
44. *Știință* (1875–1876), în limba bulgară, redactor L. Karavelov, editor I. Adghenov;
45. *Balcanul* (1875), în limba română, redactor K. Tancov;

46. *Balkan*, în limba bulgară, redactor K. Tankov;
47. *Ștara Planina* (1876–1877), redactor S. Bobcev;
48. *Sekidneven kalendar* (1877), în limba bulgară, redactor P. Bobecov;
49. *Bulgarul* (1877–1878), în limba bulgară, redactor D. Popov;
50. *Fraternitate slavă* (1878), în limba bulgară, redactor R. Blaskov.

Giurgiu

51. *Școala* (1874), în limba bulgară, redactor R. Blaskov. (apare și la București);
 52. *Graginita* (1874), în limba bulgară, redactor I. Blaskov (apare și la București);
 53. *Bulgaria nouă* (1876–1877), în limba bulgară, redactori H. Botev, R. Blaskov și Stambolov;
 54. *Bulgar* (1878), în limba bulgară, apare și la București.
- Ploiești
55. *Dunavska zora* (1877), în limba bulgară (apare și la Brăila);
 56. *Vulturul* (1876–1877), în limba română, redactor I. Karsovski;
 57. *Independența națională* (1877), în limba română, redactor I. Krasovski.

Comitete culturale și politice și asociații bulgare din România (1888–1878)

1. *Dobrodetelna drujina* (1862–1878), București, fondatori: E. Gheorghiev, H. Gheorghiev, M. Benli.
2. *Asociația Teatrală Bulgară* (1865–1878), Brăila, fondator D. Voinikov.
3. *Asociația școlii bulgare* (1868), Brăila, fondatori: Savici, Petrovici, Genecev.
4. *Sfânta coaliție româno-bulgară* (1866), București, fondatori: I. C. Brătianu, C. A. Rossetti, E. Karadasialti.
5. *Asociația filharmonică „Muza”* (1869), Brăila.
6. *Asociația literară bulgară* (1869–1878), Brăila, membri: M. Drinov, V. Drumev, V. Stoianov.
7. *Comitetul central revoluționar bulgar* (1869–1876), București, fondatori L. Karavelov, V. Levski, H. Botev, K. Tankovsialti.
8. *Asociație școlară bulgară* (1872–1878).
9. *Comitetul revoluționar de la Giurgiu* (1875–1876), Giurgiu, fondatori: S. Stambolov, S. Zaimov, N. Obretenov, P. Volov.



PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

10. *Comitet bulgar din București* (1876–1877), fondatori: S. Ceren, T. Dimotrov, P. Jecev.
11. *Ceata slavă* (1875–1877), București.
12. *Asociație pentru răspândirea cunoștințelor utile* (1875–1878), București, fondatori: L. Karavelov, K. Tankov.
13. *Asociația bisericii bulgare* (1876–1877), București, fondator P. Rasev.
14. *Societatea bulgară centrală binefăcătoare* (1876–1878), București, membri fondatori: K. Tankov, P. Enceev, St. Stambolov.
15. *Comitetul binefăcător al doamnelor din România* (1876–1877), București, fondatori: E. Pulieva, E. Mustacova.
16. *Asociația teatrală bulgară de tineret „Svetlina”* (1876), Brăila, fondatori: A. Karacasev, Ikonomov.
17. *Asociație filharmonică* (1876–1877), Bolgrad.



Maria Vasinca HADIJI



Carașovenii (croaii) din Banat

În raport cu alte state europene, România are o caracteristică deosebită. În țara noastră, mai ales în Transilvania, Banat și Dobrogea, s-a putut realiza conviețuirea și interferența mai multor neamuri și culturi, într-o perioadă îndelungată, de aproape un mileniu, astfel încât fiecare dintre acestea și-au păstrat individualitatea proprie, preluând în același timp de la populațiile și culturile vecine înrudite sau complet străine și oferind, la rândul lor, numeroase trăsături ale culturii materiale și spirituale. Astfel, „de aproape un mileniu, niciun popor și nicio cultură n-a putut, dar nici n-a vrut să le asimileze pe celelalte. Astfel de încercări au existat din partea unor forțe exterioare, dar toate s-au dovedit zadarnice” (Kós Károly) (Koning 1999: 5). O astfel de etnie, care a reușit să-și conserve extraordinar de bine ființa etnică, este reprezentată de carașovenii așezați în zona muntoasă a Banatului, a căror origine a constituit și mai constituie încă un prilej pentru ample discuții. Răspunsul la aceste întrebări a fost dificil de găsit și din cauza absenței mărturiilor scrise sau orale; în plus, exista și controversata întrebare dacă, la sosirea lor în Banat, erau catolici sau dacă s-au convertit ulterior? Trăsăturile lor specifice au atras atenția cercetătorilor din diferite domenii (lingvistică, istorie, etnografie). Ca urmare, au fost publicate numeroase studii, până și o monografie dialectală, care puneau în discuție probleme referitoare la originea, apartenența națională, religia, perioada emigrării și locurile de origine, fiind formulate mai multe ipoteze contradictorii. Conform informațiilor documentare și statisticilor de care dispunem, se pare că această etnie s-a așezat în ținuturile Banatului în trei etape diferite, menite parcă să împropăteze mereu această mică, dar viguroasă enclavă. Primul și cel mai vechi val de croaii așezați pe actualul teritoriu al României între secolele XIII–

XIV este cel cunoscut sub numele de *carașoveni*. Aceștia se vor grupa în jurul localităților Carașova, Lupak, Clocotici, Nermet, Rafnic, Vodnic și Iabalcea, toate aflându-se în județul Caraș-Severin. Al doilea val de croați emigrați în secolul al XVI-lea a ajuns în localitățile Lipova (jud. Arad) și Recaș (jud. Timiș), actualmente numărul lor scăzând simțitor; alți etnici croați au ajuns în apropiere de localitatea Jimbolia. Al treilea val ajunge pe acest teritoriu pe la mijlocul secolului al XVIII-lea. În anul 1801, prezența lor este semnalată în localitățile Checea și Cernei, ei venind din zona Turopolje și provenind îndeosebi din familiile de nobili nevoiți să-și părăsească locurile natale, deoarece așa cereau interesele militare ale Imperiului Austro-Ungar.

În afară de localitățile deja menționate, carașovenii au locuit, într-un număr mai mic sau mai mare, și în alte localități, ca de exemplu Dognecea, Slatina Timiș etc. Se pare că și în localitatea Calina au existat cândva carașoveni, astăzi asimilați (Vărădean 1892). Astfel, în anul 1892, în Calina nu existau decât 137 de case cu 572 de ortodocși și câțiva carașoveni catolici. Carașovenii sunt menționați și în localitatea Tirol (jud. Caraș-Severin), conform monografiei localității în care este semnalat faptul că, în anul 1828, au sosit în localitate carașoveni din comitatul Caraș, ei reprezentând o treime din locuitorii comunei, grupați fiind în partea de sud a localității și formând un cartier al lor. În plus, mai deținem și informația oferită de preotul Theodor Catici din Carașova (decedat în anul 1993), care, bazându-se probabil pe documentele din arhiva parohiei, susținea că, între anii 1830 și 1860, mai multe familii din Vodnic, Rafnic și Lupac au plecat spre Tirol. În afara Banatului, grupuri mai mult sau mai puțin compacte de carașoveni trăiau și în câteva localități din Banatul sârbesc; este vorba de Banatski Karlovač, Ulmja, Ibište și Kutrica. Conform ultimelor cercetări și studii de teren întreprinse în câteva dintre aceste localități (Ulmja și Ibište), s-a constatat că aceștia, datorită inferiorității lor numerice, fie s-au identificat dreptat cu conaționalii lor sârbi majoritari, fie s-au germanizat în localitățile în care predominau catolicii germani (Radan 2000: 17–22).¹ Carașovenii din zona muntoasă a Banatului care, datorită unui complex de factori favorabili, au reușit să-și conserve ființa etnică și să-i asigure trăinicia, nu au împărtășit aceeași soartă. Banatul de Sud și Valea su-

1 M. N. Radan, în urma anchetei de teren din anul 1998, aduce noi date prețioase despre soarta carașovenilor din Ulmja și Ibište.



perioară a Carașului au prezentat pentru etnia carașoveană o compatibilitate etnoculturală, existând aici ocupații asemănătoare cu cele ale noilor veniți sau deprinse repede (creșterea animalelor, agricultura de subzistență practică pe sapații mici, pomicultura, prelucrarea lemnului), ce au determinat, în ultimă instanță, obiceiuri, credințe și practici specifice diferite de ale altor grupuri etnice slave (obiceiuri păstorești de Sângiorz, măsuratul și răscucitul – răspândite atât în satele românești din Banat, cât și în Oltenia sau Bistrița-Năsăud). În acest context trebuie menționat și faptul că probabil nu întâmplător s-au așezat sau au fost așezați într-o zonă minieră (Anina, Doman, Dognecea, Calina), deoarece, conform unei ipoteze, ar fi originari din Bosnia, unde existau renumite mine de argint. Totodată, ei nu au găsit aici un mediu etnocultural superior, a cărui adoptare putea să ducă la pierderea a ceea ce era specific. Astfel, conviețuirea a avut loc independent de etnie (care nu s-a simțit amenințată), în baza ocupațiilor și intereselor comune etnicilor din zonă. Dar, alături de factori analogici, apar și alții comuni care țin de ontologie (începând cu ornamentul de pe cămășile populare denumit *brazi* și până la impresia de românism pe care au lăsat-o atât portul, cât și trăsăturile fizionomice), semnalati de cercetătorii români și străini (Deleanu 1999: 40–41).

Dacă această enclavă a reușit să se conserve atât de bine, aceasta se datorează în mare măsură și caracterului și modului de viață deosebit de conservatoare (de pildă, căsătoriile se fac și astăzi doar între membrii comunității, excepțiile fiind foarte rare, și atunci doar cu persoane de origine română etc.). O problemă la fel de gravă ca și asimilarea o reprezintă scăderea numerică a populației din aceste sate, care, deși actuală, a fost semnalată de numeroși sociologi (membri ai Institutului Social Banat-Crișana) încă din perioada interbelică; pe de o parte, ea se datorează situației economice, iar pe de altă parte, tradiției, împământenite în Banat, de a avea un singur moștenitor.

Pentru perioada anilor 1930–1940, edificatoare sunt informațiile oferite de V. Tufescu:

Sate	1930	1941				
		Total	Români	Germani	Alții	Carașoveni
Carașova	2.940	2.875	90	97	110	2.570
Clocotici	1.074	1.058	8	4	46	1.000
Iabalica	339	332	14	–	18	300
Lupac	826	898	14	48	16	720
Nermet	646	646	–	2	4	640
Rafnic	716	648	22	–	16	610
Vodnic	489	444	2	–	2	440
Total	7.030	6.901	250	151	220	6.280

Se poate remarca așadar pentru această perioadă o scădere a populației fiecărui sat, în afară de localitatea Lupac, unde se înregistrează o oarecare creștere, și în afară de Nermet, unde numărul locuitorilor se menține constant. În raport cu această situație deloc îmbucurătoare, V. Tufescu își exprima îngrijorarea arătând că: „în felul acesta, mica grupare a carașovenilor care a dovedit atâta rigoare etnică nedeznaturalizându-se timp de câteva veacuri, e amenințată acum cu dispariția din pricina declinului numeric în care a intrat” (Tufescu 1941: 508–509).

Recensămintele ulterioare demonstrează faptul că vremurile au evoluat în această direcție.

Recensământul din 5 ian. 1977

Comuna	Populația
Carașova	3.829
Lupac	3.419
Total	7.248
%	100

Recensământul din 7 ian. 1992

Comuna	Satul	Populația stabilă totală
Carașova	Carașova	2.629
	Iabalcea	277
	Nermet	644
Lupac	Lupac	1.084
	Clocotici	1.013
	Rafnic	642
	Vodnic	482
Total: 6.771, din care populație autohtonă (carașoveni) 6.138 = 90,65%		

Pentru o imagine și mai clară este edificatoare următoarea schemă:

Nr crt.	Anul	NUMĂR LOCUITORI / LOCALITĂȚI							Total populație
		K	N	J	KI	L	R	V	
1.	1831	3.729	649	524	1.329	933	958	699	8.866
2.	1851	3.959	640	500	1.320	937	982	663	9.001
3.	1865	3.870	649	513	1.200	621	920	538	8.311
4.	1896	3.339	679	512	1.161	866	728	473	7.758 ¹⁵
5.	1927	3.028	670	400	1.200	821	750	600	7.469 ¹⁶
6.	1930	2.945	643	344	1.073	850	720	493	7.068
7.	1977	2.815	698	316	1.096	1.112	733	479	7.248
8.	1992	2.629	644	277	1.013	1.084	642	482	6.771

Pe baza schemei, se poate trage concluzia că numărul carașovenilor este în continuă scădere și, deși la ultimele două recensăminte situația părea stabilizată, trebuie avut în vedere faptul că aceste cifre nu reflectă fidel starea demografică din ultimele decenii, ele cuprinzându-i și pe cetățenii de altă origine: maghiari (27), slovaci, mai ales romi (187), germani (29), ucraineni (5), ruteni (1), cehi (4), macedoromâni (2), greci (1), ruși (1), adică un total de 258 (3,81%), și adăugându-i și pe români, rezultă un total de 633 (9,35%), cifre valabile pentru recensământul din 07.01.1992. Totuși, trebuie remarcat faptul că, față de recensământul din 05.01.1977 (care cuprindea un număr de 375 români – 5,18% și 336 – 4,63% alte etnii, adică un total de 711 – 9,81%), se înregistrează o anumită scădere a ponderii altor naționalități. În consecință, conform datelor din anul 1992, numărul estimativ al croaților din România era de apro-

ximativ 4.200 de persoane, adică 0,02% din populația României, dintre care 3.682 în jud. Caraș-Severin și 299 în jud. Timiș (Radan 2000: 14–32).

Pentru anul 2007, conform datelor obținute de la Consiliul Local al comunei Carașova, avem următoarea situație:

Comuna	Localitatea	Populația	Bărbați	Femei
Carașova	Carașova	2.437	1.223	1.214
	Iabalcea	227	121	106
	Nermet	596	292	304
Total populație		3.260	1.636	1.624

Se poate așadar observa, pentru anul 2007, o continuă scădere a populației din toate cele trei localități (3.260 este numărul total de locuitori) în comparație cu recensământul din anul 1992 (3.550 de locuitori). Referitor la graiul carașovenilor, situația este și mai complexă, deoarece aceasta nu este unul unitar, în toate cele șapte sate existând dialecte diferite; mai mult, în satul Iabalcea se vorbește limba română, deși locuitorii susțin că sunt carașoveni. Slavistul de origine bulgară, Miletič, este cel care a adus o oarecare lumină în acest sens, subliniind pentru prima oară faptul că graiul carașovean nu este bulgar, ci serbo-croat, și anume din grupul dialectal Kosovo-Reseva. Această zonă dialectală este însă destul de vastă, întinzându-se de la Dunăre, între Timoc și Morava, până la granița albaneză. Tot aici, la sud-vest de Prizren și Câmpia Mierlei, au existat numeroși catolici (Petrovici 1935: 1–18).

În privința naționalității, așa cum în secolul al XIX-lea carașovenii erau imediat catalogați de către autorități drept bulgari, în secolul XX, erau de regulă considerați croați, fapt confirmat și de recensământul din anul 1977, când, în localitățile carașovene, au fost recenzați 6.453 de croați și 84 de sârbi. De fapt, până în anul 1990, aici nici măcar nu a existat posibilitatea de a se declara carașoveni (neexistând o asemenea rubrică), iar cei mai mulți nici măcar nu erau întrebați cu privire la origine, fiind automat înregistrați drept croați; în cazul în care se insista, unii erau recenzați ca sârbi sau având o altă naționalitate. Trebuie subliniat faptul că numărul celor care optează pentru naționalitatea croată se află în creștere, faptul datorându-se, pe de o parte atenției deosebite și numeroaselor facilități (cea mai importantă fiind acordarea cetățeniei croate, implicit a pașaportului croat cu care puteau călători fără vize în vestul Europei) acordate de către statul croat, în vederea atragerii acestei etnii, iar pe de altă parte,

dezinteresului sau inexistenței unei strategii din partea statului sârb cu privire la această chestiune. În plus, dacă avem în vedere contextul economic din România anilor 1990, este explicabil și faptul că tot mai mulți au început să se declare croați, deși nu erau pe deplin convinși de apartenența la această etnie (Radan 2000: 14–32).² Tot ca o consecință a evenimentelor care au dus la dezintegrarea Iugoslaviei, la începutul anului 1992, etnicii croați își constituiau propria organizație, *Uniunea Croaților din România*, al cărei președinte și reprezentant în Parlament este Mihai N. Radan.

Pe lângă limbă și obiceiuri, portul reprezintă o trăsătură esențială a unui popor. Acesta este de asemenea domeniul în care apar și multe împrumuturi și interferențe, reușindu-se totuși păstrarea aceluia-ceva-specific și nepieritor al fiecărei etnii. Traian Simu, autorul celui mai amplu studiu despre enclava carașoveană din zona muntoasă a Banatului, în dorința sa de a sublinia contactul și apropierea de tradițiile, portul și obiceiurile românilor, susținea faptul că portul carașovenilor este românesc, excepție făcând doar conciuul de pe cap la femeile măritate și fota, atrăgând totuși atenția că „un astfel de conciu poartă și femeile din țara Hațegului și cele din județul Caransebeș, iar fota încă se mai poartă în mai multe regiuni din România” (Simu 1939: 102). Deși influențele românești sunt numeroase, comunitatea carașoveană a reușit totuși să-și conserve foarte bine tradițiile și obiceiurile, rămânând astfel de-a lungul timpului o comunitate aparte sub toate aspectele vieții, atât materiale, cât și spirituale. În privința portului este semnificativ faptul că, deși anumite piese vestimentare au fost preluate din portul popular românesc, ornamentația acestora diferă, iar împodobirea capului reprezintă un element particular și plin de semnificații existențiale.

Desigur că, de-a lungul timpului și sub influența unor factori externi inevitabili, s-au produs o serie de schimbări, atât în sensul renunțării la anumite obiecte de vestimentație, cât și cu privire la substituirea celor inițiale cu altele mai practice, adaptate la condițiile actuale, dar căutând să le confere aceleași semnificații profunde. Iată, în continuare, întreaga evoluție a costumului popular carașovean, cu toate modificările impuse de-a lungul timpului, păstrându-și însă în linii mari esența și semnificațiile profunde, menite să particularizeze această etnie, dar să și marcheze în același timp diferitele etape ale vieții .

2 În zona industrială a Reșiței decade, marile uzine reducându-și activitatea, mulți muncitori intră în șomaj.

Costumul bărbătesc

În comparație cu cel feminin, costumul bărbătesc nu este atât de spectaculos (Lungu 2000: 8). În special la bărbați, îmbrăcămintea nu se deosebește prin nimic de cea a românilor, ba mai mult, toate piesele vestimentare bărbătești au denumiri românești. Bărbații îmbrăcau o cămașă lungă ce trecea peste genunchi, numită „kosulia”/cămașă. Gulerul era prevăzut cu broderii în care predominau negrul și roșul sau ciucurii multicolori; la fel de bogat colorate erau și manșetele mânecilor. Pantalonii, numiți *gatie*, de culoare albă, erau lungi până la glezne și destul de largi. *Obielele* erau colorate, însă erau preferați ciorapii albi de lână, cu un ornament specific la marginea dinspre genunchi, numit *ciurată*. În timpul săptămânii, umblau în opinci, având un *gurgani/vîrf* destul de pronunțat. Duminica și la sărbători încălțau bocanci sau cizme. La brâu își puneau un *brăcir/kanice* de lână, împodobit cu diferite motive, sau puneau o curea lată, numită *pratika*. Peste cămașă îmbrăcau un *pieptar/cojoc* din dimie, de preferință alb, decorat la guler și margini, de jur împrejur cu desene colorate, predominând negrul și roșul. Mult mai rare erau pieptarele negre, având în acest caz, pentru crearea unui contrast, ornamente de culori deschise. Pe acest cojoc se prindeau broșe și pietre cât mai strălucitoare. Bătrânii purtau pieptare simple, fără motive/ornamente. Pe vreme urâtă, ploioasă, foloseau un *mănecar*, tot din lână albă, dar fără ornamente. Iarna purtau cioareci de culori deschise, ca și românii, pieptar din piele de miel, iar în călătorii, cojocul cu mâneci și pantalonii de postav alb. Vara purtau pe cap o pălărie mică; în timpul iernii, aceasta era înlocuită cu *clăbățul/căciula* din piele de oaie. Foloseau și *păclia*, lungă până aproape de glezne, pe timp de ger, iar pe vreme caldă, era folosită drept acoperitoare (Tufescu 1941: 502–505, Simu 1939: 102, Lungu 2000: 8).

Costumul femeiesc

Mult mai complex era costumul femeiesc, prezentând chiar mici diferențe, de multe ori nesemnificative, de la un sat la altul (Lungu 2000: 8–9). Descrierea amănunțită pe care o face Traian Simu acestui costum, într-o perioadă în care era încă în uz, este semnificativă și merită amintită: „carașovencele au o cămașă caracteristică prin lungimea ei până-n

glezne, brodată la piept și mâneci. Peste cămașă, corpul lor este învelit, de la brâu în jos până la genunchi, în așa numita «keca», adică chetă (fotă) de culoare neagră, cu tivuri și cu o broderie îngustă. Prin fota aceasta de lână, de trei ori mai lungă decât lată, pentru înfrumusețare, sunt împletite adeseori fire de argint. Ea se învâluie în jurul corpului pe dinainte, până ce ajung capeții laolaltă, apoi se leagă cu un brâu numit «kanica», adică caniță. Peste caniță întrebuintează și brăcie. La piept, cele bogate poartă «taleri», salbe de argint și aur. Vara, femeile, peste săptămână, cele mai multe umblă desculțe sau în opinci, cu ciorapi albi, dar în Dumineci și sărbători de obicei toate sunt în ghete. Iarna îmbracă pieptar din miel, având grijă să fie decorat, iar pe timp ploios, mânecar de lână. Femeile măritate poartă pe cap așa numitul «kopa» (un fel de concii), frumos brodat, semnul caracteristic al femeilor măritate, acoperit cu o basma, ce-ți face impresia că ascunde două coarne. Fetele încă poartă în zilele de rând basma pe cap, dar Dumineca și în zilele de sărbătoare niciodată, atunci împletesc în păr flori sau panglici colorate. Fetele de măritat își împodobesc capul cu o cunună argintată, iar la brâu își pun o cingătoare prevăzută cu copci, decorată cu mici mărgelate albe...” (Simu 1939: 103).

Ca și locuitorii altor zone etnografice din țara noastră, carașovenii au ținut și mai țin încă la portul lor tradițional, tradiția fiind păstrată în special de femei. Dar, ca și în celelalte zone, s-au petrecut și aici schimbări și transformări, în unele cazuri semnificative, în ceea ce privește portul tradițional. Fiind o regiune cu vechi exploatare miniere și uzine metalurgice, 60-70% din forța de muncă a mediului rural a fost absorbită de industrie. Acesta este unul dintre factorii principali, datorită căruia bărbații și-au părăsit portul și au îmbrăcat, aproape fără excepție, haina orășenească; femeile și l-au păstrat, însă și ele (portul a atins gradul cel mai înalt de realizare artistică în jurul anului 1900) au renunțat la unele piese (Pleșa 1975: 71-72). În prezent, portul tradițional mai poate fi observat duminica la biserică, în zilele de sărbători și, în general, la ocazii, mai ales la nunți. Cei mai mulți carașoveni au început însă să renunțe la acest port deosebit de complicat. Conform unor cercetări mai recente, costumul popular carașovean se compune azi din următoarele piese: *poale/pole* lungi până la glezne, apretate și plisate foarte mărunț în partea din spate. Din această cauză, femeia este obligată să facă pași foarte mici, ca pliurile să nu i se desfacă.

Femeile măritate au poale mai scurte și crețe. Peste poale se poartă o *fotă/keca* neagră cu broderie îngustă pe margini. În partea de sus se îmbracă o *cămașă/košulija*, care ajunge până la nivelul șoldurilor. Pe mâneci și în partea din față, această cămașă este brodată cu motive de culoare neagră, dar și în diferite combinații de roșu, verde sau albastru. Gulerul este lucrat separat și se atașează deasupra cămășii, fiind brodat pe margini cu ață de o singură culoare. Mireselor și fetelor mari li se adaugă un *agrljak*, un fel de salbă din bani de argint, aur și șiraguri de mărgele multicolore (toate fixate pe o pânză tare), iar marginile salbei sunt dantelate (Lungu 2000: 7–8).

Un loc aparte în cadrul costumului popular carașovean îl ocupă fără îndoială găteala capului. În evoluția ansamblului vestimentar, găteala capului reprezenta o preocupare din cele mai vechi timpuri. Atât în portul popular românesc, cât și în portul altor etnii, această problemă, structural și tipologic, îmbracă diferite forme. Din acest punct de vedere, o privire de ansamblu asupra zonelor etnografice românești confirmă afirmațiile de mai sus, fiind bine cunoscut faptul că, pentru zonele etnografice din nord-estul, sud-estul și sudul țării noastre, piesele de bază predominante în găteala capului, ca parte importantă a costumului femeiesc, sunt marama și ștergarul; de asemenea că, în zonele intracarpătice, în Banat, piesele de bază în împodobirea capului la femei sunt conciriile, cepsele și căițele, acestea fiind asociate în cele mai multe cazuri cu țesături de tipul maramei și al broboadelor. Ca și în cazul costumului popular tradițional din alte zone etnografice, și în ceea ce privește portul carașovenesc, găteala capului se modifică și prezintă unele particularități în funcție de vârsta, starea civilă, evenimentul sau ocazia, anotimpul și starea socială.

Până la vârsta de șapte ani, pieptănătura fetelor este comună: tulse scurt când sunt foarte mici, apoi, pe măsură ce cresc, își împletesc părul în două codițe ce cad, obligatoriu, pe spate. În funcție de anotimp, ele merg cu capul descoperit sau și-l acoperă cu căciulițe, băsmăluțe, năframe etc. De la 10 la 14 ani, fetele își împletesc părul, deja foarte lung, într-o singură coadă, care, fie este lăsată pe spate, mai ales în zilele de sărbătoare, fie este prinsă în *coc/uileac* mai sus de ceafă, spre creștetul capului. Astăzi, ca peste tot, ele merg cu capul descoperit dacă vremea le-o permite. Tradiția le obligă însă ca atunci când ies în lume (la horă și în special la biserică) să-și acopere capul. Referitor la acest amănunt, Benec Ana, în vârstă de 80 de ani, din comuna Lupac, spunea: „Fetele de acum s-au

păcătoșit de tot. Pe vremea mea, fata mare de logodit și măritat putea să iasă în lume, să i se vadă părul numai dacă avea pe cap *parta*. Acum le vezi, maică, și cu părul despletit”. *Fruntarul/parta*, astăzi piesă foarte rară, este o podoabă a capului în formă de coronită. Ea este confecționată dintr-o bentiță de catifea roșie sau albastră, uneori neagră, lată de circa 7-10 cm. și montată pe un cerc sau două din sârmă, cu rolul de a păstra forma capului. Pe acest suport de catifea sunt cusute motive florale cu mărgelile colorate. Dedesubtul acestei bentițe, de jur împrejur, sunt cusuți, unul lângă altul, pe două sau chiar trei rânduri, bani vechi de argint și aur ce cad pe frunte și pe păr.

Acum, aceste podoabe mai au destul de puține monede de argint, predominând cele ce au circulat după Al Doilea Război Mondial. În trecut, această podoabă avea rolul de a indica starea materială a fetei. „După numărul de bani din păr aflăm cât este de bogată” (Pleșa 1975: 71–71), afirma bătrâna Filca Margareta în vârstă de 78 de ani, din comuna Carașova. Așadar, ca principală podoabă în găteala capului la fetele de logodit și logodite, până în ziua în care se căsătoreau și se îmbrăcau mirese, era fruntarul (*parta*) (Lungu 2000: 8).

O coafură mult mai complicată le este specifică fetelor mari, mai cu seamă în cele trei zile ale nunții lor. Ca un semn distinctiv pentru mireasă, aceasta poartă în primele zile ale nunții o coronită cilindrică, numită *venac*, împodobită cu mărgelile colorate, bucăți de oglindă, flori artificiale și având la bază salba de argint (Pleșa 1975: 73). Ca și în portul altor etnii, miresele își mai împodobesc capul cu țesături albe pe care și le poartă în timpul ceremoniei de nuntă, până în momentul „ieșirii mirilor la apă”, când, după un ritual foarte interesant, coronitele de flori de câmp și năframele erau înlocuite cu un concii, denumit de carașoveni *cârp/krpa* (un fel de tocă în patru colțuri, având partea din față mai înaltă) (Lungu 2000: 8). Această piesă este cea mai veche dintre podoabele ce alcătuiesc găteala capului în portul popular femeiesc al carașovencelor și are rolul cel mai important, deoarece ea constituia semnul prin care se deosebeau femeile măritate de fetele mari. Din momentul așezării conciiului/cârpa pe capul tinerei neveste de către părinți și nași, cu ocazia „ieșirii mirilor la apă”, aceasta nu mai avea voie să iasă „în lume” sau să fie văzută de vreun străin, fără să aibă pe cap conciiul. Doar seara, înainte de culcare, femeile aveau voie să-și dea jos „cârpa” de pe cap, însă nu în fața bărbatului (Ianesca Marta din satul Rafnic, în vârstă de 82 ani). Odată intrată în rândul femeilor măritate, obligată prin tradiție să poarte conciiul, tâ-

năra nevastă își schimbă și pieptănătura care, până la moarte, nu se mai face decât într-un singur fel. Această pieptănătură constă în împărțirea părului în trei părți egale și împletirea, din fiecare parte, a câte unei cozi. Fiecare coadă se răsuțește (Pleșa 1975: 73–75), sub formă de cercuri și se plasează pe cap, două puțin mai sus de tâmple, unde se fixează cu ace, formând pe cap două proeminente simetrice, iar cealaltă pe ceafă. *Conciul/cârpa* are forma unui trapez cu baza mare în față (deasupra frunții) și este confecționat dintr-o fâșie de pânză tare. Fâșia de pânză este montată pe o coadă/*cosvенеac* împletită din fire groase de lână, având rol de suport, menținând forma concii. Fâșia de pânză este rulată pe acest suport printr-o împăturire specială, astfel încât, la partea din față a concii, care se sprijină pe cap, deasupra frunții, aproximativ în dreptul tâmplelor, apar două proeminente asemănătoare *coarnelor/craievene*. Sub aceste proeminente se plasează și părul pieptănat și fixat pe cap, după cum am văzut. De aici și expresia foarte des întâlnită în satele carașovene: „a lui cutare din satul cutare s-a măritat, că am văzut-o cu coarne pe cap” (Lungu 2000: 8). Pe frunte se adăugau câteva șuvițe răsuțite cu ajutorul unui cui încins.

Conciurile „de fiecare zi” erau confecționate din pânză de bumbac, mai groasă, puternic apretată, iar conciurile de sărbătoare erau confecționate dintr-o țesătură de lână fină, ornamentată cu mărgeluțe mărunte, colorate și cu fir metalic. Bătrânele purtau numai concii de pânză albă pe care montau ca ornament două bentițe în motive geometrice, de o parte și de alta a proeminențelor concii. Acestor bentițe, carașovenii le spun *ușca*. Astăzi, piesa este foarte rară și nu se mai poartă. Forma podobei capului de femeie măritată pe care o dădea în trecut concii este menținută numai prin pieptănătura anterior descrisă. La fixarea concii pe cap mai interveneau și alte elemente; este vorba despre ace cu gămălie și năframă. Conciul era prins de păr cu ajutorul acelor care se înfingeau pe partea din față a piesei, în vârful coarnelor și între ele. Logic, fiind destul de mari, ele se înfingeau cu grijă mai mult în jurul celor două proeminente ale cocului, deoarece între aceste două porțiuni era concentrat și părul, prin pieptănătură. În trecut, gămăliile acestor ace erau confecționate din aur, argint, pietre prețioase și semiprețioase. Bătrânele spun că „înainte, acele din cârpă indicau starea materială a ginerei”, deoarece ele le făcea cadou miresei în ziua în care schimba coronița de mireasă cu concii tradițional de „femeie la casa ei” (Baniec Ana, 80 de ani, comuna Lupac). Astăzi, acele de concii sunt foarte rare, cele care se mai găsesc sunt con-

fecționate din alamă și oțel, având gămăliile din sticlă colorată, tablă și, mai nou, din material plastic.

Peste concii se puneau „năframa” care avea formă pătrată, cu ciucuri și franjuri pe margini. În trecut, năframa se țesea în casă din lână foarte fin toarsă. Femeile tinere purtau năframe vii colorate. Cele bătrâne, de culori închise. Năframă neagră purtau doar femeile îndoliolate. În cazul decedului, indiferent de vârsta femeii, peste concii se puneau năframă albă. O a doua năframă, ce se puneau peste perna moartei din sicriu, simboliza, prin culoare, vârsta aproximativă a decedatei. Peste perna celor bătrâne se așterneau năframe de culoare închisă, iar pentru cele mai tinere de culoare deschisă. Prinderea năfrămii de concii se făcea numai în două feluri, când concii erau făcuți dintr-o pânză frumos ornamentată, prins pe cap cu ace cu pietre prețioase, năframa nu-i acoperea decât partea din spate, fiind prinsă în porțiunea de după cele două proeminente și căzând în falduri pe spate. Când concii nu erau deosebit, năframa se așeza în așa fel încât să-l acopere în totalitate. De asemenea, se folosea un singur procedeu de învelire a cocului cu năframa: se îndoia cam un sfert din suprafața mării în lungul laturii, și nu în diagonala ei, și se așeza pe concii, cu două din capetele căzute pe spate, iar celelalte două de-a lungul obrazilor. Acestea din urmă se ridicau și se prindeau unite pe mijlocul marginii din spate a conciiului. Astfel, partea năfrămii care ar fi acoperit fața se strângea la spate, iar restul suprafeței acoperea ceafa (căzând în falduri pe spate).

Este dificil de descris acest tip de acoperire a capului. Trebuie insistat însă asupra lui, deoarece, din cercetările făcute, a rezultat că acest tip de acoperire a capului este înrudit cu procedeul de mascare a tuturor părților corpului, inclusiv a feței, prin voal, în portul popular tradițional al asiaticilor și slavilor, menținut și, în unele cazuri, transmis la popoarele balcanice de către turci.

O inovație de dată mai recentă în găteala corpului, apărută după toate probabilitățile în perioada interbelică, o constituie băsmăluțele colorate cu aplicații dantelate pe margini. Urbanizarea din ce în ce mai accentuată a împrejurimilor localităților carașovene, datorită dezvoltării rapide a exploatarea miniere și industriei, a dus la accelerarea procesului de emancipare a femeii. *Carașoveanca* nu s-a mai putut duce la piață la Reșița, ca să-și vândă produsele, gătită la cap cu toată recuzita tradițională; treptat, a renunțat la concii și la acest sistem complicat de legare a năfrămii peste el. Cu mijloace mult mai simple, și anume prin acoperirea

capului cu o băsmăluță legată la spate, sub ceafă, peste părul împletit în trei cozi, strânse în coc și plasate deasupra tâmpelor, dar și în spate, puțin mai sus de ceafă, femeile au realizat forma tradițională a podoabei capului de *femeie măritată*, formă pe care în trecut o dădea conciul. Pentru a face cât mai vizibile cele trei proeminente de sub basmaua care le acoperea capul, majoritatea carașovencelor își împletesc șuvițele de păr băgând printre ele fire groase de lână (Pleșa 1975: 74–76).

Deși nu-l folosesc întotdeauna, femeile nu renunță la batic (basma). Acest batic este un adevărat semn de recunoaștere a carașovenilor, ca de alt fel și măregele viu colorate de la gât. De cele mai multe ori, baticul este cumpărat, dar, așezat deasupra celor două sau trei cocuri, primește o formă deosebită. Baticul este achiziționat de cele mai multe ori din străinătate la prețuri foarte mari. Cu cât o femeie sau o fată are mai multe baticuri, cu atât ea este mai bine văzută în sat (Lungu 2000: 8). Această atât de interesantă formă a podoabei capului, purtată de carașovence din momentul măritășului, a devenit în timp însemnul stării lor civile pentru întreaga colectivitate, ba mai mult, marginile vizibile ale basmalei sunt decorate cu straturi de dantelă, care, prin număr și formă, indică satul de unde provine purtătoarea. Iată, deci, și a doua funcție a gătelii capului (Pleșa 1975: 76).

Femeile nu mai îmbracă astăzi costumul tradițional (cu excepția cătorva bătrâne), dar se străduiesc să nu fie una mai grozavă decât alta. Este ceea ce numim *portul răsturnat*. Adică un *nu* categoric pentru costum, un *da* absolut pentru același model de bluză, de pantofi, de rochie. „Nici nu știu” – spune Zorița, studentă la stomatologie la Zagreb – „unde au găsit să cumpere atâtia pantofi și atâtă bluze la fel”. Nu se împrumută modelul de croi sau de broderie. El trebuie „furat”. Chiar au existat cazuri în care cineva foarte „îndrăgostit de modelul brodat pe perdea, nereușind să-l obțină în repetate vizite, a venit la geam și l-a fotografiat. Problema nu ar fi a lui *cel mai cel*, ci a lui *la fel cu cel mai cel* (Luca 1998: 129).

Până și sub acest aspect negativ al portului răsturnat am putea distinge anumite valențe ale caracterului conservator al acestei populații, deoarece imitația se produce în interiorul comunității carașovene, și nu înafara ei, existând tot timpul un model de urmat sau cel puțin de atins la un moment dat, model cu semnificații mult mai profunde decât imaginea aparentă a acestuia. Mai mult, observăm faptul că tocmai ceea ce era esențial la portul tradițional femeiesc – *împodobirea capului*, menită parcă să immortalizeze etapele esențiale ale vieții, a fost păstrat și readaptat la realitățile vieții de azi.

Concluzii

Așadar, apartenența etnolingvistică a grupului carașovean din zona muntoasă a Banatului mai oferă încă prilej de ample dezbateri; cert este însă faptul că aceștia se consideră carașoveni, iar în raport cu sârbii, susțin că sunt croați (Simu 1939: 139). Din punct de vedere istoric, cercetătorii nu au putut elucida locul de origine și nici perioada exactă în care aceștia s-au așezat în Banat. Corelarea cu faptele de limbă, informații mai mult indirecte, au generat mai multe ipoteze, iar numărul lor ar putea crește dacă avem în vedere complexitatea graiurilor puse în discuție. Indiferent de ipoteza pentru care se optează, ea nu poate fi general valabilă, pentru simplul fapt că graiurile carașovene nu prezintă o deplină unitate. Fără îndoială însă că cercetările bazate pe studiul documentelor existente (Rozkoš 1999: 69) au un sâmbure de adevăr, rămânând ca cercetările viitoare (un rol important revenind studiului aprofundat al istoriei Evului Mediu pentru zonele aproximative de unde au emigrat și, de asemenea, clarificărilor și argumentelor lingvistice suplimentare – obținute doar prin cercetările aprofundate asupra graiurilor croate de pe întreg teritoriul fostei Iugoslavii) să elucideze numeroasele aspecte problematice. Nu în ultimul rând, trebuie acordată o mai mare însemnătate faptelor aparent ne semnificative, devenite însă grăitoare din perspectiva timpului, un loc aparte deținându-l corespondența purtată de *învățații* acestor sate (la începutul secolului XX) cu cercetătorii străini sau români interesați, corespondență edificatoare în privința moravurilor, obiceiurilor, dar mai ales a tradiției orale păstrate în legătură cu așezarea lor în această zonă.

Bibliografie

DELEANU, M. M.

1999 *Însemnări despre carașoveni. Interferențe lingvistice și culturale specifice Europei Centrale*. Editura Bantica, Reșița

KONING, C.

1999 Prefață. In: *Minorități între identitate și integrare*. Editura Trinom, Arad, 5–7.

LUCA, G.

1998 Muncă, bani și etică la carașoveni. *Analele Banatului* IV. 125–130.

LUNGU, A.

2000 Carașovenii între tradiție și noutate. *Timisiensis. Revistă a Centrului de Cultură și Artă a județului Timiș* II. (1) 7–9.

PETROVICI, E.

1935 *Graiul carașovenilor. Studiu de dialectologie slavă meridională*. București

PLEȘA, T.

1975 Găteala capului în portul popular femeiesc al carașovenilor. *Tibiscus Etnografie Timișoara*. 71–77.

RADAN, M. N.

2000 *Graiurile carașovene azi. Fonetica și fonologia*. Editura Anthropos, Timișoara

ROZKOŠ, Pavel

1999 Minorități etnice slave din vestul României. In: *Minorități între identitate și integrare*. Editura Trinom, Arad, 67–68.

SIMU, T.

1939 *Originea carașovenilor. Studiu istoric și etnografic*. Editura Corvin, Lugoj

TUFESCU, V.

1941 O mărunță populație balcanică: Carașovenii. *Balcanica* IV. 503–529.

VĂRĂDEAN, V.

1892 *Datele unei statistici magheare*.

Comunitățile israelite arădene în perioada anilor 1849–1918

După înăbușirea Revoluției de la 1848–1849, comunitatea israelită arădeană a fost pusă imediat sub controlul nemijlocit al noilor autorități habsburgice, inclusiv cele polițienești. Mai mult, guvernanții au încercat să asigure supravegherea evreilor prin instituirea obligației enoriașilor de a aparține comunității teritoriale competente. Comunitatea reformistă arădeană a fost suprimată. Dincolo de aceste măsuri represive, autoritățile au trecut la reorganizarea sistemului comunitar. În acest sens, în anul 1851, a fost convocată o conferință la Pesta, la sediul Guvernului. La ședința ținută sub președinția consilierului guvernamental Sacher, reprezentanții comunității din Arad, din motive necunoscute, nu au fost invitați. Din proiectul elaborat cu această ocazie nu s-a realizat nimic concret. La fel, nici celelalte străduințe pornite din surse oficiale sau comunitare nu au putut schimba situația. În esență, a continuat instituirea pe cale oficială a conducerii comunitare, fără să negăm încercările acesteia de a promova interesele evreiești.

O schimbare pozitivă s-a produs la Arad, odată cu mutațiile politice intervenite în 1861. Profitând de atmosfera mai liberală, comunitatea din Arad a hotărât să elaboreze și să aplice un statut propriu, adecvat situației care s-a conturat în rândurile enoriașilor în decursul ultimelor decenii.¹ Cea mai importantă prevedere a acestui statut a fost restabilirea sistemului democratic în comunitate, extinderea cercului celor investiți cu drept de vot activ și pasiv, precum și stimularea activității social-culturale. În același timp, însă, s-au acutizat diferențele de mult existente în-

1 Ben Chanaaja, 357/1861.

tre partizanii reformelor și elementele conservatoare. Plângerile repetate adresate de Ignátz Finger oficialităților au semnalat opoziția unui mic grup de enoriași față de linia generală a comunității preconizată inițial de rabinul Aaron Chorin.² În realitate, conducerea comunității din Arad, sprijinită de marea majoritate a enoriașilor, a ignorat acțiunile conservatoare care nu au reușit să obțină niciun sprijin direct din partea oficialității. Rabinul Steinhardt a refuzat să semneze Declarația celor 121 de rabini conservatori, publicată cu ocazia așa-zisului proces mesianic ce a avut loc la Viena, în care aceștia au susținut că, de fapt, cultul israelit s-a scindat în două culte distincte. Elementele conservatoare s-au opus creării unui seminar rabinic, de grad universitar, invocând faptul că ar fi contrar legilor religioase israelite. În toamna anului 1865, la Nagymihály (azi Michalovce, Slovacia) s-au întrunit un număr de rabini conservatori. Procedând după modelul Sanhedrinului de odinioară, au formulat nouă hotărâri în care au respins fără echivoc toate elementele reformei care, de fapt, de mult au fost aplicate la Arad sub conducerea rabinului Aaron Chorin. Rabinii amintiți au fost reticenți inclusiv față de proiectele de emancipare ale evreilor, revendicare fundamentată, de altfel, printre altele, în lucrarea lui Aaron Chorin, *Sollen die Juden Bürger werden*, apărută în 1848, la Pesta (post mortem). O altă lucrare având o poziție identică a ieșit de sub condeiul rabinului Abraham Friedmann la Arad, în anul 1844, cu titlul *Az izraelita nemzetiség védekezése*. Comunitatea din Arad a ignorat rezoluția amintită, considerând-o inexistentă. La fel, a fost boicotată cererea asociației „Hitör”, care s-a constituit pentru susținerea militantă a poziției conservatoare (Venetianer 1901: 494–500). În urma diferendelor acute între cele două curente, la 16 februarie 1868, s-a convocat la Pesta o adunare a unor lideri evrei cu intenția de a pregăti un congres chemat să elaboreze un statut modern de funcționare a comunităților. Din capul locului, însă, s-a stabilit că problemele strict religioase nu pot face obiect de discuție. La această convenire, comunitatea din Arad a fost reprezentată de Paul Walfisch.³ Majoritatea reformistă a celor prezenți, având sprijinul nemijlocit al oficialității instaurate în 1867, a impus un regulament electoral ce a favorizat aderenții curentului respectiv. Ei au mers până acolo încât rabinilor și altor angajați comunitari, în majoritate

2 Magyar Országos Levéltár (Arhivele Naționale Maghiare, Budapesta. În cont. MOL), D 3. 15–25.466, 45.978, 102.184/1864.

3 *Magyar Izraelita V.* (7) 14 februarie 1868, 55.

conservatori, li s-a contestat dreptul de vot atât activ, cât și pasiv. Numai după lungi tergiversări s-a revenit la această hotărâre.

Deși la Arad campania electorală ce a precedat congresul nu a degenerat, cum s-a întâmplat în foarte multe locuri, și aici au apărut voci care criticau anumite prevederi ale regulamentului. *Izraelita Közlöny* a publicat o scrisoare sosită de la Arad, în care semnatarul a obiectat cu privire la excluderea angajaților comunitari de la scrutin și a cerut ca rabinilor să li se asigure cel puțin drept de vot activ.⁴ Potrivit regulamentului, în comitatul și orașul Arad, în cele șapte comunități existente la data respectivă au fost înregistrați 452 alegători. Dintre aceștia, un număr de 258 (57,07%) aveau domiciliul în oraș, iar 194 (42,52%) în mediul rural.⁵ În ceea ce privește compoziția socială a acestora, ne stau la dispoziție date oficiale, fără să-i menționeze însă și pe cei doi rabini care au fost trecuți ulterior printre alegători.

Categorie	Alegători	%
Rabini	–	–
Medici, avocați, ingineri	5	1,10
Comercianți	222	49,11
Meșteșugari, fabricanți	59	13,05
Cârciumari, cu restaurant	44	9,73
Agricultori	29	6,41
Arendași, gospodari, vechili	68	15,04
Învățători, cantori	22	4,86
Privați	3	0,66
Scriitori, artiști	–	–
Total	452	6

În ceea ce privește repartizarea celor 220 de mandate, congresului comunității din Arad i s-au alocat două locuri, iar comunităților din comitat unul.⁶ Campania electorală propriu-zisă a început după data de 20 iulie 1868, data convocării oficiale. În cadrul acestei campanii, un program clar a fost prezentat de Paul Walfisch. El a adresat alegătorilor arădeni un apel în care, pe de o parte a salutat recenta emancipare politică și civică a evreilor, iar pe de altă parte a precizat o seamă de revendicări.

4 *Izraelita Közlöny* V. (10) 17 aprilie 1868, 128.

5 *Hivatalos Statisztikai Közlemények* II. (1) Pest, 1869, 180.

6 *Magyar Izraelita* V. (9) 28 februarie 1868, 69; *Izraelita Közlöny* V. (35) 28 august 1868, 312–320; *Magyar Zsidó* I. (39) 13 septembrie 1868, 320.

Printre acestea a figurat crearea unui seminar rabinic și unei preparandii confesionale chemate să asigure rabini cu studii superioare și învățători calificați. Paul Walfisch susținea necesitatea creării unei reprezentanțe centrale a evreilor, capabilă să susțină interesele evreiești. De asemenea, erau pe rol reglementarea problemelor școlare și, în ultimă instanță, asigurarea autonomiei culturii israelite.⁷ Desigur, în acest sens, se preconiza asigurarea aceluiași drepturi cu care au fost investite cultele creștine ortodoxe și protestante.

Aleșii Aradului au fost Ignátz Deutsch și Paul Walfisch. Mandatul comunităților din cadrul comitatului i-a revenit rabinului Iacob Steinhardt.⁸ Ca urmare a scrutinului, s-a evidențiat o majoritate categorică a reformiștilor care, în corpul deliberativ, au totalizat 132 de mandate. Conservatorii au fost nevoiți să se mulțumească cu doar 88 mandate. În tabăra reformistă, un rol deosebit i-a revenit rabinului Steinhardt. „El a fost, fără îndoială, cel mai puternic sprijin al partidei progresiste, nu numai în plenul congresului, ci și în comisia comunitară și chiar în club” – aprecia gazeta *Izraelita Közlöny*.⁹ Congresul a fost deschis oficial la data de 14 decembrie 1868 și, contrar așteptărilor, s-a prelungit până la data de 23 februarie 1869. În cadrul acestuia au fost constituite comisii de specialitate, cei doi arădeni fiind repartizați în Comisia comunitară.¹⁰ Din păcate, diferendele dintre cele două tabere s-au acutizat până la paroxism. Din acest motiv, constituirea definitivă a Congresului, inclusiv stabilirea ordinii de zi, a putut să aibă loc abia la 28 ianuarie 1869. În această zi dezbaterile au început în legătură cu problema principală privind sistemul de organizare a comunităților. Primul care a luat cuvântul la obiect a fost rabinul Steinhardt, părerile lui fiind puternic contestate de ortodocși. În final, aceștia au părăsit sala vociferând. În urma retragerii delegaților conservatori, s-a dezbătut rapid Statutul și, la 5 februarie 1869, dintre cei 116 deputați prezenți, 103 au votat pentru acceptarea principală a proiectului de organizare comunitară. La 16 februarie, documentul a fost votat definitiv. În zilele următoare s-au discutat și votat Regulamentul privind alegerea unui nou Congres (care nu s-a mai întrunit niciodată) și sistemul școlilor confesionale israelite. Rabinul Steinhardt a

7 *Izraelita Közlöny* V. (41) 11 octombrie 1868, 380–382.

8 *Izraelita Közlöny* V. (47) 20 noiembrie 1868, 450; *Congress Zeitung* (10) 6 ianuarie 1869, anexa; *Egyenlőség* VII. (47) 9 decembrie 1888, 6–7.

9 *Izraelita Közlöny* VI. (25) 7 mai 1869, 172.

10 *Egyenlőség* XXXVII. (28) 21 iulie 1917, 17.

jucat un rol activ și în cadrul acestor dezbateri, fiind apreciat ca cel mai desăvârșit orator.¹¹

Statutul comunitar, votat de Congres, a prevăzut ca toți israeliții dintr-o anumită localitate sau, în cazul numărului redus al enoriașilor, de pe un teritoriu definit, pot forma o comunitate. Membrii cu drepturi depline aleg o reprezentanță cu drept deliberativ și o antistie cu un efectiv restrâns, în frunte cu un președinte. Rabinul se alege în cadrul unui scrutin general, având sarcini legate de serviciul divin de a promova instrucția talmudică a tineretului, de a asista căsătoriile și de a pronunța divorțurile. Totodată, el răspunde de matricolele născuților, căsătoriților și decedaților. În schimb, nu face parte de drept din organele conducătoare, participând la dezbaterile lor numai în cazul în care este invitat în mod special. Comunitățile au fost grupate în circumscripții. Aradul și unitățile din comitat au fost incluse în circumscripția a XXIII-a, cu sediul la Timișoara. S-a hotărât și crearea unui „birou național”, cu sediul la Pesta, care a luat ființă în anul 1871 (Venetianer 1901: 509–510).

Caracterul obligatoriu al Statutului a fost acceptat de toate comunitățile din părțile Aradului, cât și de cele care au luat ființă ulterior. În schimb, ortodocșii au contestat vehement caracterul obligator al Statutului. La Arad, în acest sens, au apărut însă doar voci izolate. Un enoriaș, sub semnătura „cel care spune adevărul”, l-a atacat în gazeta *Magyar Zsidó* pe rabinul Steinhardt, acuzându-l că vrea să pună în aplicare în mod forțat Regulamentul congresist.¹² În urma acțiunilor insistente ale Asociației „Hitör”, Camera Deputaților a dispus suspendarea caracterului obligatoriu al Statutului congresist (1870).¹³ În anul următor, s-a aprobat un statut aparte pe seama ortodocșilor, ce a consfințit rolul conducător al rabinatului și imutabilitatea prevederilor din Sulchan-Aruch. De fapt, acest document a consfințit crearea unui cult autonom, aparte, care și-a format o organizație centralizată paralelă. Odată cu formarea acestor două sisteme paralele, s-au orientat și comunitățile locale. În perioada 1868-1918, în zona Aradului au funcționat, pe lângă comunitatea municipală, o serie de unități în mediul rural. Distrugerea arhivelor comunităților rurale, cu ocazia expulzării evreilor din comune în 1941, nu ne permite stabilirea exactă a numărului lor. Din informațiile existente și

11 *Egyenlőség* XXXVII. (23) 16 iunie 1917, 24.

12 *Magyar Zsidó* III. (18) 12 mai 1870, 529.

13 *Magyarországi Rendeletek Tára* V., 1871, 436–446.

din rețeaua cimitirelor ce au supraviețuit, putem vorbi de aproximativ 30-35 comunități sau cel puțin obști locale. Cele mai importante par să fi fost cele de la Șimand, Buteni, Curtici, Chișineu-Criș/Pădureni, Hălmațiu, Sântana. La acestea le putem adăuga și pe cele din Nădlac și Turnu, pe-atunci situate în comitatul Cenad.

Am găsit o situație deosebită la comunitatea din Beliu (comitatul Bihor), care a făcut parte din acele unități care s-au abținut să se alinieze la vreunul din cele două sisteme. Aceste comunități, numite „status-quo ante”, au refuzat atât statutul congregist, cât și pe cel ortodox, și au păstrat în vigoare statutele lor vechi, viețuind multă vreme izolat. Abia în anul 1914 s-au pus temelile celui de-al treilea sistem de comunități, fără ca în anii următori, tulburi, acestea să poată acționa eficient. În perioada ce a urmat după Congresul din 1868, a intrat în acțiune și la Arad un mic grup ortodox. Ortodocșii și-au reînnoit dezacordul față de ritualul practicat în sinagogă și au pretins aprobare pentru înființarea unei „asociații de rugăciune” (1869). Admiterea cererilor le-ar fi acordat dreptul de a deschide o casă de rugăciune, practicând acolo ritualul ortodox. Cererea lor a fost însă respinsă de conducerea comunității.

Problema a revenit în actualitate în anii 1872-1873, când a luat naștere o comunitate ortodoxă condusă de președintele Josef Kronstein. Bazându-se pe statutul ortodox oficializat, aceasta a încercat să organizeze toate serviciile comunitare printre care și deschiderea unei măcelării rituale. Reacția comunității neologe a fost promptă și a decis excluderea ortodocșilor din beneficiul sinagogii, școlii confesionale, spitalului și chiar a cimitirului din Grădiște. În acest ultim caz a intervenit Primăria, anulând rezoluția comunității ca fiind în contradicție cu normele sanitare. În privința celorlalte măsuri, Primăria a considerat că este vorba de forme ale unor presiuni morale. Părțile au fost îndrumate pe calea justiției, respectiv rezoluției ministeriale. În realitate, în anii următori, nu găsim date conform cărora această comunitate să fi fost în ființă.¹⁴ Problema a fost reluată insistent în anul 1905. În acest sens, un grup de enoriași ortodocși s-a adresat Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice din Budapesta, cerând admiterea creării unei comunități proprii la Arad. Memoriul a fost trimis de Minister comunității-mamă, solicitând opinia acesteia. Conducerea comunității neologe a contestat existența condițiilor necesare creării unei noi organizații. Lipsa unei rezoluții pozi-

14 *Arhiva comunității evreiești din Arad* (în cont. *Arhiva*) dos. 17, f. 84.399.

tive din partea Ministerului a determinat înaintarea unui nou memoriu, în care au invocat în sprijinul planului lor în special argumente inspirate din doctrina lor religioasă. Atât răspunsul Ministerului, cât și al Consiliului orașului Arad, consultat în problemă, a fost negativ, apreciind că ortodocșii din Arad nu pot asigura baza materială necesară funcționării unei comunități.¹⁵ Stăruințele repetate ale ortodocșilor în anul următor au înregistrat totuși un anumit succes. Ei au reușit să obțină aprobarea oficială a statutului unei „asociații de rugăciune”. Ca urmare, peste câteva zile, după aprobarea statutului, au ales un rabin în persoana lui Iuda Sofer, provenit din faimoasa familie rabinică din Bratislava.¹⁶ În pofida greutăților, aproape însumontabile, ortodocșii arădeni au reușit în 1909 să obțină recunoașterea existenței comunității lor.¹⁷ În acești ani, ei au reușit să-și deschidă și propriul lor lăcaș de cult.

O situație de-a dreptul tragică s-a produs în anul 1913, datorită decedului prematur al rabinului Iuda Sofer, la vârsta de 42 ani. În urma lui a rămas o numeroasă familie fără niciun fel de sprijin material. Comunitatea locală a încercat să soluționeze problema și a hotărât ca timp de șase luni postul rabinic să rămână vacant, iar veniturile să revină familiei îndoliate. De asemenea, s-a hotărât că-l vor alege rabin numai pe acel candidat care este dispus să o ia de soție pe fiica cea mai mare a decedatului.¹⁸ Ca urmare, la 6 ianuarie 1914, a fost instalat rabinul Ioachim Schreiber. La instalare a fost prezent și rabinul neolog Lajos Vágvölgyi, și o delegație a acestei comunități. Este interesant de remarcat faptul că limba oficială a comunității a devenit limba idiș. Ulterior, au fost depuse cereri în vederea ridicării unei sinagogi aparte. La 9 noiembrie 1917, comunitatea a cumpărat, cu suma de 38.000 de coroane, terenul de pe strada Preparandiei, iar proiectul și executarea construcției sinagogii i-au fost încredințate arhitectului Emil Tabakovics.¹⁹ Frământările existente în rândurile comunităților evreiești au îngreunat mult acțiunea dusă pentru asigurarea statutului religiei israelite în concordanță cu cea creștină. În acest sens – după cum s-a mai arătat –, era necesară obținerea statutului de religie „receptă” și autonomia. Nu trebuie să uităm faptul că

15 *Egyenlőség* XXIV. (12) 19 martie 1905, 8.

16 *Szombati Újság* I. (7) 16 februarie 1906, 7 (8) 25 februarie 1906, 6.

17 *Egyenlőség* XXVIII. (26) 4 iulie 1909, 12 (25) 27 iulie 1909, 12.

18 *Magyar Izrael* VI. (6) 1 iulie 1913. 113, *Egyenlőség* XXXII. (18) 4 mai 1913, 12–13, (19) 11 mai 1913, 9.

19 *Egyenlőség* XXXIII. (5) 8 februarie 1914, 8, anexa.

până în anul 1895, adică până la introducerea căsătoriei civile obligatorii, comunitățile erau investite și cu anumite funcții oficiale, printre care conducerea matricolelor. Acest drept, însă, nu revenea tuturor comunităților, ci numai celor investite ca atare de stat. Un asemenea drept aveau comunitățile din Arad, Mureșel, Sântana, Buteni, Șimand și Pecica.²⁰ Este adevărat că, în general, au fost continuate matricolele și după crearea celor de stat (1895).²¹ Prima încercare de a obține statutul de religie receptă (1869) s-a soldat cu un eșec. Ulterior, acțiunea a fost reluată în primul rând de comunitățile neologe, între care cea din Arad a jucat un rol major. Este adevărat că și în acest sens au apărut voci disonante. Astfel, în 1892, în gazeta *Zsidó Híradó*, cineva, un anonim, semnând „neolog din Arad”, a publicat un articol în care se opunea recepției.²² De altfel, în perioada dată a fost supusă discuției parlamentare și legea căsătoriei civile, precum și legea privind „libera exercitare a religiei”. În legătură cu acest proiect de lege, trebuie să menționăm că ea încuviința libera trecere de la vreo religie creștină la cea mozaică, prohibită până atunci. Date fiind unele elemente aflate în contradicție cu unele norme ale cultului mozaic, rabinatul, în special ortodoxii, și-au exprimat dezacordul. În schimb, neologii au inițiat în anul 1892 o vastă acțiune pentru obținerea statutului de „cult” recept. La această acțiune s-au raliat câteva comunități ortodoxe și statu-quo. În rândul comunităților evidențiate în campanie le găsim pe cele din Arad, Buteni, Curtici, Șimand, Cermei și Pecica.²³ S-a cerut sprijin în acest scop și din partea creștinilor care aveau o poziție înțelegătoare. La Buteni, la cererea prim-rabinului Lázár Deutsch, candidatul la postul de deputat, Virgil Bogdan, și-a luat angajamentul ca, în caz că va putea obține mandatul cercului electoral local, va susține în Camera Deputaților cauza recepției cultului israelit.²⁴ În același timp, un angajament similar și-a luat și Ioan Beleş în cursul campaniei electorale în cercul Radnei, declarând că el „consideră de datoria lui să contribuie la legiferarea recepției”.²⁵ Rabinul Rosenberg a ridicat problema și în cadrul

20 *Egyenlőség* V. (24) 13 iunie 1886, 5.

21 *Zsidó Híradó* VII. (2) 14 ianuarie 1897, 2.

22 *Zsidó Híradó* II. (10) 10 martie 1892, 25.

23 *Egyenlőség* XI. (4) 29 ianuarie 1892, 10, (6) 5 februarie 1892, 10–11, (8) 19 februarie 1892, 7, (21) 20 mai 1892, 5.

24 *Egyenlőség* XI. (3) 22 ianuarie 1892, 9.

25 *Egyenlőség* XI. (5) 5 februarie 1892, 8.

Consiliului Comitatens din Arad, pledând în general pentru aprobarea legilor referitoare la regimul cultelor.²⁶

Aprobarea legii recepției cultului israelit s-a lovit însă de o seamă de greutăți. Datorita poziției mai liberale ce domnea în Camera inferioară, proiectul a fost votat în sesiunea din 1894. Transmisă Casei Magnaților, majoritatea conservatoare a respins-o. Printre cei care au votat negativ s-a numărat și episcopul Ioan Mețianu din Arad.²⁷ În anul 1895, proiectul a fost readus în dezbatere și, de această dată, a obținut o majoritate minimală și în Casa Magnaților. Episcopul Ioan Mețianu s-a pronunțat negativ și de această dată.²⁸

Este neîndoielnic faptul că legea care a intrat în vigoare încă din anul 1891 a însemnat un progres, asigurând egalitatea cultului israelit cu celelalte culte istorice. Totuși, pasul următor, asigurarea autonomiei cultului, întâmpină obstacole insurmontabile. În acest sens, au acționat nu numai anumite influențe mai mult sau mai puțin antisemite, ci și contradicția ireconciliabilă dintre neologi și ortodocși. În timp ce primii susțineau, în concordanță cu legile în vigoare, existența unui singur cult israelit, ortodocșii vehiculau existența a două culte distincte și reclamau autonomie separată. Fără îndoială, neologii acționau mult mai stăruitor în direcția realizării autonomiei. Încă din anul 1896, președinții, respectiv delegații comunităților neologe, au discutat agendele la care comunitatea din Arad a fost reprezentată de Wilhelm Bing. Curând s-au resimțit urmările negative ale acestei situații. Ajutorul de stat acordat cultului israelit a rămas redus și, potrivit aprecierii profesorului Paul Mendel, echivala cu o „donație din milă”. Cultului mozaic nu i s-a asigurat reprezentarea în Casa Magnaților și, în consecință, lipsea purtătorul de cuvânt al cultului, similar cultelor creștine.²⁹

Acțiunea neologilor a luat un deosebit avânt în anul 1908, programul de revendicări conținând trei puncte cardinale: autonomia, dotarea comunităților cu ajutor de stat la nivelul numărului de enoriași și includerea evreilor în proiectata executare a Legii XX din 1848.

Această lege neaplicată de decenii și readusă în actualitate în perioada amintită prevedea trecerea în contul statului a cheltuielilor cultelor

26 *Egyenlőség* XII. (12) 24 martie 1893, 10–11.

27 *Az 1892. évi február hó 18-ára hirdetett országgyűlés nyomtatványai, Főrendiházi Napló* IV. 85.

28 *Zsidó Híradó* V. (19) 16 octombrie 1895, 3–4.

29 *Egyenlőség* XXVI. (39) 29 februarie 1907, 1–3.

recepte.³⁰ Înțelegând că aceste revendicări reprezintă probleme vitale, mai multe comunități ortodoxe și statu-quo s-au raliat acțiunii amintite, inclusiv la ideea autonomiei unice. Astfel, în anul 1908, comunitatea statu-quo din Beliu s-a pronunțat oficial în acest sens.³¹ Cea mai importantă acțiune demonstrativă a fost Marea Adunare din anul 1912, la pregătirea ei participând comunitățile din Sebiș, Hălmagiu, Pecica, Sântana, Șiria-Galșa, Lipova, Chișineu-Criș/Pădureni, Buteni și, firește, Arad. Președintele comunității din Arad, deputatul Zsigmond Nemes, a făcut parte din prezidiul adunării și din delegația care a înmănat ministrului de resort memoriul respectiv.³² În anul 1914, a fost înaintat un nou memoriu la care au aderat și comunitățile din zona Aradului, fără să obțină însă rezultatul dorit. Între timp, problemele s-au complicat și mai mult. După anul 1906, a venit la conducerea Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice un nou titular în persoana lui Albert Apponyi. Acest om de stat a stăruit în vederea executării amintitei Legi din 1848. Trecând la elaborarea proiectelor necesare, el a susținut că israeliții nu pot beneficia de prevederile legii, întrucât la data votării acesteia, cultul mozaic nu figura printre cele recepte.³³ Aceeași poziție negativă a formulat, în anul 1910, succesorul său, ministrul Zichy. În schimb, venind la Arad, în cursul campaniei electorale, în același an, István Tisza, liderul Partidului Muncii, și apoi prim-ministru, la întrebările puse de factorii evrei locali a dat un răspuns afirmativ.³⁴ Practic s-a ajuns ulterior la o soluție de compromis. În anul 1917, s-a introdus un proiect de lege în Parlament privind crearea unei fundații speciale pe seama cultului israelit, al cărei venit echivala cu dotația la care israeliții erau îndreptățiți. În realitate, datorită prăbușirii Imperiului, proiectul nu a fost votat niciodată.³⁵

Este neîndoielnic faptul că majoritatea comunităților evreiești, lipsite în esență, aproape în totalitatea lor, de bunuri imobiliare aducătoare de venituri serioase, aveau mari greutăți financiare. Începând cu anul financiar 1868–1869, statul a început să dea anumite subvenții cultului israelit. Timp de mulți ani, suma globală a ajutorului a rămas constant la 5.000 forinți. După lungi insistențe, după 1895, aceasta sumă ridicolă a

30 *Neue National Zeitung* X. (3) 17 ianuarie 1908, 2.

31 *Egyenlőség* XXVII. (20) 17 mai 1908, 11.

32 *Egyenlőség* XXXI. (8) 25 februarie 1912, 1.; *Zsidó Szemle* VI. (4) 15 februarie 1912, 13.

33 *Egyenlőség* XXV. (50) 16 decembrie 1906, 3.

34 *Egyenlőség* XXIX. (19) 8 mai 1910. 1–3 (22) 29 mai 1910, 2.

35 *Egyenlőség* XXXVI., 22 decembrie 1917, 1.

fost majorată, însă comunitatea din Arad nu a primit nimic. Comunitățile sărace din mediul rural au primit sume ne semnificative în coroane. Astfel, în anul 1912, au beneficiat de anumite dotații comunitățile din Sebiș (400), Chișineu-Criș (200), Hălmagiu (200), Sântana (200) și Curtici (250). În ultimul an de pace, au beneficiat de ajutor de la stat comunitățile din Sebiș (400), Chișineu-Criș (200), Curtici (250), Pecica (400), Hălmagiu (200) și Șimand (300).³⁶

Comunitatea neologă din Arad, în perioada studiată, prin eforturi proprii susținute, a cunoscut o dezvoltare simțitoare, accelerată, mai ales în ultimele decenii ale perioadei. Funcționarea ei a fost normată de statut, modulată după prevederile congresiste, forma finală fiind dată în anul 1902. Potrivit statutelor, comunitatea arădeană îi cuprindea pe evreii de pe teritoriul orașului Arad și comunele din jur, cu excepția localității Mureșel și a comunei Aradul-Nou, aceasta din urmă fiind încadrată în județul Timiș. Această unitate organizatorică s-a divizat după 1909, odată cu crearea comunității ortodoxe. Dispariția fără urmă a arhivei acesteia ne împiedică să cunoaștem numărul enoriașilor ei. Potrivit tradiției iudaice, plenitudinea drepturilor aparținea membrilor („*ösválasztók*”) recrutați din bărbații majori, domiciliați de cel puțin trei ani în raza de activitate a comunității și, în cazul capacității materiale, contribuabili fără restanțe. În anul 1898, numărul membrilor era de 800, dintre care 657 erau contribuabili. Aceste cifre s-au dovedit ulterior a fi în principiu constante. Adunarea generală a comunității a ales o reprezentanță compusă din 29 de membri, în frunte cu un președinte și un vicepreședinte. Mandatul acestei antistii avea o durată de trei ani. Membrii aleși, la rândul lor, erau repartizați, pe cât se poate, în funcție de profesiunea și preocupările lor, în cinci secții de specialitate, anume culte, școală, financiar, economic și revizie. Fiecare secție avea în frunte un președinte ales de membrii acesteia.

Statutul din 1902 a prelungit mandatul la șase ani, cu rezerva că jumătate din cei aleși să fie reînnoiți la distanță de trei ani. Efectivul organului conducător a fost majorat la 39 de membri, la care se adaugă președintele și vicepreședintele. Statutar, rabinul participa numai ca invitat de ocazie. În realitate, însă, funcționând rabini de mare prestigiu, aveau de fapt o influență serioasă. Același statut din 1902 a redus stagiul pentru exercitarea dreptului la vot la doi ani și a îmbinat-o cu obligația unui vărșământ anual de cel puțin 20 de coroane. Urmând normele uzitate în le-

36 *Izraelita Közlöny* VI. (16) 14 mai 1869, 179; *Egyenlőség* XXXI. (28) 14 iulie 1912, 5–6.

gea electorală a statutului, plafonul fiscal a fost redus la jumătate, în cazul membrilor cu o pregătire superioară. Repartizarea funcțiilor comunitare a rămas în esență tributară sistemului tradițional. Spre exemplu, conducerea sinagogii era compusă din trei persoane. O importanță deosebită a avut-o Scaunul școlar, care, pe lângă mandatarii comunitari, cuprindea și reprezentanți ai unor societăți, cu profil corespunzător și, desigur, pedagogi.³⁷ Personalitățile cele mai importante care în epocă s-au aflat în fruntea comunității au fost Paul Walfisch, Ignátz Deutsch, Iosef Hirschmann, Wilhelm Bing și Bernard Deutsch. Ultimul scrutin dinaintea izbucnirii Primului Război Mondial i-a plasat în fruntea comunității pe avocatul Zsigmond Nemes și, ca vicepreședinte, pe Tivadar Ottenberg. În perioada marilor transformări ce au avut loc la sfârșitul mării conflagrații, în fotoliul prezidențial se regăsea Henrik Schütz.³⁸ Pe parcurs, diversificarea activității comunitare a făcut necesară sporirea aparatului administrativ. În această direcție, funcția de notar a fost promovată la treapta de prim-notar. Alături de acesta, care era de fapt șeful administrației, s-au înființat un post de vice-notar și un altul de casier. Creșterea exigențelor față de activitatea cantorală a determinat crearea postului de prim-cantor care, în mod necondiționat, trebuia să aibă studii superioare. Alături de postul de prim-cantor, s-a înființat și postul de vice-cantor, fiind angajat un organist. Personalul propriu-zis al sinagogii a rămas în limitele tradiționale. Sarcini serioase au impus comunității creșterea numărului de elevi și mai ales răsfirarea unor tineri israeliți în diverse unități în care religia apărea ca obiect obligatoriu. Comunitatea a căutat să asigure instrucția și educația religioasă în unitățile școlare extraconfesionale, angajând cadre didactice de specialitate. O primă problemă a apărut odată cu primirea elevilor evrei la liceul local, condus de un călugăr minorit. Astfel, în 1857, directorul liceului se adresează rabinului Steinhardt, cerând instruirea celor patru elevi printre care figura și Ferenc Chorin.

O personalitate de mare prestigiu, o adevărată forță motrică în viața comunității a fost Leopold Rosenberg. Timp de peste o jumătate de secol, președinți și consilieri au venit și au plecat, el a rămas însă în postul lui de secretar, respectiv de prim-notar. Leopold Rosenberg rezolva cu com-

37 *Az aradi izr. hitközség jelentése 1897–1900 évről*, Arad, 1900 – date statistice se găsesc în *Arhiva* dos. 15.

38 *Ben Chanaj* 946/1864, 319/1865; *Szombati Újság* I., 16 iulie 1882, 233; *Egyenlőség* VII. (22) 30 iunie 1888, 8; XVI. (19) 9 mai 1897, 10, XX. (25) 21 iunie 1903, 8, XX. (9) 1 martie 1903, 10, XXVIII. (23) 13 februarie 1909, 10.

petență nenumărate probleme cotidiene și pregătea rezoluțiile ce urmau să fie supuse forului deliberativ. A intrat în administrația comunitară în anul 1849, după ce tatăl lui a fost ucis cu ocazia luptelor din 8 februarie, tocmai pentru că declarase deschis că este evreu. A fost sărbătorit cu mare fast în 1899, cu ocazia împlinirii unui stagiului de 50 de ani în slujba comunității. A fost felicitat și de Consiliul Orășenesc, care, încă din anul 1867, îi acordase titlul de prim-notar onorific al municipalității. Leopold Rosenberg s-a evidențiat și în spațiul cultural, editând un număr de ani ziarul *Arader Zeitung*. Tot el a fost și autorul documentului *Synagoge Ordnung*.³⁹ În decursul perioadei studiate a crescut patrimoniul comunității. Încheierea construcțiilor legate de centrul comunitar, edificarea școlilor noi, refacerea băii rituale și organizarea bazei materiale a numeroaselor instituții subordonate au făcut ca în anul 1898 valoarea inventarului bunurilor mobile și imobile să se ridice la 150.000 de forinți. Până în anii Primului Război Mondial aceasta avere a fost dublată.

Alături de aceste progrese apăruseră mai multe planuri grandioase realizate doar parțial. Una din realizările de seamă era legată de grija pentru dotarea sinagogii existente. În acest sens, erau vizate construirea unui nou balcon pentru femei și refacerea orgii (1864). Ignátz Deutsch a donat două candelabre mari de argint și a suportat și cheltuielile necesare unor îmbunătățiri simțitoare. În anul 1884 s-a contractat un împrumut de 20.000 de forinți, ceea ce a permis realizarea impunătoarei cupole a sinagogii.⁴⁰

Un proiect de mare importanță a fost elaborat în vederea ridicării unui templu de proporții grandioase. Ideea, pornită de la rabinul Rosenberg, a ajuns în faza concretă în anul 1909. În anii următori, au fost cântărite diverse alternative, ele rezumându-se în anul 1913 la trei variante de amplasare. Consiliul orașului s-a declarat de acord să susțină proiectul oferind gratuit două terenuri, iar pentru al treilea cerând prețul de 100.000 de coroane. Izbucnirea Primului Război Mondial și devalorizarea fondurilor comunitare au zădărnicit realizarea proiectului.⁴¹ După cum am mai subliniat, în al doilea deceniu al secolului nostru a început realizarea sinagogii ortodoxe din strada Preparandiei.⁴² Merită o deose-

39 *Arhiva* dos. 7, f. 313; *Egyenlőség* XVIII. (12) 12 martie 1899, 5 (11) 5 martie 1899, 8–9; *Ben Chanaja* 92/1860.

40 *Ben Chanaja* 653, 946/1864.

41 *Egyenlőség* XXXII. (30) 27 iulie 1913, 9, XXVIII. (21) 20 iunie 1909, 10.

42 *Jüdische Volksblatt* V. (5) 29 ianuarie 1909, 5.

bită atenție ridicarea noii școli, în stil specific evreiesc (actuala Școală Generală Nr. 2), a cărei construcție s-a încheiat în 1905 (Rosenberg L. 1905).

În ceea ce privește ritualul din sinagogă, s-au menținut inovațiile introduse de Aaron Chorin. Singura modificare majoră a fost admiterea primului grup de cinci femei în cor, în anul 1897. Ulterior, numărul lor a crescut simțitor. De asemenea, au fost admiși și soliști. Menținerea activităților comunitare a reclamat eforturi financiare serioase din partea enoriașilor, care reprezentau singura sursă majoră a veniturilor. Astfel, în anul 1899, bugetul comunității se cifra la 33.725 de forinți. La capitolul venituri erau prevăzute încasări în quantum de 20.763 forinți. Acesta rezulta în special din gabella, taxa scaunelor sinagogale etc. Diferența dintre venituri și cheltuieli era asigurată prin plata unei contribuții ce se fixa procentual în funcție de impozitul direct de stat, plătit de enoriașul respectiv. După anul 1904, partea bugetului acoperită din contribuție directă se afla în continuă creștere.⁴³ După cum am mai arătat, grupurile de enoriași aflați în ținuturile arădene manifestau tendințe tot mai vădite de a se separa de comunitatea-mamă din Arad și de a constitui unități separate. Dacă divorțul între neologi și ortodocși a fost legat de animozități și chiar adversități, de cele mai multe ori desfacerea în mai multe unități în cadrul sistemului neolog s-a desfășurat în mod pașnic. Cunoaștem documentar doar un singur conflict mai serios legat de separarea enoriașilor de la Buteni (inclusiv Sebiș, Ineu și Iosășel) de comunitatea din Șimand (1862–1869). Cei de la Buteni taxau atitudinea conducerii comunitare din Șimand drept „tiranică”⁴⁴

Așadar, în perioada 1861–1918, au luat ființă o serie de comunități cu o existență mai mult sau mai puțin constantă. În cadrul lor au apărut strădaniile de asigurare a câte unui lăcaș de cult ornamentat cât se poate frumos. Merită o apreciere deosebită sinagogile de odinioară din Cermei, Pâncota, Buteni etc. Aceste străduințe au reclamat adesea mari eforturi. În urma unui incendiu, spre exemplu, din anul 1897, sinagoga din Hălmațiu a devenit inutilizabilă. Cele douăzeci de familii din localitate au depus eforturi deosebite timp de 14 ani, în vederea reconstrucției. Fondurile au fost obținute în cea mai mare parte din colecta la care au contribuit și creștinii. În acest fel au reușit, în anul 1915, să predea destinației sale o

43 *Az aradii izr. hitközség jelentése az 1897–1900 évről*. Arad, 1900; *Egyenlőség* XIX. (22) 3 iunie 1900, 8.

44 *Arhiva* dos. 13, f. 323, dos. 76, f. 4, 94, 99.

frumoasă sinagogă.⁴⁵ Într-o perioadă mai scurtă, enoriașii din Chișineu-Criș/Pădureni au reușit să ridice o impunătoare sinagogă (1891). În același răstimp, au ridicat și o școală și o locuință pentru învățător.⁴⁶ În vederea dezvoltării comunității, un zel deosebit a depus președintele M. Schillinger.⁴⁷ La Șimand avem date despre activitatea meritorie a președinților Iosef Klein și Sigismund Blau. La Sântana reținem meritele lui Adolf Wiener. La Lipova, în cadrul comunității, s-a evidențiat președintele József Grósz.⁴⁸ La Beliu putem aminti străduințele președintelui Iacov Emanuel.⁴⁹

În pragul izbucnirii Primului Război Mondial, activau cu succes președinții Izidor Kél (Pecica), A. Weisz (Hălmașiu), Lipót Adler (Șiria), Adolf Werner (Sântana), Lipót Messer (Chișineu-Criș), József Fekete (Buteni). Președintele în funcțiune al comunității ortodoxe din Arad a fost Ferenc Farkas. În primele decenii ale perioadei – după cum am mai arătat –, scaunul rabinic din Arad l-a avut drept titular pe Iacov Steinhardt. El era o personalitate stimată nu numai în rândurile evreilor, ci și ale creștinilor, fără deosebire de confesiune. În urma decesului său, moștenirea i-a revenit rabinului Sándor Rosenberg. El a fost un adept convins al liniei reformiste și un demn continuator al operei celor doi mari înaintași ai lui. Întâmplător, și rabinul Rosenberg a văzut lumina zilei tot în orașelul Macău, în anul 1844. Încă de la vârsta de patru ani, are parte de o pregătire temeinică privind limba ebraică și noțiuni ale tanahului și talmudului. Cele patru clase primare le face la Școala Confesională Israelită locală, unde îl are ca învățător pe Marcus Steinhardt, o rudă a antecesorului său la rabinat. Apoi, îl găsim timp de patru ani pe băncile Liceului din Oradea, condus de călugării Premonstratenzi, unul dintre primele licee din Transilvania care și-a deschis porțile și elevilor israeliți. Părinții lui i-au facilitat dorința ca ultimele patru clase să le poată urma la un liceu vienez. În sfârșit, viitorul rabin a ajuns pe băncile Facultății de Filosofie a Universității din Lipsca. Diploma rabinică a fost obținută la seminarul de renume mondial, condus de rabinul Hildes Seimer din Viena. Absolventul astfel pregătit, la cel mai înalt nivel al vremii, a fost repede solicitat, fiind ales de comunitatea reformistă din Oradea (1868). După o activitate de

45 *Magyar Izrael*. (8) 1 octombrie 1911, p. 180; *Allgemeine Jüdische Rundschau* VI. (19) 19 mai 1911, 6, *Egyenlőség* XXX. (38) 17 septembrie 1911, 6.

46 *Egyenlőség* XII. (34) 25 august 1893, 8.

47 *Ungarische Wochenschrift* IX. (16/1) 24 aprilie 1903, 3.

48 *Egyenlőség* XXII. (5) februarie 1897, 10.

49 *Egyenlőség* XVI. (4) 24 ianuarie 1897, 10.

zece ani, a fost invitat să ocupe Scaunul rabinic în marea comunitate de la Kaposvár (1878), unde a activat în următorii șapte ani.⁵⁰ Fruntașa comunitate din Arad, după decesul rabinului Iacob Steinhardt, era profund preocupată de găsirea unui succesor comparabil cu cei doi iluștri rabini din deceniile precedente. Depunându-și candidatura în vara anului 1885, este ales de către Adunarea Generală Arădeană și instalat la scurt timp în funcție într-un cadru solemn. Cu această ocazie, a rostit o predică inaugurală care a produs adânci impresii.⁵¹

Rabinul Rosenberg a păstorit în Arad neîntrerupt timp de 24 de ani, până la decesul său intervenit în 1909 (*Rosenberg...* 1910). E drept că în ultimii cinci ani ai activității sale a fost greu suferind, având dureri mari, ceea ce a făcut să trăiască cu totul retras în casa lui din str. Bălcescu nr. 16. În ultimii doi ani, nici nu mai ieșea din casă, având crize de astm. Când timp sănătatea i-a permis, rabinul Rosenberg a desfășurat o activitate multilaterală. El s-a remarcat în primul rând prin predicile sale în care reușea cu o adevărată măiestrie să îmbine atașamentul său față de tradiția iudaică și spiritul Tanahului cu exigențele timpurilor moderne. Multe din predicile sale erau ascultate nu numai de enoriașii săi, dar și de creștinii doritori de a se transpune în atmosfera Vechiului Testament. Adesea a mânuit condeiul, articolele sale bine gândite fiind primite cu plăcere de diverse publicații evreiești. Caritatea lui devenise la Arad proverbială, ea răsfrângându-se nu numai asupra israeliților nevoiași, ci și asupra altora, fără deosebire de confesiune. Rabinul Rosenberg a fost receptiv și la problemele evreilor răsfirați în galut, desigur, în special acolo unde apăreau probleme deosebite. Atenția cea mai mare le-a acordat-o totuși evreilor din Rusia și România. După cum am mai spus, rabinul Rosenberg nutrea planuri mărețe, dintre care unele au fost realizate, iar altele au rămas în faza de deziderat. Printre acestea s-a numărat edificarea unei mari sinagogi la Arad, care ar fi depășit-o până și pe aceea de la Seghedin, care este de fapt cea mai mare din Europa. O preocupare permanentă a constituit-o dezvoltarea învățământului israelit de toate formele. Rabinul Rosenberg nu a fost sionist, cel puțin nu am găsit vreo dovadă concludentă în acest sens. În schimb, a fost un consecvent păstrător al identității iudaice. A întreținut relații apropiate cu „Alliance Israelite Universelle” din Paris, fiind unul din împluterniciții ei. Ca membru al Consiliului Oră-

50 *Aradi Közlöny*. (177) 4 august 1909, 3.

51 *Egyenlőség* IV. (24) 14 iunie 1885, 7 (35) 7 septembrie 1885, 3.

șenesc și cel Comitatens, și-a ridicat vocea în repetate rânduri pentru validarea unor probleme evreiești, mai ales în legătură cu recepția cultului mozaic. În decursul activității sale s-a lovit însă și de puternice adversități. În centrul atenției sale a stat problematica ridicată de legiferarea căsătoriei civile obligatorii și abrogarea tuturor obstacolelor ce au stat în fața căsătoriei civile între evrei și creștini. Rabinul Rosenberg a căutat să găsească o anumită platformă, în sensul că partea israelită, într-o astfel de familie, să nu se înstrăineze de sinagogă. Invocând învățătura formulată în anumite texte sfinte, el a preconizat posibilitatea binecuvântării în sinagogă a căsătoriei civile încheiate între evrei și creștini, cu condiția ca urmașii să fie menținuți în religia mozaică. Rabinul Rosenberg a susținut teza respectivă și într-o lucrare publicată (Rosenberg S. 1895). Faptic, ideile lui au fost aplicate în sinagoga din Arad începând cu anul 1895.⁵² În realitate, rabinul Rosenberg a rămas aproape complet izolat în ceea ce privește inițiativa lui. El a fost înfruntat nu numai de rabinii ortodocși inflexibili, dar și de rabinii neologi, care, în această direcție, refuzau orice modificare a practicii iudaice străvechi.⁵³ Aceste adversități nu au diminuat însă considerațiile și stima față de tumultoasa sa personalitate. Această apreciere s-a evidențiat pregnant cu ocazia decesului său. Funeraliile sale au devenit un veritabil eveniment ecumenic, similar celor cunoscute la înmormântarea antecesorilor lui. Caracterizându-i viața și activitatea, ziarul *Arad és vidéke* preciza: „stima față de religie și legile credinței s-a împăcat minunat în sufletul lui cu respectarea idealului general-uman”. Și de această dată au fost trase clopotele tuturor bisericilor creștine. Au fost prezenți toți înalții demnitari ai orașului și comitatului Arad. Din rândurile reprezentanților cultelor s-au remarcat protopopii Vasile Beleş și Roman Ciorogar, directorul Seminarului Ortodox-Român, protopopul greco-catolic Dimitrie Luca, parohul romano-catolic și gardianul mănăstirii călugărilor minoriți. Cortegiul a fost încadrat de o mare masă a cetățenilor orașului (*Rosenberg...* 1910).⁵⁴ Comunitatea recunoscătoare a hotărât ridicarea unui „ohel” deasupra mormântului său, ceea ce s-a și realizat din donații publice.⁵⁵

52 *Egyenlőség* XIV. (47) 22 noiembrie 1895, 1.

53 *Egyenlőség* XV. (16) 17 aprilie 1896, 4–5; *Zsidó Híradó* V. (39–40) 17 octombrie 1895, 4–5; *Jüdische Volksblatt* IV. (5) 31 ianuarie 1902, 3.

54 *Neue National-Zeitung* XI. (17) 13 aprilie 1909, 7; *Egyenlőség* XXVIII. (31) 8 august 1909, 3.

55 *Egyenlőség* XXIX. (21) 22 mai 1910, 2; *Magyar Izrael*, 1910, 105.

Situația critică a sănătății rabinului Rosenberg a constrâns comunitatea să se gândească la succesiune, chiar din timpul vieții titularului Scaunului rabinic. În această ordine de idei a fost invitat în 1900 tânărul Lajos Vágvölgyi. Rabinul Lajos Vágvölgyi (Kohn) s-a născut la Illava (azi Illava, Slovacia) la 29 aprilie 1877. În perioada 1893–1904, a fost elev al cursului inferior, apoi student al cursului superior la Seminarul Rabinic din Budapesta. Potrivit obligației statutare, în anul 1903, a susținut o teză de doctorat la Universitatea „Pázmány Péter” din Budapesta. Teza a fost intitulată *R. Moses Maimuni. Comenntarius in Mischnam ad tract Sabbath*. În anul 1903, a obținut diploma de rabin. La puțin timp, a fost ales de comunitatea din Csurgó, iar în 1907, a trecut la Arad. În perioada următoare a îndeplinit în mare parte funcțiile rabinice, iar în anul 1908, activitatea lui s-a generalizat, obținând mulțumirea enoriașilor. După expirarea obișnuitului stagiu de doliu, în anul 1910, reprezentanța comunitară l-a ales prim-rabin, confirmat ulterior de plenul corpului electoral. De la bun început s-a conturat faptul că el este adept al liniei tradiționale practicate de antecesorii săi. Totodată, s-a relevat și capacitatea lui de mare orator.⁵⁶

O preocupare deosebită a existat și în comunitățile din mediul rural de a angaja rabini străluciți. În realitate, doar la Șimand a existat o anumită continuitate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În celelalte comunități, disponibilitățile de cadre și resurse financiare au cunoscut adesea intermitențe. Nu putem stabili nici măcar în cazul Șimandului anii precisi de funcționare a rabinilor, din cauza dispariției documentelor. Astfel, știm că în anul 1875, scaunul rabinului local era ocupat de Kálmán Spitzer.⁵⁷ În anul 1886, ne parvin informații despre activitatea rabinului Michael Fischer, care avea sarcina cuprinsă în contract de o circumscripție destul de largă.⁵⁸ Sub păstorirea succesorului său, Gyula Náday, s-au iscat discuții în legătură cu sfera de competență a rabinatului din Șimand. Tânăra comunitate din Chișineu-Criș/Pădureni dădea prin 1891 puternice semne de independență. Ei solicitau transferul scaunului rabinic din Șimand în localitățile amintite. Diferendul a mers până acolo încât rabinul a fost boicotat și hahamul local a început să officieze căsătorii. Negăsindu-se soluția problemei, cazul a fost supus justiției civile. În

56 *Egyenlőség* XXIX. (21) 22 mai 1910, 2; *Allgemeine Runschau* V. (15) 15 iulie 1910, 8; *A budapesti Ferencz József Országos Rabbikepző Intézet értesítője az 1916/17 tanévről*, Budapest, 1917, 18–20.

57 *Der Ungarische Israelit* II. (45) 19 noiembrie 1875, 360.

58 *Szombati Újság* II. (5) 3 februarie 1883, 31; *Egyenlőség* V. (14) 4 aprilie 1886, 4–6.

final, în anul 1897, s-a pronunțat Curia, Tribunalul Suprem al Ungariei, care s-a declarat incompetent să dea o sentință. În sfârșit, a fost convocată o adunare generală a enoriașilor care aveau drept de vot. În cadrul acesteia, majoritatea celor prezenți s-a pronunțat pentru menținerea scaunului rabinic la Șimand. În realitate, s-a produs o ruptură, cei de la Chișineu-Criș/Pădureni trecând la acțiune separat. Se pare însă că cei din Șimand, respectiv din localitățile ce au rămas în cadrul comunității amintite, nu au mai avut posibilitatea să întrețină un post de rabin permanent. După decesul prematur al rabinului Náday, intervenit la vârsta de 37 ani (1899), postul a rămas vacant.⁵⁹

În Buteni, funcționa venerabilul prim-rabin Lázár Deutsch, apogeul activității sale fiind în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea.⁶⁰ Tot din aceeași perioadă avem informații despre rabinul Ármin Grósz din Beliu, care, însă, în 1892, a părăsit comunitatea spre regretul enoriașilor.⁶¹ La Sântana a avut o activitate meritorie rabinul Adolf Stern. În anul 1912, a părăsit însă Sântana, fiind ales de comunitatea din Făget.⁶² În preajma Primului Război Mondial, la Curtici, funcționa rabinul M. Markovics. Creșterea exigențelor față de rabini a făcut ca începând din ultimul deceniu al secolului al XIX-lea comunitățile neologe să pretindă necondiționat studii superioare, care puteau fi obținute în primul rând în cadrul Seminarului Rabinic din Budapesta. Printre primii absolvenți ai acestuia, care au activat în cadrul comunităților arădene, s-au numărat Lajos Vágvölgyi și Gyula Náday din Șimand. În jurul anului 1918, întregul rabinat neolog din părțile Aradului avea studii superioare. Aceste străduințe au fost sprijinite și din punct de vedere material de comunitățile locale. Chiar și în primul an de studiu al Seminarului Rabinic din Budapesta (1877–1878) figurează printre donatori comunitățile din Sântana, Lipova și Sebiș, aceasta din urmă angajându-se la o contribuție bănească anuală.⁶³

O problemă permanentă a constituit-o salarizarea rabinilor. În timp ce primul-rabin din Arad era dotat generos de comunitate, probleme deo-

59 *Egyenlőség* XVII. (34) 4 septembrie 1898, 10; XVIII. (45) 5 noiembrie 1899, 1; *Jövő* I. (1) 8 ianuarie 1897, 4 (24) 25 iunie 1897, 5 (31) 13 august 1897, 4 (32) august 1897, 4.

60 *Egyenlőség* XI. (3) 22 ianuarie 1892, 9.

61 *Egyenlőség* XI. (3) 22 ianuarie 1892, 13.

62 *Egyenlőség* XXI. (29) 20 iulie 1902, 9, XXXI. (30) 28 iulie 1912, 10–11, XXXI. (8) 25 februarie 1912, 1.

63 *Jahrebericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1877–78*, Budapest, 1878, 10–11.

sebit de grave afectau comunitățile mici. Forurile evreiești au criticat vehement așa-zisele legi ale „congruiei” care aveau menirea să întregască salariile preoțești, inclusiv pe cele rabinice, din fondurile statului. Deși în urma recepției rabinii intrau sub incidența legii, normele unice stabilite prin actele normative dezavantajau rabinatul. În anul 1913 s-a organizat o acțiune de protest mai categorică, avându-l în frunte pe rabinul ortodox Bernard Schück din Timișoara.⁶⁴ O altă măsură discriminatorie ce a afectat în special comunitățile ortodoxe a fost interdicția de a angaja rabini care nu erau supuși ai Ungariei și care nu aveau la bază cel puțin patru clase liceale. Un articol din Legea recepției cultului mozaic prevedea că nu poate funcționa ca rabin cel care nu a obținut diploma în Ungaria contemporană, măsură care nu se aplica cultelor creștine.⁶⁵

O altă preocupare a comunităților a constituit-o asigurarea unor cantori capabili să imprime serviciului divin atât smerenie, cât și trăire artistică. Personalitatea cea mai importantă, cu activitate în cadrul comunității din Arad, a fost Adolf Grünzweig. El a fost angajat în 1859 atât pe post de cantor, cât și ca dirijor al corului reorganizat conform indicațiilor date de rabinul Iacov Steinhardt. Cantorul Grünzweig s-a evidențiat în primul rând prin perfecțiunea activității lui, dar și ca autor al unor publicații de specialitate. El a editat în anul 1862, spre exemplu, volumul *Sabbatische Synagogalgésänge*. Am menționat această lucrare, întrucât a avut o răspândire considerabilă și a fost reeditată în repetate rânduri. Meritele sale au fost evidențiate și cu ocazia festivităților organizate în anul 1899, când a fost sărbătorit cu ocazia împlinirii a 40 de ani de activitate.⁶⁶

De o largă apreciere s-a bucurat și cantorul David Kohn din Arad, care s-a aflat în serviciul sinagogii în primul deceniu al secolului nostru. Începând cu anul 1911, a intrat în serviciu prim-cantorul Sándor Weisz, care a rămas fidel Aradului până la încheierea carierei. Având studii făcute la Viena, cantorul Weisz și-a îndeplinit misiunea la un nivel magistral.⁶⁷ Trebuie să-l amintim și pe prim-cantorul Weisz de la Șimand, care a servit și noul rabinat înființat la Chișineu-Criș (1899). Grijă pentru persoana sa s-a evidențiat și prin faptul că, în anul 1913, noua lui comunitate

64 *Izrael* II. (12) 17 martie 1913, 10.

65 *Magyarországi Rendeletek Tára* XVII, Decretul Regal din 6 februarie 1884; *Egyenlőség* XVIII. (20) 14 mai 1899, 3, anexa.

66 *Allgemeine Illustrierte Judenzeitung* III. (5) 31 ianuarie 1862, p. 37; *Die Wahrheit* (19) 1 iunie 1899, 1.

67 *Die Wahrheit* (18) 6 mai 1910, 8, (34) 1 decembrie 1911, 10.

a încheiat în favoarea sa o asigurare de 5.000 de coroane.⁶⁸ O seamă de acțiuni inițiate în momente dificile au dat dovadă de conștiință iudaică. În anul 1892, rabinul Rosenberg a avut curajul să trimită o telegramă ministrului de resort, cerând amânarea – cu succes – pe seama tinerilor israeliți arădeni care urmau să fie încorporați tocmai în zi de Yom Kippur.⁶⁹

O poziție categorică a luat comitatul din Arad, alături de multe celelalte, împotriva ordinului ministerial care a dispus restricții cu privire la problema circumciziei (1899). Aceste proteste au dus la revocarea dispoziției amintite (1900).⁷⁰ Au apărut probleme și în legătură cu dreptul comunitar de a produce și desface azimă. În sfârșit, în anul 1889, un ordin ministerial a precizat că este vorba de un drept exclusiv legat de „comunele israelite”.⁷¹ Prestigiul comunității neologe din Arad se datora în mare măsură instituțiilor sale sociale și culturale. Create și întreținute din mărinimia unor ctitori și din spiritul de sacrificiu al enoriașilor, ele au răspuns unei game largi de exigențe. Una dintre cele mai importante instituții a fost orfelinatul înființat de Ignátz Deutsch. Fundația creată în 1870 a intrat în activitate în cursul anului 1874. Potrivit dispozițiilor cuprinse în actul fundațional, orfelinatul de băieți intra în administrarea comunității prin intermediul unui comitet special, condus de președintele în funcțiune. La baza materială a instituției a stat un capital de 10.000 de forinți, în sistem rentă de stat. În anul 1873, această donație a fost dublată. Prin bunăvoința membrilor familiei Deutsch s-a obținut un teren de 2.910 mp pe actuala stradă a Seminarului. Pe acest teren s-a edificat orfelinatul (azi, grădiniță de stat). În urma achiziționării inventarului necesar, la dispoziția orfelinatului a rămas un capital fundamental inalienabil de 15.750 de forinți. Prin noi donații în 1896, averea respectivă se cifra la 78.881 de forinți. Veniturile acestui fond au stat la baza bugetului anual.⁷² Dotarea acestei instituții s-a dovedit o preocupare permanentă a enoriașilor mai înstăriți. În anul 1908, capitalul se ridica la 162.550 de coroane, la care s-au adăugat ofertele familiilor Neumann, de 40.000 de coroane, și Hatvani-Deutsch, de 6.000 de coroane. În posesia acestor fonduri însemnate, numărul orfanilor asistați a cunoscut o creștere succesivă.

68 *Egyenlőség* XVIII. (46) 12 noiembrie 1899, 11, XXXII. (29) 20 iulie 1913, 11.

69 *Egyenlőség* XI. (41) 30 decembrie 1892, 10.

70 *Zsidó Híradó* IX. (44) 14 decembrie 1899, 9, X. (44) 29 noiembrie 1900, 1.

71 *Magyarországi Rendeletek Tára*, 1889: 891–893.

72 *Bold. Deutsch Ignátz úr által alapított aradi izr. árvaház számadási kimutatása az 1895/6 évről.*

vă. În anul 1874 au fost primiți șase băieți, iar în 1896 orfelinatul găzduia zece băieți. În anul 1908, fundația întreținea 16 orfani. În acest an, comisia de supraveghere a decis, și apoi a realizat, extinderea localului, ceea ce a permis majorarea efectivului la 24 băieți. Comunitatea a vegheat cu strictete ca orfelinatul să ofere condiții optime și nu a întârziat să ia măsuri eficiente în caz de nevoie. Astfel, în 1897, a fost concediat directorul orfelinatului, întrucât au apărut obiecții privitoare la activitatea sa.⁷³

O realizare grandioasă s-a dovedit a fi fundația inițiată de Eliz Fischer cu privire la crearea unui orfelinat de fete. La baza acestei instituții a stat testamentul ei elaborat în anul 1905, precum și planul de funcționare pe care l-a întocmit personal în 1907.⁷⁴ Ca urmare, la 27 mai 1906, într-un cadru solemn, s-a pus piatra de temelie a noului orfelinat. Actul fundamental a fost semnat, alături de conducătorii comunității și de oficialitățile în funcțiune, și de episcopul ortodox-român Ioan Papp.⁷⁵ Clădirea monumentală, având două etaje – potrivit dispoziției testamentare –, trebuia să intre în posesia comunității, iar orfelinatul de fete în administrarea acesteia. Desfășurările ulterioare au luat însă o altă întorsătură. La începutul Primului Război Mondial (1914), edificiul a fost rechiziționat pentru spitalul militar, iar după încheierea acestuia, a fost ocupat de spitalul obstetric. În aceste condiții, orfelinatul a putut funcționa ulterior, în condiții mai restrânse, doar în tronsonul situat pe bulevard.

O lovitură serioasă a primit această fundație datorită faptului că fondul disponibil în numerar, în valoare de 300.000 de coroane, a fost investit în împrumut de război, care s-a devalorizat, respectiv nu a mai putut fi recuperat. În consecință, averea principală a fondului s-a redus la cele două clădiri, aducătoare de venit din chirii.⁷⁶ O altă realizare de mare importanță a fost înființarea căminului de bătrâni destinat asistaților de ambele sexe. Acest așezământ a fost inaugurat în anul 1913. Deschiderea căminului de bătrâni a devenit posibilă cu ajutorul fondurilor lăsate, prin dispoziție testamentară, comunității din Arad. Ignátz Spitzer a lăsat prin testament suma de 100.000 de coroane, pentru construcția unui spațios cămin de bătrâni. Executând dispoziția testamentară, comunitatea din Arad a trecut la edificarea impunătoarei clădiri etajate situate pe strada Eugene Potier la nr. 17

73 *Jüdische Gemeinde und Schulzeitung* II, (17) 1 mai 1874, 137; *Egyenlőség* XVII (21) 24 mai 1908, 10 (46) 15 noiembrie 1908, 9; XVI. (22) din 30 mai 1897, 6–7.

74 *Egyenlőség* XXIV. (47) 19 noiembrie 1905, 11, XXV. (7) 18 februarie 1902, 11.

75 *Egyenlőség* XXV. (23) 10 iunie 1906, 13.

76 *Arhiva* dos. 68.

(azi, spital). De asemenea, testamentul amintit a pus la dispoziția comunității 770 de iugare cadastrale pământ arabil, de cea mai bună calitate, situat chiar la hotarul orașului Arad. Condițiile testamentare prevedeau primirea în cămin a unor bătrâni lipsiți de mijloace de subsistență sau fără aparținători. Primirea în cămin avea un caracter viager.

O altă dispoziție testamentară, având același obiectiv, prevedea pentru comunitatea din Arad suma de 155.000 de coroane, această sumă fiind lăsată de Béla Haas, un mare întreprinzător.⁷⁷ Trebuie să menționăm aici faptul că un mare număr de binefăcători au oferit comunității neologe bunuri însemnate, creând astfel fundații. Printre donatori s-a numărat și familia Neumann. În anul 1913, când a obținut titlul de baron, familia amintită a arătat că doar în ultimul an a donat suma de un milion de coroane în diverse scopuri filantropice, inclusiv unele evreiești.⁷⁸ Ceea ce Ignátz Spitzer a lăsat prin testament (1909) nu s-a limitat doar la bunurile destinate căminului de bătrâni. Pe lângă această fundație, testamentul lui a prevăzut și oferte pentru un număr de șapte instituții comunitare, în primul rând pentru spitalul evreiesc. De asemenea, tot ceea ce Béla Haas a lăsat prin testament s-a ridicat la suma de 700.000 de coroane. Ignátz Leopold a încredințat comunității suma de 40.000 de coroane. Dispoziția lui testamentară prevedea ca veniturile fundației să se distribuie celor nevoiași sub formă de ajutoare.⁷⁹ Fundația Doble, transferată de la Viena la Arad, însuma 28.955 de coroane, având o destinație școlară.

În mod tradițional, o preocupare majoră a comunității arădene a fost întreținerea școlilor proprii. În primul rând, trebuie să subliniem faptul că meritul deosebit al forurilor decizionale a fost menținerea neîntreruptă cel puțin a școlilor primare în perioada 1849–1918. Nu putem uita că o seamă de comunități, printre care unele de mare prestigiu ca cea din Timișoara–Cetate, s-au lăsat duse de spiritul liberalismului aparent și au sacrificat școala confesională pe altarul celei „comune”. Aceste instituții de învățământ au fost predate statului sau primăriilor. Nu puține presiuni au fost exercitate în acest sens și asupra comunității din Arad. Astfel, în anul 1872, Primăria, invocând prioritatea școlii „comune”, a sîstat plata ajutorului către școala primară confesională israelită.⁸⁰ O preocupare similară a existat

77 *Egyenlőség* XXVIII. (40) 17 octombrie 1909, 12, (6) 6 iunie 1909, 8–9; XXIX. (1) 2 ianuarie 1910, 10–11; *Magyar Zsidó Lexikon*, 58.

78 *Egyenlőség* XXXII. (41–42) 12 octombrie 1913, 11.

79 *Egyenlőség* XXII. (32) 9 august 1903, 11.

80 *Arhiva* dos. 17, f. 370, Glück: 1993a.

și în unele comunități din mediul rural. Una dintre localitățile cu o activitate mai constantă a fost Șimandul. Comunitatea a întreținut un mare număr de ani o școală cu clase nedivizate. În pofida greutăților financiare, li s-a asigurat unui număr de copii din teritoriu frecventarea școlii confesionale locale. Este interesant de remarcat faptul că mica comunitate, în anul 1868, a fixat învățătorului un salariu de 600 forinți, ceea ce depășea cu mult media din epoca respectivă. Ei căutau în acest mod să atragă un cadru didactic cu experiență în locul celui plecat la Komárom (1866). Școala a fost menținută un timp și după ce comunitatea s-a dezmembrat. O altă realizare a fost deschiderea unei școli primare la Chișineu-Criș de către comunitatea înființată pe la 1891. O școală bine dotată a funcționat și la Lipova.⁸¹

Funcționarea rețelei școlare și adaptarea continuă la exigențele vremii în perioada ce a urmat Revoluției de la 1848–1849 au întâmpinat greutăți în părțile Aradului. La 8 octombrie 1850, s-au adunat la Oradea lideri ai comunităților, pentru a se pronunța în legătură cu „problemele bisericești și școlare ale evreilor”. Această opinie era pretinsă de oficialitatea absolutistă. La dezbateri a participat și o delegație a comunității din Arad avându-l în frunte pe Paul Walfisch. Delegații s-au numărat printre cei care se pronunțau în cadrul procesului instructiv-educativ pentru prioritatea materiilor de cultură generală, bineînțeles cu respectarea tradiției iudaice. La proxima întrunire ce a avut loc în anul următor, cei prezenți l-au împuternicit pe rabinul Löw din Seghedin să elaboreze un statut. Din păcate, toate aceste străduințe s-au dovedit inutile (Löw 1874: 214–223, Venatianer 1922).⁸² Conducerea comunității din Arad, luând act de realități, a păstrat deocamdată în esență normele stabilite încă de pe vremea activității rabinului Aaron Chorin. Totuși, unele îmbunătățiri au fost aplicate la inițiativa rabinului Steinhardt. Începând cu anul 1850, el a început să stăruie mai ales pentru crearea unei școli de fete. Proiectul s-a materializat în anul 1855, angajându-se la această nouă unitate doi învățători, un caligraf și două doamne instructor de lucru manual. S-au adus anumite îmbunătățiri regulamentului de funcționare a școlii. Astfel, s-a pretins corpului didactic să se întrunească lunar, pentru a dezbate probleme pedagogice și administrative. Conducerea comunității a îmbunătățit pe parcurs calitatea cursurilor. Începând cu anul 1853, fiecare

81 *Ben Chanaja*. 263/1866; *Izraelita Közlöny* V. (26) 15 mai 1868, 171; *Der Ungarische Israelit* II. (40) 30 septembrie 1875, 35; *Magyar Zsidó Almanach*, 1911, 261.

82 *Izraelita Közlöny* V. (34) 21 august 1868, 314.

clasă a primit o sală aparte, fiind introdus și catalogul. În anul 1857 s-a trecut la aplicarea unui nou sistem de predare pentru băieți, pe o durată de șapte ani. Clasa pregătitoare era urmată de patru clase de profil primar. În realitate, clasa a III-a avea un program prelungit în două etape. În final, elevii treceau în cele două clase „reale”. La fete, durata școlarizării a fost limitată și pe mai departe la sistemul de patru clase.

Începând cu anul 1854, s-a redus în cadrul programei analitice numărul orelor de ebraică, disponibilul fiind trecut pe seama obiectelor de cultură generală. Ponderea cea mai mare o avea predarea scrisului și cititului în limba germană (Grünbaum 1896: 30–31). Școala evreiască din Arad a căutat să avanseze și apoi să se integreze în sistemul școlilor „model”, creat după 1856, în contul fondului școlar. Într-adevăr, până în anul 1870, școlile israelite din Arad au primit subvenții din veniturile amintitului fond. Astfel, în anul 1865, s-au alocat pe o durată de șase ani câte 2.000 de forinți. După prăbușirea sistemului absolutist-centralizat (1860), s-au produs noi transformări în școală. Noul statut a intrat în vigoare în 1862, prevăzând scindarea școlii în două cursuri distincte, și anume unul primar, și celălalt real-inferior („fölemlé și alreál iskola”). Totodată, a primit o mai mare pondere predarea limbii maghiare. Începând din acel moment, s-a pretins cadrelor didactice o calificare superioară adecvată și cunoștințe de limbă. Profesorii mai în vârstă, fie au fost pensionați, ca Leó Jéiteles, fie au fost concediați. Numărul posturilor vacante a crescut la 12 (Grünbaum 1896: 326).

Începând cu anul 1850, s-au făcut pași în vederea creării unui învățământ profesional. În anul 1861, un număr de 90 de elevi au obținut calificare pentru 12 meserii.⁸³ Emanciparea evreilor prin Legea din 1867 și prin cea a instrucției publice promulgată în 1868 nu a adus cu sine îmbunătățiri vizibile în ceea ce privește viața școlară. După cum s-a mai arătat, nici atmosfera politică nu favoriza învățământul confesional, iar subvențiile din fondul școlar au încetat, fiind destinate creării Seminarului Rabinic și întreținerii Preparandiei Israelite din Budapesta. Desigur, greutățile au fost și mai mari în cazul comunităților mici. Crearea unui Liceu Real de Stat în Arad (1872) a obligat până la urmă comunitatea să sisteze Școala Reală, reducând cursurile. Începând cu anul școlar 1874–1875, Școala Israelită din Arad s-a redus la o simplă școală primară. Au fost încadrați opt învățători, iar școala a funcționat cu patru clase de băieți și patru de fete. Situația nu s-a schimbat până în 1918, deschizân-

83 *Allgemeine Illustrierte Judenzeitung* III. (2) 10 ianuarie 1862, 14–15.

du-se pe parcurs doar un internat de băieți (Rosenberg L. 1905: 8–9). În ceea ce privește rețeaua unităților școlare israelite din orașul și comitatul Arad, putem întocmi următorul tabel (Glück 1993a: 106):

Anul	Orașul Arad	Comitatul Arad	Total
1888	2	7	9
1890	2	7	9
1895	2	7	9
1900	2	5	7
1905	2	5	7
1910	2	3	5
1914–1915	2	1	3
Tendința	0	-85,71%	-66,66%

Diminuarea numărului unităților școlare și mai ales creșterea efectivului de elevi potențiali au făcut ca unitățile de învățământ primar israelit să-i poată cuprinde doar parțial. Unul dintre marile merite ale enoriașilor comunității din orașul Arad l-a constituit faptul că numărul elevilor israeliți care au frecventat școlile primare confesionale a fost cel mai ridicat din toată Transilvania. În anul școlar 1907–1908, din 502 elevi israeliți obligați să frecventeze învățământul primar, 356 (70,91%) erau înscriși la școala confesională. În schimb, situația era mult mai puțin mulțumitoare în comitatul Arad. Datorită restrângerii rețelei, din 425 de elevi israeliți, doar 89 (20,94%) aveau posibilitatea să frecventeze școala evreiască (Glück 1993a: 107). Statisticile de care dispunem dovedesc un interes deosebit față de învățatură. În ceea ce privește procentajul copiilor de peste șase ani care știu să scrie și să citească, acesta a fost foarte ridicat, orașul Arad ocupând, și în acest sens, locul întâi în rândurile israeliților din Transilvania. Realitățile amintite se oglindesc în următorul tabel (Glück 1993a: 110):

Procentajul știutorilor de carte

Unitatea teritorială administrativă	1880	1900	1910	Creștere 1880–1910
Comitatul Arad	63,8	72,5	81,7	128,05
Orașul Arad	71,8	80,9	86,8	120,89

Nu putem lăsa neobservat faptul că școlile evreiești din Arad nu i-au exclus pe copiii creștini ai căror părinți le-au solicitat înscrierea. Astfel, în anul școlar 1897–1898, dintre cele 163 de eleve ale școlii de fete, cinci

erau creștine (9,30%). În același timp, la școala de băieți, în rândurile celor 176 de elevi învățau și 11 care erau creștini (6,25%).

În perioada anilor 1832–1905, școlile evreiești din Arad și-au avut sediul în Palatul Comunitar, ocupând spații la ambele etaje. Pe parcurs au crescut considerabil și exigențele, iar în anul 1858 s-a hotărât edificarea unui local adecvat normelor moderne. Moshe Hirschl, care se mutase între timp la Viena, l-a abordat pe baronul Sina care oferise comunității un teren în centrul orașului. În vederea edificării școlii, comunitatea a cerut un împrumut de 30.000 de forinți din fondul școlar evreiesc. În cerere s-a arătat că suma respectivă poate fi recuperată în rate, cu o anumită dobândă, în decurs de 20 de ani. În principiu, cererea a fost aprobată de forul școlar, dar achitarea numerarului s-a târăgănat timp de șase ani, aprobarea inițială fiind apoi anulată.

Numeroasele sarcini ce grevau comunitatea au amânat reluarea planului timp de decenii. Însă, în 1902, a fost obținută suma de 28.955 de coroane, lăsată prin testament de Iuliana Döbler, originară din Arad, dar strămutată la Viena unde a și decedat. Potrivit dispoziției testamentare, suma trebuia să intre într-un fond școlar. Acestui punct de plecare i s-au adăugat și alte donații și fundații, ajungându-se la suma de 43.981 de coroane. Familia Neumann a completat disponibilul cu 20.000 de coroane. Disponând de aceste mijloace materiale, comunitatea a ridicat clădirea impunătoare din Piața Luptei 2–4 (azi, Școala Generală Nr. 2), lucrările finalizându-se în anul 1905, după cum am menționat deja.⁸⁴ Spiritul de sacrificiu al enoriașilor a permis o dozare echitabilă a taxelor școlare. Spre exemplu, la Arad, în anul 1898, doar 26,66% dintre elevi au plătit taxa școlară. Problema a luat însă o întorsătură nefavorabilă prin aplicarea Legii din 1908, care a abrogat taxele școlare. În cazul școlilor profesionale a fost oferită o compensație de 15 coroane/an/elev. Această dispoziție a ignorat însă faptul că, în cazul școlilor israelite, această compensație rămânea sub nivelul pierderilor, întrucât comunitățile susțineau școlile doar din venitul lor propriu, lipsind veniturile imobiliare (Rosenberg L. 1905: 8–17).

Programa analitică a școlilor evreiești s-a orientat în principiu după cea a școlilor de stat, în special după aplicarea Legii școlare din 1868. Caracterul iudaic al instrucției-educației a fost asigurat în școlile din Arad, acordându-se studiilor tradiționale un sfert din orar. În urma creării Preparatoriei Israelite din Budapesta, începând cu deceniul al șaptelea al se-

84 Neumann 1898: 33; *Az aradi izraelita elemi fiú és leány iskola értesítője az 1911–1912 tanévről*, Arad, 1912: 31.

colului al XIX-lea, învățătorii școlilor arădene se recrutau în esență dintre absolvenții acesteia. În același timp, însă, pregătirea învățătoarelor a întâmpinat greutăți, acestea făcând studiile în diverse unități de stat sau confesionale creștine. În preajma izbucnirii Primului Război Mondial, s-a creat un curs special pentru învățătoare în cadrul Preparandiei amintite.⁸⁵ Comunitatea din Arad, în decursul deceniilor, a manifestat solitudine față de nevoile învățătorilor aflați în serviciul ei, mai ales în domeniul salarizării. În realitate, statutul învățătorilor încadrați în școlile israelite a rămas multă vreme nelămurit din punct de vedere legal, iar retribuția și drepturile lor rămâneau în cele mai multe locuri cu mult sub nivelul celor aflați în serviciul statului. În vederea remedierii situației, în anul 1866, a fost formulat un program de revendicări ale învățătorilor confesionali evrei, în cadrul Marii Adunări a Dascălilor Israeliti, organizată la Satu Mare. În problema asigurării pensiei, învățătorii arădeni au putut raporta că nu întâmpină greutăți. Interesele învățătoarești au găsit un suport în apariția periodicului *Jüdische Volksschule*, editat de învățătorul arădean Ehrentheil. O altă manifestare importantă a fost Adunarea Generală a Asociației Învățătorilor Israeliti, organizată la Arad în zilele de 29-30 septembrie și 1 octombrie 1869. La această întrunire s-au pus în discuție probleme specifice de ordin pedagogic ale școlilor israelite. Cei prezenți au luat poziție pentru menținerea caracterului confesional al unităților tutelate de comunități. S-au abordat un număr de probleme privind drepturile învățătorilor, printre altele și dreptul de vot în cadrul alegerilor.⁸⁶ Aici este locul să arătăm că legea contemporană acordă drept de vot doar intelectualilor cu studii superioare, fără să ia în considerare censul de avere.

În ultimul deceniu al secolului trecut, legile votate de Parlamentul ungar au prevăzut o grilă de salarizare în favoarea învățătorilor din școlile confesionale. În cazul în care organizația bisericească susținătoare era incapabilă să asigure din fonduri proprii diferența de salariu, statul era dispus să le acorde ajutor. În realitate, această subvenție nu era convenabilă învățătorului și școlii, datorită dreptului de imixtiune a statului în treburile interne ale unității. Aceste tendințe de imixtiune au devenit și mai evidente odată cu promulgarea Legii din 1907, inițiată de Ministrul Apponyi. Comunitatea neologă din Arad a refuzat ajutorul oferit. În anul 1909, s-a hotărât să se depună eforturi financiare pentru asigurarea

85 Ben Chanaja, 473/1866.

86 Foia Învățătorului Poporului II. (43) 28 octombrie 1869, 681–681, 699–700.

resurselor necesare.⁸⁷ Factorii de conducere ai comunității din Arad au criticat imixtiunea dăunătoare a statului în viața școlilor proprii și introducerea controlului asupra activității scaunului școlar.

Un nou aspect al problemei școlare l-a reprezentat afluxul tineretului evreiesc în diversele tipuri de învățământ mediu de stat și confesional. Reamintim faptul că, după dispariția Școlii Reale Israelite, la Arad, învățământul confesional s-a rezumat la școala primară. Dacă în perioada 1849–1867, numărul elevilor mozaici a fost nesemnificativ, după emanciparea intervenită în 1867, efectivul lor a crescut rapid. Primul aflux al elevilor israeliți s-a îndreptat spre Liceul de Băieți din Arad, având opt clase și statut de unitate școlară „regal-catolica”. Prezența elevilor israeliți poate fi sintetizată în următorul tabel:⁸⁸

Anul școlar	Total elevi	Din care israeliți	%
1870–1871	336	36	10,71
1886–1887	337	97	25,72
1913–1914	578	150	25,95
Creștere %	172,02	416,66	242,29

Cu o anumită întârziere s-a organizat și învățământul liceal pentru fete. În anul școlar 1912–1913, la Liceul de Fete de Stat din Arad, printre cele 170 eleve, se găseau și 66 israelite (38,82%).

Exigențele în creștere ale vieții social-economice au impulsionat apariția și dezvoltarea învățământului mediu „real”. În anul școlar 1870–1871, la Gimnaziul Real Israelit, cu limba de predare germană, funcționau două clase cu un efectiv de 35 elevi, printre care figurau și trei creștini. Tot în orașul de pe Mureș activa și Școala privată „Rotter”, cu același profil real. Aceasta funcționa cu trei clase în care erau înscriși 170 de elevi, dintre care 23 erau evrei (13,52%). În urma creării liceului complet real de opt clase în anul școlar 1886–1887, găsim, printre cei 166 de elevi înscriși, un număr de 73 de mozaici (43,92%). În 1913–1914, figurau 84 de israeliți din totalul de 319 cursanți (26,33%). O prezență preponderent evreiască se poate sesiza și la Școala Comercială de Stat din Arad, precum și în cadrul așezămintelor de învățământ profesional de toate tipurile. Elevii acestora din urmă obțineau adesea sprijin din partea asociației evreiești constituite în acest scop.

87 *Egyenlőség* XXVIII. (47) 5 decembrie 1909, 1.

88 *Magyar Statisztikai Évkönyv*, 1872. 456–463, 478–479, 1888. 98–101, 114–117, 162–163; Burján 1914, 171.

Normele cultului mozaic au îngreunat într-o anumită măsură frecvența elevilor respectivi în cadrul școlilor confesionale creștine și al celor de stat. Aceste probleme s-au evidențiat în esență și în realitatea arădeană. Abia în anul 1877 a apărut un nou Ordin ministerial care a permis ca în școlile statului, la cererea părinților, elevii evrei, cu ocazia celor patru sărbători majore, să nu fie obligați să scrie și să deseneze. Mai târziu, s-au adăugat acestei concesiuni încă două zile de sărbătoare. După mai multe intervenții ale forurilor comunitare, Ordinul ministerial amintit s-a extins în 1885 și asupra zilei de sâmbătă. Durata aprobării s-a dovedit însă efemeră. În anul 1886, dispoziția s-a restrâns la copiii rabinilor, respectiv la elevii care se pregăteau pentru rabinat. O soluție mai cuprinzătoare a apărut în 1908, însă abia în 1913 li s-a acordat elevilor israeliți dreptul ca sâmbăta să poată lipsi de la anumite ore, pentru a merge la sinagogă.⁸⁹

Mulți tineri arădeni au frecventat după 1849, dar mai ales după 1867, diverse forme ale învățământului superior, fără să dispunem însă de date statistice pertinente. În perioada studiată, activitatea comunitară era dublată în continuare de inițiativele enoriașilor. Acestea se materializau într-o serie de asociații și organizații care își fixau programe de activitate în domeniile religios, social și cultural. Consolidarea economică a unei mari părți a enoriașilor și tendința de asociere, mai ales după 1867, au constituit un teren relativ propriu de activitate. La fel ca în orice altă comunitate evreiască din lume, și în realitatea Aradului prima și cea mai importantă asociație a fost „Chevra Kadișa”. Activitatea locală a acesteia a continuat neîntrerupt începând cu primul pătrar al secolului al XVIII-lea. În anul 1869, Asociația a avut un număr de 520 de membri. Efectivul lor după 1900 a depășit 700. Desigur, sarcinile asumate de aceștia se refereau la sprijinirea celor în viață și la organizarea funeraliilor, potrivit normelor rituale, pentru cei care au decedat. Cea mai de seamă realizare umanitară a Asociației a constituit-o crearea și întreținerea spitalului existent la reședința comitatului. Activitatea acestuia era cu atât mai necesară, cu cât situația sanitară a populației evreiești, mai ales a numeroasei pături sărace, era deficitară. Este suficient să menționăm faptul că, în perioada 1901–1905, au decedat în orașul și comitatul Arad 124 de israeliți din cauza tuberculozei, iar între anii 1906 și 1910, alți 89. Situația

89 *Magyarországi Rendeletek Tára*, 1877. 316–317, 329; *Magyar Izrael* II. (2) 1 februarie 1909, 3; *Egyenlőség* XXXII. (6) 9 februarie 1913, 9.

a rămas critică și în continuare. Între anii 1911 și 1915 s-au înregistrat 87 de decese de acest fel.⁹⁰

Construcțiile spitalicești moderne, care le înlocuiau pe cele perimate, au fost începute încă înainte de Revoluția de la 1848–1849. În conformitate cu posibilitățile financiare, lucrările au continuat până în anul 1861 (Lakatos 1881: 82.). În preajma izbucnirii Primului Război Mondial, Asociația a primit o însemnată sumă de bani (176.861 de coroane) pe baza dispoziției testamentare a lui Ignátz Spitzer, în scopul edificării unui spital mare și modern conform tendințelor vremii. Din păcate, devalorizarea capitalului disponibil, ca urmare a Primului Război Mondial, a împiedicat realizarea planului testamentar.⁹¹ Activitatea spitalului a fost asigurată materialicește din bugetul propriu. După lungi discuții, comunitatea a consimțit în anul 1875 ca Asociația să aibă o gestiune autonomă. La capitolul venituri au figurat cotizațiile membrilor, donațiile binefăcătorilor, dobânzile de pe urma capitalului (104.331 de coroane în 1900) și subvenția comunității. De asemenea, Asociația „Chevra-Kadisa” a primit, până în anul 1912, 136 de donații în valoare de 325.504 de coroane, dintre care cele mai importante au rezultat din dispozițiile testamentare ale lui Bernhard Deutsch și Ignátz Spitzer.⁹²

Disponem de unele date statistice concludente privind activitatea spitalului începând cu anul 1860. La finele acestui an, se găseau internați un număr de zece bolnavi. În anul următor, au fost primiți 117 bolnavi (94 de bărbați și 23 de femei). Dintre aceștia s-au externat vindecate 102 persoane (83 de bărbați și 19 femei), ceea ce reprezintă un procent de 80,31%. La aceste rezultate se mai adaugă încă cinci bărbați care au plecat ameliorați din spital (3,93%). Au intervenit 14 decese (11,02%). Ceilalți bolnavi au rămas în continuare pentru tratament. Cu două decenii mai târziu, în 1881, au fost internați 90 de bolnavi.⁹³ În acest an, a funcționat și un serviciu de ambulanță care a asistat 265 de bolnavi nevoiași. În 1887, în Registrul de Evidență al spitalului au figurat 100 de persoane (67 de bărbați, 27 de femei, 6 copii). În ultimul an al secolului al XIX-lea, efectivul de bolnavi a fost de doar 74.⁹⁴ În perioada ce a urmat până la

90 *Magyar Statisztikai Közlemények* (62); Arhiva dos. 14, f. 152, 157 dos 11, f. 235–245.

91 *Egyenlőség* XXX. (50) 10 decembrie 1911, 12; *Múlt és Jövő*, 1917, 301.

92 *Egyenlőség* XX. (15) 14 aprilie 1901, 8, XXXI. (16) 21 aprilie 1912, 11; *Ben Chanaja*, 183/1867.

93 *Ben Chanaja*, 55–56/1862.

94 *Szombati Újság* I. (19) 6 mai 1882, 151; *Egyenlőség* VI. (16) 24 aprilie 1887, 12, XX. (15) 14 aprilie 1901, 8.

sfârșitul Primului Război Mondial situația a rămas staționară. Trebuie să amintim că cei mai mulți dintre bolnavi au fost tratați gratuit. Astfel, în 1894, din cei 101 bolnavi, doar șase au achitat costul tratamentului și întreținerii, restul de 95 beneficiind de gratuitate. Bunele rezultate curative, fapt dovedit de cifrele de mai sus, s-au datorat în mare măsură celor doi medici, deosebit de zeloși, M. Robicsek și I. Schuster, ambii servind timp de decenii fără să pretindă vreo plată.

În acest context, trebuie să menționăm și activitatea desfășurată la Arad de Fundația baronului Móricz Hirschl și a văduvei lui, care a început să activeze în anul 1890. Din datele incomplete de care dispunem aflăm că, în 1898, la Arad, Fundația întreținea o policlinică. Aceasta deservea bolnavii atât la ambulatoriu, cât și la domiciliu. În cadrul policlinicii activau doi medici salariați, având ca sarcina specială tocmai combaterea tuberculozei și asistența copiilor. Efectivul de medici a rămas neschimbat și în deceniile următoare. Sediul policlinicii era în actuala Piață a Catedralei (nr. 6a). Pe lângă această asistență medicală, Fundația facilita și plecarea unor bolnavi la ME, mai ales la Buziaș și Băile Herculane. O inițiativă meritorie a constituit-o și organizarea asistenței la domiciliu, în favoarea unor bolnavi care nu se puteau gospodări singuri.⁹⁵ Asociația „Chevra Kadisa” s-a preocupat în mod exemplar de îndeplinirea funeraliilor rituale. Timp îndelungat, această activitate îi viza atât pe neologi, cât și pe ortodocși. Aceștia din urmă au inițiat crearea unui cimitir aparte, potrivit ritualului lor, dar dorința respectivă s-a putut concretiza abia după anul 1906.

În perioada studiată s-au adus serioase îmbunătățiri cimitirului din cartierul Grădiște. În anul 1855 s-a încheiat împrejmuirea cu un zid. În 1859 s-a deschis casa mortuară. În 1860, cu ajutorul unui specialist, s-a elaborat un plan de sistematizare a cimitirului, ce i-a imprimat aspectul existent până astăzi. În 1862, suprafața cimitirului a fost extinsă prin achiziționarea unui teren învecinat. Această realizare a avut la bază o donație de 8.000 de forinți oferită de Melchior Schreier. În cimitir au fost plasate o serie de lucrări arhitectonice și sculpturale, de reală valoare, printre care figurează bustul rabinului Aaron Chorin, ohelurile rabinilor Steinhardt și Rosenberg, monumentul filantropului Elis Fischer etc. Din datele de care dispunem reiese faptul că, în anul 1900, la Arad, au fost organizate 96 de înmormântări. Dintre acestea, pentru 16 cazuri cheltuielile au fost suportate integral din fondurile Asociației.

95 *Emberszeretet* I. 1896, XIV, 1909 (rapoartele anuale).

Nu puține ajutoare au fost distribuite familiilor nevoiașe. Dintre acestea, sumele cele mai importante au fost alocate bolnavilor care zăceau la domiciliu, plata medicamentelor prescrise la ambulatoriu și achitarea cheltuielilor pentru operații efectuate în alte spitale, în cazul în care acestea nu erau posibile în propria unitate. De asemenea, anual, le-au fost cumpărate haine groase mai multor elevi săraci.⁹⁶ Realizările însemnate ale „Chevrei Kadișa” s-au datorat în mare parte conducătorilor ei zeloși, printre care s-au evidențiat pe parcurs Iosef Herz, Sig Lustig, Simon Elias, Sig Schwartz, M. Hecht, Samuel Fleischer, David Weisz etc. În timpul Primului Război Mondial, în fruntea Asociației se găseau, în calitate de președinte, E. Pick, și de vicepreședinte, D. Glück. Prestigiul Asociației a crescut și datorită faptului că printre membrii de onoare figurau personalități ca Sir Moses Montefiore (1784–1885) și Isac Adolf Cremieux, calitate acceptată cu plăcere de aceștia. Pe parcurs au luat ființă Asociații „Chevra Kadișa” și în comunitățile răsfirate în mediul rural. Deținem informații cu privire la funcționarea asociațiilor de la Șimand, Lipova, Chișineu-Criș/Pădureni etc.

O asociație caritabilă, cu o activitate continuată și în perioada studiată, a fost Asociația „Humanitas”. Dintre primii conducători ai asociației s-au evidențiat Iosef Herz și Henrik Blau. De fapt, această organizație a preluat agenda unei formațiuni mai vechi. Activitatea ei se concretiza în special în ajutorarea săracilor, în îmbrăcarea unor elevi săraci, precum și în sprijinirea materială și morală a ucenicilor din atelierele meșteșugărești. Din cotizațiile membrilor și donațiile binefăcătorilor, Asociația a reușit să capitalizeze o sumă însemnată. În anul 1868, fondul indivizibil s-a ridicat la 7.362 de forinți. În 1877, numărul membrilor cotizanți a ajuns la 150, iar capitalul la 18.037 de forinți. Apogeul activității a fost atins în timpul conducerii lui Adolf Lustig (1874–1902). În anul decesului acestuia, averea Asociației era de 53.936 de coroane. Activitatea a fost continuată de președintele Albert Hegyi și de vicepreședintele I. Tenner. Ca urmare a posibilităților materiale crescânde, Asociația a reușit treptat să-și constituie un buget tot mai mare. În anul 1868, încasările s-au cifrat la 3.166 de forinți, iar cheltuielile la 2.571 de forinți. În 1902, veniturile au urcat la 6.488 de coroane, iar speșele la 5.746 de coroane. Folosind din plin resursele existente, Asociația a oferit ajutoare în bani și combustibil săracilor. În 1881, au primit îmbrăcăminte de iarnă 36 de tineri. La în-

96 Arhiva dos. 17; *Egyenlőség* XX (15) 14 aprilie 1901, 8.

ceputul anului 1910, de aceleași beneficii s-au bucurat 56 de elevi de la Școala Primară Israelită și 32 de ucenici din atelierile meșteșugărești.⁹⁷

O altă asociație a încercat să răspundă la una dintre exigențele presante ale contemporaneității. Asociația de Căsătorie („Leánykiházásító Egylet”), înființată în anul 1867, și-a propus să acorde anual zestre unui număr de 8-10 fete sărace. Suma oscila între 100 și 200 de forinți, potrivit veniturilor strânse din fructificarea donațiilor și cotizația membrilor. Numărul maxim de membri cunoscut de noi a ajuns în jur de 320. Activitatea cea mai intensă s-a desfășurat la începutul secolului nostru sub conducerea președintelui S. N. Kohn. Este de menționat că printre fetele asistate au fost cuprinse și fetele creștine.⁹⁸

O amplă activitate a desfășurat și Asociația de Binefacere a Femeilor Israelite din Arad. Ea a luat ființă în anul 1841, la îndemnul rabinului Aaron Chorin. Inițiativa lui izvora din considerentul că femeile israelite trebuie să depășească rolul pasiv pe care l-au avut în secolele precedente. Activitatea Asociației, la început modestă, a luat avânt mai ales după Revoluția de la 1848–1849, activitatea ei fiind impulsionată în mod deosebit de rabinul Iacov Steinhardt. Numărul membrilor a crescut treptat, ajungând la 250 în 1864. Cel mai înalt efectiv a fost realizat în anul 1898, când acesta a fost de 504. Din motive necunoscute, numărul membrilor a scăzut după data amintită, ajungând în 1910 doar la 443. La sfârșitul perioadei studiate, în fruntea Asociației se găseau Eles Arminne și Sig Leopold.

Din resursele materiale, rezultate din aceleași izvoare ca și cele menționate în cazul altor asociații, se preconiza asistența femeilor nevoiașe, în special a celor bolnave, a lehzurilor, văduvelor și orfanilor. Cea mai importantă realizare s-a dovedit însă crearea, începând cu anul 1896, a unei cantine populare ce funcționa pe timp de iarnă, de regulă în lunile decembrie, ianuarie și februarie. Mesele servite la prânz erau acordate la un preț foarte mic sau chiar gratuit, în funcție de caz. Și solicitanții creștini puteau beneficia de acestea. Numărul mare al nevoiașilor intra în contradicție cu volumul încasărilor, ceea ce a determinat existența aproape permanentă a deficitului bugetar. Astfel, în anul 1910, față de un venit de

97 *Izraelita Közlöny* VI. (18) 19 martie 1869, 122; *Der Ungarische Israelit* V. (12) 22 martie 1878, 90; *Egyenlőség* XXI. (24) 15 iunie 1902, 11, XXIX. (27) 3 iulie 1910, 11; *Szombati Újság* I. (24) 10 iunie 1882, 193.

98 *Az aradi izr. kiházásitási egyesület alapszabályai*, Arad, 1900; *Egyenlőség* XIX. (22) 30 mai 1890, 11.

9.173 de coroane, cheltuielile au ajuns la 9.688 de coroane. Modul în care au evoluat lucrurile poate fi cunoscut pe baza următorului tabel⁹⁹:

Anul	Nr. zilelor de funcțiune	Nr. meselor distribuite	Media zilnică/ persoană
1896	X	5.108	X
1899–1900	77	9.497	123,33
1910–1911	X	16.386	X
Creșterea	–	320,309%	–

O activitate deosebită i-a revenit cantinei în timpul mizeriei acute provocate de Primul Război Mondial. Ziarul *Aradi Közlöny* a subliniat în 1917 faptul că așezământul joacă un rol social major, în contradicție cu poziția conducerii municipale, care nu se prea interesa de oamenii ajunși la o totală sărăcie. Deși taxa de 0,20 de coroane era mai mult simbolică în acele condiții, pentru cei mai mulți dintre asistați ea era imposibil de achitat. Pe lângă greutățile financiare, s-au permanentizat și problemele legate de aprovizionare. A fost un adevărat miracol faptul că, în iarna anilor 1917–1918 și 1918–1919, cantina și-a putut deschide porțile.¹⁰⁰

Asociația „Gemiluth Chesid” a fost înființată în 1880, și încă din primul deceniu de existență a reușit să cuprindă în rândurile sale un număr de 160 de membri. Scopul Asociației, prevăzut în statut, a fost acela de a-i sprijini pe băieții nou-născuți, de a-i ajuta materialicește pe părinții acestora, de a-i asista pe săracii localnici și pe cei aflați în trecere prin Arad. Posibilitățile Asociației au rămas relativ modeste, venitul anual limitându-se aproximativ la 500 fl.

„Prima asociație arădeană de ajutor de boală și înmormântare” a fost inițiativa lui Adolf Klein. Dezvoltarea acesteia a luat un avânt considerabil sub conducerea lui S. N. Kohn, ales în 1885, și care a continuat să rămână în funcțiune până la sfârșitul perioadei studiate (1918). Numărul membrilor, în 1898, se cifra la aproximativ 500, efectivul rămânând constant și în anii următori. Deși Asociația nu avea un caracter declarat confesional, marea majoritate a membrilor erau evrei. Primele date privind activitatea ei ne parvin din anul 1867. Potrivit bilanțului, încasările au fost de 6.987 fl., iar erogatele de 5.736 fl. Din specificația cheltuielilor aflăm că 2.467 fl. au servit la acoperirea unor taxe spitalicești, iar suma

99 *Az aradi izr. jótékony nőegylet jelentése az általa fenntartott népkonyha évi igazgatásáról – Arad, 1896–1900*, Arad, 1900; *Ben Chanaja*, 1.017–1.018/1864; *Egyenlőség* XVII. (12) 20 martie 1898, 10, XIX. (18) 6 mai 1900, 9, XXX. (49) 3 decembrie 1911, 12.

100 *Aradi Közlöny*, 19 octombrie–2 decembrie 1917.

de 1.070 fl. a fost destinată achitării înmormântărilor. Restul s-a utilizat pentru asistența medicală a unor membri bolnavi, plata facturilor la farmacie și diverse ajutoare pentru cei bolnavi, incapabili de muncă și vârstnici.¹⁰¹ Nu dispunem de date comparative privind activitatea Asociației din perioada de încheiere a studiului nostru.

Trebuie să menționăm și activitatea Asociației Arădene „Fortuna”, de ajutor de boală și autoajutorare. Aceasta avea un caracter vădit israelit. Informații vagi am putut obține și despre Asociația „Maskil ʻel Dal”, constituită în scop de binefacere și ajutorare a bolnavilor. În anul 1910, a luat ființă la Arad Organizația Locală a Asociației de Patronaj Israelit. Această formațiune, cu centrul la Budapesta, se interesa în primul rând de soarta copiilor de religie mozaică, internați în casele de copii și orfeline, precum și de cea a copiilor repartizați de organele statului în plasament familial. Societatea evreiască a început să-și dea seama de proporțiile acestei probleme și de faptul că acestor copii nu le era asigurată menținerea identității lor iudaice. Această problemă era însă ceva mai puțin acută la Arad, datorită creării orfelinatelor mai sus amintite. Nu dispunem de date privind numărul copiilor vizați în zona arădeană. În evidența centrală apare un număr de 1.500 de copii, fără ca statistica publicată de Asociație să precizeze repartizarea lor în teritoriu.

Temporar, și la Arad a funcționat Asociația care-și propunea colectarea de ajutoare bănești pentru comunitățile din Palestina, susținerea ieșivilor de acolo și rabinatului de la „Zidul Plângerii”. Un vast sistem al asociațiilor evreiești a luat ființă și în mediul rural arădean. La Buteni funcționa „Asociația femeilor israelite din Buteni și din jur”. În anul 1912, aceasta era prezidată de dr. Fekete Józsefné. Organizația avea o componentă la Hălmagiu, în frunte cu un președinte. În același timp, la Pecica activa „Asociația de binefacere a femeilor israelite” (prezidată de Éliás Adolfné). La Curtici, apariția unei asociații femeiești se semnalează începând cu anul 1907. Asociația era preocupată în primul rând de strângerea fondurilor necesare pentru edificarea unei noi sinagogi.¹⁰² Pe terenul activității sociale, s-a remarcat asociația femeilor constituită la Chișineu-Criș/Pădureni. Începând cu anul 1899, sub conducerea președintei Meszer Lipotné, membrele asociației au întreprins o serie de acțiuni ca-

101 *Izraelita Közlöny* V. (16) 17 aprilie 1868, 128.

102 *Zsidó Élet* I. (4) 1 februarie 1907, 10.

ritabile.¹⁰³ La Pecica a luat ființă „Asociația de fraternitate israelită”, sub președinția lui Eduard Róth. Din bilanț aflăm că, în anul 1909, Asociația a pus în funcțiune un important buget, oferind însemnate ajutoare celor apăsăți de soartă. În acel an, venitul ajungea la 9.575 de coroane, iar cheltuielile la 9.320 de coroane.¹⁰⁴ „Asociația de binefacere a femeilor israelite din Lipova”, în anul 1906, își sărbătorea cea de a 25-a aniversare. Este interesant de remarcat că, în anul 1900, cu ocazia unei acțiuni sociale caritabile, Asociația a editat un ziar ocazional, intitulat *Eleven Újság*.¹⁰⁵

În pofida unor orientări diferite în cadrul comunităților din zona arădeană, toți au fost unanimi în ceea ce privea promovarea conștiinței iudaice. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, și în cadrul evreilor arădeni au apărut adeviziuni la mișcarea presionistă. O hotărâre semnificativă a fost luată în 1864, prin alegerea lui Sir Moses Montefiore și, apoi, a lui Isac Adolf Cremieux, ca membru onorific al Asociației „Chevra Kadișa”. În aceeași perioadă, se înscriu mai mulți intelectuali în Alianță Israelită Universală, cu sediul la Paris. În anul 1867, funcționa o organizație locală, având un număr de 80 de membri. Președintele ales a fost P. Walfisch, care a întreținut o corespondență cu I. A. Cremieux. Activitatea organizației a trecut mai târziu sub conducerea lui B. Deutsch. Dintr-o informație provenită din anul 1882, aflăm că efectivul organizației locale a sporit la 116 membri. Dintre aceștia, 85 aveau domiciliul în orașul Arad, și 31 în localitățile rurale. Spre sfârșitul secolului, conducerea i-a revenit prim-rabinului Rosenberg, fapt menționat și în biografia sa.

Apariția mișcării sioniste în Transilvania în ultimii ani ai secolului trecut, sub conducerea avocatului János Rónai din Blaj, nu a avut un răsunet considerabil la Arad. Apariția unei mișcări sioniste în această zonă întârzie până la sfârșitul Primului Război Mondial.¹⁰⁶ Desigur, viața și activitatea oricărei comunități evreiești din galut este inseparabil legată și de confruntarea dintre antisemitism și ecumenism. În realitatea locală, în perioada anilor 1849–1918, antisemitismul existent într-o formă sau alta nu a degenerat în acțiuni violente.

103 *Egyenlőség* XVIII. (10) 26 februarie 1899, 11, XIX. (3) 21 ianuarie 1900, 12.

104 *Egyenlőség* XXVIII. (16) 25 aprilie 1909, 11.

105 *Egyenlőség* XXV. (10) 10 martie 1906, 19.

106 *Ben Chanaja*, 263/1864; *Magyar Izraelita* IV. (16) 18 iulie 1867, 126; *Szombati Újság* I. (11) 15 aprilie 1882, 127–128.

În cadrul acestui studiu, a fost accentuat faptul că, după înăbușirea Revoluției de la 1848–1849, regimul absolutist habsburgic și-a intensificat politica antisemită, ca apoi să fie obligat să bată în retragere, mai ales după 1859. Fără îndoială că emanciparea evreilor prin Legea din 1867 a dat o lovitură serioasă grupărilor antisemite. Desigur, acest studiu nu ne permite analizarea diferitelor forme, latente și explicite, ale antisemitismului. Constatăm însă cu satisfacție că partidul antisemit condus de Győző Istók, care a solicitat Parlamentului ungar până și abrogarea emancipării, nu s-a bucurat de apreciere în zona Aradului. Nici valurile procesului de la Tiszaeszlár, în care câțiva evrei au fost învinuiți de omor ritual nu au reușit să tulbure vizibil apele în zona arădeană. Manifestările antisemite au rămas izolate. Astfel, în 1882, poliția din Arad a confiscat niște fluturași având un conținut antisemit și care au fost distribuiți de un voiajor. În 1889, capelanul romano-catolic din Sântana a rostit o cuvântare antisemită, provocând o anemică manifestare de acest fel, cu participarea unor elevi ai Liceului Arădean.¹⁰⁷

Dezbaterea parlamentară a legilor privind problemele religioase, inclusiv acordarea în favoarea mozaicilor a statutului de cult recept, a produs anumite agitații locale antisemite. În 1895, preotul Vasile Bălan din Ineu a fost adus în fața Tribunalului din Arad, deoarece într-o adunare populară a agitat spiritele contra evreilor.¹⁰⁸ În 1902, contele Zelenski, unul din liderii Partidului Poporului, care, de altfel, nu a avut aderență locală, a protestat împotriva numirii unui învățător de religie mozaică la Școala Primară din Zimand-Cuz, el având la hotarul localității respective o întinsă moșie. Autoritățile competente nu au luat în considerare velleitățile sale de sorginte feudală.¹⁰⁹

O problemă deosebită a reprezentat-o și atitudinea presei românești. În timp ce în revista episcopiei, *Biserica și școala* (1877–1918), accentele antisemite erau mai rare, gazetele care au apărut între 1897 și 1915 au adoptat o poziție mai explicită. Această tonalitate antisemită era generată, pe de o parte, de influențe negative venite de peste Carpați, iar pe de altă parte, textele incriminate din *Tribuna Poporului*, *Tribuna*, *Românul*, erau generate de anumite realități politice transilvănene. Într-un interviu dat, în 1907, ziarului sionist *Neue National Zeitung* din Viena, Alexan-

107 *Szombati Újság*, I. (25) 17 iunie 1882, 201; *Luminătorul* (Timișoara) X. (58) 12–24 iulie 1889, 3.

108 *Tribuna* (Sibiu) XII. (58) 12–24 martie 1895, 233.

109 *Ungarische Wochenschrift* VIII. (42–43) 31 octombrie 1902, 4.

dru Vaida-Voievod a încercat să dea o explicație acestei situații. El îi acuza pe evreii din Ungaria (inclusiv Transilvania) că, după 1848, au sprijinit politica statului Ungar.¹¹⁰ Valurile de proporții mondiale ale procesului din Kiev (1913), privind un pretins omor ritual, a generat la Arad anumite luări de poziție față de această calomnie. În primul rând, trebuie să amintim faptul că prim-rabinul dr. Lajos Vágvölgyi a figurat printre semnatarii memoriului celor 700 de rabini de pe glob care au înfierat procesul, argumentând caracterul absurd și fantezist al omorului ritual.¹¹¹ În ziarul *Românul* din Arad a apărut și declarația episcopului Miron Cristea din Caransebeș (patriarhul de mai târziu), care a precizat că în religia mozaică „nu există niciunde vreo învățătură care ar putea duce chiar și fanatismul religios la lucruri așa de înflorătoare, cum e omorul ritual”.¹¹²

O amplificare a antisemitismului s-a produs în timpul Primului Război Mondial. Datorită situației social-economice și politice tot mai precare, precum și datorită creșterii activității elementelor șovine, s-a dezlănțuit un adevărat val antisemit. S-a pretextat că evreii se sustrag serviciului militar și, în special, de la serviciul de pe front. Totodată, înșelătoriile revoltătoare și de proporții ale furnizorilor armatei austro-ungare au fost trecute în general în contul evreilor. Este adevărat că la Arad nu s-au produs acte de genul raziei de la Sighetu Marmăției, unde poliția militară a căutat în sinagogi dezertori chiar în ziua de Yom Kippur (1918). În zona Aradului nemulțumirile s-au manifestat în primul rând împotriva băcanilor din mediul rural, în mare parte evrei, declarați de mase responsabili de lipsa mărfurilor. În zilele ce au urmat prăbușirii monarhiei pajurei bicefale (noiembrie 1918), într-o serie de localități ca Nadăș, Pâncota, Drauț etc., au fost devastate prăvăliile, iar proprietarii au fost nevoiți să fugă. Multe familii evreiești nici nu s-au mai întors vreodată, ci au rămas în orașe. Deși în aceste mișcări de revoltă au apărut voci puternice antisemite, ordinea a fost restabilită în final de gărzile naționale române. La Șilindia, în această gardă a servit și un evreu, ulterior decorat (Glück 1993b).

Toate aceste aspecte negative nu pot umbri faptul că, în perioada studiată, au apărut și o mulțime de manifestări cu caracter ecumenic. Însuși faptul că fenomenele antisemite au fost în general acte de excepție consti-

110 *Neue National Zeitung* XII. (12) 10 iunie 1910, 7.

111 *Egyenlőség* XXXII. (41–42) 12 octombrie 1913, 3–4.

112 *Românul* III. (232) 5 octombrie–5 noiembrie 1913, 5–6.

tuie un indiciu al conviețuirii pașnice a locuitorilor din părțile Aradului, fără deosebire de naționalitate și religie. Un reportaj semnificativ a apărut în 1862 în gazeta *Magyar Izraelita*, în care autorul a concluzionat că „locuitorii din Arad, maghiari, germani, sârbi și români, trăiesc cu evreii în cea mai mare concordie”.¹¹³ Drept argument pentru această concluzie s-a invocat faptul că Asociația „Chevra Kadișa” are mai mulți membri creștini, ca, de altfel, și alte asociații israelite.

Un element de mare importanță îl reprezintă faptul că între anii 1877 și 1878, evreii arădeni se pot identifica pe listele de subscripție în favoarea răniților și bolnavilor armatei române, ca, de pildă, băcanii din Șiclău (Fialla 1977: 60). Prezențe evreiești pot fi semnalate și la unele întruniri sociale românești. Un reportaj publicat în ziarul *Tribuna* din Sibiu consemnează, printre doamnele și domnișoarele participante la balul românesc din localitatea Cil (1891), cel puțin șapte evreice.¹¹⁴ Memorabilă rămâne inițiativa rabinului Rosenberg în favoarea sinistraților marelui incendiu din Carei (1887).¹¹⁵ Contactele pe linie de culte la fel au fost frecvente și însemnate. Astfel, în anul 1892, cu ocazia vizitei episcopului romano-catolic Desewffi din Timișoara la Arad, conventul minorităților a oferit o masă. Printre invitați s-a numărat și rabinul Rosenberg, fiind rugat să ia și cuvântul. La instalarea episcopului ortodox-român Ioan Iosif Goldiș (1899), a fost prezentă o delegație a comunității din Arad, în frunte cu președintele și cu rabinul Rosenberg.

Un alt eveniment memorabil a fost vizita episcopului romano-catolic János Cserno din Timișoara. Cu această ocazie, i-a făcut o vizită primului rabin Lajos Vágvölgyi, la sediul comunitar (1910).¹¹⁶ În sfârșit, ne referim la declarația lui Ștefan Cicio Pop și Vasile Goldiș, dată la Arad, la 17 noiembrie 1918, în care au respins antisemitismul ce le-a fost atribuit.¹¹⁷

Marea Adunare Națională din Alba-Iulia de la 1 decembrie 1918 a decretat Unirea Transilvaniei cu România. Ca urmare, a avut loc instaurarea administrației românești și în părțile Aradului, încheiată cu intrarea armatei române în Arad, la 17 mai 1919. Integrarea evreilor în noile realități a ridicat probleme complexe cu atât mai vârtos, cu cât evreii din Transilva-

113 *Magyar Izraelita*, 1862, 83.

114 *Tribuna* XI. (17) 21 ianuarie–2 februarie 1895.69.

115 *Egyenlőség* VI. (20) 22 mai 1887, 9.

116 *Egyenlőség* XI. (41) 30 septembrie 1892, 10–11, XVIII. (32) 6 decembrie 1899, 10, XXIX. (19) 22 mai 1910, 12.

117 *Aradi Hírlap* II. (299) 17 noiembrie 1918, 18.

nia nu dispuneau pe nicio linie de o organizație unitară. Poziția comunității ortodoxe din Arad a fost definită de hotărârea Adunării de la Dej din 6 ianuarie 1920. În rezoluția votată cu această ocazie s-a stabilit că:

1. Evreimea ortodoxă din Transilvania se consideră parte organică a poporului evreu de pretutindeni și este solidară cu toți frații săi din lume;

2. Evreimea din Transilvania care se situează pe baze ortodoxe – considerând evreimea ca națiune – dorește să trăiască în cadrul statului ca minoritate națională și, de aceea, pretinde toate drepturile ce revin minorității naționale, printre care deplina autonomie culturală și religioasă.

Această hotărâre a fost primită cu o deosebită satisfacție de primul-ministru Alexandru Vaida-Voievod. Având o întâlnire cu corespondentul ziarului londonez *Daily Telegraph*, „i-a comunicat cu plăcere” că evreimea din Transilvania, prin intermediul conferinței rabinice de la Dej, s-a atașat României Mari. Prima adunare de la Dej a fost urmată de cele din 24 februarie 1920 și 22 iunie 1921, punând bazele unei organizații a comunităților ortodoxe din Transilvania, din care a făcut parte și cea ortodoxă din Arad. Integrarea comunităților neologe a început cu ceva mai târziu. Inițiativa a pornit de la președintele circumscripției comunitare din Oradea, Ármin Adorján. La 6 februarie 1921 s-a întrunit Consiliul de Conducere convocat de președinte, care a raportat că a trimis o circulară tuturor comunităților neologe din Transilvania, propunând crearea unei organizații adecvate noilor realități. Între timp, rabinii neologi, printre care și prim-rabinul Lajos Vágvölgyi, au constituit o „asociație a rabinilor din Transilvania”. Inițiativa din Oradea a fost îmbrățișată de comunitățile vizate. La 22 martie 1922, s-au întrunit la Cluj președinții și rabinii comunităților din Arad, Oradea, Cluj, Târgu-Mureș și Lugoj. Comunitatea din Arad a fost reprezentată de prim-rabinul Lajos Vágvölgyi și de președintele Henrik Schütz. Pe baza hotărârilor luate, o nouă întrunire, ce a avut loc la 12 iulie 1922, a decis crearea unei organizații a comunităților „congresiste” și „statusquo” din Ardeal și Banat. La conducerea provizorie a fost inclus și președintele Schütz. La 31 august 1922, s-a înființat un Birou Permanent la Cluj, prim-rabinul Eisler fiind ales în funcția de președinte executiv (Glück 1993b). În anii următori, viața și activitatea evreilor arădeni s-a desfășurat în cadrul celor două organizații amintite.

Bibliografie

- BURJÁN János
1914 *Az aradi k. királyi főgimnáziumnak az 1913–14. iskolai évről szóló értesítője*. Arad
- FIALLA, Ludovic
1977 *Reminiscențe de război din 1877–1978*. Culegerea studiului introductiv și note de Jenő GLÜCK. București
- GLÜCK, Eugen
1993a *Jewish Elementary Education in Transilvania (1848–1918)*. *Studia Iudaica* II. 103–113.
1993b *Evreii din Transilvania în anul 1918–1922*. *Revista Culturii Mozaic* XXXVIII. (770) 7.
- GRÜNBAUM Miksa
1896 *Az aradi isr. hitközség iskoláinak története*. Arad
- LAKATOS Ottó
1881 *Arad története* I. Arad
- LÖW Leopold
1874 *Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn*. Budapest
- NEUMANN Ármin
1898 *Az aradi izraelita elemi fiú és leány iskola értesítője az 1897–98-iki iskolaévről*. Arad
- ROSENBERG Lipót
1905 *Elhelyeztetett emlékmány az aradi új fiúiskola épületének zárkövébe 1905. év április hóján*. Arad
- ROSENBERG Sándor
1895 *A zsidó és keresztény között polgárilag kötött házasságnak megáldása a zsinagógában*. Arad
- ROSENBERG...
1910 *Rosenberg Sándor végtisztessége*. Kiadja az aradi zsidóhitközség. Arad
- VENETIANER Lajos
1901 *A zsidóság szervezete európai államokban*. Budapest
1922 *A magyar zsidóság története*. Budapest



Lucian NASTASĂ



Sfârșit de istorie. Evreii din România (1945–1965)

Ignorat multă vreme de istoriografie, rolul evreilor în procesul de modernizare a societății românești capătă noi dimensiuni prin eforturile restitutive și de analiză din ultimele două decenii, redefinind procese și imagini până nu demult ocltate sau deformat reconstruite. De altfel, mecanismul inhibitor nu a fost străin nici celorlalte istoriografii, spațiul central și sud-est european promovând parcă genetic stereotipii și proiecții explicative mereu strangulate de tarele unui antisemitism mai mult sau mai puțin vizibil, ori ignorând cu bună știință dimensiunea și impactul alogenului evreu în definirea și grăbirea unor procese sociale ce au „bruscat” uneori spațiul spre evoluții moderne.

Abia în ultimele două decenii, abordările de natură socio-istorică au reușit să promoveze un nou tip de discurs și o mai complexă abordare a fenomenului prezenței evreilor în acest spațiu, fapt ce a schimbat fundamental viziunea istorică asupra acestei comunități (Don-Karady 1989; Karady 2000, 2001). Cu alte cuvinte, fără a se neglija puseul de studii relative la Șoah, inerent după sfârșitul celui de-Al Doilea Război Mondial, analizele capătă tot mai multă profunzime, dezvăluind nu doar fundamentele antisemitismului modern, ci o multitudine de alte aspecte, cu totul neglijate anterior, asupra a ceea ce a însemnat prezența evreilor în spațiul central și est european, spațiu ce acumulasese cele mai numeroase comunități evreiești de pe continent.

Pe de altă parte, dacă studiile relative la evreii din România au cunoscut o extensie apreciabilă pentru perioada de până la 1944, epoca ce a urmat ocupă încă un loc infim în istoriografie, poate și din cauza faptului că, fiind prea apropiată, accesul la sursele arhivistice românești este în-

grădit de o legislație deloc încurajatoare pentru astfel de demersuri (Rotman 2004). Pe de altă parte, chiar o serie de particularități ale perioadei comuniste vin să diminueze posibilitățile de identificare a masei evreiești, în urma unor transformări structurale, specifice epocii, din care se cuvin a fi reținute pentru moment: abolirea legislației rasiale, care impunea distincții pe criterii etnice între cetățeni, și scăderea importanței politice a factorului religios (apartenența confesională), prin instaurarea ateismului oficial; asimilarea benevolă ori fortuită a evreilor; integrarea lor socială, politică și economică (în sensul dispariției sau reducerii considerabile a distanței ce-i separa pe evrei de restul non-evreilor) etc. Cu alte cuvinte, comunismul, eliminând orice referință la diviziunile sociale secundare existente până atunci (etnicitate, religie etc.), a dus la pierderea – cel puțin documentară – a identității.

O lume în schimbare. Instaurarea comunismului în România

Ieșirea României din războiul antisovietic și evenimentele ce s-au derulat până la înfrângerea Germaniei au constituit preludivul unor schimbări majore în istoria centrului și sud-estului Europei, ce au culminat cu intrarea fără apel în sfera de influență a URSS-ului a mai multor state care vor forma ulterior o parte a „blocului socialist”. Începea și pentru România o epocă de ruptură aproape totală cu trecutul, în care principalii artizani ai noilor politici de după septembrie 1944 au fost consilierii sovietici, anexați oficial tuturor instituțiilor statului sau infiltrați unde nici nu te așteptai (Oprea 1997), și instrumentele Moscovei, membri ai Partidului Comunist din ilegalitate, obedienți și atașați ideologic URSS-ului în drumul lor pentru acapararea puterii. Iar sensul evoluției ulterioare a țării a devenit cât se poate de clar încă din 16 ianuarie 1945, când Gh. Gheorghiu-Dej, revenit de la Moscova după o scurtă vizită, făcea declarații de adeziune profundă la „linia” politicii Uniunii Sovietice, iar presa de partid se întrecea în elogiul la adresa protectorului de la răsărit. Sosirea și a lui A. I. Vâșinski (la 27 februarie), adjunctul comisarului poporului pentru Afaceri Străine ale URSS, a dus ca la scurt timp să se instaureze

în România un guvern hibrid al Frontului Național Democrat – coaliție promovată de Partidul Comunist – condus de Petru Groza.

Noua structură politică a pus aproape imediat în lucru mecanisme menite să asigure deplina schimbare în sensul dorit de Moscova, începând cu măsurile reorganizatorice din cadrul Ministerului de Interne (al cărui titular era Teohari Georgescu) și până la proclamația din 30 decembrie 1947, prin care monarhia era înlăturată, iar România devenea „republică populară”. Treptat, pluralismul politic și libertatea de expresie au fost anulate, iar măsurile coercitive în ce privește libertățile cetățenești se înăspreau pe măsură ce poziția comuniștilor se întărea. Alegerile din 19 noiembrie 1946 au consfințit instaurarea unui regim de „democrație populară”. Încă dinainte, dar mai ales după această dată, statul a luat sub control sectoarele-cheie ale economiei, prin impunerea planificării și conducerii centralizate, în conformitate cu modelul sovietic. Prin legea naționalizării, aproape totul a trecut în stăpânirea statului: întreprinderile străine, sectorul energetic, minele, industria grea, sectorul bancar, micile antreprize comerciale etc. Trecerea la economia planificată s-a făcut după modelul sovietic, începând cu două planuri anuale (1948, 1949) și mai ales în cadrul primului plan cincinal (1950–1954). În paralel se desfășoară transformarea socialistă a agriculturii, prin crearea gospodăriilor colective (GAC). Cu toată represiunea și violența, o bună parte din populația agricolă s-a lăsat greu convinsă să adere la cooperativizarea agriculturii.

În toți acești ani, îndeosebi din 1948, arbitrariul organelor de partid și de stat este dominant, au fost pronunțate mai multe condamnări la moarte, sute de mii de sentințe de condamnare la diverse pedepse privative de libertate (în care mulți au pierit în închisori), au fost create lagăre de muncă, s-a impus domiciliul obligatoriu, s-a recurs la deportări etc. (Bălan 2000). În tot acest proces complex și oarecum precipitat, noua clasă diriguitoare adopta principii politice menite a-i întări structura și a tempera orice tendințe naționaliste și xenofobe, cointeresând deopotrivă toate acele elemente non-românești „democratice” (în sensul ideologiei comuniste).

Începând cu 1948 se instaurează un curent antireligios, ateist, însoțit de lupta împotriva puterii clericale. Biserica greco-catolică este desființată, proprietățile funciare ale diverselor biserici sunt lichidate în urma reformei agrare. Diverse organizații confesionale sunt interzise, sunt desființate mai multe congregații, școlile confesionale sunt naționalizate, învățământul religios este abolit – toate acestea căutând să ducă la pierderea diverselor identități confesionale. Politica religioasă a regimului

comunist a combinat elemente în aparență contradictorii: pe de o parte, menținerea libertății de conștiință și a bisericilor recunoscute de stat, cu activitățile lor specifice (dar restrânse la interiorul lăcașurilor de cult), iar pe de alta, o puternică propagandă ateistă. În locul tradiționalelor sărbători religioase, s-a cultivat adularea sărbătorilor laice recent instituite (23 august, 7 noiembrie, 30 decembrie, mai vechiul 1 mai etc.). Această perioadă lungă de represiune antireligioasă a grăbit secularizarea societății românești și extinderea indiferenței față de religie.

O schimbare semnificativă a intervenit după moartea lui Stalin, în martie 1953. Lucrările Congresului al XX-lea al PCUS, în februarie 1956, cu condamnarea printr-un „raport secret” al lui Hrușciov a crimelor lui Stalin și a cultului personalității, părea să șubrezească poziția lui Gh. Gheorghiu-Dej. La această șubrezenie păreau să contribuie și evenimentele din Polonia și Ungaria. Numai că înăbușirea sângeroasă a acestora a dat un plus de siguranță liderilor români. Gh. Gheorghiu-Dej și-a continuat mandatul de lider al PCR, fără semnele vreunei opoziții din partea societății în ansamblul ei, dar nici din partea tovarășilor de convingeri ideologice, care au așteptat sfârșitul natural al acestuia –făcând eventual calcule de ascensiune în surdină –, care a avut loc la 19 martie 1965. În împrejurări de acum deja cunoscute, Plenara CC al PCR din 22 martie 1965 a ales în funcția de prim-secretar al partidului pe Nicolae Ceaușescu, un lider ce putea genera speranțe de liberalizare și destalinizare, o nouă manieră de abordare politico-ideologică etc., aspecte ce nu s-au lăsat prea mult așteptate. Că ulterior lucrurile au luat o altă întorsătură este o chestiune ce nu-și află loc în analiza de față.

Evreii după Holocaust. Eforturi de normalizare

Încă din secolul al XIX-lea a existat în România un puternic curent antisemit ce a culminat în anii celui de-Al Doilea Război Mondial cu elaborarea unei legislații rasiale, pogromuri, impunerea evreilor la muncă forțată ori deportarea lor în Transnistria (Benjamin 2001).

Îndepărtarea guvernului Ion Antonescu la 23 august 1944 avea să ducă la încetarea tuturor măsurilor antievreiești ce au existat în România îndeosebi după 1938. Din punct de vedere instituțional, la 1 septembrie este desființat Subsecretariatul de Stat al României, Colonizării și

Inventarului, iar Centrala Evreilor – creată la 11 ianuarie 1942, ca organism reprezentativ al acestora – se autodizolvă după o furibundă campanie de presă în urma căreia președintele ei, Nándor Gingold, se predă noilor autorități la 20 septembrie 1944. La mijlocul lunii septembrie, în 1944, s-a constituit Consiliul General Evreiesc, ce reunea, alături de dr. W. Filderman, președintele Uniunii Evreilor din România, și pe reprezentanții evrei ai partidelor ce alcătuiau Blocul Național Democrat (PNT, PNL, PSD și PCR), organism ce-și propunea – printre altele – să redobândească drepturile și bunurile de care fusese deposedată evreimea sub regimul Antonescu.

Consecințele Holocaustului erau vizibile prin scăderea dramatică a numărului de evrei reînțorși în țară din lagărele de concentrare. Dacă la recensământul din 1930 au fost înregistrați 756.930 de evrei (Manuilă 1938), în aprilie 1941, se estima că numărul evreilor existenți în România deposedată de nord-vestul Transilvaniei, Basarabiei și Bucovinei se ridica la 314.859; după război, în 1946, la suprafața antebelică a țării, cuantumul acestora nu era decât de 372.000, cifra variind la diverși autori, însă situându-se mereu între 350.000 și 428.000, ultima înregistrând evreii aflați aici în 1949 (Rotman 1994: 287–288; Glass 2000: 56). Așadar, anii conflagrației au dus la dispariția a cel puțin o treime din populația evreiască, iar cei rămași în viață cunoscând un puternic proces de pauperizare, prin deposedările pe baza legislației rasiale ori prin pierderile inerente războiului.

Starea lor materială era acum deplorabilă, fiind lipsiți de cele mai elementare mijloace de trai, foarte mulți dintre ei fiind bolnavi, cu familiile împrăștiate (aproape fiecare familie pierzând mai mulți membri în lagărele de concentrare sau de deportare) etc. Cu toate astea, în noile împrejurări, viața comunității evreiești revine treptat la normalitate, vechile organisme comunitare independente își reiau activitatea, se caută crearea altor structuri reprezentative, unele efemere, precum Consiliul General Evreiesc, creat la 14 septembrie și dispărut după numai două luni (Glass 2002: 121–138), altele cu o activitate mai îndelungată, ca în cazul Uniunii Comunităților Evreiești. La 18 septembrie 1944 își reia activitatea și Partidul Evreiesc, însă într-un cu totul alt cadru politic, diferit de cel antebelic. De asemenea, la 19 noiembrie se reînființează secția română a Congresului Mondial Evreiesc, iar mai vechile organizații sioniste activează acum pe față. Personalul didactic de origine evreiască este reintegrat în învățământ, iar școlile ebraice își reîncep activitatea,

sunt de asemenea reintegrați funcționarii și alte categorii profesionale în instituții private sau de stat etc. Totodată, la 19 decembrie 1944, este abrogată oficial legislația rasială. Reapar o serie de publicații periodice evreiești, precum *Curierul israelit*, *Mântuirea*, *Neamul evreiesc*, *Renașterea noastră*, *Hanoar Hazoni*, în toată țara desfășurându-se congrese, conferințe, manifestări politice etc, ca semn al revenirii la normalitate, dar și ca măsură a rolului social-politic și cultural pe care doreau de acum să-l joace evreii în noile împrejurări.

O activitate intensă se desfășoară în vederea reprimirii evreilor deportați. Eforturi deosebite în această direcție sunt depuse în Transilvania, pentru asistarea și îngrijirea supraviețuitorilor lagărelor de concentrare, evreii din acest spațiu având și ei în trecut enorm de suferit. În urma Dictatului de la Viena din 30 august 1940, nord-vestul Transilvaniei – într-o suprafață de aproape 43.500 km², cu circa 2,2 milioane de locuitori – intrase în componența Ungariei. În urma situației catastrofale de pe frontul antisovietic, începând cu ianuarie 1943, Kállay, șeful guvernului maghiar, luase contact cu Aliații, sperând să obțină pentru țara sa un statut de neutralitate. Informat de această tentativă, Hitler a ocupat Ungaria la 19 martie 1944, trecând-o direct sub autoritatea sa. În aceste împrejurări, între 15 mai și 8 iulie 1944, mai mult de 430.000 evrei, încă dinainte internați în ghetouri, au fost deportați de serviciile lui Eichmann, în colaborare cu jandarmeria maghiară, în lagăre de exterminare, îndeosebi la Auschwitz. Cu toate că Horthy s-a opus acestei acțiuni, deportările au fost reluate după 15 octombrie, când regentul și-a anunțat intenția de a cere armistițiul. Noul prim-ministru, Ferenc Szálasi, liderul partidului „Crucile cu săgeți”, a continuat politica antievreiască, ceea ce a mai dus la dispariția altor aproximativ 100.000 evrei. Crearea în noiembrie 1944 a unui Front Național de Independență și instaurarea la 22 decembrie a unui guvern provizoriu prezidat de generalul Dálnoki, la Debrceen, ce-i reunea pe comuniști, social-democrați, micii-proprietari, național-țărăniștii și democrați-liberalii, marca ruptura cu vechiul regim. La 20 ianuarie 1945, s-a semnat armistițiul cu Aliații care au plasat Ungaria sub control militar sovietic, guvernul angajându-se totodată în urmărirea elementelor fasciste și a criminalilor de război. În ceea ce privește populația evreiască, bilanțul era tragic: aproximativ 63.000 au dispărut în urma „muncii forțate” și circa 450.000 au fost asasinați în lagărele de exterminare și de concentrare sau de către membrii „Crucilor cu săgeți” (Kramer 2000).

Revenirea evreilor în acest spațiu, în nord-vestul Transilvaniei, aducea cu sine nu numai traume oarecum diferite de cele suferite de evreii din Vechiul Regat, dar și un aflux de populație care, pe de o parte, era puternic asimilată și atașată spiritualității maghiare, iar pe de altă parte, putea manifesta semnificative resentimente față de guvernarea de la Budapesta. În plus, când soarta teritoriului nu era încă certă în ceea ce privește statul căreia îi va aparține, această masă de evrei putea constitui o pârghie de decizie pentru viitorul Transilvaniei de Nord-Vest. Și din acest motiv, aici s-au aplicat mai rapid o serie de măsuri reparatorii față de evrei, îndeosebi în privința bunurilor mobile și imobile. Apoi, fapt deloc de neglijat, mulți dintre aceștia erau puternic ancorați de mișcarea comunistă încă din ilegalitate, iar nevoia cadrelor pentru noii guvernanți nu putea fi neglijată.

În Vechiul Regat reveneau evreii deportați în Transnistria. La Dorohei se constituie la 30 martie 1945 „Asociația Evreilor Deportați și Reîntorși din Transnistria”, iar la 6 octombrie în același an, la București, ia naștere „Asociația Foștilor Deportați în Transnistria”, organism cu filiale în toată țara și dependent de Federația Uniunilor Comunităților Evreiești, care avea drept scop: a) stabilirea numărului și a situației celor care au fost deportați în Transnistria; b) demersuri pentru apărarea și promovarea intereselor acestora, cu scopul reintegrării lor în toate drepturile de ordin moral și material, în vederea reglementării statutului bunurilor așa-zis „abandonate” ale foștilor deportați care au dispărut sau au murit fără a avea moștenitori; c) ajutorarea, prin mijloace morale și materiale, a evreilor deportați în Transnistria cu fondurile strânse de la asociațiile evreiești existente, cele puse la dispoziție de stat și cu cele strânse prin contribuții benevole de la diverși particulari, acțiuni culturale etc; d) ajutor în acțiunea de restratificare economică și reîncadrarea socială a evreilor reveniți din Transnistria, în vederea adaptării lor la noua situație social-economică.¹

Existau așadar la finele războiului grave probleme sociale, o masă enormă de evrei – marcați evident de suferințele deportării și traumele Holocaustului – încerca să revină la o viață normală, în condițiile în care nu mai aveau avere, fiind deposedați pe vremea războiului de bunuri și de tradiționalele instituții de asistență. Cele câteva excepții de evrei care au colaborat cu autoritățile antonesciene sau care s-au îmbogățit de pe

1 Cf. *Arh. St. București, Direcția Generală a Poliției*, dos. 82/1946, f.32-34, 43.

urma suferințelor coreligionarilor au fost aproape imediat „demascați” și pedepsiți, ca în cazul lui Ghelfman (fostul primar al orașului Râbnîța), Zilberman (fostul primar al ghetoului din Tiraspol), Meyer Teich (fostul președinte al comunității din Suceava și conducătorul coloniei de deportați din Sargorod, Ucraina) ș.a. (Șandru 1997: 252).

Subvențiile organizației *The American Jewish Joint Distribution Committee* (uzual: Joint) și ale *Jewish Agency* au acoperit în mare parte necesitățile, comunitățile locale neavând încă posibilitățile materiale suficiente, iar statul român fiind la rândul său ruinat de efortul de război și întreținerea armatelor sovietice. Îndeosebi evreii din Moldova și Bucovina de Sud aveau situația cea mai grea, la care a contribuit foametea generată de seceta din 1946 (Glass 2002: 71–80). Mai mult chiar, statul român nu numai că s-a implicat prea puțin în ameliorarea condițiilor de viață ale evreilor, dar atunci când s-a ivit ocazia, ca de pildă în 1945, a avut grijă chiar să mai reducă din sumele destinate de Joint ajutorării evreilor de aici². Apoi, și armata sovietică, aflată pe teritoriul României, a profitat de situația din țară pentru a-și însuși bunuri ale populației evreiești. De pildă, într-o adresă a Primăriei orașului Oradea, înaintată Inspectoratului de Poliție, se arată că, în intervalul 20 octombrie 1944–20 ianuarie 1945, au fost preluate de către Comandamentul Militar Sovietic 403 de garnituri de mobilă aparținând familiilor evreiești³.

Încă din toamna lui 1944 s-au reactivat mai vechile organisme de ajutor social pentru evreii săraci, înființându-se în mai toate orașele „cantine populare”, „centre de lapte”, orfelinate, spitale etc. Treptat, s-au redeschis sinagogile, multe dintre ele fiind refăcute cu mari eforturi, au reapărut Ateneele populare etc., cu alte cuvinte a început refacerea tuturor acelor structuri instituționale care au menținut de-a lungul timpului coeziunea comunității, ferind-o de manifestările ostile sau obstructioniste.

Cu toate astea, mulți evrei au reușit să se relanseze în afaceri, îndeosebi în comerț, profitând de penuria de produse. Faptul – alimentat și de mai vechile porniri antisemite – a generat imaginea că evreii sunt principalii „speculanți” ai vremii, termen utilizat până la obsesie și obiect al unei legislații aspre și umilitoare. Toți aceia acuzați de speculă erau

2 Jointul i-a încredințat lui W. Filderman ajutoare sub formă de franci elvețieni, imposibil de schimbat în lei pe piața liberă (18,75 milioane de franci elvețieni). Suma a fost tranzacționată cu guvernul, care și-a oprit un comision substanțial (Glass 2001: 294).

3 Cf. *Arh. St. București, Direcția Generală a Poliției*, dos. 44/1945, f. 20 (iar de la non-evrei au fost ridicate 253 de garnituri de mobilă).

„demascați” și supuși oprobiului public (purtați cu pancarte agățate de gât, expuși în piețe etc.), judecați în cadrul unor Tribunale speciale și condamnați la ani grei de închisoare. În acest sens, o mulțime de rapoarte ale poliției și jandarmeriei reliefează „venalitatea” evreilor în stocarea și comercializarea produselor de bază, multe provenite de la organisme de ajutorare. Alți evrei au reușit să ia în custodie o serie de întreprinderi aflate în patrimoniul Casei de Administrare și Supraveghere a Bunurilor Inamice, fapt ce a contribuit și el la nemulțumirea autohtonilor.

Mai mult decât orice, populația evreiască aștepta de la noile autorități îndreptarea abuzurilor și deposedărilor din anii precedenți: abrogarea legislației rasiale, restituirea bunurilor imobiliare și a celor mobile (ori compensarea lor) etc. Numai că aceasta s-a făcut greu și incomplet, nu fără rețineri și în virtutea unor prejudecăți greu de estompat. În cadrul Consiliului de Miniștri din 2 octombrie 1945, de pildă, când se discuta problema rechiziționării unor imobile, primul ministru Petru Groza afirma – ceea ce ar putea părea de bun simț la prima vedere – că „noi le-am restituit drepturile lor, dar nu le putem crea o situație privilegiată [...]; le-am restituit imobilele. Dar de aici înainte să le dăm privilegii evreilor, față de români? Până când și sub ce titlu? [...] Mai mult nu suntem obligați să facem. Nu mă oblig să fac de aici înainte mai multe față de evrei decât față de alți cetățeni români. După ce i-am reintegrat în drepturile lor, să nu-mi pretindă niciun privilegiu pentru faptul că sunt evrei. M-am întors acum din provincie cu o hotărâre fermă. Am văzut acolo cafenelele pline numai de evrei. Fac apel la conducătorii evreilor să pună capăt unei situații care nu mai poate dăinui. La Lugoj, la Timișoara, la Oradea este groaznic ce se întâmplă. Evreii trăiesc o viață de-a dreptul scandaloasă. Se creează în provincie și inclusiv aici o atmosferă care deservește înșiși evreilor și democrației înseși. Crește buruiiana șovinismului și antisemitismului, pe care voiam să le exterminăm și care păreau la un moment dat că au fost exterminate”.⁴ Iar această mostră de discurs nu a rămas singulară în anii aceia, evident, multe din aspectele sugerate, al „parazitismului” evreiesc îndeosebi, făcând parte din mai vechea panoplie a stereotipiilor create pe seama acestora.

Deși nu imediat după eliberare, iar în unele cazuri cu destulă greutate, încep mai multe procese în justiție, menite să aducă minime reparații morale pentru suferințele din anii dictaturii. În mai 1945, are loc proce-

4 Arh. St. București, Președinția Consiliului de Miniștri. Stenograme, dos. 10/1945, f. 36-37.

sul primului lot de „criminali de război”, în frunte cu generalul N. Macici, în urma căruia sunt pronunțate pedepse între muncă silnică pe viață și un an de închisoare corecțională. La 4 iunie se pronunță sentințele în procesul „ziariștilor”, la fel de aspre, printre condamnați aflându-se mulți dintre cei care au contribuit la susținerea și răspândirea antisemitismului. În iunie sunt judecați, în cadrul celui de-al treilea lot de „criminali de război”, cei care au participat la diverse masacre ori au condus lagăre de muncă. La 18 februarie 1946, Tribunalul Poporului a pronunțat sentința în procesul „Centralei Evreilor”, cei cinci acuzați fiind condamnați astfel: Vasile Isăceanu la muncă silnică pe viață; Nandor Ghingold la temniță grea pe viață; Matias Grünberg (zis Willman) la 20 ani de temniță grea; A.Grossman-Grozea la 15 ani de temniță grea; Jack Leon la 12 ani de temniță grea. În aceeași lună se desfășoară procesul unor membri ai guvernului Horia Sima și al celor care au făcut propagandă fascistă, precum și procesul fostului guvernator al Basarabiei, generalul C. Voiculescu. Judecarea lui I. Antonescu și a unor colaboratori apropiați, în luna mai, se soldează cu executarea a patru dintre ei. La scurt timp vor mai fi judecați și condamnați alți membri ai guvernului antonescian, precum și cei responsabili de crime în spațiul sovietic, printre care Șt. Ivașcu și V. Gheorghiu, responsabili de masacrele de la Odessa. La 26 iunie 1948 se va încheia, după multe amânări, procesul celor implicați în masacrul de la Iași din 1941. Iar acestea sunt doar câteva din momentele justițiare prin care guvernantii înțelegeau să repare ororile trecutului.

E drept însă că noile autorități comuniste nu s-au arătat prea dispuse a face aceste reparații în toată măsura ce le stătea la dispoziție, ducând o politică de tergiversare, de promisiuni făcute atât evreilor, cât și neevreilor, căutând astfel să capete adeziunea unei mase cât mai numeroase, inclusiv a antisemiților, a căror atitudine mai răbufnea din când în când. În cadrul unei ședințe cu organizațiile de masă, din 5 octombrie 1945, la care au participat mai mulți lideri comuniști în frunte cu Vasile Luca, s-a afirmat cât se poate de tranșant că mai ales „în Moldova crește antisemitismul”, dar „nu mai puțin în Transilvania”, întrucât – se invoca – „această ură împotriva populației evreiești provine din aceea că reacțiunea uzează la maximum, că evreii, majoritatea lor, caută afaceri ușoare, lucrative”; iar ca măsură reparatorie se propunea nici mai mult, nici puțin decât formarea „din aceste elemente, care nu sunt încadrate în procesul de producție, echipe care să fie trimise fie în Valea Jiului, să intre în producție la o mină de cărbuni, fie în altă parte unde este nevoie. În

felul acesta s-ar rezolva și acolo o problemă, pentru că este situația asta, că fug din mină, și s-ar pune capăt și campaniei reacțiunii”⁵. Iar astfel de atitudini erau regășibile la mai toate nivelurile, „deoarece” – așa cum remarca de altfel W. Filderman – „tulburările cu caracter antisemit nu sunt deloc opera fasciștilor care urmăresc distrugerea democrației ce se instaurează în țară”,⁶ ci se manifestau prin cele mai profunde fibre ale societății, oamenii din mediile rurale. Din acest punct de vedere, nenumărate rapoarte informative ale organelor de supraveghere (poliție, jandarmerie, Securitate) fac referință la atmosfera antisemită din diverse zone ale țării.⁷ Poate și de aceea, legile reparatorii elaborate conțineau atâtea excepții ori limitări încât prea puțini evrei au beneficiat de prevederile lor, pentru a se menaja cât mai mult sensibilitățile populației autohtone.

Pe de altă parte, până prin vara lui 1945 era aproape imposibil să se cunoască, chiar și aproximativ, numărul și situația evreilor de pe teritoriul României, atât din cauza greutăților de organizare a noilor autorități în condițiile în care frontul trecuse pe aici, iar poliția și jandarmeria erau în plină transformare, cât și datorită valurilor crescânde de evrei din Polonia, Cehoslovacia, Basarabia, Ungaria și Germania care veneau în România, chiar dacă numai temporar, în tentativa emigrării clandestine spre Palestina ori America de Nord sau de Sud. Abia din iunie 1945 se vor impune reglementări stricte în privința cetățenilor străini, care prevedeau trimiterea peste granița a celor fără acte valabile, iar prin Decretul-lege nr. 1581 din 5 iunie 1946 se va decide recenzarea lor⁸. Acest aflux a creat însă dificultăți în acțiunea de ajutorare fie din partea statului, fie a organismelor evreiești, ceea ce a oferit în epocă imagini dezolante de sărăcie și mizerie umană, grupuri restrânse de evrei ori resturi de familie, îmbrăcați în zdrențe, slăbiți și înfomețați umblând de colo până colo în căutarea unui adăpost sau a unor cantine dispuse să ofere ceva de mâncare.

5 *Arh. St. București, CC al PCR. Cancelarie*, dos. 86/1945.

6 *Arh. St. București, Inspectoratul General al Jandarmeriei*, dos. 144/1946.

7 În comuna Tăuteu, de pildă, la 20 iulie 1949, țăranii au strigat: „nu dăm niciun bob de grâu, fiindcă va fi luat și comercializat de evrei”, opoziția locuitorilor fiind temperată de organele Securității, care a făcut 38 de arestări (cf. *Arhiva SRI*, fond „D”, dos. 4638, f. 76-77; dos. 7611, vol. 1, f. 43-44).

8 „Monitorul Oficial”, nr. 128 din 5 iunie 1946; vezi și decizia din *Ibidem*, nr. 140 din 20 iunie 1946. Ulterior s-a căutat reglementarea situației anumitor categorii de imigranți, prin naturalizare, prin Legea nr. 162/1947 („Monitorul Oficial”, nr. 121 din 30 mai 1947) și Decretul nr. 125/1948 („Monitorul Oficial”, nr. 154 din 7 iulie 1948).

Procesul de revenire la normalitate nu a fost așadar unul ușor, și pentru mulți, nu în sensul așteptat de ei. Au fost ani plini de privațiuni, nu doar materiale, de provocări ideologice care au generat confuzii, au împins la opțiuni pripite. Unii s-au îndreptat spre noile valori promovate de Uniunea Sovietică, au participat efectiv la instaurarea regimului comunist, considerând că acesta poate exclude pentru totdeauna pornirile antisemite și nedreptățile sociale din perioada anterioară. Alții, marcați profund de tragedia Holocaustului și privind cu neîncredere noile realități ce se profilau la orizont, priveau cu speranță „șansa unei noi vieți” într-un proiectat stat național israelian, alăturându-se curentului sionist. Evident, niciuna dintre aceste două orientări nu era ceva nou pentru evreii din România.

Evreii și comunismul

Este un fapt îndeobște admis că, în general, mulți evrei din Europa Centrală și de Est – și nu numai – au fost seduși de-a lungul timpului de doctrina socialistă. Ea promitea sfârșitul in justiției, al exploatării, pacea universală, o altă organizare socială, mai rațională etc. Nu întâmplător, evreii au aderat la această doctrină încă de la primele mișcări socialiste, însă nu ei au fost inițiatorii și nici principalii teoreticieni. Numai că în spațiul răsăritean, unde se aflau cele mai numeroase comunități evreiești, mișcarea socialistă a căpătat formele cele mai radicale. Aici, evreii au fost obiectul discriminărilor și al mișcării antisemite de masă. În general, evreii au mers alături de social-democrație, dar nu au fost puțini nici cei care au mers alături de comuniști. Pentru ultimul aspect nu este suficient să motivăm doar prin in justiție în ceea ce-i privește pe evrei. Cu adevărat, mulți dintre ei au crezut în doctrina marxist-leninistă. Aceasta conținea promisiunea unei lumi viitoare în care răul să fie definitiv exclus, datorită de a distruge până la temelii lumea actuală, oferea explicația completă și „științifică” a lumii și a istoriei, iar un model despre care nu toți știau „pe viu” mare lucru se experimenta deja în Uniunea Sovietică.

În acest context, nu este de mirare că încă din perioada interbelică existau organizații politice cu orientări de stânga, precum Partidul Social-Democrat Evreiesc „Bund”, Partid Socialist Evreiesc „Poale Zion” ș.a., unele continuând și după război și patronând o serie de organizații

sioniste. Evreii care au aderat la o astfel de doctrină au fost, de regulă, cei care au abandonat credința religioasă, fiind apoi seduși de diverse doctrine ideologice de stânga, aveau o educație modernă (vezi cazul lui C. Dobrogeanu-Gherea, Ana Pauker etc.). Ei au intrat în contact cu ideologia în liceu și la Universitate, iar memoriile lui Itzhak Artzi – pentru a invoca unul din volumele de la noi de asemenea factură –, originar dintr-o mică localitate din nordul Moldovei, Siret, oferă câteva din resorturile care-i îndemnau pe tineri spre o asemenea orientare, deși el a rămas credincios ideologiei sionismului de centru liberal (clal-sionismului). Inițiat încă de la vârsta de 11 ani în mișcarea ultrareligioasă de tineret „Pirhei Agudat Israel”, o va abandona destul de repede, neconsiderând-o „un cadru potrivit” pentru el, trecând la „Hanoar Haționi”, apreciată ca „Universitatea vieții mele”. În acei ani, „cărțile pe care le citeam” – spune el – „au ascuțit sensibilitatea noastră socială, deschizându-ne căile de luptă pentru dreptate și pentru o viață mai frumoasă [...]”; literatura pe care o citeam a dezvoltat în noi tendințe stângiste” (Artzi 1999: 55, 66). Iar asemenea lui au fost mase întregi de tineri care au îmbrățișat ideologiile de stânga, mergându-se – în funcție de experiențele personale – chiar până la extremism.

Antisemitismul a putut juca și el un rol suplimentar în astfel de adeziuni, iar fenomenul este tot mai vizibil la noi începând cu anii imediat următori Primului Război Mondial (Nastasă 2001: 59). Pe de altă parte, simpatia multor evrei față de Uniunea Sovietică s-a datorat faptului că aceasta părea singura forță capabilă să se opună exceselor naziste, declanșate încă din a doua jumătate a anilor '30, de distrugerea a evreilor. De aceea, în anii războiului, înaintarea Armatei Roșii spre teritoriul României și inima Reichului a fost privită ca soluția salvatoare, de ultim moment, a tuturor evreilor din lagărele unde fuseseră deportați, iar prezența ei aici a fost privită – pentru început – drept garantul estompării exceselor antisemite ale autohtonilor. Dacă până la finele războiului, raporturile politice sau simbolice între partenerii sociali se defineau prin apartenența etnică și religioasă, existau de acum șansele ca noua ideologie adusă de la Răsărit să elimine cu totul acești factori de discriminare, în favoarea impunerii altora, egalitariști.

Imediat după 23 august 1944, a revenit în România o cohortă de foști refugiați la Moscova, activiști ai Cominternului, evrei și ne-evrei, cărora li s-au alăturat mulți alți evrei cu cetățenie sovietică, meniți a întări fragilul grup la acea dată al Partidului Comunist Român. Aceștia li s-a

adăugat, de pildă, grupul de aproximativ 300 de traducători originari din Basarabia, de origine evreiască, destinați să însoțească înaltele autorități militare sovietice aflate pe teritoriul țării, care – cu tot rolul lor aparent minor – au fost instrumentele fidele în supravegherea noilor autorități centrale sau locale. Nu întâmplător, toți aceștia au căpătat cetățenia română și au rămas aici și după retragerea armatei de ocupație, în funcții mai mult sau mai puțin obscure, dar vitale pentru supraveghere și influență (Șandru 1997: 253). Bine pregătiți ideologic și stăpânind complexul arsenal de mijloace în „cucerirea puterii politice”, aceștia au alcătuit de regulă eșalonul doi și trei în conducerea de partid și de stat, excepție notabilă făcând Ana Pauker, Iosif Chișinevski sau Leonte Răutu, care se bucurau de poziții cu adevărat privilegiate, la fel cum apropiați de vârful puterii erau și Nicolae Goldberger, Liuba Chișinevski, Valter Roman, Gizela Vas, Gaston Marin, Gh. Stoica, Sorin Toma, Mihail Roșianu, Gh. Florescu, Nicolae Schwartz, Silviu Brucan ș.a. Aproape în totalitate, evreii-comuniști și-au neglijat cu totul apartenența la comunitatea lor confesională, identificându-se cu interesele „clasei muncitoare”, indiferent de originea etnică, mulți dintre ei ocupând poziții importante îndeosebi în aparatul de propagandă al partidului și organele lui de presă.

Bineînțeles, acestora li se adaugă contingente semnificative de evrei basarabeni veniți în România fie pentru a putea apoi să emigreze în Palestina, prin intermediul unor rețele bine organizate și cu legături în afara țării, fie pentru că erau mai atașați (chiar prin legături de rudenie) de acest spațiu. Toată această masă de evrei a contribuit la întreținerea sentimentelor antisemite și la formarea unor opinii conform cărora aceștia ar fi, pe de o parte, instrumente în mâna sovieticilor de implantare aici a regimului comunist, pe de alta, un mijloc de a schimba compoziția etnică a unor regiuni, îndeosebi în Secuime sau Banat.

S-a vehiculat mult afirmația conform căreia evreii s-ar afla la originea implantării regimului comunist în România (alături de maghiari), evident, fără a avea încă la dispoziție temeinice analize pe această temă.⁹ În fapt, odată cu instaurarea comuniștilor la putere, aceștia s-au văzut moștenind o problemă care frământa societatea românească de aproape un secol, fără a i se fi găsit încă o soluționare: problema evreiască. Nu era doar o chestiune numerică (ponderea evreilor), ci și una economică,

9 Contra unei astfel de opinii, vezi, cu argumente imbatabile: Roth: 1999, Târău 1996: 289–302, Kuller: 2000.

prin pozițiile ocupate în diversele ramuri industriale, comerciale etc. Iar aspectul căpăta acum și o altă conotație, de vreme ce, nu departe de adevăr, noul regim s-a bazat și pe un însemnat contingent de funcționari de partid evrei; însă, nu pot fi emise afirmații tranșant-acuzatoare de vreme ce nu s-a cuantificat încă nimic. Un material cu evidența membrilor PCR, întocmit la Moscova, înregistra la 1 iunie 1947 un număr de 703.000 de comuniști, repartizați astfel din punct de vedere etnic: 79,59% români, 12,35% maghiari, 4,16% evrei, 3,9% alții (Buzatu 1996: 159). Ulterior, acești comuniști-evrei au fost la fel de neîndurători și cu proprii coreligionari, fiind mai puțin călăuziți de sentimente și afinități confesionale, și mai mult de lozinca „luptei de clasă”. Nicolae Goldberger, instructor al CC al PCR pentru Ardealul de Nord – foarte influent în epocă, care încă de la Congresul al V-lea al PCR (1931) formulase teza conform căreia România era un stat capitalist ce asuprea naționalitățile conlocuitoare, și a cărei soție, Fanny, va fi prin anii '50 șefa cancelariei CC –, afirma, cu ocazia Conferinței Regionale Cluj a PCR din 4 mai 1945, următoarele: „Știm bine că masele maghiare [referindu-se aici și la evreii maghiarofoni] au suferit timp de 20 de ani, iar masele românești în acești din urmă patru ani. Aceste suferințe desigur au produs în aceste mase de diferite naționalități nu numai dezvoltarea simțului național al fiecăruia, ci și un șovinism accentuat”; dar, continua el, „un comunist nu poate deveni nici reprezentantul ungarilor, nici reprezentantul românilor. Unitatea partidului nostru este puterea noastră, este forța noastră”.¹⁰ Pe de altă parte, nu trebuie să se creadă că liderii de partid români nu au făcut nimic pentru a stopa eventuala ascensiune a evreilor în posturile-cheie de partid și de stat. Dimpotrivă, sub motivația de a nu relansa sentimentele antisemite ale românilor, au impus mereu o dozare acceptabilă a evreilor deținători ai pârghiilor „puterii” în diversele branșe, deși sintagma *numerus clausus* era deja proscrisă. Iar afirmația nu este lipsită de acoperire, de vreme ce nenumărate rapoarte ale diferitelor organe de urmărire semnalează răbufnirea din când în când a sentimentelor xenofobe, la fel cum însăși maniera de concepere a acestor rapoarte indică o clară atitudine antisemită a emitentului. Într-o analiză asupra „stării de spirit” din Piatra Neamț, elaborată de Chestura de Poliție din localitate la 1 august 1946, se arăta

10 *Arh. St. Cluj, Comitetul Regional PCR Cluj*, fond 1, dos.1/1945, f. 21. Documentele acestei Conferințe oferă informații asupra evoluției numerice a membrilor de partid, arătând că, la nivelul orașului Cluj, în octombrie 1944, erau doar 4 membri, în ianuarie 1945 erau 300, iar la 1 mai în același an erau 2.400, din care numai 5% erau români (f. 24).

că „între membrii de partid creștini și evrei există o ură de rasă contra celor din urmă, pe motivul că toate posturile de conducere sunt ocupate de evrei atât în partid, sindicat, comitet de fabrică, economate etc.”, afișând aroganță și neurmărind decât scopuri personale (Șandru 1997: 159). Argumentul îl oferea chiar Vasile Luca, în cadrul unei consfătuiri a Biroului Politic al PCR cu reprezentanții unor organizații de masă, la 15 octombrie 1945: „Dacă noi gândim în mod dialectic, atunci nu trebuie să ne plângem că în actuala situație, cu moștenirea aceasta antisemită grozavă, am avut puțin o linie politică de a nu ridica elemente evreiești în conducerea organizațiilor. Și aceasta trebuie să înțeleagă orice evreu comunist. Și când noi avem o masă otrăvită de antisemitism, când vede numai un singur șef sau comisar, spune că nu mai este poliția românească, ci poliția evreiască”.¹¹ Trebuie menționat totodată faptul că nici nu era ușor de lăsat la o parte acest contingent de evrei-comuniști, din care mulți aveau un temeinic stagiul în ilegalitate și se bucurau de bune recomandări și de susținerea Moscovei. Cu alte cuvinte, unii evrei au fost aliați utili ai noului regim ce urma să se instaleze definitiv la putere, rol pe care l-a jucat în egală măsură și o semnificativă fracțiune din cea mai importantă minoritate din România: maghiarii. Însă doar atât: aliați, și nicidecum elementele principale ale instaurării comunismului.

Analiza structurii etnice a membrilor de partid din câteva județe, efectuată pentru anul 1947, oferă date surprinzătoare: în Constanța, proporția evreilor membri PCR era de 0,8%, în Făgăraș 7,32%, în Sălaj 3,61%, în Tecuci 1,24%, cifre departe de a indica o suprareprezentare a acestui element (Moisil 2001: 206). În schimb, o analiză a reprezentării lor în diverse organe conducătoare ale partidului, UTM și sindicate, pentru luna decembrie 1952, de pildă, indică proporții sensibil diferite: dintre șefii-adjuncți de secție, 20% erau evrei, 50% erau șefi de sectoare, instructori de secție – 5,88%, instructori de sectoare – 20%, la conducerea școlilor centrale de partid – 30,76% (Ionel 2001: 251–270). Proporțiile par să indice o implicare activă a evreilor în acele branșe prin care se răspândea ideologia comunistă, crezete de formare a liderilor la nivel de masă, branșe ce presupuneau abilități în primul rând intelectuale și capacitate persuasivă. Însă, demn de reținut este faptul că, după împărțirea administrativ-teritorială din august 1950, nu a existat nici un prim-secretar evreu la nivel de regiune sau raion (Pleșa 2001: 276).

11 *Arh. St. București, CC al PCR. Cancelarie, dos. 86/1945.*

Un raport referitor la personalul Securității, din 11 februarie 1949, indică faptul că evreii reprezentau 10% din angajații acestei instituții, în vreme ce românii constituiau 83%, iar maghiarii 6%. În cadrul Direcției Generale se aflau 127 de evrei (alături de 890 de români și 7 maghiari), la Direcția orașului București, 22 de evrei (față de 260 de români), iar la Direcțiile Regionale de Securitate erau 192 de evrei (alături de 1.781 de români și 205 maghiari) (Trancotă 1999: 337). La 1 mai 1956, dintr-un total de 12.865 angajați ai Securității (ofițeri, subofițeri și civili), evreii scăzuseră deja la 1,85%, în vreme ce românii formau o proporție de 89,22%, iar maghiarii de 7,71% (Banu 2001: 83). Așadar, a pune în sarcina alogenilor întreg cortegiul de orori săvârșite de această instituție este un fapt nu doar simplificator, ci chiar eronat, menit, în realitate, să protejeze imaginea securistului de etnie română, care n-ar fi avut nimic de-a face cu teroarea dezlănțuită în acei ani. Evident, este mult mai simplă practica curentă a dezvinovățirii prin învinuirea celui căruia, oricum, i s-a atribuit de mai bine de un secol toată gama de motivații pentru eșecul împlinirii ca națiune („evreii conspiratori”, „iudeo-masoni”, „iudeo-bolșevici” etc.).

Nu trebuie însă omis faptul că, după declanșarea prigoanei antievreiești din URSS, și numeroasele procese intentate acestora sub diverse pretexte, cu similitudini în tot „lagărul” socialist, după îndepărtarea „deviaționiștilor de dreapta” de la noi (Ana Pauker, Vasile Luca și Teoharie Georgescu) și declanșarea proceselor sioniștilor (1952–1953), la care s-au adăugat noi valuri de verificări și reverificări ale membrilor de partid, ponderea evreilor a scăzut treptat, pentru ca sfârșitul regimului Gheorghiu-Dej să marcheze o consolidare a poziției elementelor naționale românești în aparatul PCR. Cu alte cuvinte, lucrurile vor ajunge treptat la o „normalitate a proporțiilor”. Dacă în mai 1945, în cadrul comitetului județean PCR Tudova se aflau, din 16 membri, 8 evrei, la Brăila, 5 din 13 etc (Sandru 1997: 259), în trei-patru ani numărul lor se va reduce simțitor. La Cluj, de pildă, în Comitetul Regional PCR, în mai 1959, existau 541 de cadre în nomenclatură, din care evreii reprezentau doar 1,48% (13 persoane), comparativ cu românii – 65,61% (355 de persoane) și maghiarii – 30,31% (164 de persoane).¹²

12 Cf. *Arh. St. Cluj, Comitetul Regional PCR Cluj*, fond 13, dos. 6/1959, f. 200.

Așadar, teoretic, dispar sau, mai bine zis, sunt temperate mai vechile motive ce au generat structural antisemitismul în România. Dacă în vechiul regim, până la Șoah, una dintre cauzele fundamentale a fost supraprezentarea evreilor în cele mai diverse domenii de activitate economică, chestiunea se schimbă după 1945. Elita comunistă se recruta după alte reguli: adeviziunea la valorile comuniste, supunerea față de noii lideri, existența unui capital politic de ilegalist comunist (acumulat prin militantismul sub vechiul regim ori prin etichetarea de „victimă a fascismului”) sau susținător (simpatizant) al acestora etc. Datorită acestei etichetări de „victimă a fascismului” sau a vechiului regim, mulți dintre supraviețuitorii Șoah-ului sau descendenții lor au dobândit acel capital simbolic necesar dobândirii de poziții-cheie în partid și în stat – îndeosebi pe plan local – în aproape întreaga epoca stalinistă, oferind contemporanilor, dar și posterității, imaginea existenței unei „dominații evreiești”. Realitatea este însă mult diferită și mult mai complexă. Cea mai mare parte a vechii burghezii și intelectualității evreiești a fost ea însăși scoasă în afara sistemului, fiind deklasată din funcții, expropriată, izgonită din locuințe, exclusă de la binefacerile studiilor superioare, catalogată fiind prin termeni ca „reacționari” și „dușmani ai poporului” etc. Ca și în cazul numeroșilor concetățeni români declarați „reacționari”, nu trebuie uitat nici numărul mare de evrei arestați și închiși, emigrați aiurea, ori pe acei comuniști rămași în țară, în aparatul de partid, alții, prizonieri intelectuali, mulți, fiii vechilor cadre comuniste, care au fost mai mult sau mai puțin disidenți, iar în 1989, s-au organizat rapid în noul cadru politic. În schimb, asistăm în epocă la un plus de interes al evreilor pentru asimilare: prin conversie religioasă, prin căsătorii mixte sau ca expresie a indiferenței față de apartenența religioasă, un act de conformism care nu implica neapărat un alt angajament confesional, fiind deci o adeziune formală, dar mergându-se până la declararea ateismului; prin românizarea numelui etc. Acest din urmă aspect este poate cel mai interesant și larg răspândit, adoptat de majoritatea celor interesați să acceadă la comanda diverselor pârghii de putere sau să ocupe posturi rezervate până atunci doar elementului autohton (de exemplu, în armată), iar numele nu trebuia să le trădeze și apartenența la iudaism. Și în acest sens, se poate spune că au existat condiții ideologice ale integrării. Integrarea socială a evreilor (în sensul dispariției sau reducerii considerabile a distanței ce-i separa pe evrei de restul grupurilor) a fost mai bine garantată sub egida regimului universalist-comunist decât sub cea a guvernărilor exclusi-

viste de până atunci (naționaliste sau fasciste). În epocă era frecventă propaganda conform căreia „numai socialismul asigură justa rezolvare a problemei evreiești” (*Unirea* IV. (195) din 22 decembrie 1948. p. 4), iar secularizarea societății a reprezentat unul dintre mecanismele esențiale care au determinat asimilarea; de aceea, prin excluderea confesionalismului, a fost eliminat unul dintre elementele care au stat la baza ideologiilor antisemite. Totodată, comunismul a oferit condițiile instituționale ale integrării: în câmpul politic; în funcții publice (statul fiind confundat cu partidul); rețelele școlare deschise (nu se mai fac discriminări pe criterii etnice sau confesionale); asociațiile organizate de partid și de stat (UTC, Sindicate etc.). Iar un model parțial valabil l-ar putea oferi memoriile lui Marius Mircu, apărute nu de mult la Tel Aviv, într-o ediție răvăzută și mult îmbogățită: membru de partid din ilegalitate prin intermediul lui Ury Benador, după 23 august se află, pentru o vreme, alături de Gheorghiu-Dej, apoi – marginalizat – ajunge în cele din urmă redactor la revista *Filatelia*, pentru ca în 1987 să plece în Israel, unde conduce și acum câteva reviste în limba română (Mircu 1998).

În plus, în anii instaurării și consolidării regimului comunist, statul a favorizat conservarea identității etnoculturale a evreilor, la fel ca și în cazul maghiarilor. La scurt timp după îndepărtarea regimului antonescian, au reapărut în România, sub egida comunităților evreiești, 85 de școli elementare, 15 școli medii, 56 de școli „Talmud-Thora” și „Ieșiva” (școli religioase în care se învață exclusiv Biblia și Talmudul) și 11 școli „Tarbut” (adevărate școli sioniste, în care cursurile erau predate în limba ebraică); la acestea se adaugă două mari biblioteci, „Tarbut” (doar cu cărți în ebraică) și „Dr. Singer”, și o arhivă istorică, „Dr. Niemirower”, plus o serie publicații, dintre care 13 apăreau în limba română, una în idiș, una în limba maghiară și o alta bilingvă (româno-maghiară). Ulterior, au fost înființate școli de stat cu predare în limba idiș, în iunie 1949 existând un număr de 90 de profesori la 6.000 de elevi, pentru care s-au tipărit mai multe manuale în idiș. De asemenea, au funcționat teatre în limba idiș, pe postul național de radiodifuziune exista o emisiune în idiș etc., în vreme ce ebraica va fi tot mai des apreciată drept un idiom al „imperialiștilor”, fundamental legată de istoria evreilor, de tradițiile lor, de identitatea lor primordială. Nu întâmplător, cursurile de ebraică de pe lângă diversele sinagogi n-au fost privite deloc cu bunăvoință de autorități, fiind considerate un semn de manifestare a naționalismului evreiesc. Încă de la ședința Secretariatului CC al PCR din 5 septembrie 1948, răspunzându-

se solicitării CDE de a se menține un număr de școli elementare și medii cu limba de predare româna pentru copiii evrei, limbile idiș și ebraică să fie însă obligatorii, Gh. Gheorghiu-Dej arăta că acest aspect este legat de „problema națională, adânc dezbătută în lucrarea tovarășului Stalin”, considerând că însăși „conducerea CDE a alunecat pe o poziție bundistă-sionistă”, ceea ce constituia o acuzație gravă la adresa liderilor comuniști evrei. De aceea, Gheorghiu-Dej impunea în acest context ideea că „desființarea școlilor particulare trebuie considerată ca un pas mare înainte, pentru că în felul acesta se asigură într-adevăr tuturor cetățenilor drepturi egale; a face școli separate, aceasta ar dăuna populației evreiești și ar împiedeca-o să ia parte la lupta întregului popor”. Pornindu-se de la asemenea premise ideologice, s-a decis cu acest prilej ca pe viitor să nu se mai deschidă școli separate, derulându-se totodată o amplă acțiune de „lămurire a populației evreiești, în care i se va arăta că această măsură este în avantajul ei, deoarece statul preia această sarcină în condițiuni de egalitate”, cu amendamentul ca „în toate școlile să se introducă și literatura naționalităților conlocuitoare, ca și istoria acestor naționalități, interpretată în stil marxist”¹³.

Cu bună seamă că mulți dintre evrei, ca și în cazul non-evreilor, nu au intuit efectele distructive ale comunismului. Comitetul Democratic Evreiesc a fost creat de comuniști – la 22 iulie 1945 – tocmai pentru a contrabalansa, într-o primă etapă, influența celorlalte organisme reprezentative ale evreilor (Partidul Evreiesc, Organizația Sionistă, Uniunea Evreilor Români), care, oricum, au fost mereu provocate să-și definească pozițiile în raport cu PCR. Mai vechii lideri care au dus greul comunității în anii persecuțiilor și ai Holocaustului au fost treptat „compromiși” și îndepărtați, în locul lor apărând alți conducători de opinie, înregistrați în Partidul Comunist sau obedienți acestuia.

Wilhelm Filderman, președinte al Federației Comunităților Evreiești și al Uniunii Evreilor Români, a lucrat și după 23 august 1944 în interesul obștii evreiești, înaintând guvernanților diverse memorii ori solicitând, în cursul întrevederilor cu Petru Groza, președintele consiliului de miniștri, sau cu alți lideri, implicarea autorităților în rezolvarea – măcar temporară – a gravelor probleme socio-economice ale populației evreiești revenite din deportare ori sărăcite și epuizate de muncile obligatorii impuse în anii războiului. Refuzând compromisurile, Filderman s-a dovedit

13 Arh. St. București, CC al PCR. Cancelarie, dos. 26/1948, f. 5-7.

a fi o persoană incomodă pentru noile autorități. Cu toate acestea, influența lui era încă mare și, de aceea, treptat, s-a mers pe tactica discreditării și compromiterii acestuia. Presa comunistă a purtat o acerbă campanie împotriva sa, era criticat la diverse întruniri publice, a fost arestat vreme de 20 de zile, i s-a ridicat arhiva etc. Pe lângă faptul că încă mai era lide-
rul cu cea mai mare autoritate printre coreligionari, Filderman se afla în atenția autorităților și pentru că Joint-ul îi încredințase administrarea fondurilor de ajutorare a evreilor, care, numai până la finele anului 1945, ajunseseră la suma de 6,5 milioane dolari (Glass 2001: 291–292).

Oricum, pentru început, din motive de strategie politică, în cadrul unei ședințe din 14 aprilie 1945, ce s-a desfășurat la sediul CC al Partidului Social-Democrat și la care au participat Ana Pauker, Teohari Georgescu, Miron Constantinescu, C. Titel Petrescu, Lotar Rădăceanu, Șt. Voitec, Tudor Ionescu și M. Levin, s-a hotărât intensificarea activităților propagandistice „pe linie evreiască, pentru a se crea o poziție solidă în masa evreiască, iar până atunci să se înceteze campania împotriva d-lui W. Filderman, în împrejurările de astăzi ea fiind inoportună”.¹⁴ Ulterior, datorită diverselor șicane venite nu atât din partea autorităților, cât mai ales din partea conașionalilor înregimentați în Comitetul Democratic Evreiesc (sub îndrumarea PCR), la 24 octombrie 1945, în cadrul ședinței comune a Comitetelor Federației și Uniunii, W. Filderman va demisiona din calitatea de membru și de președinte al Uniunii Comunităților Evreiești din Vechiul Regat și al Federației, alegând apoi calea exilului. Iar mecanismul a fost cât se poate de simplu, prin aplicarea principiului „dezbină și stăpânește”, în baza căruia unul din apropiații lui Filderman, M. Zelter-Sărățeanu, împreună cu un număr redus de membri ai Uniunii, s-a autoproclamat drept fondator al „adevăratei Uniuni”, în spatele acestei acțiuni aflându-se – evident – Partidul Comunist care, fapt de excepție, a publicat în oficiosul său, cotidianul *Scânteia*, declarația de sciziune.

Mergându-se pe aceeași linie, Zelter-Sărățeanu declanșează, prin organul de presă al CDE, *Unirea*, un furibund atac și împotriva lui A. L. Zissu, președintele Executivei Sioniste din România, conducătorul Partidului Evreiesc și teoretician al iudaismului. Deși în opoziție cu Filderman (apreciat ca antisionist și adept al tendinței asimilatoriste), și A. L. Zissu s-a dăruit întru totul intereselor populației evreiești, contribuind la salvarea a mii de vieți în anii războiului. După înlăturarea lui Antonescu,

14 Cf. *Arh. St. București, CC al PCR. Cancelarie, dos. 28/1945, f. 2.*

Zissu a sperat la o schimbare cu adevărat democratică în România, ca unică șansă pentru evrei de a obține drepturi cetățenești. Însă CDE dorea să controleze și acțiunea de emigrare, iar în acest sens, trebuia să-l elimine pe liderul sionist. Zissu a fost arestat și condamnat la muncă silnică, însă în urma intervențiilor și presiunilor din afara țării a fost eliberat în 1956.

Alexandru Șafran, rabinul-șef al comunității evreiești din România, a fost și el nevoit să se autoexileze în 1948, devenind marele rabin al Genevei, relatând mai târziu evenimentele la care a fost nu numai martor, ci și victimă, în volumul memorialistic *Un tăciune smuls flăcărilor. Comunitatea evreiască din România, 1939–1947. Memorii*. În locul său, agreat de noul regim, Moses Rosen devine șef-rabin, cumulând nu doar autoritatea religioasă și culturală, ci și pe cea politică, publicând și el, acum mai bine de un deceniu, un volum de memorii menit a oferi imaginea unei epoci complexe în care anevoie a navigat în profitul comunității sale (Rosen 1991).

Comitetul Democratic Evreiesc nu a fost doar o creație și o anexă a PCR, ci a reprezentat acel organism al comuniștilor-evrei adepți ai integrării în noua societate, care și-a păstrat titulatura de apartenență etnico-confesională tocmai pentru a crea o legătură instituțională între „ulița evreiască” și partid (Glass 2002: 142–147). Deși întrucâtva asemănător Uniunii Populare Maghiare, CDE se deosebea de aceasta în multe privințe, deși conducerea de partid și de stat le-a tratat, până la desființare, în mod asemănător. Comitetul Democratic Evreiesc a fost, printre altele, un organism de propagandă în rândurile evreilor. În toate localitățile în care existau comunități evreiești cât de cât semnificative, CDE a depus eforturi considerabile pentru atragerea evreilor de partea noilor autorități, acțiuni desfășurate îndeosebi în perioada premergătoare alegerilor din noiembrie 1946. De pildă, în ziua de 6 iulie 1946, a avut loc la Iași, la sinagoga centrală, o adunare la care au luat cuvântul dr. Marcel Dulbergher, din Comitetul Democratic Evreiesc Local, rabinul-șef, dr. M. Freghel, avocații Streifeld Leon și Sărățeanu din partea CDE din București, care au pledat pentru necesitatea încadrării tuturor evreilor în Blocul Partidelor Democratice, „singurul în măsură să zădărnicească reînvierea urii de rasă”.¹⁵ Iar în acest context, cam toate orientările din cadrul comunităților evreiești au văzut în alianța cu BPD șansa rezolvării multora dintre

15 Arh.St.București, Direcția Generală de Poliție, dos. 20/1946, f.130.

problemele lor. Susținătorii lui W. Filderman se temeau de eventualele repercusiuni postelectorale, sioniștii era îndemnați de motive cât se poate de practice, prin faptul că emigrarea depindea întru totul de aparatul administrativ al statului, evreii reveniți nu de multă vreme din lagăre așteptau clarificarea situației lor, care depindea de viitorul guvern etc.

Disensiunile se manifestau așadar cu acuitate mai degrabă în cadrul comunităților evreiești, iar motivațiile erau multiple. Alegerea reprezentanților pentru Congresul Mondial Sionist, primul după cel de-Al Doilea Război Mondial, era o chestiune importantă nu numai pentru evrei, ci și pentru liderii comuniști. Apoi, opiniile divergente în stabilirea unei platforme comune cu BPD, ceea ce a generat atitudini neașteptate. Partidul Evreiesc, în conformitate cu linia Zissu, solicita recunoașterea evreilor ca entitate națională, cu drepturi clar formulate în domeniul legislativ, idee neacceptată de „moderații” evrei – care ascultau de directivele partidului¹⁶ –, ceea ce a dus la demisia lui A. L. Zissu de la conducerea PE, urmat de Motti Moscovici, secretarul general. De asemenea, intrarea stângii sioniste în CDE, contrar hotărârilor Executivului Sioniste, a creat și mai multe probleme, care s-au răsfrâns tot împotriva grupării Zissu, acesta demisionând și de la șefia Organizației Sioniste, care va pierde astfel orice influență, în profitul Partidului Social-Democrat Sionist „Ihud”. Acestea erau doar câteva dintre problemele cu care se confruntau liderii evrei, de diverse nuanțe, dar care – cu toții – doreau de comun acord abrogarea legilor rasiale, a legii cetățeniei încă în vigoare, repunerea în drepturi a cetățenilor reînțorși din deportare, recunoașterea dreptului la pensie pentru orfanii, văduvele și mutilații de război evrei, restituirea proprietăților expropriate etc. Publicațiile periodice evreiești din lunile premergătoare alegerilor din noiembrie 1946 reflectă poate cel mai bine întreaga varietate de probleme ce frământa comunitatea, inclusiv chestiunea palestiniană, față de care PCR adopta o atitudine mai mult decât înțelegătoare. Finalizarea unei platforme comune cu BPD a dus – printre altele – la alocarea Reprezentanței Evreiești a trei locuri „sigure” pe lista proprie, pe care figurau B. Rohrllich, Ed. Manolescu și Anghel Dascalu (cel din urmă propus de CDE, dar ca membru al partidului sionist de stânga, „Mișmar”). În schimb, liderii evrei și-au asumat obligația de a duce o

16 Vezi *Arh. St. București, CC al PCR. Cancelarie*, dos. 8/1946, f. 2, 5-8, stenograma ședinței cu reprezentanții organizațiilor de masă din 11 ianuarie 1946.

campanie energetică persuasivă, în vederea susținerii listelor BPD, acțiune suficient reflectată în documentele cuprinse în volumul de față.

După cum s-a sugerat deja, în toată activitatea sa procomunistă, Comitetul Democratic Evreiesc s-a bazat pe propriile organe de expresie, *Unirea* (al cărui prim număr a apărut la 3 noiembrie 1945, iar din 27 ianuarie 1951, va purta numele de *Viața nouă*) și *Egység* (Unitate), pentru evreii de limbă maghiară,¹⁷ contribuind totodată la interzicerea celorlalte periodice evreiești, tradiționale de altfel, precum: *Mântuirea*, *Curierul israelit*, *Renașterea noastră*, *Neamul evreiesc*, *Viața evreiască*, *Raspântia* ș.a. (Kuller 1996: 133–143).

Acționând la indicațiile PCR, CDE a reușit, prin tehnicile deja exersate de comuniști, să creeze disidențe și să schimbe lideri, cu alte cuvinte să domine toate celelalte formațiuni evreiești. În fruntea Federației Uniunilor de Comunități Evreiești din România a fost impus M. Popper, iar alți noi lideri au fost răsplătiți prin „alegerea” lor, în 1948, ca deputați în Marea Adunare Națională, din partea CDE: Bercu Feldman, Leibovici-Șerban, M. Fischler, Ed. Manolescu și, evident, M. Popper.

Ca o măsură suplimentară de răsplată, dar și de câștigare a încrederii masei evreiești care mergea alături de comuniști, guvernării au emis Decretul nr. 113 din 1948, cu privire la bunurile rămase de pe urma victimelor anilor de prigoană, decedați și fără moștenitori, bunuri care au trecut în patrimoniul Federației Uniunilor de Comunități Evreiești. De asemenea, la 11 august 1949, are loc unificarea comunităților de rit occidental (neolog), ortodox și sefard din România, sub conducerea unui comitet unic compus din Leon Stern (președinte), Filip Stopler, I. Campus și S. Ellenbogen (vicepreședinti). Pe de altă parte, după *Rezoluția Biroului Politic al CC al PMR în chestiunea națională*, din decembrie 1948, are loc o acțiune de fundamentare ideologică în rândurile CDE, dar și o anume primenire de cadre – de regulă a celor din eșalonul doi –, organizația preluând totodată sarcinile unei virulente campanii anitisioniste. Tot Comitetului Democratic Evreiesc i s-a încredințat sarcina reconversiei sociale a populației evreiești, căutându-se schimbarea mentalității vechilor elemente mic burgheze, în direcția activizării în domenii strict productive.

17 A apărut la Cluj, din 9 mai 1946 până în aprilie 1950, avându-l ca redactor-șef pe Sándor Neumann, iar din 18 octombrie 1946, pe Rózsa György. Din 1949 apare sub numele de *Új Út* (Drum Nou).

Deși după 1945 s-a insistat tot mai mult pe reconversia socială și profesională a evreilor, aceștia și-au păstrat totuși poziții privilegiate în domeniile lor tradiționale: sistemul bancar, comerț, medicină, profesii intelectuale etc. De asemenea, în pofida tuturor dificultăților economice postbelice, populația evreiască a reușit să se refacă destul de repede, până în 1947 fiind înregistrați 35.000 de salariați, 49.000 de meseriași, 34.000 de comercianți și industriași israeliți, numai în 1946 – de pildă – fiind înregistrate 2.017 de întreprinderi ale acestora. Și totuși, nu se mai poate vorbi însă de îndeplinirea de către evrei a unor funcții sociale specifice, așa cum s-a întâmplat în perioada de până la 1940. În schimb, restratificarea, crearea „omului nou” prin muncă, recalificarea în profesii proletare formau capul de afiș în propaganda CDE-istă, iar Canalul Dunăre–Marea Neagră a jucat un rol important în calificarea pentru muncile „de jos”. Cu toate acestea, nu înseamnă că regimul comunist nu a manipulat mai vechiul antisemitism. Este vorba de a elimina sau controla orice instanță colectivă autonomă care se putea interpune între „clasa muncitoare” și aparatul de stat. Utilizând sintagma „luptei de clasă”, comunismul a eliminat orice referință la diviziunile sociale secundare (etnicitate, religie etc.): victimele persecuțiilor antisemite au devenit adeseori „victime ale fascismului”; evreii sunt mai puțin menționați ca atare (ca etnie sau confesiune), și mai mult ca „sioniști” sau „dușmani de clasă”. Cu alte cuvinte, își pierd astfel identitatea etnică și confesională. Este adevărat că și comuniștii, forțând asimilarea de tip comunist a evreilor, sperau să prevină recrudescența antisemitismului. O privire asupra scrierilor referitoare la Shoah în România face ca, până prin 1948, să existe o mare cantitate de articole, studii și volume pe această temă, ulterior numărul scăzând brusc, arareori mai apărând câte ceva pe această temă.

Și sub aspectul vieții religioase asistăm tot mai mult la o atrofiere, putându-se estima, pentru anul 1956, că în România mai existau doar aproximativ 363 de sinagogi și numai 32 de rabini activi, deși pentru același an autoritățile invocau existența a 196 de rabini, ceea ce totuși nu corespunde realității. Mai mult chiar, așa-numita „Federație a comunităților religioase evreiești” era condusă de membri PCR activi, președinte al acestei organizații fiind dr. Maximilian Popper, iar secretar general, H. Leibovici-Șerban.

Sintetizând însă, doar puțini evrei s-au asociat activ mișcării comuniste. Mulți au rămas în afara acesteia și au fost chiar victime. Nu trebuie uitată acei evrei, nu puțini, care au depus eforturi intelectuale și morale

în vederea înțelegerii și combaterii comunismului, la fel cum se cuvine să fie amintită și acea cohortă neînregimentată politic, rămasă totuși în România, și care s-a retras în câmpul activităților cultural-artistice, contribuind la dezvoltarea unui patrimoniu ce-și menține viabilitatea chiar și după prăbușirea sistemului.

Sionismul

Pentru fondatorii săi, începând cu Theodor Hertzl, sionismul ar fi soluția „problemei evreiești”. De-a lungul timpului, această mișcare a creat o puternică tradiție și în spațiul românesc, ca efect al eșecului asimilării și al permanentei discriminări la care erau supuși evreii. Simpla existență a proiectului sionist, apoi a statului Israel, a schimbat profund existența evreiască. Atunci când socialismul, care promitea asimilarea de un alt gen, a eșuat în URSS și a devenit insuportabil, sionismul a apărut ca un bun socialism și pentru evrei, el reproducând atât proiectul naționalist, cât și pe cel socialist. Nu întâmplător, la construirea statului Israel au colaborat (și au rivalizat) deopotrivă liberali ca Weizmann, naționaliști romantici ca Jabotinsky, socialiștii de tradiție rusă, ca Ben Gourion ș.a.

Înainte de cel de-Al Doilea Război Mondial, numărul populației evreiești din România se apropia de trei sferturi de milion. În afara Ungariei, Poloniei și Rusiei, aici a trăit cea mai numeroasă populație evreiască din Europa. După cum de la sine se poate înțelege, și activitatea organizațiilor sioniste din Europa se concentra în aceste țări. Înainte de război, în România au funcționat – legal sau ilegal – mai toate nuanțele mișcării sioniste, începând cu mișcarea de extremă dreaptă „Betar” până la organizația religioasă-sionistă „Mizrachi” ori „Hașomer Hațair”, de orientare social-democrată de stânga. Alături de acestea mai funcționau organizații sioniste precum: „Zeirei Zion”, „Hatchia”, „Hehaluț”, „Zionim Clalim”, „Borochowia”, „B’nei Avoda”, „Mișmar”, „Hanoar Hazioni”, „Dror”, „Hitachduth”, „Hașmonaea”, „Herzlia”, „Macabi”, „Gordonia”, „B’nei Ezra”, „Brit Trumpeldor” ș.a., majoritatea fiind organizații de tineret și având filiale în toată țară. Cea mai numeroasă și mai influentă organizație sionistă era însă „Hapoel Hamizrachi”, care se sprijinea pe evreii religioși. Trebuie menționate totodată organizația WIZO (Women International Zionist Organization) și Asociația Culturală a Femeilor Evreice, care s-au ocupat

aproape exclusiv de colectarea de fonduri, nefiind însă implicate în organizarea emigrării. În România exista totodată, încă din 23 martie 1924, și o secție a Uniunii Mondiale a Femeilor Evreice, ce avea drept scop, printre altele, sprijinirea emigrării și colonizarea Palestinei. Existase până și un partid socialist evreiesc, „Poale Zion”, care își propunea, pe lângă răspândirea ideilor marxiste, și încurajarea emigrărilor în Palestina. Toate acestea aveau organe de presă ce cultivau sentimentul sionist, precum cele din capitala țării, *Renașterea noastră* (1924–1942), *Știri din lumea evreiască* (1922–1938), *Junimea evree* (1922–1929), *Mișcarea sionistă* (1931–1935), *Haiarden* (1935–1940) ș.a. (Kuller 1996: 97–105), fără a mai menționa aici și puzderia de periodice provinciale.

Aceste organizații aveau o rețea de propagandă foarte extinsă, iar activitățile se desfășurau pe două planuri: pe de o parte, organizau acțiuni de colectare a banilor destinați diverselor fonduri național-israelite, din care cele mai importante erau „Keren Kayemeth” și „Keren Hajessod”, cu care urma să se achiziționeze pământ în Palestina, crearea de colonii și orașe, transformarea terenurilor pustii în regiuni agricole etc, iar pe de altă parte, pregăteau tineretul din cadrul organizațiilor de tineret pentru muncile agricole, pe așa-numitele terenuri „hachsara” (de pregătire). Până spre Al doilea Război Mondial, emigrarea în Palestina era foarte redusă, deoarece ideea creării statului israelian părea încă o utopie. Până și tinerii se hotărâu doar în număr restrâns să se încumete la acest drum. De aceea, în principal, activitatea organizațiilor sioniste se concentra pe adunarea de fonduri de la populația evreiască. Evreii dădeau bani, gândindu-se la aceste fonduri donate ca la un fel de impozit plătit comunității, iar relația lor cu organizațiile sioniste se limita în mare parte doar la acest aspect.

Importanța organizațiilor sioniste a crescut însă considerabil în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, o serie de lideri ai evreilor – precum Wilhelm Fildermann, președintele Joint-ului în România, și A. L. Zissu – desfășurând o activitate intensă în această direcție. Este încă un aspect prea puțin abordat de cercetările pe această temă, îndeosebi a mișcărilor de tineret sioniste, în care personaje rămase până acum obscure au depus eforturi considerabile pentru ameliorarea condiției evreilor rămași în țară și supuși la fel de fel de corvezi și umilințe.

Emigrările spre Palestina dintre anii 1940 și 1944 au constituit doar soluția „supraviețuirii”, nefiind însă dorite de cei ce recurgeau la o atare cale, pentru că nu exista încă o patrie a lor legal constituită, iar o ast-

fel de opțiune s-a dovedit a fi, în unele cazuri, chiar primejdioasă, dacă ne gândim la acele câteva catastrofele navale. La acea dată, activitatea propagandistică s-a concentrat pe direcționarea atenției evreimii supuse discriminării rasiale spre Palestina, ca singura modalitate de supraviețuire. În anii războiului, acțiunile de colectare de fonduri întreprinse de organizațiile sioniste au continuat, luând o amploare mult mai mare decât în perioada anterioară. Cu ajutorul banilor astfel adunați, conducătorii sioniști aveau de gând să organizeze până și emigrarea în masă. Ei au reușit însă să expedieze câteva astfel de grupuri de emigranți între anii 1942 și 1943.

În timpul războiului, organizațiile sioniste și-au desfășurat activitatea aproape exclusiv prin intermediul Centralei Evreilor, deoarece orice altă formă de manifestare a lor era interzisă. Cu toate acestea, ei au depus o muncă titanică. Când, la 23 august 1944, România a fost eliberată, aceste organizații au ieșit la lumină și și-au continuat activitatea mult mai intens. Chiar autoritățile române din vremea guvernului C. Sănătescu au considerat util să sprijine și să încurajeze emigrarea evreilor prin intermediul Societății Naționale de Cruce Roșie sau al Crucii Roșii Internaționale (Șandru 1997: 256–257). Problema era că autoritățile britanice acceptau un număr foarte mic de emigranți din România, aceștia fiind „concurați” de evreii din Ungaria și Polonia, care utilizau țara noastră drept un loc de tranzit. Cu toate acestea, între 1945 și 1946 au mai plecat două vapoare cu acceptul autorităților („Transilvania” și „Smirna”), iar prin Bulgaria, cu trenul – oficial sau nu –, mai multe transporturi nu lipsite de peripeții, alte grupuri numeroase așteptând șansa de a ajunge în Palestina.

În fapt, problema emigrărilor în Palestina se află în strânsă legătură cu evoluția relațiilor internaționale după Al Doilea Război Mondial, când URSS aprecia că susținerea creării statului Israel făcea parte din proiectele ei anti-imperialiste, iar declarația lui Gromâko la Națiunile Unite, la 15 mai 1948, prin care i se recunoștea Israelului dreptul la suveranitate și independență, venea pe această linie. Orientul Apropiat devenea un alt câmp de înfruntare în cadrul Războiului Rece, dintre lagărul socialist și lumea liberă. Așa se explică numărul relativ mare de vapoare care plecau din Constanța, din Bulgaria și Iugoslavia spre Israel, care-i transportau pe evreii dornici să se stabilească acolo, ajutorarea cu tehnică militară necesară celor din Hagana, care luptau împotriva arabilor etc. Dat fiind potențialul uman evreiesc existent în România la sfârșitul războiului,

este explicabil interesul major al sovieticilor de a încuraja emigrările spre Palestina.

După cum s-a menționat deja, după eliberare, în România au reînviat toate nuanțele mișcării sioniste. Cele mai puternice două organizații social-democrate erau „Ichud” (filiala românească a Partidului „Histadruth Haovdim”) și organizația deja invocată, „Hapoel Hamizrachi”. Aceste organisme funcționau pe regiuni, având sediul central la București și filiale în aproape fiecare oraș. Ele dețineau o rețea de propagandă foarte extinsă, editau numeroase cărți și broșuri, dispunând de o agenție de presă centrală. Unul dintre ziarele cu largă răspândire, *Renașterea noastră*, apărea în limba română la București, iar un altul numit *Egység* (Unitate) apărea la Cluj, adresându-se evreilor de limbă maghiară din Transilvania. După război, odată cu organizațiile sioniste din România, s-a înființat și Comitetul Democrat Evreiesc, despre care am vorbit mai sus, care avea drept scop implicarea populației evreiești în munca productivă și în construirea socialismului. La început, această organizație a colaborat cu sioniștii, îndeosebi cu sioniștii de stânga, iar firavele încercări de a-și impune influența asupra lor au avut rezultate slabe în primii doi-trei ani după eliberare. Inițial, CDE a încurajat emigrările, aliniindu-se comandamentelor venite de la Moscova, sionismul fiind apreciat pe-atunci mai mult ca un program utopic, fără șansa de a se realiza vreodată un stat israelian. Când însă acesta s-a creat, la 14 mai 1948, datele problemei s-au schimbat aproape fundamental.

Imediat după ieșirea României din războiul antisovietic, și-au început activitatea în capitala țării și în orașe mai însemnate din provincie și filialele organizației americane Joint. Aceste filiale ofereau bani lichizi, haine, documente și acte, ba chiar și permise de emigrare acelor evrei care se întorceau din lagărele de deportare și doreau să emigreze. În primii doi ani, emigrările s-au desfășurat exclusiv cu sprijinul material și de altă natură al Joint-ului, în principal pe uscat. La acea vreme, emigranții clandestini utilizau așa-numitele „lifturi” (lăzi uriașe de transport), reușind astfel să-și transporte o bună parte din avere.

Pe lângă dezvoltarea activităților marilor organizații sioniste, în România erau prezenți și activiști sioniști veniți din Palestina, care au preluat acțiunile de propagandă și latura administrativă a emigrărilor. De exemplu, începând cu 1947, emigrarea grupurilor care țineau de Organizația „Ichud” a fost dirijată la cererea unei organizații sindicale din Palestina (Histadruth) de către împluternicitul palestinian Meir, care parcur-

gea drumul dintre Palestina și România de mai multe ori pe an. În același timp, existau numeroase tabere de pregătire a celor care intenționau să emigreze, unde se reuneau mai ales tinerii. O asemenea tabără, de pildă, se afla în imediata apropiere a orașului Hațeg, în fostul palat al unui nobil maghiar, și funcționa de aproape doi ani ca un centru de antrenament al organizației „Briha”, în cadrul căruia erau pregătiți viitorii tineri responsabili de emigranții clandestini cu vapoarele spre Palestina (*olim*). Pregătirea era de natură premilitară și participau tineri din diversele mișcări afiliate organizației „Hehalut”. Tinerii care se înrolau în aceste tabere își luau definitiv rămas bun de la familii, pentru că, de obicei, grupurile de emigranți porneau la drum pe neașteptate, plecările fiind strâns legate de deciziile și înțelegerile care se încheiau la rezezeală și trebuiau executate imediat. Plecările pe mare se făceau cu vase cumpărate de Joint din Palestina sau din alte state. Aceste vase se aflau, în majoritatea lor, într-o stare deplorabilă, astfel încât, adeseori, drumul de la Constanța la Haifa era ultimul lor drum, după care deveneau de neutilizat. Evident, au existat și incidente, generate atât de fragilitatea vaselor, cât și de supraîncărcarea lor, după cum relatează bunăoară Itzhak Artzi, care a ales calea emigrării prin Iugoslavia, în volumul de memorialistică mai sus amintit (Artzi 1999: 154).

Anii aceștia, 1945–1947, au constituit în principal perioada emigrării ilegale, soluție adoptată deopotrivă de sioniști, dar și de către toți aceia care nu-și mai aflau locul în noile realități socio-politice, ani de privațiuni economice, în care se manifestau încă mai vechile porniri antisemite ale autohtonilor, iar pentru mulți evrei, traumele suferite în perioada războiului erau încă puternice, fiind acum decizi să-și caute alte locuri care să le ofere siguranță și prosperitate. Rapoartele poliției și jandarmeriei indică pentru acești ani că trecerile ilegale ale frontierei erau aproape la ordinea zilei, generând situații de-a dreptul incredibile, oferind chiar posibilități de afaceri profitabile. În acest context, Legea nr. 4 din 19 ianuarie 1948,¹⁸ prin care se modifica Codul Penal, art. 267, prevedea o înăsprire a pedepselor pentru tentativele de emigrare ilegală și pentru cei care facilitau trecerea clandestină a frontierei. Cu toate astea, majoritatea grupurilor emigrau din țară pe uscat. Emigranții călătoreau în Italia, prin Viena, iar acolo se îmbarcau la început cu destinația Haifa, fiind interceptați pe parcurs de navele britanice de război și internați în taberele

18 „Monitorul Oficial”, nr. 15 din 19 ianuarie 1948.

din Cipru, de unde porneau doar după câteva luni sau chiar ani de zile înspre destinația finală, Palestina.

Emigrarea în masă a evreilor în Palestina, apoi în statul Israel, a început în 1947, sub forma așa-numitelor *allia*. În vara și toamna anului 1947, sioniștii au organizat două *allia* în România, cu care au emigrat câte 5-6.000 de evrei. În acea perioadă, vasele erau puse la dispoziția emigranților de către Joint. La începutul celei de-a doua jumătăți a anului 1947, aproximativ 3-4.000 de emigranți au trecut prin Bulgaria (Giurgiu-Russe) la Varna, unde au fost imbarcați pe un vas pus la dispoziție de aceeași organizație. O altă *allia* organizată de sioniști a avut loc în decembrie 1947, și, din punctul de vedere al emigranților, a întrecut orice plecare precedentă. Cu această ocazie, au emigrat 14.000 de evrei, plecând din Constanța cu două vase, puse la dispoziție de sioniști. Până în mai 1948, adică până la înființarea statului israelian, din România au emigrat aproximativ 32.000 de evrei. Și totuși, se poate afirma că, în intervalul 1945–1947, obsesia emigrării nu era dominantă pentru cea mai mare parte a evreilor, perioada fiind una de redresare umană și economică, după teribilii ani ai Holocaustului. Pentru mulți dintre ei, emigrarea nu era o problemă la ordinea zilei, ci una de eventuală perspectivă, prioritară fiind revenirea la normalitate, redresarea materială, recăpătarea averilor confiscate. Problema emigrării a devenit acută mai ales după succesiunea de transformări legislative care au modificat fundamental regulile de funcționare a unei economii libere (naționalizarea, stabilizarea etc.) și lovea direct în masa evreilor al căror spirit de inițiativă se vedea brusc strangulat și oprimat. În plus, crearea statului Israel venea parcă în întâmpinarea de a li se oferi o nouă șansă, evident, adăugându-se și împlinirea unui deziderat îndelung așteptat. Totodată, nu trebuie subestimată, în reușita multor plecări până pe la începutul anului 1950, atitudinea Anei Pauker, ministru de Externe, ea însăși evreică, care, deși a fost profund atașată de PCR și de încadrarea fără rezerve pe linia partidului, declarându-și și manifestându-și ateismul, a dovedit o discretă înțelegere față de coreligionarii ei (Levy 2002: 144–159). Nu întâmplător, în epocă, aceste valuri au fost denumite „Emigrația Ana Pauker”. Era o perioadă (1945–1947) în care, în general, guvernul român era oarecum indiferent față de problema emigrării evreilor, iar documentele PCR nu indică o concepție clară în această chestiune. Miile de evrei care au reușit sau au dorit să plece în acești ani s-au lovit într-adevăr de birocrăția regimului, dar și-au putut manifesta vădit intenția, activitatea diverselor

organizații sioniste derulându-se fără opreliști, în văzul lumii, chiar cu vâlvă – după cum surprind nenumăratele rapoarte informative ale Poliției și Jandarmeriei.

Începând însă cu a doua parte a anului 1947, se impune emigrarea cu pașapoarte colective, sarcina pregătirii emigrării revenind Comitetului Democratic Evreiesc, în care cei care solicitau emigrarea se și puteau înscrie. Odată întocmită lista celor dornici să emigreze, CDE organiza cursuri serale pentru cei înscriși, cu scopul de a asigura educația „politică” a solicitanților. În august și septembrie 1947, au emigrat mai multe mii de persoane, organizate în treisprezece grupuri. Acestea puteau să ducă cu ele doar bagaje de mână, însă li s-a oferit posibilitatea de a expedia mobila și alte obiecte lăsate în urmă prin membrii familiei rămași în România. Această acțiune, precum și inițierea cursurilor, era evident rezultatul aranjamentelor făcute de conducătorii activi, mai apoi excluși, din rândul sioniștilor. Majoritatea conferențiarilor la aceste seminarii erau chiar ei sioniști, care, cu primul transport, părăseau țara. O perioadă, Comitetul s-a confruntat cu numeroase probleme (mai ales conflicte personale), iar apoi, în 1950, a fost reorganizat (ca urmare a ședinței largite a conducerii din 27–28 iulie) atât la nivel de conducere centrală, cât și la nivel local, cu implicarea a 60 de filiale. Acum – mai ales sub îndobolăzirea deputatului în Marea Adunare Națională, Șerban Leibovici, secretarul general al comunității religioase evreiești – putea să conducă acțiuni mai intense și pe un teritoriu extins pentru a contrabalansa activitatea sioniștilor. Cu ajutorul presei, prin intermediul unor prelegeri și prin alte mijloace pe care le avea la dispoziție, a încercat să convingă populația evreiască cu privire la inutilitatea emigrării și să demaște politica antipopulară a guvernului israelian, precum și să dezvăluie viața mizeră a emigranților. Schimbarea de atitudine, de la tolerarea emigrării la o campanie împotriva ei, a fost pusă în epocă îndeosebi pe seama comuniștilor evrei care au determinat CC al PCR la reacții publice virulente contra sionismului. Pentru majoritatea sioniștilor, atitudinea antiimigraționistă declanșată s-a datorat comuniștilor evrei, care considerau plecarea masivă în Israel un pericol pentru poziția lor personală în partid.

În 1948, după formarea statului israelian, situația se schimbese radical. Scopul organizațiilor sioniste îl reprezentau de fapt lupta pentru înființarea statului evreiesc și organizarea emigrării în Palestina, unde evreii să se stabilească ca populație majoritară. Când s-a înființat statul evreiesc, activitatea lor – se aprecia – a devenit astfel inutilă în afara sta-

tului Israel. Totodată, începând cu toamna anului 1948, se declanșează o violentă campanie antisionistă, deși o bună parte dintre liderii sioniști emigrase deja, iar cei care au rămas au fost treptat arestați. Documentul care a stat la baza acestei campanii a fost faimoasa *Rezoluție a CC al PMR în problema națională*, în fapt, un virulent mesaj antisionist. Activiștii CDE au încercat să urgenteze activitatea de destrămarea organizațiilor sioniste, la câteva zile de la înființarea Consulatului Israelian ocupând sediile și distrugând documentele organizațiilor sau încredințându-le recent createi Direcții Generale a Securității Poporului (30 august 1948), în cadrul căreia unul dintre cei doi subdirectori generali, cu rang de secretar de stat, era generalul maior Alexandru Nicolschi, evreu basarabean care purtase anterior numele de Boris Grumberg.

Evident, campania antisionistă era dirijată mai mult sau mai puțin fățiș de Partidul Comunist, însă ea a fost dusă în principal prin intermediul organului de presă al CDE, *Unirea*, care a reacționat aproape imediat la *Rezoluția* mai sus amintită, pe care a și publicat-o în întregime în numărul din 15 decembrie 1948 (nr. 193, p. 1, 6), și în care se afirma că „sionismul de toate nuanțele este un curent politic naționalist, reacționar al burgheziei evreiești, care caută să izoleze populația evreiască muncitoare de popoarele în mijlocul cărora trăiește”. De altfel, periodicul luase încă din august o atitudine tot mai violentă împotriva tuturor asociațiilor și organizațiilor evreiești care scăpau controlului PCR, considerându-le „locuri de propagandă antiprogresistă” care izola populația evreiască de „realitatea imediată”, printre acestea numărându-se Asociația Titraților Evrei „Unirea”, Institutul de Cultură Evreiască „Iavne”, Asociația Culturală a Femeilor Evreice, Institutul de Cultură al Templului Coral etc.

Tot mai frecvent, discursul politic punea un semn de egalitate între sionism și fascism. Încă din 1948 organizațiile de tineret sionist erau apreciate ca fiind „cele mai reacționare” (*Unirea* IV. (190) 4 decembrie 1948. p. 4). Sub diverse pretexte, sunt arestați și condamnați o serie de lideri ai comunității, precum Moise Goldstein, președintele Universității Populare „Dr. Niemirower” și secretar general al Uniunii Sinagogilor Ortodoxe, condamnat la doi ani de închisoare (la 22 noiembrie 1948) pentru că a colectat fonduri fără autorizație; conducătorului organizației „Hao-ved Haționi” din Brăila i se „fabrică” un dosar conform căruia acesta ar fi fost înainte de război agent al fostei Siguranțe, divulgând mai mulți comuniști, motiv pentru care este arestat la 2 decembrie 1948; Avram Hahamu, fostul președinte al Comunității Evreiești din Iași, iar după 1945,

conducătorul organizației sioniste „Mizrahi”, este denunțat pentru presupusul colaboraționism din anii războiului; la Constanța, în februarie 1950, Comitetul Democratic Evreiesc local a „demascat”, în cadrul unei ședințe, „unele elemente naționaliste burgheze evreiești”, precum Avram Bercovici (fostul președinte al Centralei Evreilor din Constanța), Gherș Golgenkranz (mare comerciant), Solomon Israel (mare industriaș), Marcel Sternberg; în același an, în mai 1950, au loc la Târgu Mureș ședințe publice ale CDE de „demascare” a unor sioniști, precum Marc Ludovic, chiar secretarul CDE din localitate, Șt. Fekete (comerciant, „demascat” de profesorul universitar Iosif Spilman), Matin Tihany (avocat), Maurițiu Berner (medic) ș.a.

Acestea sunt doar câteva exemple menite a discredita personalitatea unor lideri sioniști, în paralel desfășurându-se o intensă muncă de îndoctrinare antisionistă, a cărei strategie s-a articular mai coerent în urma ședinței activului pe țară a CDE, din 9–10 ianuarie 1949, convocată în vederea „prelucrării” mai sus amintitei *Rezoluții*. Iar „prelucrarea” se extinde la nivelul tuturor filialelor din țară. Se poate constata astfel că paginile *Unirii* au fost, până prin 1951 (când își va schimba sugestiv, la 27 ianuarie, denumirea în *Viață nouă*), purtătoare ale unei campanii dure împotriva sionismului și a emigrării, publicând – deseori în facsimil – nenumărate scrisori ale celor deja stabiliți în Israel, care deplâng condițiile de acolo, efectul negativ al imperialismului și insecuritatea, mulți dintre semnatari dorind reîntoarcerea în România. Totodată, textele ideologice sunt la ordinea zilei. Titluri precum „Despre unele organizații de tineret sionist, focare de răspândire a obscurantismului și naționalismului șovin în rândurile tineretului evreu” (nr. 190, J. Gold), „Sionismul – naționalism burghez – nu rezolvă problema evreiască” (nr. 192, H. Leibovici Șerban), „Sionismul «socialist» – o mască a naționalismului burghez evreiesc” (nr. 197, Iosif Bercu), „Adevăratul caracter al kibuțului” (nr. 198, I. Buium), „Să continuăm cu vigoare sporită lupta împotriva naționalismului sionist” (nr. 247, Iosif Bercu), „Kibuțul, unealtă diversionistă a burgheziei sioniste” (nr. 307, I. Buium) ș.a. – au darul de a le imprima teamă celor ce se gândesc la emigrare, iar în unele cazuri, diverse organizații sioniste se autodizolvă, nu fără a fi subiect de propagandă. Este și cazul organizației „Bo-rochowia” – ce activase și în cadrul Partidului Socialist „L’Ahdut Avoda Poale Sion” –, care, printr-o circulară bine mediatizată, declară încetarea activității începând cu 1 decembrie 1948, apreciind ca inutilă activitatea pe viitor în noile condiții existente în R.P.R. și recomandând membrilor

să sprijine CDE (*Unirea* IV. (190) 4 decembrie 1948. p. 1 și p. 4, circulară semnată de Tuța Lazarovici). Totodată, Partidul Comunist Român, prin intermediul CDE și profitând de inerentele rivalități chiar din sânul comunității evreiești, desfășurează la finele lunii noiembrie 1948 Uniunea Evreilor din România, în urma unei așa-zise ședințe de „autodizolvare”, întrucât principalul obiectiv al acesteia – lupta împotriva discriminării rasiale – nu-și mai afla rostul în noile împrejurări politice.

De altfel, campania antisionistă s-a declanșat în tot lagărul socialist, la noi, CDE fiind pârghia cea mai eficientă. Evident, această campanie nu a presupus încetarea emigrărilor, ci mai mult, a creat o stare de confuzie. Pe de o parte, se făcea o campanie antisionistă acerbă, pe de alta, se efectuau curse navale regulate Constanța–Israel, cu mii de evrei, iar alte mii își depuneau cererile pentru pașapoarte. Cu alte cuvinte, propaganda era un lucru, iar anularea interdicțiilor era altceva. Continuau să plece numeroși evrei, însă portul Constanța era împânzit de lozinci antisioniste. De altfel, în toate marile centre urbane existau vitrine în care erau afișate imagini din „statul Israel înrobitor imperialismului”, cu așezări dezolante, cu imagini de oameni istoviți de muncă și prost îmbrăcați, alături de care se puteau citi scrisori ale emigranților disperți care-și povesteau suferințele. Mai mult chiar, la vârful conducătorilor PCR, deși campania antisionistă era în toi, emigrarea era încă privită în limitele unei toleranțe. În cadrul ședinței Secretariatului CC al PCR din 31 august 1949, de exemplu, prezidată de Gh. Gheorghiu-Dej și la care mai participau Ana Pauker, Vasile Luca, Teohari Georgescu, L. Rădăceanu și I. Chișinevschi, în fața a tot mai numeroaselor solicitări de emigrare, ministrul de Interne, T. Georgescu, propune tranșant: „Să începem să dăm pașapoarte acestor elemente care vor să-și găsească un loc sub soare în altă parte. S-au făcut 7.000 de cereri de plecare, dintre care 1.000 de către membri de partid”. Susținut de Ana Pauker, Gh. Gheorghiu-Dej este și el de acord, pornind însă de la următoarea premisă: „Am ajuns la concluzia că dacă li se dă drumul, vor fi mai puține plecări în Palestina. Am citit niște scrisori; îți vine să plângi de mizeria care este acolo. Noi n-am publicat asemenea scrisori, nu ne-am ocupat de aceasta. Să nu lăsăm numai organul Comitetului Democratic Evreiesc să se ocupe de această problemă. Și *Scântea* trebuie să ia poziție. Să publice *Scântea* declarația unor intelectuali care să ia poziție. Să publice scrisori despre traiul de acolo. Guvernul Israelului a intrat pe linia intereselor imperialismului american. N-avem de ce

să ținem burghezii. Să plece. Facem greșeală atunci când ne angajăm în discuții pe problema emigrărilor”.¹⁹

Guvernanții vor trece însă, nu după multă vreme, la măsuri și mai aspre, chiar radicale, la 10 iulie 1950 fiind arestați, de pildă, mai multe zeci de conducători sioniști. Nu era un lucru nou pentru nimeni. Sioniștii mai fuseseră acuzați în principal de spionaj, faptul că după război desfășurau, pe lângă activități de propagare și organizare a emigrării, și activități informative, mereu fiind invocate drept exemple cazurile Wilhelm Fildermann, A.L. Zissu, dr. Ernő Marton, István Szönyi, Ernő Hönig, Károly Mahler, József Huppert, dr. Rozenhal, Károly Reiter ș.a. Fildermann, bunăoară, ar fi lucrat după eliberare în conformitate cu instrucțiunile date de agentul american Donald Dunham, iar în calitate de conducător al filialei românești a Joint-ului, a contribuit la evadarea multor membri ai Gărzii de Fier și a altor criminali de război (!?). Activitatea de spionaj a lui Fildermann a fost relevată îndeosebi în cursul „demascării” agențiilor de presă americane și englezești de la București. Procesele de sabotaj și spionaj din România au dezvăluit așadar, în numeroase rânduri, activități sioniste antistatale. În procesul sabotajului de la Reșița s-a aflat, de pildă, că Max Auschnitt a deturnat între 1945 și 1947 numeroase fonduri spre organizațiile sioniste, în același timp furnizând bani și conducătorului mișcării ilegale Garda de Fier, Petrașcu. În iunie 1949, au fost „demascați” și arestați conducătorii sioniști de la Centrul de Recalificare Profesională din București, în frunte cu Willy (Zeev) Lazarovici, liderul organizației „Hașomer Hațair”. Sionistul Aurel Rozei-Rosenberg se afla pe lista sabotajului Canalului Dunăre–Marea Neagră etc.

În acest context, contrar așteptărilor guvernanților, dorința de emigrare a evreilor a devenit aproape de nestăvilnit. Prin crearea statului Israel, organizarea administrativă a emigrărilor a fost preluată de reprezentanța diplomatică a acestuia la București și de organele interne ale statului român. Iar motivațiile de emigrare nu erau simple fantasmе. Schimbările socio-economice ce se impuneau „de sus”, precum naționalizarea întreprinderilor, a băncilor, a diverselor tipuri de antreprize comerciale, cooperativizarea micilor meseriași, desființarea sectorului privat din cadrul profesiilor liberale (medicină, farmacie, avocatură etc.), exproprierea de imobile, trecerea averii mobile și imobile a comunității în patrimoniul statului, aplicarea brutală a unor legi și principii care trebu-

19 Arh. St. București, CC al PCR. Cancelarie, dos. 74/1949, f. 10.



iau să instaureze regimul comunist (principii ca echitatea, morala comunistă etc.), controlul statului asupra averilor ș.a. – au afectat profund cea mai mare parte a evreilor din România, prin diminuarea considerabilă a bazei lor materiale. Acțiunea de „restratificare”, deși agresiv mediatizată, n-a contribuit doar la pauperizarea multor familii, ci și inhiba orice inițiativă sau vocație personală. Pentru foarte mulți evrei „neproductivi” (foști comercianți, de pildă), visul lor nu era să devină „muncitori de frunte” (*Unirea* IV. (170) 21 septembrie 1948. p. 1, 5), tractoriști sau strungari.²⁰ În plus, pentru acele pături evreiești sărace, tentate a accepta totuși noile realități, acțiunile guvernanților de interzicere a unor instituții de asistență socială – cu o rețea foarte extinsă și bine organizată până atunci –, scoaterea în afara legii a multor organizații de ajutorare, precum Joint-ul, de exemplu, în 1949, au generat motivații în plus pentru emigrare. În pofida campaniei antiemigraționiste, tendința în masă de a pleca a devenit obsesivă pentru evrei, punând autoritățile române într-o situație pe care nu o prevăzuseră, iar pentru unii lideri comuniști, chiar greu de înțeles.

După această dată, emigrarea a fost posibilă doar pe bază de pașaport individual, obținut în urma unei cereri individuale depuse la organele abilitate ale Ministerului de Interne, mai precis la Direcția Generală a Miliției. Cu toate acestea, și acest mod de abordare a atras mase largi, deși formalitățile erau deosebit de complicate. La Miliție, solicitanților li se dădeau să completeze un formular având mai multe pagini. Aceștia puteau să-și ridice formularele în ordine alfabetică, în anumite zile ale săptămânii. După înaintarea formularului completat și a documentelor anexate, Miliția era responsabilă pentru emiterea pașaportului și programarea pentru vapor, ceea ce se întâmpla de obicei după multe luni de așteptare, în multe cazuri, chiar după 1-3 ani, generând traume psihice pe care doar mărturiile orale ale emigranților le mai pot descrie. (După 1950, de fapt, nu se mai eliberau pașapoarte, ci doar un document de călătorie pe care se menționa că „nu dă dreptul la întoarcere”.) Au existat persoane care ani de zile nu au primit vreun răspuns la solicitare. În general, nu se putea descifra nicio „logică” a aprobărilor sau respingerilor, deși, semioficial, era luată în calcul de către autorități „importanța socială” a solicitantului, cei cu înaltă calificare (medici, tehnicieni, arhitecți, ingineri etc.) neavând practic nicio șansă de plecare. Au existat însă nenumărate

20 În cadrul CDE, existau școli specializate pentru diverse meserii, care, în termen relativ scurt, ofereau o calificare.

cazuri în care persoane în vârstă – precum un „evreu cocoșat, de peste 80 de ani, care-și duce bătrânețile la azilul de bătrâni” și care își avea toți copiii stabiliți în Israel²¹ – nu au primit aprobare, în timp ce tineri calificați plecau fără prea multe probleme, diversele stimulente materiale înmânate factorilor responsabili având darul să promoveze derogările. Din cazuistica de autorități corupte, menționăm cu titlu de exemplu pe Vasile Bologa, care a fost exclus din PCR la 20 octombrie 1961, pentru că, în calitate de șef serviciu la Evidența populației, în cadrul Direcției Regionale a Miliției Cluj, a facilitat plecarea definitivă din țară a mai multor persoane, primind în schimb obiecte de valoare și bijuterii.²²

Majoritatea, odată cu înaintarea cererii de plecare, își pierdeau locurile de muncă, ceea ce explică – parțial – faptul că mulți au renunțat la solicitare. Numai că, între timp, mulți solicitanți își vânduseră bunurile, fapt ce crea noi surse de disperare. La plecare, efectele personale ale emigranților erau verificate de un serviciu vamal, special înființat pentru acest scop, la gara București-Obor. Aceștia plecau din Capitală cu un tren special, cu care puteau călători doar cei care aveau pașapoarte. Emigranții nu aveau voie să părăsească trenul decât atunci când ajungeau în portul Constanța, unde se îmbarcau pe vapor (după ce treceau printr-un ultim control vamal în port), fără a mai avea posibilitatea să se apropie de rudele care-i însoțeau, pentru a-și lua rămas bun. Călătoria se făcea cu vaporul cu aburi „Transilvania”, pe distanța dintre Constanța și Haifa, într-un timp mediu de zece zile. La fiecare călătorie, vaporul transporta aproximativ 1.500 de pasageri în lunile de vară, iar iarna, aproximativ 3-400 de oameni. Emigrările au continuat astfel până în februarie 1952, iar numărul total al celor plecați este estimat la 80-100.000 de persoane. De la data mai sus menționată nu au mai emigrat persoane din România în Israel decât sporadic, în valuri deja bine circumscrise și cuantificate de analiștii fenomenului (Bines 1998: 86-122).

S-ar putea afirma că regimul comunist din România a încurajat emigrarea, pe de o parte poate și pentru a se reduce numărul acestora, într-o pornire antisemită adânc înrădăcinată, pe de alta, pentru că încă mai existau – până prin 1952 – în aparatul de stat evrei care, mai mult sau mai puțin conștient, erau încă atașați de identitatea lor etnică, facilitând emigrarea în momente de mai puțină bunăvoință a autorități-

21 Arhiva Ministerului de Externe București, fond Israel 1951, nepaginat.

22 Cf. Arh. St. Cluj, Comitetul Regional PCR Cluj, fond 13, dos. 16/1962, f. 2-5.

lor. Este adevărat însă că, pur conjunctural, au restrâns și chiar sistat în mai multe rânduri emigrările, motivațiile nefiind de neglijat: în mod real, România trecea printr-o criză de forță de muncă, îndeosebi calificată; extinderea bunelor relații cu o serie de state arabe a dus la îndeplinirea cererilor venite din partea acestora de a se împiedica, prin aportul evreilor din România, extinderea numerică a evreilor în Israel; în plus, mulți evrei erau purtătorii de cuvânt ai situației reale din România, a tot ceea ce însemnau mecanismele totalitare, cu tot cortegiul de crime, persecuții, lipsuri materiale etc. Și mai mult, nu trebuie uitat faptul că tonul era dat de Moscova.

Sfârșitul anului 1952 este marcat de atitudini antievreiești evidente, declanșate în lagărul socialist prin „procesul Slansky”, mult mediatizat în presa vremii, „trădătorilor” atașându-li-se totodată și eticheta de „evreu”. Evreii erau acum potențiali spioni în favoarea sionismului internațional. Iar când această vină era imposibil de dovedit, se recurgea la arestări din diverse alte motive (îndeosebi „economice”: trafic de devize, deținere de metale prețioase, delapidări etc.), mulți arestați nefiind aduși în fața completelor de judecată. Până și pentru liderii comuniști evrei din România, cazul „Slansky” constituia un precedent primejdios, așa cum s-a și dovedit a fi. Rudolf Slansky fusese secretarul general al Partidului Comunist Cehoslovac și mâna dreaptă a președintelui partidului, Klement Gottwald, funcție ce-i permisesse să țină sub control serviciul de securitate și armata. Deși, în iulie 1951, Slansky fusese decorat cu cea mai înaltă distincție a Cehoslovaciei, cu ocazia împlinirii vârstei de 50 de ani, la Kremlin era tot mai mult bănuțat că s-ar afla în fruntea unei conspirații troțkiste. Drept urmare, în toamna lui 1951, s-a desființat postul de secretar general, fiind numit pentru scurtă vreme prim-ministru adjunct, după care, la 24 noiembrie, a fost arestat. Anchetat și torturat timp de nouă luni, a sfârșit prin a recunoaște toate acuzațiile aduse. În cadrul procesului început la 20 noiembrie 1952, au apărut în boxa acuzaților 13 persoane, dintre care 10 erau evrei, cu toții acuzați de trădare troțkistă și sionisto-naționalistă, aflați în slujba puterilor occidentale și urmărind înăbușirea democrației în Cehoslovacia. Condamnat împreună cu alți 10 acuzați la moarte, Slansky a fost executat la 4 decembrie 1952.

După repetiția din Cehoslovacia, a urmat punerea în scenă a „complotului medicilor” din URSS, la începutul anului 1953. De data aceasta, evenimentele se petreceau la suprafață, în mod oficial, nu ca în cazul „accidentului de mașină” – de pildă –, în urma căruia a dispărut marele

actor de limbă idiș Solomon Mihoels, care, în ochii lui Stalin, reprezenta amenințarea sionismului (Kostyrtchenko 1998). Acum, în 1953, personajul principal era medicul evreu care, la îndemnul sionismului internațional, a pus la cale *mal praxisul*. În fapt, nu era atât o campanie antisionistă, cât mai mult, una antisemită, ce a avut drept punct culminant „complotul” amintit, evreii și Israelul fiind acuzați de tot ce era mai rău. Cu această ocazie au fost elaborate chiar planuri de deportare în masă a tuturor evreilor din URSS în Siberia, nemaifiind puse în aplicare datorită morții lui Stalin, ceea ce nu înseamnă că succesorul nu a manifestat aceeași atitudine față de evrei.

La noi, o soartă asemănătoare era să aibă Ana Pauker, a cărei cădere s-a produs în iunie 1952. Nu întâmplător, acel an coincide cu sistarea fermă a oricărei emigrări din România (până în 1958). La fel, a avut de pățimit fratele Anei Pauker, Zalman Robinsohn, care a fost întemnițat mai mulți ani (Levy 2002: 160–188). Toate aceste manifestări antisemite aveau ca punct de pornire și relațiile încordate dintre Israel și țările din „lagărul socialist”, atitudinea fiind, desigur, dictată de Kremlin.

Între anii 1954 și 1959, a fost o perioadă de acalmie și relativă toleranță față de mișcarea sionistă, neacceptată oficial, însă permisivă sub aspectul emigrărilor în Israel. În 1958 s-a redeschis oarecum posibilitatea de emigrare, sediile regionale ale Miliției fiind asaltate de un număr impresionant de evrei, pentru obținerea pașapoartelor. Însă, un nou val de antisionism, însoțit de arestări și crearea unei atmosfere de teroare în cadrul comunității evreiești, s-a declanșat în 1959, susținut de comunicatul apărut în *Scânteia* la 25 februarie, care, ideologic, a pregătit momentul. Atitudinea a avut la bază o serie de emisiuni antiromânești transmise la „Kol Israel”, radioul israelit, ceea ce a stârnit reacția din oficiul PCR. Emigrările au fost suspendate. Mai mulți sioniști au fost din nou arestați, diverșii angajați în producție, înscriși pentru emigrare, au fost dați afară din întreprinderi, iar studenții care au depus cereri de plecare au fost exmatriculați din Universități etc. Cu acest prilej a fost încarcerat rabinul Zisse Portugal, una dintre figurile emblematice ale comunității, fapt ce a generat o campanie acerbă în Statele Unite. A fost un puseu de scurtă durată, încheiat la începutul toamnei aceluiași an, însă emigrările nu s-au mai reluat la proporțiile anterioare. În schimb, în Israel, Knessetul a votat o lege prin care se interzicea orice mențiune în mass-media pe marginea emigrației românești.

Evident, nu toți evreii s-au îndreptat spre Israel, mulți emigrând și spre state din apusul Europei, America de Nord și de Sud. Pentru Israel, în intervalul 15 mai 1948–1951, au emigrat din România 117.950 de evrei, 1951 fiind anul de vârf al emigrației; apoi, între 1952–1960, s-au impus restricții drastice pentru emigrare, dar, cu toate acestea, au mai plecat 32.462; între 1961–1964, au plecat 63.549, în general pe criteriul reîntregirii familiilor; între 1965–1971, au emigrat alți 22.635 de evrei, iar între 1972–1979 – 18.418 (într-o altă clasificare, Bines 1998: 94). Așa se face că, în urma recensământului din 1977, au mai fost înregistrați în România doar 24.667 de evrei, iar în 1992, numărul a scăzut la 9.000.

Am redat doar câteva repere din istoria comunităților evreiești din România pentru primele două decenii de instaurare și consolidare a regimului comunist, epocă funestă în ansamblul ei, dar care dezvăluie totodată avataruri ale unei minorități încă prea puțin abordate de istoriografie.

Bibliografie

- ARTZI, Itzhak
1999 *Biografia unui sionist*. Traducere din ebraică de Smaia AVNY. Editura Hasefer, București
- BANU, Florian
2001 *Profilul angajatului Securității în anii '50*. In: ONIȘORU, Gh. (coord.): *Totalitarism și rezistență, teroare și represiune în România comunistă*. CNSAS, București
- BĂLAN, Ion
2000 *Regimul concentraționar din România, 1945–1964*. Fundația Academia Civică, București
- BENJAMIN, Lya
2001 *Prigoană și rezistență în istoria evreilor din România, 1940–1944*, Editura Hasefer, București
- BINES, Carol
1998 *Din istoria imigrărilor în Israel, 1882–1995*. Editura Hasefer, București
- BUZATU, Gh.
1996 *Români în arhivele Kremlinului*. Editura Univers Enciclopedic, București
- DON, Yehuda – KARADY, Victor (ed.)
1989 *A Social and Economic History of Central European Jewry*. Transaction Publishers, New Brunswick–London

GLASS, Hildrun

2001 Viața evreiască din România după catastrofă. Ajutoare pentru supraviețuire și despăgubiri. In: *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae* VI. Editura Hasefer, București

GLASS, Hildrun

2002 *Minderheit zwischen zwei Diktaturen. Zur Gheschichte der Juden in Rumänien, 1944–1949*. R. Oldenbourg Verlag, München

IONEL, Oana

2001 *Secția organelor conducătoare de partid, sindicale și de UTM a CC al PMR. Aspecte privind evidența cadrelor (1952)*. In: ONIȘORU, Gh. (coord.): *Totalitarism și rezistență, teroare și represiune în România comunistă*. CNSAS, București

KARADY, Victor

2000 *Zsidóság és társadalmi egyenlőtlenségek (1867–1945). Történeti-szociológiai tanulmányok*. Replika Kör, Budapest

2001 *Őnazonosítás, sorsválasztás. A zsidó csoportazonosság történelmi alakváltozásai Magyarországon*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest

KOSTYRTCHENKO, Guennadi

1998 *Prisonniers du Pharaon Rouge* Actes Sud, Paris, Plon

KRAMER, T. D.

2000 *From Emancipation to Catastrophe: The Rise and Holocaust of Hungarian Jewry*. University Press of America, Lanham

KULLER, Hary

1996 *Presa evreiască bucureșteană, 1857–1994*. Editura Hasefer, București

KULLER, Hary

2000 Un slogan care poluează istoria sau confruntarea cu istoria unui slogan: evreii și comunismul în anii 1944–1950. *Buletinul Centrului, Muzeului și Arhivei istorice a evreilor din România*. (4–5) 15–37.

LEVY, Robert

2002 *Gloria și decăderea Anei Pauker*. Traducere de Cristina PUPEZA și Ioana GAGEA. Editura Polirom, Iași

MANUILĂ, Sabin (ed.)

1938 *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930*. II. Tip. Monitorul Oficial, București, LXXXIV–LXXXV.

MOISIL, Delia

2001 *Politica de cadre a PCR în anul 1947*. In: ONIȘORU, Gh. (coord.): *Totalitarism și rezistență, teroare și represiune în România comunistă*. CNSAS, București

MURCU, Marius

1998 *M-am nascut reporter* II. Ediția a II-a. Editura Glob-Papyrus, Tel Aviv

NASTASĂ, Lucian

2001 Die Unmöglichkeit des Andersseins. Überlegungen zum universitären Antisemitismus in Rumänien 1920–1940. In: Bott, Marie-Luise (hrsg.): *Jahrbuch für Universitätsgechichte*. Band 4. Franz Steiner Verlag, Stuttgart

OPREA, Marius

1997 Comuniștii români sub control sovietic. *Analele Sighet* V. 105–140.

PLEȘA, Liviu

2001 Aspecte ale politicii de cadre a PMR în perioada 1950-1965: prim-secretarii raionali. In: ONIȘORU, Gh. (coord.): *Totalitarism și rezistență, teroare și represiune în România comunistă*. CNSAS, București

ROSEN, Moses

1991 *Primejdii, încercări, miracole*. Ediția a II-a. Editura Hasefer, București

ROTH, Andrei

1999 *Naționalism sau democratism?* Pro Europa, Târgu-Mureș

ROTMAN, Liviu

1994 Romanian Jewry. The first decade after the Holocaust. In: BRAHAM, Randolph L. (ed.): *The tragedy of Romanian Jewry*. Columbia University Press, New York, 287–331.

2004 *Evreii din România în perioada comunistă, 1944–1965*. Editura Polirom, Iași

ȘAFRAN, Alexandru

1996 *Un tăciune smuls flăcărilor. Comunitatea evreiască din România, 1939–1947. Memorii*. Cu o introducere de Jean ANCEL. Editura Hasefer, București

ȘANDRU, Dumitru

1997 *Imigrarea și emigrarea evreilor (1944–1948)*. In: *Anuarul Institutului de istorie A. D. Xenopol XXXIV*. Iași

TRANCOTĂ, Cristian

1999 *Istoria serviciilor secrete românești. De la Cuza la Ceaușescu*. Editura Ion Cristoiu, București

ȚĂRĂU, Liviu

1996 *Instaurarea comunismului în România și evreii*. In: *Anuarul Institutului de Istorie XXXV*. Cluj-Napoca



POZSONY Ferenc

Instituțiile societății săsești

Vecinătățile

Antecedente istorico-culturale

În localitățile săsești din Transilvania au funcționat în trecut mai multe instituții speciale, denumite vecinătăți (*Nachbarschaften*), care au reglat relațiile sociale, constituind forma normativă a acestora. Acest tip de instituție socială, organizată în primul rând spațial, a definit fundamental sistemul de relații interne și externe, formele socializării, normele și identitatea individului care trăia într-o comunitate săsească rurală. Această instituție cu funcții locale – economice, de securitate, rituale, morale, juridice, profesionale și etnice – a fost definită de Stephan Ludwig Roth în felul următor: „Vecinătatea este o comunitate frățească, teritorială, ai cărei membri beau din aceeași fântână, stau de gardă în timpul nopții pentru securitatea tuturor, își construiesc împreună casele, se comportă precum rudele în cazul ivirii unei boli sau catastrofe, se odihnesc pe același catafalc, își sapă mormintele, își conduc morții pe ultimul lor drum, la sfârșitul înmormântării îi cinstesc împreună pe cei care i-au părăsit, apoi, din devotament, au grijă de văduv(ă) și de copiii rămași orfani.” (Weber 1985: 473)

Încă de la începutul secolului a XIX-lea – respectiv odată cu perioada romantică –, mulți cercetători s-au ocupat de formarea și originea vecinătăților săsești. Monografia cea mai amplă în acest sens a fost scrisă însă abia spre sfârșitul secolului XX de către Hans-Achim Schubert (Schubert: 1980). Hajdú Farkas Zoltán, în schimb, a comparat funcționarea vecinătă-

ților cu instituțiile de ajutorare reciprocă care se regăsesc la secui (Hajdú: 2001). Cei mai importanți cercetători sași au subliniat faptul că această instituție este de origine germanică. Tacitus amintește și el, în lucrările sale istorice, de faptul că vecinătățile germane se strângeau în jurul unei fântâni, păduri sau câmpii, unde practicau ritualuri specifice. Textele catolice medievale au condamnat fără milă sărbătorile păgâne ale vecinătăților, iar Carol cel Mare a interzis, în mai multe decrete ale sale, jertfele păgâne ale vecinătăților, efectuate cu ocazia înmormântărilor sau judecăților organizate a doua zi de Crăciun (Szekely 1974: 449).

Este foarte probabil faptul că funcțiile elementare, de bază, ale vecinătăților (îngrijirea fântânilor comune, ajutorul reciproc în viața economică, rituală și asigurarea securității) s-au încetățenit odată cu stabilirea sașilor în Transilvania, unde s-au extins mai târziu sub influența comunităților confesionale și a breslelor medievale (Schullerus 1926: 146–158). De-a lungul Evului Mediu, modul de conducere a bisericii a fost destul de descentralizat, iar din această cauză, în special în orașe, asocierile confesionale ale laicilor au putut funcționa fără restricții. În statutul acestora, primordiale au fost mai ales funcțiile confesionale referitoare la asigurarea păcii sufletului. Analizând însă modul lor de funcționare, nu putem trece cu vederea faptul că în cadrul diferitelor asociații medievale, persoanele și-au putut exercita drepturile și interesele într-o măsură mai largă. Diferențele dintre asocierile locale, confesionale, economice sau caritabile au dispărut treptat. În special în Europa secolelor XV-XVI a crescut considerabil numărul asociațiilor care au integrat burghezimea și sfera inferioară a preoților (Tüskés-Knapp 1992: 12–13). „Membrii acestor comunități erau legați printr-o relație frățească, bazată pe egalitate, fapt pentru care, la început, au folosit denumirea de *fraternitate* (*fraternitas, confraternitas, Bruderschaft*). Conducătorii comunității erau aleși dintre membrii acesteia și exercitau o anumită jurisdicție asupra lor, în caz de nevoie administrând și averea comună. De asemenea, comunitatea se ocupa și de ultimul omagiu adus membrilor care au părăsit-o, participa la slujba oficiată în cinstea lor, la înmormântare, dar avem date și despre comunități similare care au avut grijă de înmormântarea străinilor decedați într-un oraș.” (Kiss 1994: 87–88) Încă din secolul al XIV-lea, aceste *fraternități* medievale au purtat numele de *societăți kalandos*, în limba maghiară cotidiană. Această denumire provine din limba latină, deoarece conform calendarului iulian, prima zi a fiecărei luni – zi în care aceste societăți se întâlneau regulat – se numea *Calendae* (Kiss 1994: 88). Mărturiile scrise ne dovedesc faptul că, la Cluj, în secolul al XIV-lea, funcționau deja

două asociații, *fraternități*, care îngrijeau altarele bisericilor. Conform unui document datând din anul 1408, trei cetățeni clujeni sași (Bülkisser Jakob, Mwn Nicolaus și fiul lui Johannes Baumann, Keresztély) au donat o podgorie și o măcelărie asociației de altar denumite Sfânta Ecaterina (*confraternitas alteris Sancte Catharine*), cu condiția ca parohul bisericii Sfântul Mihail să officieze săptămânal câte o slujbă pentru sufletele celor decedați (Lindner 1894: 74–75). În orașele săsești au funcționat, încă din secolele XIV–XV, asociații speciale, care, pe lângă cultul sfântului patron al asociației (de exemplu, Ioan Botezătorul – 1484), s-au ocupat și de sarcinile profesionale și de înmormântarea decentă a membrilor. În regiunea Sibiului, prima fraternitate religioasă a fost atestată documentar încă din anul 1317. O altă sursă scrisă, datând din anul 1372, amintește de trei asociații religioase din Sibiu: prima, legată de omagierea Zilei Domnului, cealaltă, de Sfântul Ioan, iar a treia, de Sfânta Cruce (Székely 1974: 448–449, Pallas 1895: 28).

La sfârșitul secolului al XV-lea, în Bistrița, Brașov și Sibiu a funcționat asociația „Trupul lui Hristos”. Fraternitatea din Sibiu, înființată în anul 1372, a devenit în scurtă vreme principala îndrumătoare a vieții religioase a orașului. Membrii ei au îngrijit altarul din biserică parohială *Fecioara Maria* și, începând cu anul 1460, au organizat o procesiune în fiecare joi. Membrii fraternității vizitau pe rând bolnavii, fiind atenți ca niciunul dintre frații lor să nu moară fără euharistie. La întrunirile organizate din trei în trei luni își aminteau de morții lor și plăteau oficierea unei slujbe pentru liniștea sufletelor celor decedați. De asemenea, înmormântau străinii și oamenii săraci decedați în oraș. După izbînda reformei religioase, luteranii din Sibiu au perturbat activitatea asociațiilor religioase încă din anul 1526, iar în 1543 le-au repus în funcțiune, averea folosind-o pentru sprijinirea săracilor (Pásztor 1940: 25–38).

În secolele XIV–XV, breslele s-au răspândit și în Transilvania, ele reprezentând în primul rând o comunitate economică și de interese a meșteșugarilor de aceeași profesie. Inițial, și breslele au preluat denumirea de *fraternitate* (*fraternitas*, *Bruderschaft*), ocupându-se, în foarte multe cazuri, și de îndatoriri cuvioase (de exemplu, îngrijirea altarului). Textele statutelor ne arată că membrii breslelor aveau datoria să-și exercite în comun religia. De regulă, fiecare breaslă îngrijea altarul propriului sfânt protector. În opinia lui Gusztáv Lindner, Asociația *Sfânta Ecaterina*, menționată deja, era legată de breasla aurarilor. De asemenea, altarul Sfântului Elegius a fost îngrijit tot de această breaslă. Această îndatorire cuvioasă o putem descoperi și în documentele măcelarilor, din 1422, ale tăbăcarilor,

din 1448, ale lăcătușilor, din 1467 și ale sforarilor din Cluj (Lindner 1894: 76–78). Breslele din Sibiu au preluat de la asociațiile medievale cuvioase cultul sfinților protectori. Pantofarii l-au ales pe Sfântul Ștefan, fierarii pe Sfântul Anton, tâmplarii și zidarii, pe Sfântul Lucretiu, aurarii, pe Sfântul Ludovic, rotarii, pe Sfântul Mihail (Fronius 1885: 50, Mușlea I. 1972: 395, Székely 1974: 449). În alegerea patronilor, un rol important au jucat mai ales modelele autohtone. Tinerii cizmari din Saschiz au ales drept protectori pe Sfântul Sebastian și Sfânta Cruce, blănarii din Sighișoara pe Sfântul Mihail, croitorii din Brașov, pe cele 11.000 de Fecioare, iar zidarii, sculptorii, geamgii și tâmplarii, pe Sfântul Luca (Pásztor 1940: 43).

Ziua protectorilor era sărbătorită de către toate breslele. Membrii breslei croitorilor din Sibiu au beneficiat de o baie liberă cu ocazia zilei Sf. Ladislau, iar în timp ce maiștrii erau prezenți la slujba religioasă, feciorii erau nevoiți să lucreze. Breslele au îngrijit încontinuu altarele ridicate în cinstea sfinților protectori, pe care le-au decorat cu picturi și statui adecvate. În vederea realizării scopurilor cuvioase, ei nu s-au dat în lături nici de la sacrificii materiale majore. De exemplu, fierarii din Sibiu, de la sfârșitul secolului al XV-lea, au confecționat un altar scump (în valoare de 180 de forinți) în cinstea Tuturor Sfinților. De asemenea, au finanțat din propria lor avere cheltuielile legate de celebrarea slujbelor (Pásztor 1940: 47). Punctul șase al Statutului breslei blănarilor din Bistrița, datând din jurul anului 1500, atrage atenția membrilor săi să aprindă o lumânare în biserica centrală, la altarul Fecioarei Maria, în fiecare sâmbătă și în zilele de sărbătoare la slujba de seară, iar în fiecare duminică, de trei ori pe zi (la slujba de dimineață, înainte de masă și de seară). Această datorie cuvioasă trebuia îndeplinită de „tatăl” mai tânăr al breslei. De asemenea, în acest Statut mai putem citi că sicriul membrilor breslei trebuie dus la mormânt de către patru maiștri mai tineri. În cazul în care neglijau această îndatorire sau lipseau nemotivat de la înmormântare, aceștia urmau să fie sancționați, trebuind să plătească un pfund de ceară (Binder–Kováč 1981: 67–68). Statutele de breaslă îi obligau de asemenea pe membrii lor să-și îngrijească colegii bolnavi. De regulă, maistrul de breaslă numea persoana care veghea lângă patul maistrului sau ucenicului grav bolnav. În Saschiz, era de datoria rudelor să asigure ultima împărtașanie celui care era pe moarte. În cazul în care neglijau acest lucru, averea decedatului era moștenită de breaslă, și nu de rude (Pásztor 1940: 48).

În anii ce au urmat răspândirii protestantismului, în documentele breslelor din Transilvania, apar într-un mod mai accentuat articolele referitoare la înmormântarea cuviincioasă a membrilor. Treptat, încep să lipsească

din statute îndatoririle referitoare la îngrijirea altarelor și străduințele religioase care nu erau aprobate de noua religie reformată (Lindner 1894: 78–79). În documentele transilvănene, *vecinătățile* au apărut relativ târziu, abia la începutul secolului al XVI-lea, deci după răspândirea protestantismului. Conform unui document al epocii, în anul 1526 existau deja vecinătăți în Sighișoara; o altă scrisoare, din 1533, semnalează prezența lor în Brașov, iar după mărturia unui alt document, în Sibiu funcționau deja vecinătăți din 1563 (Nussbacher 1979, 1987: 38, Dorner 1910: 97, Schenk 1987: 163). După părerea lui Annemie Schenk, apariția târzie a vecinătăților ne arată că ele s-au format și cristalizat aici, în comunitățile urbane din Transilvania, în secolele XVI–XVII, bazându-se pe exemplele și modelele anterioare (asociații religioase și bresle). Împreună cu breslele, ele reflectă structura socială și mentalitatea epocii medievale (Schenk 1995).

Vecinătățile au preluat și au prezervat de la asociațiile religioase înstructiunile și articolele referitoare la practicarea religiei. După exemplul breslelor medievale, ele au organizat inițierea noilor membri, alegerea conducerii vecinătății (de exemplu, părintele mai bătrân și cel tânăr), folosirea simbolurilor (de exemplu, lada, tabla de convocare). Aceste vecinătăți, organizate inițial în mediul urban, s-au răspândit mai târziu și în mediul rural. De exemplu, Consiliul Orășenesc din Brașov a trimis în 1541 doi reprezentanți la Șercaia, pentru a organiza și acolo vecinătăți (Mușlea C. 1957: 317). În secolul al XVII-lea, deci în timpul Principatului autonom transilvănean, biserica luterană săsească s-a întărit, sistemul ei instituțional dezvoltându-se în continuare. În această epocă, vecinătățile au ajuns și ele sub influența bisericii, proces reflectat foarte clar de textele statutelor, de articolele referitoare la întărirea și verificarea normelor religioase. Biserica luterană a descoperit că, în acest cadru instituțional, își poate realiza excepțional verificarea valorilor religioase, își poate asigura participarea membrilor la slujbele religioase, cei ce nu se opun acestor norme putând fi stigmatizați și sancționați chiar cu ajutorul și în cadrul acestor comunități. Din această cauză, biserica luterană săsească se străduia în mod conștient să schimbe articolele din statutul vecinătăților, în așa fel încât să poată verifica total comportamentul și faptele membrilor săi (Schenk 1987: 166, 1995: 181).

Odată cu introducerea, în 1781, a așa-numitului *concivitas*, omogenitatea etnică a satelor săsești din teritoriile regale privilegiate a dispărut treptat, românii putând chiar să se mute și în acele localități în care, înainte, cineva putea să-și cumpere o bucată de pământ sau o casă mică doar cu acordul consiliilor (magistratelor) săsești locale. Comunitățile săsești au

avut o ultimă încercare în segregarea teritorială a românilor încă din secolul al XVII-lea, însă administrația austriacă le-a interzis categoric acest lucru. În această perioadă s-au format treptat și primele vecinătăți românești din Transilvania. Astfel, de pildă, în Scheii Brașovului, în 1785, funcționau deja trei vecinătăți, ai căror membri au fost greci și români, însă în fruntea lor se afla în mod obligatoriu încă un „tată” sas al vecinătății. Doar în anul 1821 românii au obținut dreptul ca în fruntea vecinătăților din Scheii Brașovului, pe lângă părintele sas, să fie numit și un locțiitor român (Mușlea C. 1957: 326–328). În a doua parte a secolului al XIX-lea, au fost desființate treptat atât drepturile și privilegiile medievale, cât și instituțiile speciale ale autonomiei săsești. În timpul dualismului austro-ungar (1867–1918), intelectualii sași au descoperit că vecinătatea ar putea deveni pilonul de bază în cadrul procesului de păstrare a identității etnice, a culturii și vieții religioase. Astfel, episcopul luteran sas, G. D. Teutsch, în călătoriile sale prin Transilvania, a invitat locuitorii comunităților săsești să reînnoiască aceste vecinătăți chiar și în locurile unde acestea dispăruseră deja. În 1891, Ministerul de Interne al Ungariei a lansat un ordin conform căruia vecinătățile, ca instituții sociale autonome rurale și urbane, și-au pierdut caracterul și funcțiile juridice. În urma acestei dispoziții administrative, vecinătățile au dispărut în majoritatea orașelor. Legea din 1891 nu a avut însă o influență la fel de puternică, ca în cazul orașelor ardelenice multietnice, asupra vecinătăților din localitățile rurale, mai omogene. Astfel, în satele tradiționale, funcțiile vecinătăților au fost regândite, permițând ca acestea să supraviețuiască până la sfârșitul secolului XX (Weber 1985: 463, Schenk 1995: 180).

Structura vecinătăților săsești

Calitatea de membru în vecinătățile săsești

Viața socială a satului săsesc s-a desfășurat, de regulă, în jurul a patru unități locale mai mici, numite vecinătăți. Fiecare vecinătate, indiferent de mărimea ei, era divizată în patru *zecimi* (*Zehnschaften*). O *zecime* conținea 16-20 de gospodării săsești, situate una lângă cealaltă, iar la oraș, însuma câte 10-100 de familii. De exemplu, comunitatea rurală din Senereuș era structurată pe patru vecinătăți, 15-60 de gospodării aparținând, de regulă, unei vecinătăți. Fiecare vecinătate se împărțea la rândul ei în patru unități

mai mici, în *zecimi*. Când vecinătățile se pregăteau pentru adunare generală, cei patru șefi ai zecimilor străbăteau circumscripția cu câte o tablă de convocare, mobilizând familiile aparținătoare zecimii respective (Weber 1985: 466–468). Bărbații puteau să revendice admiterea lor în vecinătate numai după căsătorie. Conform statutelor, femeile nu puteau fi membri ai acestor instituții. În societatea săsească, foarte bine structurată și organizată, apartenența la o vecinătate nu se realiza după libera alegere a individului. Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, numai acei bărbați căsătoriți care posedau teren și curte proprii puteau cere admiterea lor în vecinătate. Însă, niciun gospodar sas nu putea lipsi, de fapt, din instituție. Această restricție a fost anulată în majoritatea localităților doar în anii ce au urmat Primului Război Mondial. După Al Doilea Război Mondial, numărul sașilor din sate s-a redus semnificativ, din această cauză văduvele și femeile singure fiind admise și ele în vecinătăți. În vecinătate toți erau egali, având drept de vot în cazul deciziilor și în alegerea noilor conducători. În timpul ședințelor, toată lumea își putea exprima liber opinia proprie. Fiecare membru, pe rând, era însărcinat cu administrarea bunurilor materiale. Mai ales începând cu secolul XX, în foarte multe localități, chiar și tatăl vecinătății a fost desemnat pe rând, prin rotație. Pentru delictele mai grave, regulile vecinătății prevedeau chiar și excluderea din asociație. Această pedeapsă drastică a fost aplicată însă extrem de rar, deoarece prin ea, viața și reintegrarea în societate a celui care a greșit devenea de fapt imposibilă: de exemplu, nu avea voie să folosească fântâna, vatra vecinătății, era exclus total din viața comunității și constrâns să-și părăsească casa, chiar și localitatea (Dorner 1910: 97). Admiterea noilor membri se făcea de regulă cu ocazia adunării generale anuale (*Richttage, Sittag*), ce avea loc la sfârșitul perioadei de carnaval, deci la începutul primăverii. La Lăsatul Secului erau pedepsiți, de obicei, cei care au greșit în timpul anului trecut, iar după acest moment, avea loc admiterea noilor membri. În cele mai multe sate săsești, candidații care doreau să fie admiși ofereau vecinătății o sumă de bani și o cantitate de vin stabilită uniform de către comunitate, uneori organizând chiar și un ospăț îmbelșugat. Orice tânăr putea cere admiterea sa numai în acea vecinătate căreia îi aparținea teritorial, adică celei căreia îi aparțineau casa și curtea sa. O exigență foarte importantă era ca respectivul candidat să fie de origine germană și să fie de religie luterană (Schunn 1936: 7).

După introducerea, din secolul al XVIII-lea, a așa-zisului *concivitas*, nu numai orașele, ci și satele s-au colorat din punct de vedere etnic. Administrația austriacă insista încă din acea perioadă ca și locuitorii aparținând

altor etnii (ca românii și maghiarii) să se poată înscrie în acea vecinătate de care aparțineau casa și curtea lor. Dar, în cele mai multe locuri, acest lucru nu s-a întâmplat, deoarece atât românii, cât și maghiarii din localitățile mixte și-au înființat propriile lor vecinătăți. Locuitorii coloniilor de rromi – care, în secolele XVIII-XIX, se înmulțeau pe zi ce trecea – au rămas în afara acestor asociații, practic omogene din punct de vedere etnic. În deceniile ce au urmat celui de-al Doilea Război Mondial, deși familiile de rromi și-au procurat terenuri în centrul satelor săsești, ele nu s-au putut totuși înscrie nici așa în vecinătățile aflate încă în funcțiune. Documentele găsite în Archita ne arată că, din punct de vedere etnic și confesional, aceste instituții au fost strict omogene. În materialul amintit, doar în anul 1920 găsim numele unui bărbat maghiar care s-a căsătorit în biserica luterană cu o tânără săsoaică și care a plătit suma necesară înscrierii în vecinătatea săsească. Mult mai târziu, în perioada de după Al Doilea Război Mondial, pe lista nominală a membrilor vecinătății din Archita a apărut și numele unui bărbat de religie ortodoxă (Schenk 1995: 181–182).

Statutul și conducerea vecinătăților

La început, normele și reglementările referitoare la funcționarea vecinătăților au fost păstrate doar pe cale orală, mai târziu, însă, au fost așternute și pe hârtie. Viața în cadrul vecinătăților s-a desfășurat întocmai după articolele (*Artikel*) statutelor, care reprezentau de fapt sistemul de valori al comunităților săsești. Aceste statute erau aprobate de către reprezentanții puterii laice și ai celei bisericești, articolele lor definind cu precizie drepturile și obligațiile membrilor, atribuțiile conducătorilor și ale funcționarilor, condițiile înscrierii candidaților, dar și pe cele ale părăsirii de bună voie sau ale excluderii membrilor. Acest document de bază era păstrat cu multă grijă în lada vecinătății, de unde era scos numai cu ocazia înscrierii noilor membri, fiind citit cu voce tare pentru inițierea acestora. Statutele vecinătăților aveau adesea o vechime considerabilă. Astfel, de pildă, în 1993, un grup de cercetători a găsit în lada vecinătății din Archita un statut datând din 1837, care fusese întocmit pe baza articolelor din 1668, alcătuite de episcopul sas transilvănean (Schenk 1995: 181). Odată cu sfârșitul secolului al XIX-lea, biserica luterană a intervenit în mod conștient în viața vecinătăților și a întocmit un statut obligatoriu, uniformizat. Din această cauză, printre cele mai importante articole se afla și cel cu privire la participarea membrilor la slujbele religioase. Statutele vecinătăților au fost contrasem-

nate și de către preoți, adăugându-se și ștampila parohiei. În pofida acestui fapt, însă, în majoritatea localităților, tradițiile locale nescrise au definit în continuare modul de funcționare și structura vecinătăților.

În fruntea vecinătăților se aflau un *tată* mai în vârstă (la sat, *Nachbarvater*, la oraș, *Machbarmann* sau *Ältester Wortmann*) și unul mai tânăr, care erau aleși prin vot secret dintre bărbații căsătoriți, cu experiență și cu o bună capacitate de organizare, de regulă pentru doi sau patru ani. Aceștia nu beneficiau de niciun fel de recompensă pentru activitatea lor, bucurându-se însă de o autoritate deosebită în fața celorlalți membri ai comunității. La rândul său, *tatăl* vecinătății era supus unui control social și comunitar foarte sever: cu fiecare faptă a sa, trebuia să dea exemplu întregii comunități, adică trebuia să trăiască conform articolelor și normelor adoptate, ilustrând toate valorile pozitive ale vecinătății. În cazul în care încălca vreo regulă, era pedepsit mult mai grav (în cele mai multe cazuri, de trei ori mai sever). Printre atribuțiile sale se afla și convocarea adunării generale, distribuirea sarcinilor bisericești, organizarea și controlarea ajutorului reciproc; de asemenea, era responsabil cu întreținerea dialogului și a relațiilor dintre biserică și conducerea locală. Se mai ocupa și de rezolvarea conflictelor apărute între vecini, de îndreptarea relațiilor familiale, păstrarea obiceiurilor, tradițiilor, vegherea asupra normelor de comportament ale comunității, împiedicarea hotărâtă a stabilirii (cumpărării unei proprietăți) străinilor aparținând unor alte etnii. Părintele vecinătății, fiind și jude de pace, avea dreptul să intervină în viața celor căsătoriți, dacă cearta acestora devenea deja publică. *Tatăl* vecinătății juca un rol important și în menținerea relațiilor dintre conducerea locală și biserică. Puterea de stat a atribuit noi funcții conducătorilor de vecinătate încă din secolul al XVIII-lea, în timpul împăratului austriac Josef al II-lea. În orașe, ca primari ai străzilor, aceștia slujeau și puterea de stat. La sate, conducerea locală îi mobiliza pe membrii instituției prin *tatăl* vecinătății, în vederea desfășurării muncilor de interes general, precum restaurarea și construirea clădirilor comunale, a drumurilor, podurilor, bisericii și școlii, lucrarea pământurilor etc. Membrii conducerii vecinătăților au devenit magistrați la orașe, iar la sate, membri ai consiliului bisericesc. De asemenea, în relația dintre comunitățile locale și putere, ordinele venite de sus erau primite și validate de către *tatăl* vecinătății, în conformitate cu normele, mentalitățile și tradițiile locale. Dacă trecem în revistă toate atribuțiile *tatălui* vecinătății, putem constata că acesta răspundea de apărarea instituției și a societății bazate pe colaborare co-

munitară, etnică, confesională și locală. Ajutorul *tatălui* era „tatăl tânăr”, care, în unele comunități, era ales prin vot, iar în alte sate, era numit de către tatăl bătrân al vecinătății. Atribuțiile sale vizau înlocuirea, la nevoie, a tatălui vecinătății, administrarea casei de bani, a averii comunității, evidența încasărilor și a cheltuielilor. Este interesant de reținut faptul că, în majoritatea satelor săsești, lada vecinătății se putea deschide numai cu două chei, una fiind păstrată de către tatăl mai bătrân al vecinătății, iar cealaltă de către tatăl cel tânăr. Conducătorii vecinătății erau ajutați de către un *consiliu* format din doar câțiva membri (de exemplu, la Senereuș erau 6 membri). Acest consiliu, care avea un rol consultativ, era alcătuit, de regulă, din bărbați mai în vârstă, cu o experiență bogată de viață. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, în statute apare și funcția de *scriptor* (*Schreiber*). În această funcție, care se referea la administrarea documentelor vecinătății, era numit de obicei unul dintre consilieri. În majoritatea satelor, alegerea conducerii vecinătății se ținea la sfârșitul perioadei de carnaval, la Lăsatul Secului, în *ziua vecinătății* sau a *judcății*, după pedepsirea vinovaților și inițierea și înscrierea noilor membri. Tatăl vecinătății proaspăt ales era condus spre casă în cadrul unui cortegiu sărbătoresc. În fruntea membrilor vecinătății, îmbrăcați în straie de sărbătoare, erau purtate simbolurile asociației, adică steagul, lada și tabla de convocare. În casa noului tată, soția acestuia îi ospăta pe toți membrii comunității. Odată cu sfârșitul secolului al XIX-lea, dar mai cu seamă începând cu anii ce au urmat celui de-al Doilea Război Mondial, nevestele aveau voie să participe și ele la această sărbătoare a vecinătății, organizată la sfârșitul perioadei de carnaval.

Averea materială a vecinătății

Vecinătatea deținea câteva obiecte cu funcții simbolice. Dintre acestea putem enumera: tabla de convocare, lada vecinătății și steagul. Tabla de convocare (*Taffel*) avea un rol operativ în răspindirea știrilor, deoarece, împreună cu mesajul oral al tatălui vecinătății, ea era transmisă din casă în casă, ca un element de întărire. Mai târziu, odată cu răspândirea scrisului, pe tabla de convocare era trecut mesajul scris, cu indicațiile de rigoare. Cu ajutorul acestei table, membrii vecinătății puteau fi mobilizați relativ repede în cazul unei înmormântări, al unei adunări generale sau în cazul muncii comune în beneficiul bisericii. În fiecare sat, era foarte clar precizat cât timp îi era permis unei familii să păstreze tabla. La fel ca tablele bresle-

lor, și tabla vecinătății era inițial doar o bucată de lemn alungit; mai târziu, însă, sub influența barocului, tabla va semăna cu o inimă (Teutsch 1833: 74). Lada vecinătății era sculptată, pictată și se închidea cu două chei. În această ladă se păstrau statutul vecinătății, cotizațiile plătite, documentele mai importante referitoare la anumite sume de bani și ștampila. Dacă lada avea două chei, una era păstrată de către tatăl bătrân, iar cealaltă de către tatăl cel tânăr al vecinătății. Astfel, deși lada se afla în casa tatălui bătrân, aceasta se putea deschide numai în prezența ambilor tați ai vecinătății. Lada avea un rol important în procesiunea ce urma imediat după alegerea tatălui vecinătății. La adunările generale, organizate periodic, și în ziua judecării, organizată o dată pe an, lada deschisă era așezată pe masă, simbolizând astfel gravitatea situației. În ladă se păstrau documentele legate de viața vecinătății. De exemplu, în 1993, s-au găsit în lada vecinătății din Archita documente ce acopereau o perioadă de 100 de ani. Din aceste documente aflăm faptul că erau înregistrate cu seriozitate și punctualitate sumele încasate din cotizații, amenzile bănești și diferitele donații. Banii proveniți din amenzi erau păstrați într-un compartiment separat al lăzii. Din documente reiese, de asemenea, faptul că din aceste sume de bani se ofereau împrumuturi celor care aveau nevoie. Între anii 1945 și 1947, la Archita s-au strâns 150.000 de lei, bani care, după 1952, s-au devalorizat repede. Această evidență era considerată atât de importantă, încât în ladă au fost găsite și bancnote care circulau în timpul Monarhiei Austro-Ungare (Schenk 1995: 182).

În numeroase sate, vecinătățile aveau în dotare și un steag, care era purtat la înmormântări sau la procesiunea organizată după alegerea tatălui vecinătății. Începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, unele vecinătăți și-au desenat o stemă, altele și-au confecționat ștampilă, astfel încât documentele vecinătății, pe lângă semnăturile consilierilor, erau întărite și de ștampilă (Mușlea C. 1957: 320). Pe lângă obiectele rituale deja amintite, o parte dintre obiectele uzuale, folosite în viața de zi cu zi, aparțineau vecinătății. Astfel, de exemplu, la Senereuș, fiecare vecinătate deținea în comun mesele, băncile, vasele folosite cu ocazia nunților și înmormântărilor, accesoriile pentru înmormântare, site pentru cânepă și mazăre, banițe și greutăți pentru măsurat, bucăți de fier pentru marcarea animalelor, mașini agricole, animale, scară de pompieri, rășci, găleți etc. Locuitorii din Archita au cumpărat aceste obiecte din banii vecinătății. De asemenea, vecinătatea mai posedă și un colț răcoros în turnul bisericii, unde membrii își păstrau slănina, cârnații și șunca afumată. Alimentele păstrate acolo



puteau fi luate acasă numai în anumite zile și la anumite ore, o persoană fiind desemnată pentru supravegherea acestora (Schenk 1995:182). În satul Daia, vecinătatea deținea următoarele obiecte: lada vecinătății, accesoriile de înmormântare (frânghii, prăjină, bănci), butoaie de vin, căni, vase din lemn pentru măsurare, semănătoare, răști pentru pompieri, bucăți de fier pentru marcarea animalelor, clește etc. Sașii care au emigrat au donat aceste obiecte celor care au rămas acasă. La Saschiz, de exemplu, au mai rămas după 1993 aproximativ o sută de sași, pentru care aceste obiecte simbolizează securitatea și continuitatea vieții lor comunitare (Schenk 1995: 183).

Funcțiile vecinătăților

Funcțiile cele mai importante ale vecinătăților au fost: ajutorarea reciprocă, păstrarea și transmiterea tradițiilor săsești, îndrumarea proceselor de socializare, exercitarea controlului în relația cu biserica.

Ajutorul reciproc

Ajutorul și primirea ajutorului se aflau în strânsă legătură cu tradițiile culturale, cu normele și valorile comunității. Bazele acestei relații strânse determinau funcționarea societății rurale săsești. În această colaborare tradițională, ajutorul nu era măsurat sau determinat și nu exista nici vreo unitate de decont sau socoteală. Până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, această practică a acordării de ajutor a funcționat la o scară foarte largă (Hajdú 2001: 73–77). Astfel, membrii unei vecinătăți își împrumutau vasele pentru nuntă și ofereau ajutor la prepararea bucatelor. Apoi, ofereau tinerilor un ajutor însemnat la ridicarea caselor. De asemenea, construiau sau renovau acoperișul caselor și al șurilor. La fel se întâmpla și în cazul incendiilor. Dacă un vecin se îmbolnăvea, membrii vecinătății îl îngrijeau, îl înlocuiau provizoriu în gospodărie, îi cultivau pământul și se ocupau și de recoltat. În cazul în care o familie era lovită de o catastrofă naturală (inundație, cutremur, furtună etc.), toată vecinătatea se unea în vederea ajutorării celor sinistrați, aceștia fiind scutiți temporar de sarcinile publice și de impozite, care erau suportate de către comunitate, iar datoriile păgubașului erau plătite din banii vecinătății. Aceste ajutoare erau valabile

și în cazul familiilor rămase la „coada satului”, deoarece nicio vecinătate nu-și permitea să includă familii săsești care să trăiască sub un anumit nivel decent de viață (Hajdú 2001: 73–76). Ajutorul reciproc funcționa automat și în cazul nunților sau al înmormântărilor. Nunțile erau organizate de obicei folosind vasele, mesele și băncile vecinătății, iar femeile aparținătoare vecinătății ajutau familia la pregătirea ritualului, la gătit și la servirea oaspeților (Hajdú 2001: 76). În cazuri de deces, familia îndoliată putea conta totdeauna pe ajutorul vecinătății. Decesul era raportat imediat *tatălui* vecinătății, împreună cu care era fixată data înmormântării. Acesta trimitea apoi tabla cu mesajul scris din casă în casă, anunțând membrilor vestea cea tristă și data exactă a înmormântării. În satele săsești tradiționale, bărbații mai tineri, prin rotație, săpau mormântul, duceau sicriul la mormânt și îngropau mortul. Femeile vecinătății se adunau de asemenea pentru a pregăti ospățul comun de la sfârșitul ritualului funerar. O persoană din cadrul vecinătății era responsabilă cu notarea celor ce au lipsit de la înmormântare. Cei care lipseau nemotivat erau amendați (Hajdú 2001: 76–77). Astfel, de pildă, statutul unei vecinătăți brașovene (*Mittel Nachbarschaft in der Burg Gassen*), înființate în 1697, prevedea o amendă de 20 de denari pentru membrul care, în cazul unui deces, nu transmitea mai departe tabla, și de 50 de denari pentru cel care nu participa la ducerea sicriului (Mușlea C. 1957: 325).

Funcțiile de securitate ale vecinătății

Până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, vecinătățile au jucat un rol activ în păzirea pe timp de zi și de noapte a străzilor, a ogoarelor și a pădurilor. O atenție deosebită era acordată curățeniei fântânilor și cișmelelor de pe teritoriul vecinătății, menținerii într-o stare bună sau reconstruirii podurilor, a drumurilor, construirii digurilor în locurile amenințate de inundație. În timpul zilei și al nopții cineva stătea întotdeauna de pază, astfel încât, în cazul unui incendiu, să se poată interveni repede și să se poată stopa răspândirea focului. În foarte multe sate săsești, o persoană era desemnată pentru verificarea periodică a coșurilor și a sobelor. Încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, aceste persoane desemnate (*Rauchfang-Aufseher*) au avut în grijă curățenia coșurilor și prevenirea incendiilor. Gospodarii erau obligați să construiască bazine de apă pe terenurile lor. Familia care nu acorda atenția cuvenită prevenirii incendiilor era amendată sever și silită să ia măsurile necesare.

Cu secole în urmă, vecinătățile au jucat un rol important și în păstrarea sănătății publice și a igienei. Era interzisă, în special în timpul epidemiilor (holeră, ciumă), intrarea străinilor pe teritoriul lor. O persoană desemnată de către vecinătate (*Leichen Aufseher*) vizita zilnic fiecare casă, interesându-se de sănătatea familiei, notând evoluția bolnavilor și cazurile de deces. Gospodarii erau obligați să-și păstreze atât curățenia curții și a grădinii, cât și a străzii din fața porții lor, a părții de pârâu care le revenea și a fântâniilor comune etc. Conform unor documente din anul 1760, unul din zece gospodari (*Brunnen-Aufseher*) controla puritatea apei (Mușlea C. 1957: 318, Myss 1993: 362).

Ocrotirea valorilor morale

După cum am menționat deja, comunitatea vecinilor a jucat un rol important și în păstrarea valorilor morale și pedepsirea celor care le încalcă. În sistemul de valori al sașilor, în regulamentul scris sau nescris al vecinătăților, un loc important fusese ocupat de credibilitate și cinste. Consumul de alcool era de asemenea strict controlat. La petreceri, toată lumea se afla sub observație, putând să se distreze în limitele convenite. În satele săsești era stabilită și ordinea vânzării vinului, de aceasta răspunzând un membru al vecinătății (*Zeiger Aufseher*). O familie producătoare avea voie să vândă vin doar pe o perioadă de opt zile. În fața porții gospodarului căruia i-a venit rândul era ridicată o prăjină mare. Dacă avea de vânzare vin vechi, pe această prăjină era fixată o coroană făcută din paie, dacă avea numai vin nou, se punea o varză. Vecinătățile săsești i-au pedepsit întotdeauna aspru pe cei care au încălcat regulamentul scris sau nescris al comunității. În comunitățile săsești, vecinătățile funcționau ca instituții speciale, care asigurau procesul adecvat de socializare a fiecărui individ în parte, dar și controlul normelor morale acceptate.

Să urmărim în continuare câteva elemente care erau părți organice ale acestui sistem normativ tradițional. Astfel, de exemplu, vecinătățile intervineau într-un mod decisiv în viața acelor familii ale căror neînțelegeri deveniseră publice, se certau cu voce tare sau ajunseseră deja la insulte reciproce. Nu tolerau comportamentul urât al copiilor față de părinții lor. Interziceau disputele dintre vecini, certurile pentru pământ și făceau totul pentru ca membrii vecinătății să ajungă în fața judecătoriei satului numai în cazurile extrem de grave, de nerezolvat în cadrul vecinătății. Din aceas-

tă cauză, vecinătățile total independente de judecătoria satului reprezentau în același timp și un forum care servea pacea și buna înțelegere dintre membrii săi (Schuller-Libloy 1882: 423). În spiritul creștinătății, vecinătățile îi pedepseau aspru pe cei ce suduiau. Am menționat deja cât de multă importanță îi era acordată cinstei. Astfel, unul dintre cele mai grave delictе în satele săsești era ofensarea proprietății, adică furtul. Onestitatea și credibilitatea individului puteau fi puse la încercare în cadrul vecinătății, deoarece fiecare membru era însărcinat, pe rând, cu administrarea bunurilor aflate în proprietate comună. Erau considerați necinstiți și excluși din vecinătate acei gospodari care ademeneau servitorul vecinului – care lucra foarte bine – înainte de expirarea termenului fixat în înțelegerea celor doi. Erau condamnați acei membri care se foloseau de prezicerile țigăncilor sau ale preoților ortodocși, de jocul de cărți, precum și de îmbrăcămintea ostentativă sau introducerea vestimentației noi. Cu ocazia marilor sărbători, credincioșii din satele săsești mergeau în fața altarului pentru sfânta împărtășanie, grupați pe vecinătăți. De trei ori pe an, vecinătatea își invita membrii la o slujbă de penitență. Până înaintea Primului Război Mondial exista următoarea practică: cu două zile înaintea marilor sărbători (Crăciun, Paște, Rusalii, Ziua Recoltei), vecinii supărați unii pe alții se prezentau la casa *tatălui* vecinătății. Acolo, în fața celor doi *tați* și a consiliului bătrânilor, erau obligați să se împace și să-și strângă mâna. În cazul în care cearta ajunsese prea departe, iar vecinii refuzau să se împace, li se interzicea, de cele mai multe ori, să participe la următoarea sfânta împărtășanie.

În numeroase localități, membrii vecinătății se întâlneau în fiecare anotimp, adică la fiecare patru luni, îmbrăcați în port de sărbătoare, în casa *tatălui* vecinătății, la o așa-numită ședință penitentă (*Busstag*), în care discutau despre toate cele întâmplate în ultimele trei luni; părțile certate erau ascultate, fiind totodată invitate să se împace. În ziua următoare serii de împăcare (*Versöhnungsabend*), cei în cauză se duceau la biserică pentru a se spovedi. Astfel, reinstalarea armoniei era exprimată și prezentată în fața întregii comunități săsești.

În funcționarea sistemului moral un rol important l-a jucat și ziua de judecată de la sfârșitul perioadei de carnaval (*Sittag, Richttage, grosse Nachbartag* sau *Gerichstag*). La Lăsatul Secului, bărbații, îmbrăcați în veșminte de sărbătoare, se întâlneau în casa *tatălui* vecinătății, unde se ținea ședința anuală. Aici era deschisă și așezată pe masă lada vecinătății, iar tatăl bătrân îi mulțumea lui Dumnezeu că a fost milostiv cu comunitatea lui și în anul care a trecut. În discursul său, acesta cerea de asemenea binecuvântarea

fiecărui membru în parte. După cuvântarea *tatălui* vecinătății, se verifica cu mare exactitate situația materială a vecinătății. După aceea, urma *judecata* propriu-zisă. Pe tot parcursul anului, tatăl tânăr avea sarcina să noteze greșelile membrilor vecinătății, această listă fiind citită acum cu voce tare, moment după care, cei prezenți decideau suma cu care vor fi amendați cei care au păcătuit. Acele amenzi erau închise apoi în lada vecinătății. Cu această ocazie erau întărite din nou normele și regulile de comportament acceptate de către vecinătate. De regulă, erau discutate și problemele membrilor, încercându-se rezolvarea situațiilor de conflict sau tensiune dintre vecini. La sfârșitul ședinței, conducerea preda mandatul său consiliului bătrânilor și era aleasă noua conducere (Schuller-Libloy 1882: 423). În deceniile ce au urmat celui de-al Doilea Război Mondial, importanța simbolică a acestor ședințe anuale a crescut, deoarece a devenit singura ocazie de întâlnire și distracție a acestei comunități etnice, scăzute numeric. Începând cu mijlocul anilor '70, organizarea ședinței anuale și a petrecerilor vecinătății se putea face numai cu acordul instituțiilor locale ale puterii comuniste.

Susținerea normelor ecleziastice

Articolele regulamentelor vecinătății prevedeau pedepse foarte severe pentru persoanele care nu participau la slujbe. În fiecare duminică, o persoană era însărcinată cu întocmirea listei nominale a absenților. Cei care lipseau nemotivat erau sancționați la ședința următoare. Conform normelor ecleziastice, era interzisă munca în ziua de duminică. În regulamentul vecinătății erau definite cu exactitate și hainele de sărbătoare, și de biserică, în vederea excluderii rivalității și a cheltuielilor considerate de prisos.

Reorganizarea funcțiilor vecinătății

Vecinătățile săsești din Transilvania au fost instituțiile locale care au răspuns întotdeauna la schimbările de putere, economice, sociale și politice. Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, funcțiile lor referitoare la siguranța publică și conviețuirea de zi cu zi a oamenilor încep să se limiteze. Funcțiile morale și juridice practic dispar la începutul secolului XX. În deceniile următoare Primului Război Mondial, vecinătățile capătă un rol important în întărirea identității etnice a comunității săsești. Începând cu anii '30 și până la sfârșitul celui de-al Doilea Război

Mondial, în foarte multe localități, liderii bisericii și intelectualii fasciști au încercat să transforme vecinătățile în instituții care să servească ideile Germaniei naziste.

După Al Doilea Război Mondial, în urma refugului, a captivității și a deportărilor, compoziția etnică, demografică, culturală și socială a satelor săsești s-a schimbat foarte mult. De exemplu, după 1945, în Slimnic trăiau 60 de familii de români, pe lângă cele 26 de familii săsești. Dintre locuitorii sași ai localității Senereuș, refugiați la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, doar o treime s-a reîntors la casa lor jefuită (Schenk 1987: 173). În lumea total schimbată și plină de primejdii, locuitorii satelor săsești au recurs din nou la modelele bine cunoscute. Astfel, deși cu funcții restrânse, vecinătățile au fost reorganizate destul de repede. În deceniile următoare celui de-al Doilea Război Mondial, pentru familiile săsești rămase în Transilvania, vecinătatea a redevenit instituția cea mai importantă a ajutorului reciproc, a vieții culturale și a distracțiilor. Întrucât după 1945 propaganda comunistă a reprimat activitatea bisericilor, vecinătățile funcționau de fapt ca instituții locale ale bisericii etnice, care, pe lângă pregătirea și organizarea sărbătorilor calendaristice, mai jucau un rol important și în organizarea înmormântării membrilor decedați. La Senereuș, după 1945, a fost reorganizată doar o singură vecinătate care i-a cuprins pe toți bărbații sași din localitate, renunțându-se la împărțirea în patru unități teritoriale și la împărțirea acestora în zecimi. În a doua jumătate a anilor '60, în anii de „destindere” a regimului comunist, s-a revenit la situația dinaintea anului 1944, fiind reînființate cele patru vecinătăți. În anii '70, când emigrația înspre Germania a luat amploare, familiile săsești risipite pe teritoriul satului au fost nevoite să se reorganizeze, pentru a putea păstra cele patru vecinătăți tradiționale într-o stare bună de funcționare. Astfel, vecinătatea cu numărul unu cuprindea 36 de capi de familie și 12 văduvi, cea cu numărul doi, 33 de capi de familie și 6 văduvi, cea de-a treia, 33 de familii, din care 7 de văduvi, iar ultima avea în administrare 26 de familii. În anii de după cel de-al Doilea Război Mondial au dispărut teritoriile săsești omogene din interiorul satului. Din această cauză, vecinătățile nu s-au mai putut reorganiza după principiul spațial, adică al distanței dintre vecini, ci după criterii etnice. Locuitorii români și rromi, aflați deja în majoritate, au fost excluși în continuare din vecinătățile săsești, deși, teritorial vorbind, aparțineau acestora. Este interesant faptul că cei nou-veniți în localitate au considerat, se pare, firesc acest lucru, de vreme ce nimeni nu a cerut admiterea familiei sale în instituția sașilor (Weber 1985: 471–480). Schimbările sociale, etni-



ce, economice și politice au produs și reorganizări interne structurale ale vecinătății. Numărul funcționarilor a scăzut, astfel încât fiecare vecinătate a ajuns să fie condusă de către un *tată* al vecinătății și de un *tată-adjunct*. Funcțiile *tatălui* vecinătății s-au redus și ele: principalele sale sarcini erau organizarea anuală a zilei judecătii de la sfârșitul perioadei de carnaval – aceasta funcționând și ca o sărbătoare etnică – și reprezentarea comunității în consiliul bisericii luterane a satului. *Tatăl-adjunct* păstra obiectele vecinătății (băncile, mesele folosite cu ocazia înmormântărilor etc.), transmitea vestea în cazul deceselor, organiza înmormântările și muncile comune pentru folosul bisericii luterane. Cooperarea dintre membri nu s-a atenuat semnificativ până în 1989, deoarece comunitatea săsească, aflată în scădere rapidă, avea nevoie din ce în ce mai mult de ajutorul reciproc oferit de vecinătate (Weber 1985: 476–480). După schimbările survenite în 1989, în majoritatea localităților săsești de pe fostul Pământ Craiesc funcționa doar o singură vecinătate a cărei funcție esențială era înmormântarea cuviincoasă a sașilor puternic atașați de pământul lor natal.

Societățile feciorilor

Evoluția lor în timp

Societatea feciorilor (*Bruderschaft*) era o instituție socială de generație, specifică localităților săsești din Transilvania, care asigura socializarea tinerilor, transmiterea valorilor tradiționale săsești, precum și distracția în grup a acestora, în perioada dintre confirmare și căsătorie. Aceste societăți săsești (similar vecinătăților) s-au format aici, în Transilvania, clădindu-se pe antecedente specifice.

Societăți feciorești arhaice

Este foarte probabil ca sașii coloniști care au ajuns în Transilvania să fi adus cu ei elemente ale unor fraternități feciorești europene arhaice, care au funcționat în perioada respectivă și la popoarele germanice. Această presupunere este susținută și de acele funcții ale societăților, care se referă la organizarea obiceiurilor magice cu ocazia solstițiului: de exemplu, aprinderea focului și rostogolirea roții cu flăcări în timpul

solstițiului de iarnă, defilări cu măști în timpul solstițiului de primăvară (tragerea rituală a plugului, smulgerea capetelor de găscă) sau alte obiceiuri magice de primăvară (curățarea fântânilor și a izvoarelor, ocolirea hotarului, amplasarea unor ramuri verzi de mai, țintirea cocoșului și inițierea feciorilor de Paști, folosirea ramurilor verzi de Rusalii, alegerea regelui-călare și smulgerea coroanelor), iar cu ocazia solstițiului de vară, serbările de coroane, aprinderea focului etc. Peste tot în Europa elementele enumerate au făcut parte din sarcinile specifice ale fraternităților feciorești, specializate în astfel de activități magice.

Fraternități milostive

Am amintit la antecedentele istorico-culturale faptul că înaintea protestantismului în Europa au fost răspândite confrerii numite confraternități (*Bruderschaft, confraternitas*), încorporând atât laici, cât și oameni ai bisericii, având drept obiective fapte de milostenie. Probabil că unele elemente ale asociațiilor religioase medievale din Transilvania și Europa (de exemplu, urmarea unui sistem de valori ecleziastice, organizarea întrunirilor lunare, ceremoniile admiterii noilor membri, înmormântarea respectuoasă a „fratelui” decedat etc.) au fost introduse atât în structura asociațiilor feciorești de breaslă, cât și în cea a societăților feciorești rurale. Székely László a considerat că nu a fost întâmplător nici faptul că, odinioară, membrii societăților feciorești săsești au ieșit călare pe câmp exact cu o seară înainte de ziua Sf. Ioan Botezătorul, unde au petrecut noaptea împreună, iar a doua zi dimineața, au curățat fântânile aflate pe câmp și au revenit în sat într-un șir sărbătoresc, fiind primiți ceremonios și cinștiți de locuitori. În opinia sa, momentul acestei sărbători feciorești de vară se poate lega de confreriile organizate în cinstea Sf. Ioan Botezătorul, care existau deja în secolul al XV-lea (de exemplu, în 1484) la Sibiu (Székely 1974: 448–449).

Asociațiile feciorești de breaslă

O influență determinantă asupra formării și structurii societăților feciorești rurale au avut-o asociațiile feciorilor de breaslă din Evul Mediu. De obicei, aceste asociații i-au încorporat pe ucenicii eliberați, adică pe feciorii unei bresle meșteșugărești specifice (cizmari, blănari, pantofari etc.). Activitatea lor se desfășura conform unui statut scris: de exemplu, statutul feciorilor cizmari din Sibiu, datat la 1556, conține 40 de dispoziții despre

cea ce le era interzis membrilor, iar cel al feciorilor sforari din Brașov, datat la 1613, însuma, în 67 de puncte, obligațiile și drepturile membrilor. Articolele din statutul asociațiilor feciorești de breaslă au interzis ferm trândăvia, cearta, injuriile, consumul excesiv de alcool, confruntările fizice, precum și întoarcerea târzie la casa maistrului. Totodată, au condamnat lipsa de la slujbele religioase, comportamentul neadecvat în timpul acesteia, manierele proaste față de maistru. În bisericile din orașele săsești au fost alocate bănci separate pentru asociațiile feciorilor meșteșugari. Feciorii au fost obligați să-și viziteze colegii bolnavi, să cheme preotul în cazurile serioase și să-și înmormânteze „fratele” așa cum se cuvine (Binder–Kováč 1981: 91–95, 138–144). Asociația feciorilor de breaslă a fost condusă de un fecior bătrân (*Alt knecht*), el fiind ajutat de un adjunct mai tânăr (*Jung knecht*). De problemele financiare și de organizarea petrecerilor se ocupa un alt fecior (numit *Schaffner*). Convocarea membrilor cu ajutorul tablei, implicit funcțiile de comunicare, au fost executate de un curier (*Irtentrager*), iar după răspândirea generală a scrisului, a fost ales și un scriptor (*Schreiber*) al asociației (Binder–Kováč 1981: 47–48, *Wörterbuch* I. 1908: 767–769).

Ședințele asociației erau convocate o dată pe lună, dar și o dată la trei luni; cu această ocazie, cazurile disciplinare interne erau dezbătute în fața lăzii deschise. Nerespectarea articolelor precizate în statut se pedepsea cu o amendă în bani, care era depusă în casa asociației. După terminarea acestor întruniri, lada era închisă, iar feciorul bătrân le amintea membrilor de faptul că tot ceea ce s-a spus până la momentul respectiv constituia un secret „încuiat” în lada asociației, iar dacă cineva va sufla totuși o vorbă, va primi o amendă serioasă. De obicei, după ședințe, se organiza o petrecere, costurile fiind suportate din casa de bani comună. În cazul în care un ucenic al maistrului se elibera, *feciorii bătrâni* trimiteau doi feciori după el și-l invitau în tovărășia lor. Admiterea noului membru se făcea în conformitate cu foarte multe reguli scrise sau nescrise: trecerea de unele probe fizice, plățirea *paharului tovărășesc*, adică a unei cantități de băutură etc.

Societăți feciorești rurale

Societățile feciorești au început să se răspândească treptat deja în a doua parte a secolului al XVI-lea, adică odată cu protestantismul, din centrele meșteșugărești mai mari spre orașele de câmpie, unde – pe lângă tinerii meșteșugari – au trăit și agricultori. Apoi, din aceste localități, au luat dru-

mul localităților rurale mai mari, respectiv al celor mai mici, determinând într-un mod fundamental forma de viață și sistemul de relații al tinerilor. În anul 1564, Consiliul orașului Sighișoara a donat suma de un forint societății feciorilor agricultori pentru a-și confecționa propria bancă în biserica locală. Până când datele cu privire la societățile feciorești rurale apar mai rar în documentele din secolul al XVII-lea, începând cu secolul al XVIII-lea (de exemplu, Cincu: 1761), numărul acestora prezintă o creștere benefică (*Wörterbuch* I. 1908: 777–778). Funcționarea acestor societăți era determinată de regulamente scrise elaborate sau doar sanctificate de biserică. Biserica luterană și-a dat din timp seama de faptul că aceste societăți pot juca un rol important în socializarea tinerilor agricultori, de aceea le-a integrat în propriul sistem instituțional, elaborând un statut bine delimitat pentru orientarea acestora. O persoană sau două din cadrul bărbaților căsătoriți sau al consilierilor bisericești au fost însărcinați cu orientarea „părintească” a societăților. De regulă, aceștia erau denumiți tații feciorilor (*Knechtvater*), fiind prezenți la ședințele lunare sau regulate ale societăților, precum și la petrecerile organizate de către aceștia. La Pinticu, tatăl feciorilor era numit de Consiliul Bisericesc. Acesta lua parte în mod obligatoriu la ședințele feciorilor, asigura ordinea și disciplina la petreceri (Sitz 1988: 107).

În a doua parte a secolului al XIX-lea, episcopul Teutsch a decis o orientare a societăților feciorești, un sistem de obiective care s-a impus și în prima parte a secolului XX. Ilustrul bisericii a considerat că scopul principal al societăților feciorești sășești ar fi păstrarea valorilor ecleziastice tradiționale, ridicarea și educația culturală, respectiv consolidarea identității etnice a sașilor din Transilvania. În cele mai multe sate, preotul și dascălul erau cei preocupați de educația religioasă a societăților feciorești. În timpul iernii, ei se adunau seara, o dată pe săptămână, discutând despre probleme religioase sau urmărind prezentări de ordin economic. Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, în satele sășești din județul Alba se țineau ședințe (*Zugang*) și în săptămâna (de obicei, vineri) dinaintea sărbătorilor majore cu sfânta împărțășanie. Cu o zi înainte, feciorul bătrân îl vizita pe preotul satului, cerea iertare în numele societății, precum și permisiunea de a lua parte cu toții la sfânta împărțășanie. La sfârșitul ședinței, feciorul bătrân îi întreba pe membrii societății dacă sunt pregătiți pentru reconciliere. La răspunsul pozitiv al acestora, ținea un scurt discurs, cerându-le să evite pe viitor conflictele și să se împace unii cu alții. Drept urmare, feciorii, pe rând, își cereau reciproc scuze. Regulamentele acestor societăți pedepseau foarte aspru absența nemotivată de la sfânta împărțășanie (Weinrich 1896: 693).

În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, mai precis în 1942, episcopul luteran Wilhelm Staedel a făcut un compromis cu reprezentanții ideologiei fasciste, drept urmare s-a hotărât destrămarea proprie a societăților fecioești și includerea acestora în societatea tinerilor naționaliști germani (*Volksgruppenführung*), care propaga supremația rasială germanică. Această decizie s-a concretizat însă în foarte puține localități săsești, de aceea rezultatul a fost o duplicitate specifică, deoarece preoții și tradițiile locale s-au împotrivit în continuare aspirațiilor fasciste, pe care, în comunitățile respective, învățătorul voia în primul rând să le impună (Szegedi 1994: 71–76). În anii de după Al Doilea Război Mondial, când s-a încercat revitalizarea acestor societăți, s-a urmărit în primul rând revitalizarea structurilor din secolul al XIX-lea. Deși regimul totalitarist a interzis funcționarea lor în 1948 (referindu-se tocmai la conexiunile acestora cu ideologiile naziste), societățile în cauză au supraviețuit până în momentul colectivizării agriculturii, jucând un rol important mai ales în distracția comună a tinerilor cu ocazia sărbătorilor, precum și în organizarea înmormântărilor. În deceniile următoare, tineretul și-a găsit un loc de muncă și o locuință numai în afara satului natal, în orașele cu o populație majoritară română; astfel, societățile fecioești s-au destrămat.

Structura și funcționarea societăților

Admiterea și retragerea membrilor

Statutele societăților fecioești au formulat în primul rând cerințe care erau ferm pretinse de la această generație, de la acest grup masculin, de către societatea rurală săsească și de instituția centrală a acesteia, respectiv biserica luterană săsească. Deoarece opinia publică le considera instituții ecleziastice, în aceste societăți au fost admiși doar feciorii care erau deja confirmați, devenind implicit membrii ordinari ai parohiei săsești. În cele mai multe sate săsești, inițierea ecleziastică, respectiv confirmarea, avea loc, în general, primăvara, sau de Paști, sau cu o săptămână înainte. Schimbarea statutului bisericesc al tinerilor a însemnat totodată trecerea lor într-o altă generație, într-o altă categorie de vârstă. Băieții proaspăt confirmați – în cele mai multe sate – erau admiși în societatea feciorilor duminica imediat următoare. În satele săsești, orice fecior avea obligația să

se prezintă și să ia parte la ritualurile de inițiere. Admiterea feciorilor confirmați se petrecea în cadrul unor ritualuri arhaice determinate și conservate de tradiții. De exemplu, la Homorod, confirmarea tinerilor avea loc *joia verde*, pentru că anterior satul fusese ars de trei ori, până la temelii, exact în ziua respectivă. După seria de calamități, bătrânii satului au hotărât ca evenimentul confirmării și apoi inițierea feciorilor să aibă loc întotdeauna în ziua respectivă. După slujba religioasă, tineretul se deplasa spre școala locală, în cadrul unui marș ceremonial, cu steaguri și cântece, loc în care avea loc inițierea feciorilor proaspăt confirmați (Bálint 1973: 207, 385).

În primii ani ai secolului XX, taxa de admitere a feciorilor din Țara Bârsei a constat într-o pâine și o lumânare, și trebuia achitată doar cu ocazia petrecerilor organizate iarna următoare. După admiterea și jurământul solemn, feciorul bătrân obișnuia să strige: „Fraților, fiți veseli!” În momentul respectiv, membrii mai vechi ieșeau din încăperea, întorcându-se cu bolovani, măciuci, pături și alte elemente folosite la călărit, punându-le la gâtul noilor *frați* și amuzându-se de faptul că aceștia abia se țineau sub povara greutăților. Feciorii nu puteau să coboare la pământ aceste greutăți, pentru că tocmai prin această demonstrație de forță li se testa disciplina, docilitatea, tenacitatea și puterea (Dorner 1910: 75). La Pinticu, inițierea feciorilor se organiza după-masa, în duminica Paștelui. Marșul tinerilor îmbrăcați în veșmintele de biserică, în frunte cu muzicanții, se deplasa în sala de dans a comunei. La intrarea feciorului bătrân, muzicanții intonau imnul săsesc. În mijlocul sălii, tinerii formau două cercuri concentrice, cel din interior fiind alcătuit din fete, iar cel exterior din băieți. După imnul săsesc, feciorul bătrân bătea în masa din sală cu sceptorul său de lemn, semnaland faptul că ritualul de inițiere a început. Apoi citea cu voce tare textul statutului societății feciorești, pe care, pe rând, depuneau jurământul toți băieții prezenți la inițiere. Acest eveniment continua apoi cu un joc comun, cu ocazia căruia, trimisul societății acompania câte o fată spre fiecare fecior nou inițiat (Sitz 1988: 108).

La Domnești, acest ritual avea loc după-masa, a doua zi de Paști, la casa feciorului bătrân. Era prima ocazie, pentru feciorii proaspăt confirmați, de a purta simbolul feciorului adult sas, un palton negru lung, numit *Kotzen*. După citirea statutului, ei promiteau solemn că vor trăi și acționa în spiritul acestuia. Inițierea feciorilor continua cu lovirea cocoșului, eveniment organizat în piață, unde cocoșul ce urma să fie sacrificat era legat de un stâlp. Pe rând, cei mai tineri feciori erau legați la ochi, învățându-se de mai multe ori, iar apoi încurajați să lovească cocoșul cu un par. În 1937, judele satului a

interzis acest obicei de torturare a animalului, astfel că, după aceea, feciorii vor ținti cocoșul cu pușca (Weiss 1986: 88–89). În cadrul ceremoniilor de inițiere a feciorilor din satele săsești s-a regăsit și proba durerii. La Dipșa, ceremonia era organizată o dată la doi ani, a doua zi de Paști; pentru început, se citea textul statutului, apoi tinerii, pe rând, făceau un pas înainte, jurând cu mâna pe statut. Între timp, feciorul bătrân se întâmpla să lovească brusc și foarte tare mâna feciorului, gest pe care acesta trebuia să-l îndure fără să scoată un sunet. Proba durerii era urmată de un dans special organizat împreună cu fetele (*Irtentanz*). Feciorii formau un șir, iar cei doi trimiși (*Irtentrager*) acompaniau câte o fată spre fiecare. Aceasta era și pentru feciorii din Dipșa prima ocazie de a purta un palton adevărat, decorat în partea din față cu zece nasturi având diametrul de cinci centimetri, așezați pe două rînduri. Acești nasturi, simbolizând vârsta feciorenică, erau înlăturați, tăiați, cu ocazia petrecerii de adio a mirelui înainte de cununia religioasă (Klösler 1986: 192). La Senereuș, ritualul de inițiere era programat imediat după slujba religioasă. Feciorul bătrân îi invita pe feciorii la o adunare generală (*Zugang*), care, de obicei, era organizată în casa tatălui feciorilor. Cu această ocazie, *frații* mai în vârstă îi așteptau pe cei tineri în veșmintele de sărbătoare, de biserică. Lada societății feciorești era poziționată pe masa din încăpere, era deschisă, iar apoi, feciorul bătrân-adjunct îi conducea înăuntru pe băieți; printr-un text concret, transmis pe cale orală, cerea ca însăși conducerea să aprobe admiterea băieților confirmați. Urma feciorul bătrân, care, printr-un text scris, dădea un răspuns, subliniind faptul că, după confirmare și sfânta împărtășanie, feciorii își pot continua viața doar în cadrul unei comunități mai mari, adică în societatea feciorească. După discursul solemn al feciorului bătrân, se lua statutul societății, fiind citit cu voce tare în fața tinerilor. Fiecare băiat, pe rând, trecea apoi la masă și, așezându-și degetele pe statut, jura că va acționa conform reglementărilor respective. În acel moment, feciorii mai în vârstă loveau cu forță degetele băieților, pentru ca ei să-și aducă întotdeauna aminte de promisiunea făcută. În cele mai multe sate, băieții prezenți la admitere erau obligați să dăruiască vin și bani celorlalți membri ai societății (Weber 1985: 437–448). Feciorii stabiliți în satele săsești aveau obligația de a se prezenta la societatea feciorească locală în cel mult patru săptămâni de la sosirea în localitate. Celor care își satisfăceau stagiul militar le era suspendată temporar funcția de membru al societății. Retragerea din funcția de membru era posibilă doar în cazul căsătoriei, al schimbării domiciliului și al decesului. În cel din urmă caz, membrii societății stăteau de gardă lângă sicriul

fratelui, trăgeau clopotele bisericii, săpau mormântul și, în sfârșit, feciorul bătrân își lua rămas bun de la el în numele societății feciorești (Weinrich 1896: 694).

În cele mai multe sate, retragerea membrilor din societatea feciorească avea loc în cadrul unui eveniment formal, ritual. La Petriș, de exemplu, conform tradiției, acest eveniment avea loc la balul organizat de Paști. La un moment dat, orchestra de suflători începea o melodie specifică, în timpul căreia femeile mai în vârstă părăseau sala. La un semnal cunoscut, feciorii ieșeau în centrul sălii, formând un cerc îmbrățișându-se. Ei își luau rămas bun de la feciorii care s-au căsătorit în timpul perioadei de carnaval. După aceea, îi serveau cu vin și prăjituri, scutindu-i de jurământul făcut și de obligațiile implicite (Kauntz 1988: 190-191). În satele din județul Alba, mirele își lua rămas bun de la frații săi din cadrul societății, iar pentru a-l ajuta, feciorul bătrân desemna dintre *frații* mai tineri patru chemători (*Laderknechte*) care invitau oaspeții la nuntă. Duminica următoare, în timpul slujbei religioase, mirele se așeza pentru ultima oară pe banca feciorilor, căci peste o săptămână, va fi nevoit să-și caute un loc pe banca bărbaților căsătoriți (Weinrich 1896: 694).

Conducerea societății

Deși funcționarea societății era urmărită cu interes și de către biserică, viața sa internă era determinată în primul rând de propria-i conducere. Atribuțiile conducerii erau: monitorizarea respectării statutului, susținerea ordinii și a disciplinei, notarea absențelor de la biserică, școală sau cursuri, organizarea muncilor comunitare și a petrecerilor, pedepsirea membrilor reclamați la ședințele regulate, colectarea amenzilor etc. Liderul societății, *feciorul bătrân*, era ales la ședința anuală. Pentru această funcție erau nominalizați feciori exemplari, cinstiți, harnici, cu o autoritate evidentă. Funcția prevedea sarcini ca: organizarea obiceiurilor de sărbătoare, rezolvarea conflictelor și dezbaterilor dintre membri, monitorizarea respectării cerințelor specificate în statutul scris al societății, pedepsirea celor vinovați, organizarea muncilor comunitare, înmormântarea cum se cuvine a membrilor decedați. La Pinticu, statutul specific al feciorului bătrân era semnalat printr-un sceptru confecționat din lemn. La Dipșa, simbolul feciorului bătrân era o bătă de 35 de cm, confecționată din lemn de esență tare, pe care liderul societății o lua la fiecare întrunire, iar când cerea cuvântul, lovea de fapt tare cu ea în masă. Prezența bătei îi conferea

reputație și respect și cu ocazia altor evenimente comunitare (Sitz 1988: 107–108, Klösler 1986: 190–193).

Liderul societății era ajutat în activitatea sa de *feciorul bătrân adjunct* (*Unteralknecht*). Cea mai importantă sarcină a acestuia din urmă era gestionarea casei de bani, dar, totodată, trebuia să țină evidența și să supravegheze atent atitudinea feciorilor cu ocazia evenimentelor comunitare, de exemplu, slujbele religioase, petreceri și defilări. La ședințele lunare sau regulate, el îi „reclama” pe cei vinovați. Împreună cu feciorul bătrân, el realiza forma instituțională a controlului social, ambii practicându-și competența prin prisma unui sistem de valori consacrat. La Dipșa, simbolul adjunctului era o tablă cu mâner, în formă de inimă, pe care era lipită lista cu membrii societății (Klösler 1986: 190–193). A treia funcție din cadrul societăților feciorești o avea *purtătorul de cuvânt* (*Irtenknecht* sau *Wortknecht*). La fel ca trimisul asociațiilor feciorești de breaslă, el răspânda și anunța ordonanțele, dispozițiile conducerii, cu ajutorul tăbliței de chemare. În mai multe locuri exista obiceiul să fie ales și un *responsabil de casă* (*Schaffner*). Cea mai importantă sarcină a acestuia era pregătirea ospetelor, petrecerilor comune, de aceea el răspundea de asigurarea unei încăperi adecvate și de comportamentul corespunzător al celor prezenți (Dorner 1910: 74).

Adunările generale și simbolurile materiale

Controlul societății feciorești era asigurat nu doar de funcționari, ci și de *adunarea generală*, care se întrunea periodic. La sfârșitul secolului al XIX-lea, acest lucru însemna de două ori pe lună, însă ulterior, întrunirea va avea loc mult mai rar, în general, o dată la trei luni. La aceste adunări (*Zugang*), problemele discutate erau grupate tematic, fiecare contravenție fiind dezbătută separat, vinovații suportând pedepse adecvate. Adjunctul feciorului bătrân, ca acuzator principal, avea puterea de a-i acuza pe cei vinovați fără să existe nici măcar un martor, în schimb, acuzatul era nevoit să prezinte cel puțin doi martori pentru a se apăra. La primul nivel, cei acuzați aveau posibilitatea să facă apel la feciorul bătrân, iar la următorul, și cel mai înalt nivel, la preotul din localitate. Dacă nu reușeau însă să-și dovedească nevinovăția, erau obligați să plătească o amendă mult mai mare decât cea stabilită la primul nivel (Weinrich 1896: 692).

În 1918, la Senereuș, au fost pedepsite următoarele contravenții: absența nemotivată de la înmormântări și de la slujba religioasă, ațipirea, vorbăria în biserică, consumul de alcool la cârciumă. În anul următor, folo-

sirea greșită a locurilor din biserică a strâns conflicte. La scurt timp după Primul Război Mondial, în 1922, 43 de frați nu și-au achitat cotizația, însă judele i-a palmuit într-o manieră fermă, iar la final, i-a obligat să-și onoreze datoriile. Adunarea generală anuală s-a încheiat întotdeauna cu gestul reciproc al membrilor de a-și cere scuze și cu o slujbă religioasă de penitență. Prin ritualul bisericesc comun, s-a consolidat în primul rând sistemul de valori și modelele locale codificate de către statutul societății; în același timp, s-au anihilat toate conflictele și tensiunile acumulate. Drept urmare, au avut loc stabilizarea ordinii interioare a societății, consolidarea spiritului de grup și reînnoirea acesteia sub semnul apartenenței tradiționale sășești (Weber 1985: 437–448).

În satele sășești, adunările generale privind înnoirea conducerii erau organizate de regulă anual sau o dată la doi ani. Se putea întâmpla ca data exactă să difere: de exemplu, la Homorod, adunarea era convocată o dată la doi ani, pentru a treia zi de Rusalii, iar la Senereuș, se ținea de Bobotează, pe 6 ianuarie. După slujba de amiază, feciorul bătrân îi convoca pe membrii societății la adunarea generală de pe treptele bisericii. După prânz, ei se întâlneau în centrul satului, apoi – cântând unele cântece religioase – se îndreptau spre casa tatălui feciorilor. La înnoirea conducerii luau parte și trimișii bisericii și a comunei. De foarte multe ori consiliul bisericesc s-a folosit de dreptul lui de nominalizare. Membrii treceau pe rând pe la tatăl feciorilor, căruia îi șopteau numele celui ales, acesta notând toate răspunsurile pe hârtie. De obicei, reînnoirea conducerii era urmată de judecată: la momentul respectiv, se făcea apel la toți membrii să-și mărturisească de bună voie păcatele (Weber 1985: 437–448).

La Ghinda, adunarea generală avea loc în prima duminică de după Bobotează. De la începutul secolului XX, toți cei prezenți primeau o bucată de hârtie pe care să noteze în secret numele fratelui considerat cel mai potrivit pentru o anumită funcție. De regulă, erau aleși *feciorul bătrân*, *adjunctul* său, doi *șezători* (*Beisetzter*), doi *cârciumari* (*Anschinker*, cei care jucau și rolul de scriptor și casier), precum și un *prezentator* (*Anführer*). Toamna, membrii asociației cumpărau și donau o anumită cantitate de must societății, acesta fiind păstrat într-un butoi comun de dimensiuni remarcabile. Cei doi cârciumari aveau sarcina de a controla în mod regulat calitatea și cantitatea vinului și de a raporta periodic conducerii rezultatul. La fiecare întrunire, cantitatea necesară de vin era adusă din pivniță în căni decorate. Prezentatorul avea sarcina de a invita personal fetele la evenimentele organizate de către societate. El juca un rol important mai cu seamă la petrecerile cu

dans, deoarece, pentru a contracara orice dispută, fetele nu erau invitate la dans de către băieți, ci erau escortate pe rând de către prezentator la feciori. Astfel, erau preîntâmpinate nu doar rivalitatea și conflictele dintre băieți, ci și posibilitatea ca o fată să nu fie invitată deloc la dans în timpul petrecerii (Csellner 1983: 76).

La adunarea generală cu privire la înnoirea conducerii de la Dîpșa erau prezenți și lideri ai bisericii și comunității. Sosind momentul alegerilor, feciorii părăseau cu toții încăperea, revenind pe rând, câte unul, și numindu-i în fața preotului și a consilierilor bisericești pe cei considerați corespunzători pentru funcțiile respective. Voturile erau cumulate, iar apoi rezultatul era făcut public. În aceeași localitate, societatea feciorilor deținea: o cană decorată, o ladă în care se păstrau statutul, ștampila și banii societății. De regulă, aceste bunuri erau depozitate în casa feciorului bătrân, unde, de altfel, se țineau și ședințele (Klösler 1986: 190–193). Simbolurile materiale ale societății erau transportate într-un cadru festiv la casa feciorului bătrân proaspăt ales, imediat după adunarea generală în cadrul căreia avuseseră loc alegerile. La Alcina, în fruntea convoiului mergea un fecior ducând steagul societății, urmat de un altul ducând lada feciorilor. Ei erau urmați de feciorul bătrân și de adjunctul său, apoi de ceilalți membri, toți purtând veșminte de sărbătoare. Cel mai tânăr fecior ducea într-un sac ornamentat recipientele societății: trei căni mai mici și cinci mai mari, confecționate din lemn, un potir, trei pahare înalte de băut, prevăzute cu mâner, și o cană fabricată în 1746. Pe acest din urmă obiect se putea citi un îndemn nicidecum întâmplător: „Cel dornic să bea din aceasta să fie înțelept și suficient de deștept”, căci cana avea mai multe cepuri, însă doar unul singur era funcțional. Mai ales tinerii prezenți la admiterea în societate cădeau victime glumelor făcute pe seama acestei căni, căci ei nu știau care era cepul câștigător, astfel că, prin încercări repetate, își udau veșmintele, spre amuzamentul celorlalți (*Wörterbuch* I. 1908: 778).

La Nadeș, simbolurile feciorilor erau amplasate pe peretele bisericii, deasupra băncii breslei feciorilor. Cu ocazia sărbătorii feciorești (*Reihen der Knechte*) de Miercurea Cenușe, feciorii mărșăluiau de-a lungul satului pe o rută bine definită, ducând următoarele simboluri: cele două drapeluri (*Bruderschaftsfahnen*), toba mare (*Trommel*), buzduganul lung, vopsit și aurit, confecționat din fag (*Busogany*) și un toiag lung, prevăzut cu discuri din lemn (*Plaak*). Pe durata defilării, feciorii nu aveau voie să lase din mână aceste simboluri, și nici să le predea altora. În cadrul festivităților feciorești de la sfârșitul perioadei de carnaval, simbolurile își aveau locul lor foarte

strict definit. Adjunctul feciorului bătrân deschidea șirul feciorilor cu buz-duganul ridicat, urmat de ceilalți membri care se țineau de braț cu feciorul bătrân, iar la urmă, venea feciorul cu discul. La sfârșitul festivităților, simbolurile, în cadrul unor gesturi rituale, erau înapoiate feciorului bătrân, acesta așezându-le din nou la locul lor, în biserică (Manchen 1892).

Funcțiile societății feciorilor

Întrucât societățile feciorilor funcționau sub îndrumarea severă și consecventă a bisericii, se puneau de fapt în practică, în satele respective, dispozițiile sistemului axiologic ecleziastic. În viața tineretului de etnie săsească din diaspora, ele nu reprezentau doar niște simple instituții etnice, ci întru-chipau o formă de viață comunitară tradițională specifică, deoarece în sistemul societăților fecioarești săsești din Transilvania regăsim foarte multe funcții comunitare. În comunitatea săsească rurală, aceste societăți aveau în primul rând sarcini care exercitau un impact asupra întregii societăți locale, asupra întregii comunități. În majoritatea satelor, astfel de sarcini erau: curățarea fântânilor de pe câmp, marșul călare cu ocazia diverselor ceremonii (vizita episcopală, primirea noului preot sau dascăl etc.), colindul funcționarilor comunitari de Anul Nou, colaborarea la înmormântarea tinerilor, organizarea petrecerilor, desfășurarea obiceiurilor de sărbătoare etc. Una dintre cele mai importante sarcini ale societăților fecioarești era organizarea timpului liber pentru tineri și a diverselor petreceri cu dans. În majoritatea satelor, membrii societăților fecioarești și de fete ieșeau împreună la joc, în piața din fața bisericii, după slujba de după-amiază. Se organizau petreceri cu dans și cu ocazia sărbătorilor majore (Crăciun, Paște, Rusalii), pentru care feciorul bătrân cerea permisiunea preotului. Fetele din comunitatea săsească nu știau ce înseamnă a sta pe margine și a contempla ceea ce se întâmplă în jur (*Freilhalten*), căci organizatorii (*Anführer*) erau obligați să le invite pe toate la dans, în ordinea vârstei (Weinrich 1896: 693). Feciorul care nu respecta fata pe care i-o prezenta organizatorul, care nu se purta cuviincios cu partenera de dans sau care se îmbăta la aceste ocazii era pedepsit cu severitate (Dorner 1910: 76–77).

Până la Al Doilea Răzoi Mondial, scena distracției comune a tinerilor în timpul iernii o constituia șezătoarea (*Rockenstuben*). La aceste evenimente, fetele se așezau formând un cerc foarte strâns, în mijlocul căruia se punea o cană cu apă. Băieților le era interzis fumatul sau deranjarea fetelor (Weinrich 1896: 694). La șezătoare se făcea foc, iar pentru feciori, a face rost de

lemn reprezenta o adevărată probă de virtuozitate. La Senereuș, în 1815, feciorii s-au prezentat la șezătoarele aducând lemne furate; drept urmare, conducerea satului a interzis organizarea șezătorilor, dar și turnarea vinului camaraderesc (*Kameradschaftswein*) (Weber 1985: 450–452). Pe lângă funcțiile sociale amintite, societățile feciorești au facilitat procesul de socializare și de integrare socială a băieților. După confirmare, tânărul se confrunta cu un sistem de reguli care, prin normele, interdicțiile și posibilitățile oferite, îi prescria cu exactitate teritoriul și rolul social. Regulamentele societăților feciorești prevedeau în primul rând acele norme sociale și valori de urmat, cunoscute deja de toată lumea: de exemplu, respectul față de tradiții și față de cei vârstnici, ascultarea părinților, modestia, religiozitatea, fidelitatea față de valorile etnice, înțelepciunea, economisirea, cinstea, dragostea față de muncă, solidaritatea de grup. Toate aceste elemente reflectă cele mai de seamă principii organizatorice ale sistemului axiologic tradițional al familiilor și comunităților săsești, la care tineretul era obligat să se raporteze atât prin vorbe, cât și prin acțiuni și atitudini. Între rolurile, normele prevăzute în regulamentul societăților feciorești și cerințele, necesitățile tinerilor, se crea întotdeauna o adâncă prăpastie. Acest fapt se reflectă și în procesele verbale întocmite în zilele de judecată. Articolele regulamentelor codificau un sistem normativ pe care societatea îl considera ideal, de la care însă, în practică, existau zilnic abateri. Totodată, trebuie să remarcăm faptul că societatea săsească rurală, închisă, omogenă din punct de vedere etnic, confesional și social, alocă foarte puțin spațiu abaterii de la rolurile sociale prescrise și inițiativelor individuale. Astfel, putem explica și motivul pentru care o astfel de societate introvertită, supraorganizată, nu a fost capabilă să se adapteze și să facă față noilor situații ale secolului XX (captivitate, expatriere, industrializare, migrare spre zone urbane), dezmembrându-se relativ repede.

Societatea feciorilor a însemnat un model de activitate și de comportament, un sistem axiologic finalizat, care putea fi utilizat și actualizat oricând în cadrul unor situații existențiale tradiționale sau în cadrul obiceiurilor de sărbătoare. Statutul societății a prevăzut și stabilit cu o foarte mare precizie relațiile fiecărui fecior în raport cu ceilalți membri, cu conducerea, cu membrii mai în vârstă și cu liderii societății rurale. I-a înzestrat cu un model de orientare în situațiile de sărbătoare sau în viața de zi cu zi, consolidând în principal sentimentul de securitate și armonie.

Societățile fetelor

Societățile (*Schwesterschaft*) organizate în cadrul comunităților de fete reflectă de asemenea structura internă – pe bază de sex și vârstă – codificată a societății rurale săsești. Aceste instituții s-au născut mult mai târziu decât cele ale feciorilor. Documentele referitoare la aceste societăți se înmulțesc abia pe la mijlocul secolului al XIX-lea, în regiunea transilvăneană răspândindu-se odată cu apariția și răspândirea valorilor burgheze. În zonele rurale s-au răspândit doar la sfârșitul aceluiași secol. Funcționarea societăților era modelată de aceeași biserică luterană, domeniile de activitate fiind prevăzute în reglementări separate, articolele determinând cu exactitate circumstanțele admiterii, precum și drepturile și obligațiile membrilor. Regulamentele societăților de fete reflectau în primul rând sistemul de valori creștin. Din partea parohiei luterane, o femeie măritată, numită *mama fetelor*, lua parte la activitățile organizate de societate; ea supraveghea în permanență funcționarea societății. Societatea fetelor avea și ea o conducere aleasă pe cale democratică. O dată pe an (de exemplu, la Senereuș, a doua zi a Crăciunului) se organiza o adunare generală cu privire la înnoirea conducerii, adică a funcțiilor de *fata bătrână* (*Altmagd*), *adjunct al fetei bătrâne* și *mesager*. Simbolurile materiale erau similare celor utilizate de societățile feciorilor. În majoritatea satelor, fetele aveau un steag frumos brodat, o tablă de chemare și o ladă a societății. La Ghinda, fata bătrână mai avea încă o sarcină, și anume, ea era cea care lua decizii, în funcție de vreme și de anotimp, cu privire la veșmintele de sărbătoare ale membrilor. Acest fapt se concretiza în transmiterea intenției către adjunct, acesta trecând cu tabla de chemare pe la toate familiile care aveau fete. Drept urmare, toți membrii societății fetelor purtau la biserică aceleași veșminte (Csellner 1983: 76).

Admiterea noilor membri era organizată odată cu inițierea feciorilor, adică imediat după confirmare, aceștia luând parte la activitățile societății până în momentul căsătoriei. De regulă, evenimentul admiterii avea loc în casa fetei bătrâne. Pentru aceste ocazii, mamele fetelor preparau prăjituri, dar ofereau și câte o sticlă de lichior. Fetele tinere aveau dreptul să poarte simbolul cel mai de seamă al vestimentației feminine, diadema neagră de catifea, împodobită cu panglici (*Borten*), abia după admiterea în societate. Această piesă de vestimentație putea fi folosită până în momentul căsătoriei, când era înlocuită cu baticul. În timpul evenimentelor comune, fetele care făceau parte din societate se adresau unele altora cu formula *Magde*, iar băieților, cu formula *Knechte*, adică soră, respectiv

frate. Cea mai importantă funcție a societății de fete era dirijarea și orientarea vieții fetelor într-o formă organizată, instituționalizată. Statutul societăților pune un accent deosebit pe educarea religioasă a fetelor. De aceea, toate fetele erau obligate să participe în mod regulat la evenimentele bisericesti și la slujba religioasă. Duminica, în fața bisericii, fetele, în veșminte de sărbătoare, formau un cordon pe care-l traversau cei mai în vârstă pentru a participa la slujbă. În biserică, fetele se așezau pe bănci separate. Totodată, prezența lor era obligatorie la vizita episcopală sau la primirea festivă a noului preot sau dascăl. În majoritatea satelor, fetele asigurau curățenia bisericii și a clădirilor parohiale.

În satele săsești, un accent deosebit s-a pus pe educarea continuă a fetelor. De aceea, încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, pentru fete au fost organizate cursuri despre creșterea copiilor, activități menajere, gătit, cusut, croit, legumicultură sau igienă. Aceste momente au constituit o bună ocazie de pregătire pentru organizarea și orientarea vieții de familie. În numeroase sate, la întrunirile fetelor se lecturau opere beletristice, se învățau piese de teatru sau se organizau spectacole care urmau să fie prezentate la petrecerile cu dans. Și societățile rurale ale fetelor erau parte activă la organizarea petrecerilor tineretului. Împreună cu feciorii, fetele din Ghinda au organizat petreceri într-un cadru mai restrâns, fiind admisă doar prezența membrilor celor două societăți. Astfel de petreceri aveau loc de trei ori pe an (după adunarea generală cu privire la înnoirea conducerii, după ritua-lul de admitere de după confirmare și de ziua Sf. Martin). La aceste ocazii, fetele purtau cea mai decorată fustă și șorțul brodat (Csellner 1983: 75-85). Obiceiurile sărbătorilor calendaristice majore erau pregătite și desfășurate atât de fete, cât și de feciori. În cadrul acestor obiceiuri, ceata fetelor era astfel mobilizată încât să reflecte întreaga lor frumusețe și să ofere o imagine a viitorului comunității.

Societățile femeilor

După căsătorie, tinerele neveste nu numai că trec într-o altă categorie de vârstă, dar au și posibilitatea să facă parte dintr-o altă instituție, din societatea femeilor (*Frauenverein*). De obicei, la nivelul vecinătăților, erau organizate și astfel de instituții. Instituțiile femeilor au apărut pe la începutul secolului al XIX-lea în comunitățile urbane, iar în a doua parte a secolului,

în cele rurale. De pildă, la Saschiz, începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, au apărut și funcționat – în paralel cu instituțiile bărbaților – comunități feminine care aveau un statut propriu, sarcini specifice și ladă proprie (Schenk 1995: 181). Încă din momentul întemeierii lor, instituțiile femeilor se aflau sub influență ecleziastică. În 1886, episcopul Teutsch a inițiat fondarea unei societăți a femeilor care să cuprindă întregul teritoriu al Pământului Crăiesc. În majoritatea localităților, aceste societăți erau conduse și dirijate de către soția preotului luteran sau de către soția dascălului, iar viața lor interioară decurgea în conformitate cu un statut scris, aprobat de către biserică (Dorner 1910: 86).

Printre obiectivele societăților din orașe, se numărau următoarele: promovarea vieții bisericești, ajutorarea săracilor, orfanilor și bolnavilor, susținerea școlilor, fondarea orfelinatelor, a unor adăposturi și cantine pentru cei nevoiași, a grădinițelor, a unităților de ajutor medical, educarea fetelor nevoiașe, dar talentate, fondarea unor biblioteci publice, îngrijirea și decorarea bisericilor și a cimitirelor, organizarea festivităților de Crăciun etc. Baza materială necesară pentru funcționarea acestor instituții a fost asigurată din cotizații, din vânzarea broderiilor, dar și de către fundațiile unor persoane mai bogate. În lunile de iarnă se organizau spectacole, expoziții, cursuri, coruri. Iar în cazinourile din oraș aveau loc acțiuni caritabile, cu participarea unor artiști din Austria și Germania (Dorner 1910: 86–88). Membrii societăților de femei din satele sășești plăteau anual o cotizație. Totodată, societățile nu erau susținute doar din donații, ci ele organizau și cursuri de lucru manual, croit etc., produsele fiind destinate comercializării, iar banii obținuți fiind folosiți în scopuri ecleziastice sau caritabile: de exemplu, repararea orgii, văruierea bisericii, cumpărarea unor fețe de masă pentru altar, îngrijirea nevoiașilor, a copiilor sau bătrânilor.

La fel ca societățile de femei din orașe, și cele de la sate au pus un accent deosebit pe educație. Cu ocazia întrunirilor, femeile lecturau opere literare, învățau poezii sau piese de teatru. La Arcalia, de exemplu, membrii societății se întâlneau iarna la șezătoarele, unde, pe lângă lucrul manual, citeau cu voce tare fragmente din opere literare. În sat, se organiza și o coletă, iar din banii obținuți pe ouăle vândute se cumpăra un vas ce urma a fi închiriat, la nunți, pentru o sumă modestă de bani (Gökler 1986: 62). În satul Cristian din Țara Bârsei, societatea femeilor se numea *Führsorgfrau*. Cotizația se plătea lunar; se organizau și evenimente caritabile. Încasările erau folosite la ajutorarea celor vârstnici și a celor bolnavi, la cumpărarea vaselor pentru nunți și parastase. A fost cumpărat un clopot mai mic pentru tur-

nul bisericii, pe care localnicii l-au numit clopotul femeilor (*Frauenglocke*). Femeile se întâlneau de obicei duminica, sub conducerea soției preotului. Serveau cafea, ceai, prăjituri, unii dintre membri recitau poezii, alții prezentau piese de teatru. La aceste evenimente erau acceptate doar femeile. Femeile din Jibert organizau o întrunire închisă, numită seară de ceai, în prima zi a noului an. La deschiderea evenimentului erau invitați preotul satului și muzicanții, ceilalți bărbați nu aveau însă acces. În cadrul petrecerii se serveau cârnați, prăjitură, cozonac, ceai și vin. De obicei, femeile petreceau împreună până seara târziu. Iar când bărbații luau parte la adunarea generală bianuală cu privire la înnoirea conducerii vecinătăților, la Lăsatul Secului, femeile se întâlneau în casa mai tânărului tată al vecinătății, pentru a pregăti ospățul bărbaților. La aceste ocazii femeile consumau alcool și se distrau fără scrupule (Depner 1991: 63).

Candid Mușlea, citându-l pe Schuller-Libloy Frigyes, menționa faptul că, în societățile săsești, în timp ce bărbații luau parte la ședința vecinătății de la sfârșitul perioadei de carnaval, femeile se întâlneau în casa mai tânărului tată al vecinătății, unde, în frunte cu soția acestuia, își țineau ședința anuală, discutând despre conflictele interne, controlând caseria societății, având apoi parte de o mare petrecere (Mușlea C. 1957: 321). Nu este doar o coincidență faptul că și femeile din Jibert petreceau la Lăsatul Secului, pentru că, în acea zi, în Transilvania le era interzis femeilor din comunitățile săsești să lucreze. În mitologia populară săsească din Transilvania regăsim o credință în legătură cu această zi distinctă de la finalul perioadei de carnaval, și anume că, în ziua respectivă, femeile dobândesc o forță nemaipomenită, dominind și asupra bărbaților. Această forță temporară le poate fi retrasă doar dacă sunt descălțate. Acest obicei și credințele asociate lui pot fi regăsite la scară largă în folclorul german. Până și astăzi, în cadrul obiceiurilor de carnaval de la Lăsatul Secului, femeile din Germania pot tăia cu foarfeca o bucată din cravata bărbatului nebănuitor (Fronius 1882, Heinrich 1883, Wolf 1883). Conform obiceiurilor juridice medievale, bărbații erau cei care jucau un rol important în societățile rurale. Petrecerile femeilor prezentate mai sus semnaleză faptul că ierarhia structurală asimetrică ce determina relația dintre bărbați și femei a fost suspendată cel puțin o zi pe an, rolurile fiind temporar inversate. Se dizolvau astfel tensiunile acumulate în comunitatea femeilor timp de un an.

Pe măsură ce burghezia câștiga teren, s-au reorganizat treptat și relațiile dintre femei și bărbați. Faptul că societățile femeilor existau de timpuriu – încă de la începutul secolului al XIX-lea – în comunitățile săsești

urbane și rurale confirmă în realitate dezvoltarea burgheziei, modernizarea mai accelerată a societății sașilor.

Bibliografie

BÁLINT Sándor

1973 *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.* Szent István Társulat, Budapest

BINDER Pál – KOVÁCH Géza

1981 *A céhes élet Erdélyben.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

CSELLNER, Michael

1983 *Windau ... es war ein mal.* Eigenverlag, Nürnberg

DEPNER, Ilse

1991 *Seiburg in Siebenbürgen. Ein Heimatbuch.* Selbstverlag der Heimatortsgemeinschaft Seiburg, Bad Soden

DORNER Béla

1910 *Az erdélyi szászok mezőgazdasága.* Győr

FRONIUS, Franz Friedrich

1882 *Das Urzel-Laufen in Agnetheln. Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde V. (1) 17–23.*

1882 *Fassnachtbrauch: Das Ausschuh der Frauen. Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde V. (1) 34–35.*

1885 *Bilder aus dem sächsischen Bauernleben in Siebenbürgen.* Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte, Wien

GÖKLER, Johann

1986 *Heimatbuch Kallesdorf in Nordsiebenbürgen.* Gefördert u.a. vom Sieb.-Sächs. Kulturrat, Bad Hall

HAJDÚ Farkas-Zoltán

2001 *Székelyek és szászok. A kölcsönös segítség és intézményei a székelyeknél és az erdélyi szászoknál.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely

HEINRICH, G.

1883 *Das Ausschuh der Frauen in der Fassnacht. Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde VI. 31–32.*

KAUNTZ, Johann

1988 *Petersdorf bei Bistritz.* Gefördert u.a. vom Sieb.-Sächs. Kulturrat, Rosstal

KISS András

1994 Kalandosok – kalandos-temető Kolozsvárt. In: *Uő: Források és értelmezések*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 83–102.

KLÖSLER, Michael

1986 *Dürrbach*. Eigenverlag HOG . Anton Ruhland Verlag, Altötting

LINDNER Gusztáv

1894 A kolozsvári Kalandos-társulatok. *Erdélyi Múzeum* XI. 65–84, 140–152, 215–226, 373–383.

MANCHEN, G.

1892 Das Reihen der Knechte in Nadesch. *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* XV. 132–135, 137–140.

MUȘLEA, C. Candid

1957 Contribuții la instituția „vecinieii” la românii brașoveni. *Studii și articole de istorie* II. 317–344.

MUȘLEA, Ion

1972 Obiceiul Junilor brașoveni. Noi contribuții la studiul Obiceiului Junior brașoveni. In: *Cercetări etnografice și de folclor* II. Editura Minerva, București, 37–139.

MYSS, Walter

1993 *Die Siebenbürger sachsen Lexikon*. Edition Wort u. Welt, Wien

NUSSBÄCHER, Gernot

1979 Vom Alter der Nachbarschaften in Schassburg. *Neuer Weg* XXXI. 9285. (1979. márc. 25.)

PÁSZTOR Lajos

1940 *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest

SCHENK, Annemie

1987 Interetnischer-Austausch zwischen Siebenbürger Sachsen und Rumanien am Beispiel der Institution Nachbarschaft. *Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde* 30. 162–175.

1995 Die Nachbarschaft bei den siebenbürger Sachsen. Zum inhalt von Nachbarschaftsladen. In: KRUPA András – EPERJESSY Ernő – BARNA Gábor (szerk.): *Kultúrák találkozása – kultúrák konfliktusai*. Az V. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. Békéscsaba 1993. október 7–9. Magyar Néprajzi Társaság, Békéscsaba–Budapest, 180–183.

SCHUBERT, Hans-Achim

1980 *Nachbarschaft und Modernisierung. Eine historische Soziologie traditionaler Lokalgruppen am Beispiel Siebenbürgens.* (Studia Transylvanica, 6.) Böhlau Verlag, Köln–Wien

SCHULLER-LIBLOY Frigyes

1882 Züge aus dem Volksleben der Sachsen in Siebenbürgen. *Transilvania* III. 101.

SCHULLERUS, Adolf

1926 *Siebenbürgisch-sächsische Volkskunde im Umriss.* Leipzig

SCHUNN, Wilhelm

1936 *Die Nachbarschaften der Deutschen in Rumänien.* Hermannstadt

SITZ, Andreas

1988 *Heimatbuch der Gemeinde Pintak bei Bistritz in Siebenbürgen.* Linkner, Wels

SZEGEDI Edit

1994 Nemzetiség és a hit viszonya az erdélyi szászoknál Wilhelm Staedel püspöksége idején. *Korunk* V. (11) 71–76.

SZÉKELY László

1974 Katolikus néprajzi emlékek az erdélyi evangélikus szászok hagyományában. *Vigilia* XXXIX. (7) 448–450.

TEUTSCH, Fritz

1833 Siebenbürger deutsche Altertümer. *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde* VI. 7.

TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva

1992 Vallásos társulatok Magyarországon a XVII–XVIII. században. *Néprajzi Látóhatár* I. (3–4) 8–36.

WEBER, Georg – WEBER, Renate

1985 *Zendersch. Eine siebenbürgische Gemeinde im Wandel.* Delp Verlag, München

WEINRICH Frigyes

1896 Alsófehér vármegye szász népe. In: *Alsófehér vármegye monográfiája* I. Nagy-Enyed, 677–720.

WEISS, Martin

1986 *740 Jahre Billak in Siebenbürgen.* Gefördert vom Sieb.-sächs. Kulturrat aus Mitteln der Sieb.-sächs. Stiftung, Augsburg

WÖRTERBUCH

1908 *Siebenbürgisch-sächsisches Wörterbuch* I. A–C. Trübner–de Gruyter, Strassburg–Berlin–Leipzig



Pasi HANNONEN



Lanțurile rupte. Percepția germană și maghiară asupra istoriei și a relațiilor etnice din Banatul românesc

Introducere

În prezentul articol tratez problema istoriei și a relațiilor etnice înțeleasă și descrisă de oamenii de rând. La o primă privire, aceste două domenii ar putea părea ca neavând aproape nicio legătură între ele sau chiar să constituie o temă pentru două discuții separate. Lucrurile nu stau însă deloc așa: viziunea indivizilor care fac parte din minoritatea germană și maghiară din partea românească a Banatului este puternic influențată de distribuția etnică, de schimbările suferite în diferite perioade istorice și de situația politică a vremii. Baza articolului de față o constituie aceste relații și curente istorice, văzute din punctul de vedere al minorităților – germană sau maghiară.¹

După cum arată și titlul, articolul nu este imparțial din punctul de vedere al materialului, ceea ce este o decizie conștientă. Aproape toți subiecții intervievați erau germani sau maghiari, pe când întâlnirile cu

1 O parte din considerațiile și citatele din acest articol se regăsesc și în studiul lui Bo Lönnqvist (Barna-Lönnqvist 2000). Similitudinile derivă din faptul că am efectuat munca de teren împreună și că avem același material de cercetare. În perioada 1997–2000, au fost intervievați 57 de subiecți din Banatul românesc. Interviuurile sunt păstrate în cadrul Catedrei de Etnologie a Universității Jyväskylä din Finlanda.

românii majoritari, din timpul cercetărilor de teren, s-au redus de cele mai multe ori la contacte superficiale, precum întâlniri la magazin sau la locul de cazare etc. Din acest motiv, articolul nu pretinde că ar zugrăvi o imagine a realității din Banatul românesc, ci că prezintă realitatea așa cum o văd subiecții intervievați din punctul lor de vedere, uneori foarte subiectiv. Descrierea istoriei, a relațiilor etnice și a evaluărilor stereotipice ale altor naționalități ar putea fi foarte diferită dacă am include în acest studiu și punctul de vedere al românilor majoritari. În pofida acestui fapt, decizia mea legată de punctul de vedere prezentat este una conștientă. Datele colectate ar fi putut fi prelucrate în articole de tipuri diferite: interviurile și observațiile înregistrate pe benzi de magnetofon ar fi putut fi folosite la scrierea unui articol despre probleme precum istorisiri personale de viață sau obiceiuri. Am considerat însă că o analiză, oricât de superficială, a vieții și timpurilor dintr-o anumită regiune, văzute din perspectiva a două grupuri minoritare este cea mai productivă abordare a modului în care schimbările în distribuția etnică și o istorie politică apăsătoare influențează ideologia oamenilor de rând.

Vom începe cu descrierea cercetărilor de teren și a subiecților. Vom discuta și problema credibilității datelor colectate. Se vor furniza date cu privire la sexul, vârsta și naționalitatea subiecților; va urma o scurtă discuție cu privire la problema identităților multiple. Secțiunea următoare descrie asemănările și diferențele colective dintre germanii și maghiarii din Banat, ca grupuri etnice, și face o analiză a șase perioade istorice prestabilite din punctul de vedere al subiecților. După aceea, vom descrie stereotipurile vii date de către subiecți atât cu privire la propriul grup din zonă, cât și la cel al „străinilor”. Vom încheia cu o scurtă discuție cu privire la idealizarea trecutului și cu o descriere a celor trei „lanțuri rupte” care separă statutul curent de bănățean de cel idealizat al vremurilor trecute.

Cercetarea de teren și subiecții

Etnologii finlandezi Bo Lönnqvist (1997–000) și Pirkko Järvelä (1997), și folcloristul Pasi Hannonen (1997–2000) au făcut interviuri înregistrate cu 57 de subiecți în timpul a patru vizite efectuate între anii 1997 și 2000. În 1999, maghiarul László Csősz a mai făcut și singur alte interviuri sau în colaborare cu Pasi Hannonen. Și aceste interviuri sunt incluse în numărul



mai sus menționat. Toate interviurile, atât cele în germană, cât și cele în maghiară, au fost făcute în sate și orașe cuprinse în regiunea triunghiului format din Arad (Arad/Arad), Temeschwar (Temesvár/Timișoara) și Lippa (Lippa/Lipova).² În cele mai multe cazuri, subiecții au fost contactați prin biserica romano-catolică și utilizând efectul bulgăre de zăpadă. Folosirea congregațiilor catolice ca sursă de subiecți nu pare să altereze compoziția bazei de subiecți, deoarece se pare că, credincioși sau nu, existența majorității maghiarilor și germanilor este cunoscută de congregația locală. Foarte puțini subiecți s-au împotrivit înregistrării interviului. Într-o țară în care, doar cu un deceniu în urmă, începerea unui astfel de studiu sau chiar contactul normal cu străinii erau limitate la modul cel mai sever, în care aparatele de înregistrare, întrebările și microfoanele ar putea trezi foarte ușor amintiri neplăcute, am avut parte de o atitudine prietenoasă și de o deschidere peste așteptări din partea tuturor subiecților.

Un cercetător al culturii trebuie totuși să privească cu un ochi critic materialul colectat în timpul interviurilor. De exemplu, ar putea exista riscul ca subiecții aleși să nu reprezinte în mod valabil domeniul studiat. Toți participanții la un studiu au, în principiu, o atitudine pozitivă față de faptul de a fi cercetați. Tocmai de aceea subiecții au tendința de a oferi cercetătorului o imagine mai bună asupra comunității și a trecutului său, decât au fost acestea vreodată și de a evita menționarea aspectelor negative (Suojanen–Suojanen 2000: 22). O astfel de experiență a avut Pirjo Rautiainen într-o rezervație indiană din America. Conducătorii comunității au încercat să prezinte viața din rezervație într-o lumină pozitivă, pe când realitatea era uneori foarte diferită. În cazul unor astfel de prezentări, este omisă redarea aspectelor negative străinilor, iar cercetătorul trebuie să se bazeze pe căutarea altor surse, pentru a avea o imagine mai realistă asupra subiectului cercetat (Rautiainen 2001). Atât în cazul Suojanenilor, cât și a lui Rautiainen, problema o constituie faptul că cercetătorul este un străin. El face doar vizite scurte în comunitate, de multe ori prea scurte pentru a obține o imagine realistă a caracteristicilor acesteia. Pe de altă parte, nu ne putem aștepta de la niciun antropolog sau etnolog să își petreacă restul vieții într-o comunitate restrânsă doar ca să scrie câteva articole sau o monografie. De aceea, cercetătorul trebuie să

2 Datorită faptului că limba maternă a majorității subiecților era germană, pe tot parcursul articolului, localitățile sunt amintite cu denumirea lor germană, după care, la prima menționare, se redă între paranteze și denumirea lor în limbile maghiară și română.

se folosească de toate sursele posibile pentru a obține o imagine solidă în acel domeniu în timpul limitat pe care îl are la dispoziție.

În cazul nostru, am petrecut aproximativ o lună de zile în Banat, cu patru ocazii diferite. Nu am rămas nicio noapte la subiecții intervievați, ci în locuri de cazare ale organizației de caritate „Caritas”. Acest lucru ne-a conferit distanța, uneori necesară, față de subiecți, posibilitatea de a ne odihni în timpul serii și timp pentru efectuarea analizei de grup a evenimentelor zilei. Pe de altă parte, acest tip de cercetare de teren, care se bazează pe vizite scurte la casele subiecților, prezintă riscul omiterii unor date care ar putea fi percepute în cadrul unei vizite mai lungi și al petrecerii unui timp mai îndelungat în comunitate. Am reflectat, de asemenea, asupra imaginii pe care ne-au oferit-o subiecții și asupra faptului dacă aceasta este pozitivă în raport cu realitatea. În mod cert, timpurile trecute sunt prezentate într-o aură pozitivă. Satele germane cu populație omogenă în trecut și viața acestora sunt prezentate aproape fără nicio atitudine critică, de parcă ar fi niște paradisuri pământești ale hârniceii. În aceste narațiuni, viața „de dinainte” este idealizată.³ Este cert faptul că, în Banatul idealizat din narațiuni, nu se găsesc aproape deloc aspecte negative ale vieții comunitare germane (sau maghiare – poate că idealizarea nu este aici atât de puternică). Dimpotrivă, lucrurile mai apropiate de prezent sunt văzute într-o lumină negativă: vorbind despre viața în Banatul de astăzi, subiecții nu par să evite menționarea aspectelor negative. Cert este că străinul nu obține aici o imagine idealizată a prezentului. Nu înclin să cred că poate fi atât de puternic contrastul dintre vremurile trecute și prezent. De exemplu, scriitoarea bănățeană de origine germană, Herta Müller, prezintă în cărțile sale viața din satele germane bănățene într-o lumină destul de nefavorabilă, deși acțiunea romanelor se petrece în perioada comunistă, și nu în cea interbelică. Totodată, mi s-a dat de înțeles că, dacă i-aș intervieva de exemplu pe românii din Banat cu privire la experiențele lor legate de traiul lor ca minoritate în satele germane, acest lucru ar avea probabil drept rezultat o perspectivă foarte diferită asupra trecutului.

În orice caz, scopul principal al studiului de față nu este confirmarea sau neglijarea celor spuse de subiecți, ci mai degrabă subiectul cercetării îl constituie cele spuse, și nu veridicitatea acestora. Majoritatea subiecților au fost intervievați o singură dată. În câteva cazuri, același subiect a fost inter-

3 Pentru o altă discuție despre viziunea oamenilor de rând asupra istoriei și a prezentului vezi Hannonen 2001.



viebat de două ori, iar în mai multe cazuri, câțiva membri ai aceleiași familii au fost intervievați separat sau împreună (de exemplu, bunica–mama–fiul, fratele–sora, soțul–soția, tatăl–fiica). Femeile (36) au fost prezente într-un număr mai mare decât bărbații (21). Tabelele următoare prezintă distribuția subiecților pe sexe și naționalități. Niciunul dintre subiecți nu a fost întrebat cu privire la naționalitatea declarată la recensămintele oficiale românești.

Tabelul 1. Naționalitate și sex

Naționalitate/Sex	femei	bărbați	Total
germană	25	13	38
maghiară	11	6	17
română	–	1	1
slovacă	–	1	1
Total	36	21	57

Din datele *Tabelului 1* reiese în mod evident faptul că germanii au constituit grupul etnic principal al studiului. Motivul îl reprezintă faptul că, de la bun început, ne-am concentrat atenția asupra populației germane. În majoritatea satelor care au constituit obiectul studiului, majoritari erau cândva germanii, de aceea ei păreau un obiect de cercetare mai interesant decât maghiarii care au fost minoritari și pe-atunci. Cele două excepții (cei doi „outsideri”) sunt soțul român al unui subiect de origine germană și un slovac care vorbea maghiara.

Tabelul 2. Anul nașterii⁴

Anul/Naționalitatea	germană	maghiară	altele	Total
1910–1919	6	1	–	7
1920–1929	14	4	1	19
1930–1939	12	4	–	16
1940–1949	3	2	–	5
1950–1959	1	3	1	5
1960–1969	–	–	–	–
1970–1979	–	1	–	1
1980–1989	1	1	–	2
Total	37	16	2	55

4 Cu excepția a două clase neclare.

Din datele *Tabelului 2* reiese în mod evident faptul că, în categoria de vârstă mai înaintată, germanii sunt prezenți într-o concentrație mai mare decât alte naționalități. Dacă în grupul născut între anii 1910 și 1939 germanii îi întrec pe maghiari și alte naționalități cu 32:9:1, constituind astfel trei sferturi din subiecții născuți înainte de cel de-Al Doilea Război Mondial, maghiarii constituie grupul cel mai numeros în categoria celor născuți după 1940 (șapte, față de cinci germani și unul de altă naționalitate). Dat fiind faptul că subiecții au fost selectați la întâmplare, datele confirmă extincția lentă a populației germane din Banat. Pe lângă aceasta, dacă subiectul tipic din grupa celor intervievați s-a născut în 1933 (bărbații au fost puțin mai în vârstă decât femeile, dar această diferență este cel mult marginală), subiectul tipic german s-a născut în 1929, iar subiectul tipic maghiar în 1941. Subiectul tipic a dat dovadă de loialitate față de locul natal pe tot parcursul vieții. Circa două treimi din cei intervievați trăiau în satul sau orașul în care s-au născut; excluzându-i, desigur, pe cei ce au lucrat temporar în alte locuri, și-au satisfăcut stagiul militar, respectiv au fost deportați în Uniunea Sovietică. Cu privire la cei aproximativ douăzeci de subiecți care trăiesc în altă localitate decât cea natală se pot observa câteva lucruri interesante. Dintre germanii care fac parte din această categorie, nouă – adică aproximativ unu la fiecare patru – s-au născut undeva în Banat, aproape de domiciliul actual, însă nu exact în același loc: acesta este cazul unei femei născute la Königshof (Németremete/Remetea Mică), care locuiește de mult la Lippa (53GW37),⁵ și al unui bărbat pensionar care, din Guttenbrunn (Temeshidegkút/Zăbrani), s-a mutat tot la Lippa cu câteva decenii în urmă (47GM35). Unii s-au mutat și mai departe, de exemplu un subiect german s-a născut la Lippa, dar în timpul interviului locuia în Grosswardein (Nagyvárad/Ora-dea), deși de atunci s-a mutat înapoi în satul natal (4GW40). Singurul subiect român (19RM21), căsătorit cu o femeie germană, s-a autodenumit drept „unul dintre coloniștii” din „vechea Românie”. El s-a mutat în Banat după cel de-Al Doilea Război Mondial. Singurul bărbat de origine slovacă (44SM50) dintre cei intervievați s-a mutat în urmă cu douăzeci de ani, dintr-un alt loc, în satul în care trăiește.

5 Primul număr indică numărul curent al subiectului, literele indică naționalitatea (G=german, H=maghiar, R=român, S=slovac) și sexul (W=femeie, M=bărbat), iar numărul de la sfârșit semnalează anul nașterii.



Comparativ cu germanii, maghiarii intervievați par să fie mai puțin înrădăcinați. Unul s-a născut la Lippa, dar în prezent domiciliază în Germania, fiind interviuat în cursul unei vizite făcute în timpul vacanței (2HM36). În ceea ce privește restul, doi s-au mutat din alte părți ale Banatului, însă, în mod surprinzător, patru au venit din alte locuri – unul din patru, comparativ cu faptul că nu există niciun colonist din prima generație a sașilor transilvăneni. Dintre aceștia, unul s-a născut în Oltenia, unde părinții lucrau cu ziua; ei s-au mutat în satul de domiciliu când el era încă foarte mic (40HM23). Trei bărbați își au originile în Secuime sau în altă parte a Transilvaniei (43HM41; 55HM49; 56HM53). Motivele de bază ale mutărilor au fost locul de muncă și/sau căsătoria. Aceste date ne indică două lucruri: nivelul migrației germanilor în România este foarte scăzut, pe când printre români, și de exemplu și printre maghiari, au fost mulți care au suferit/au beneficiat în urma politicii de rotație a Partidului Comunist Român, datorită căreia mulți au fost nevoiți să-și părăsească locurile natale (deși, de exemplu, cei trei bărbați maghiari originari din locuri situate în afara Banatului au declarat că s-au mutat de bună voie în regiune).

Chiar dacă, după cum vedem și pe baza tabelelor, tuturor subiecților li se atribuie o singură identitate, realitatea nu este nici pe departe atât de simplă. Drept rezultat al căsătoriilor mixte și asimilării, există întotdeauna oameni care, la recensăminte, pot declara doar o singură apartenență etnică, dar care, în realitate, au două sau mai multe apartenențe. În aceste cazuri, între cele două moșteniri se ivește o competiție chiar și atunci când persoane străine încearcă să-l determine pe individ să se definească ca aparținând unei singure categorii – în cazul acestui studiu, și eu am făcut acest lucru din motivele statistice mai sus amintite. În alte contexte, încercările persoanelor străine de a-l determina pe individ să se plaseze într-o singură categorie univocă pot fi interpretate drept o politică de reducere a multiculturalismului viu și natural. Problematika convingerii persoanelor de a alege o singură identitate este una importantă în științele etnologiei (vezi, de exemplu, Anttonen 1999 și Nevalainen 1999) menționează în studiul său problema influenței exterioare).

Și printre subiecți există persoane cu identitate mixtă, ca de exemplu un bărbat a cărui mamă a fost ungueroaică, tatăl provenind din țara denumită mai târziu Iugoslavia, iar o bunică, sașă transilvăneană. Se considera vorbitor nativ de limbă maghiară, dar trăia în Germania ca german, construindu-și o casă de vacanță în Ungaria, aproape de granița

cu România, pentru a se simți mai aproape de casă –, iar când vorbea despre germanii și maghiarii din Banat, se referea la ambele grupuri folosind termenul „noi” (2HM36). Dintre cei intervievați, o femeie avea nume de familie de origine cehă, iar ea se considera ca având *limba maternă germana, naționalitate maghiară și cetățenie română* (4HW40). O tânără de proveniență mixtă româno-maghiară, care a făcut școală germană și a fost intervievată în limba germană, a reflectat asupra propriei naționalități astfel: *Nu sunt nemțoaică, pentru că eu doar cunosc limba, dar nimeni din familie nu este german... Sunt parte unguroaică, parte româncă, pentru că mama este parțial unguroaică, parțial româncă, iar tatăl este un-gur. M-am născut aici, în România, dar frecventez biserica catolică ... Cred că [sunt] unguroaică sau româncă...* (54HW85). Observația aceasta este interesantă, pentru că ascunde ideea că frecventarea bisericii catolice (adică o biserică neortodoxă sau mai degrabă minoritară) îl face pe om mai puțin „român”. Când l-am întrebat pe tatăl acestei fete, care are o descendență maghiară pură, care îi este apartenența etnică și cum s-ar manifesta acest lucru într-un meci româno-maghiar, ne-a răspuns: *Inima este cea care decide, aș fi de partea ungarilor, și nici prin cap nu mi-ar trece să reacționez altfel. Cred că în acest caz deciziile se iau în funcție de nația de care aparține fiecare... Eu fac parte din nația maghiară, dar patria mea este acum România* (56HM53). Și am mai putea continua și cu alte exemple. Astfel, putem conchide că, într-o regiune multietnică, identitatea este mai degrabă o problemă cumulativă, și nu exclusivă (vezi și Anttonen 1999, Gereben 1999: 60–71). Numărul tot mai mare de căsătorii mixte încurcă situația și mai mult – dar această evoluție nu se poate observa din rezultatele recensămintelor, unde toți trebuie să declare doar o singură naționalitate și o singură limbă maternă. Printre subiecții noștri, originea multietnică este specificul generațiilor mai tinere. În contextul vest-european, multietnicitatea este considerată adesea un factor pozitiv care îmbogățește viața, și totuși, în alte contexte, asimilarea lentă a minorităților de către majoritate este văzută de către minorități drept o amenințare la adresa lor. Nu trebuie să uităm însă faptul că, de exemplu, în regiunea studiată, aceste procese etnice nu sunt doar rezultatul ultimelor decenii.



Germanii și maghiarii din Banat: asemănări și diferențe colective

Dacă luăm în considerare principalele patru grupuri etnice din Banatul românesc (români, maghiari, germani și țigani [rromi]), imediat devine evident faptul că germanii și maghiarii se simt cei mai apropiați unii de alții și chiar trag un fel de linie de demarcație între ei și români, mai ales românii „coloniști” care au venit din alte regiuni după cel de-Al Doilea Război Mondial. Însă, și între aceste două etnii există diferențe colective cauzate în parte de evenimentele istorice ale ultimilor două sute de ani. Voi analiza în continuare, însă nu la modul foarte profund, aceste similitudini și diferențe la nivelul a trei domenii diferite: religia, istoria și cultura (populară). Și asemănările pot fi interpretate parțial drept factori de diferențiere față de români (și, în cele mai multe cazuri, și față de celelalte naționalități din Banat, țigani, sârbii, slovaci etc.).

Religia

Majoritatea germanilor și a maghiarilor sunt de religie romano-catolică, ceea ce îi deosebește de majoritatea română care este ortodoxă, având un calendar al anului bisericesc, sărbători și viață religioasă diferite. Însă, subiecții care au descris diferențele dintre ei și români, arareori au dat religiei o conotație negativă. Unii catolici chiar merg la biserica ortodoxă cu soții sau soțiile de această confesiune, iar acest lucru nu constituie pentru ei o problemă. Se pare că, în cazul comunităților germane și maghiare din Banat, rolul principal al bisericii romano-catolice este de a le oferi un mediu în care să vorbească limba maternă, să își practice credința și să simtă continuitatea vremurilor apuse. Subiecții consideră regretabil faptul că numărul serviciilor divine este în continuă scădere și că lipsa de preoți este tot mai mare.

În studiile anterioare efectuate asupra maghiarilor din România și din alte țări învecinate ale Bazinului Carpatic, s-a constatat, de exemplu, că maghiarii de peste hotare sunt mult mai religioși decât maghiarii din Ungaria. Devotamentul față de propria religie este foarte puternic în special în zonele în care maghiarii trăiesc în mijlocul majorității ortodoxe. În studiul lui Ferenc Gereben, de exemplu, se arată că maghiarii de peste hotare apreciază educația în spirit religios și se consideră credincioși într-o

măsură mult mai accentuată decât maghiarii din Ungaria (Gereben 1999: 28, tabelul XI). La recensământul românesc oficial din 1992, doar 0,3 % dintre maghiarii din întreaga Transilvanie au declarat că nu aparțin niciunei confesiuni (Kocsis 1999: 15). În unele cazuri, bisericile sunt atât de strâns legate de o anumită naționalitate încât mulți dintre subiecții noștri s-au referit de exemplu la biserica ortodoxă ca „biserică a românilor”, iar unul dintre subiecții de origine germană a amintit de vechea biserică reformată din Lippa, numind-o „biserică maghiară” (53GW37, vezi și Túros 1996: 171).

Este foarte clar că, în pofida aparentei toleranțe, romano-catolicismul este un factor de unificare în cazul germanilor și maghiarilor contra ortodoxiei românești, văzută uneori ca un element ce se extinde în mod agresiv. De fapt, cu siguranță există dispute și conflicte latente. Minoritățile s-ar putea simți amenințate de faptul că, în zonele care pe vremuri aveau populație majoritar catolică, se construiesc acum biserici ortodoxe (chiar într-unul dintre satele cercetate se construia o astfel de biserică în curtea vechii biserici romano-catolice), însă construirea unei biserici ortodoxe într-un sat a cărui populație curentă se compune aproape în exclusivitate din români, care probabil sunt ortodocși și doresc servicii religioase conform propriului crez, poate fi considerată un semn normal al progresului în ochii românilor.

Istoria

Prin istorie înțeleg atât evenimentele istorice, cât și statutul oficial-neoficial al grupurilor studiate. Ambele grupuri etnice au fost, într-un fel sau altul, grupuri privilegiate în trecut și comparativ cu majoritatea română de astăzi. De exemplu, întregul proces de colonizare germană din Banat poate fi privit ca o acordare de privilegii acestei populații, căreia i-a fost conferit un statut special. În 1867, anul compromisului austro-ungar și anexarea părții vizate de noi din Banat la statul român (după Primul Război Mondial), putem spune că maghiarii, acum minoritari, s-au bucurat de o poziție privilegiată, fiind populația majoritară a Regatului Ungar. Această perioadă coincide și cu cea a politicilor oficiale de maghiarizare. Astfel, anexarea Banatului la Regatul României și, în special, perioada comunistă dintre cel de-Al Doilea Război Mondial și anul 1989 au provocat declinul ambelor grupuri. În cadrul acestui articol, voi analiza mai târziu istoria celor două comunități.



Un aspect interesant al acestor schimbări istorice este statutul celor două limbi vorbite în Banat. Maghiarii au pierdut și statutul limbii lor de limbă oficială a Banatului, iar astăzi nu există practic niciun maghiar sau german monoglot nici măcar în mediile dominante maghiare sau germane. Desigur, din punctul de vedere al românilor, se poate spune că, în acești ultimi optzeci de ani, româna și-a câștigat locul binemeritat într-o zonă majoritar românească de câteva secole.

Cultura (populară)

Într-un alt articol, Paul R. Brass, analizând diferite grupuri etnice, a introdus drept elemente delimitative între cele două etnii, pe lângă limbă, experiențe istorice și religie, menționate și de mine anterior, și dialectul, portul, felurile specifice de mâncare, obiceiurile și rasa (!) (Brass 1980: 2). Rasa, ca noțiune, nu are importanță în contextul bănățean – nu mai mare decât în orice altă zonă! –, pe când dialectul ține de aspectul lingvistic al etniei, iar portul, felurile specifice de mâncare și obiceiurile au doar o importanță marginală. Deși mai ales subiecții mai în vârstă își amintesc de feluri specifice de mâncare, acest aspect nu pare să fie un element de delimitare majoră între germanii, maghiarii și românii de astăzi. Portul, în zilele noastre, se referă mai mult la portul popular observat pe vremuri, de exemplu la Kirchwein Fest, însă în acest context, el are mai mult o valoare folclorică. Portul popular aparține vremurilor culturii (presupus) statice, nu Banatului de astăzi. Dacă străbatem străzile din Neudorf (Temesújfalú/Neudorf), ar trebui să fim experți ca să putem recunoaște trecătorii germani și maghiari după hainele pe care le poartă. Obiceiurile se leagă mai mult de activitatea religioasă despre care s-a vorbit deja. Astfel, cultura (populară), un element delimitativ clar în vremurile trecute, nu mai există – Kirchweinul, de exemplu, este o sărbătoare ce a fost adoptată în forma sa folclorică și de majoritatea română. Până și unii dintre subiecți ne-au declarat că, în comparație cu vremurile trecute, diferențele de grup s-au estompat. În orice caz, întreaga problemă a culturii este mult prea vastă pentru a putea fi abordată aici. Trebuie să menționăm totuși că diferențele mai sus amintite tratează aspecte ale culturii văzute din perspectiva trecutului. Diferențele de viață cotidiană și cultură contemporană dintre diferitele grupuri nu fac obiectul analizei prezente, și nici subiecții intervievați nu se referă la fenomenele prezentului, reunindu-le sub numele de cultură. Observăm acest lucru și din



faptul că unul dintre subiecți s-a plâns că tinerii se duc la discotecă și la ștrand, ceea ce implică înseamnă că acestea sunt semne ale degenerării, în raport cu timpurile în care se organiza Kirchweihnul.

Germanii, maghiarii și istoria: șase perioade istorice văzute prin ochii subiecților intervievați

Istoria regiunii studiate s-a caracterizat adeseori prin schimbări majore în proporția diferitelor naționalități. Prezentul articol nu și-a propus prezentarea istoriei Banatului, nici măcar la modul superficial – acest lucru fiind lăsat pe seama altora, în cadrul acestui volum; trebuie să reliefăm totuși unele evenimente istorice pentru a putea înțelege memoria istorică și concepția despre trecut și prezent a celor intervievați. Cei mai vârstnici subiecți s-au născut în anii 1910, adică, ei, personal, nu pot avea amintiri mai devreme de anii 1920. Însă, în acest context, ceea ce li s-a povestit de către înaintașii lor, de către „bătrâni”, are o importanță deosebită.

Istoria spusă de subiecți poate fi divizată în două categorii: istoria distribuției etnice din regiune (mișcări ale populației, emigrări etc.) și evenimente istorice deosebite (războaie, revoluții, schimbări în viața cotidiană). S-a spus că istoria este întotdeauna o problemă de selectare, iar trecutul este creat în funcție de condițiile sociale, morale și politice actuale (Chapman–McDonald–Tonkin 1989: 5). Dat fiind faptul că perioada de care își amintesc subiecții se întinde doar pe cel mult câteva decenii, acest lucru afectează puternic imaginea trecutului. Regiunea cercetată a fost secole de-a rândul terenul de joacă al etniilor și politicilor concurențe, și nici măcar schimbările majore din compoziția etnică a populației, care au avut loc în aceste ultime decenii, nu au fost primele de felul acesta în zonă, deși subiecților li se pare astfel.

Aruncând o primă privire asupra istoriei proporțiilor etnice, devine foarte clar că schimbările etnice din Banat sunt de obicei produsul politicilor oficiale. De exemplu, politicile deliberate de colonizare germană și, mai târziu, cele de maghiarizare de după compromisul austro-ungar sunt antecedente ale politicii de românizare a lui Nicolae Ceaușescu. De obicei, aceste politici au avut drept rezultat schimbări dramatice în nu-



mărul și/sau proporția naționalității majoritare din zonă. De exemplu, în întregul Banat (nu doar partea care aparține României în prezent), numărul maghiarilor a crescut între anii 1880 și 1910 de la 111.000 la 242.000, o creștere de 117 %, în timp ce numărul românilor, sârbilor și germanilor a crescut doar în procent de 14-17 %. Este foarte puțin probabil ca schimbări atât de mari să fie doar rezultatul natalității sau al emigrării minorităților (Grăf 2000: 22).

Așa cum vom mai aminti pe parcursul prezentului articol, colonizarea germană a regiunii trăiește doar din amintirile generațiilor anterioare, iar de perioada de maghiarizare își amintește doar subiectul cel mai vârstnic, o femeie germană născută în 1910, și ea amintindu-și vag doar zilele în care nu era permis să se vorbească germana la școală (20GW10). Unii subiecți se referă însă la perioada austro-ungară, spunând că „toată lumea vorbea ungurește, pentru că pe atunci ținutul făcea parte din Ungaria” etc. Mai mult, a fi etnia statului sau imperiului care deținea puterea politică în Banat nu însemna întotdeauna și a fi etnia majoritară, din punct de vedere numeric, a ținutului. De exemplu, în 1840, numărul germanilor bănățeni era aproximativ egal cu cel al sârbilor (aproximativ 200.000) – și puțin mai mult de o treime față de cel al românilor. Conform datelor ultimului recensământ maghiar din 1910, în pofida maghiarizării deja amintite, maghiarii erau doar a patra etnie ca mărime în întregul Banat (inclusiv părțile care aparțin astăzi Iugoslaviei și Ungariei), numărul lor fiind de 242.000, față de 592.000 de români, 387.000 de germani și 284.000 de sârbi (Grăf 2000: 22). În sfârșit, trebuie să menționăm și faptul că nașterea României Mari după Primul Război Mondial – și faptul că majoritarii au devenit în cele din urmă etnia statului care deținea puterea politică – nu însemna că proporția populației era aceasta și la nivel local sau subregional. În Secuimea majoritar maghiară, oamenii își amintesc de transferul de putere prin asocierea acestuia cu sosirea autorităților române (vezi Biró–Gagyí 1999: 231), iar stereotipia românului este adeseori identificată cu imaginea oficialului sau a polițistului, pe când în Banat aproape că nu există astfel de amintiri istorice. Transferul de putere s-a manifestat aici în limbă, experiențe istorice și schimbări în structura populației.

Cele șase perioade istorice despre care ne-au vorbit subiecții sunt: perioada colonizării germane (care a avut loc mai ales în secolul al XVI-II-lea), perioada interbelică (aprox. 1920–1940), cel de-Al Doilea Război Mondial și perioada imediat următoare (aprox. 1940–1947), perioada co-

munistă (aprox. 1947–1989) și perioada ce se întinde între 1989 și prezent (1997–2000). Cea de-a „șasea” perioadă istorică este cea care va urma, adică viitorul. În pofida tuturor asemănarilor și apropierii istorice dintre germani și maghiari, există totuși o diferență uriașă; au existat unele evenimente istorice în legătură cu care membrii celor două etnii au avut experiențe diferite. Se pare că statutul subiecților germani și maghiari din Banat a influențat mai mult sau mai puțin considerabil experiențele și evaluarea lor în raport cu această perioadă. În cele ce urmează, voi analiza în detaliu aceste perioade.

Așezarea germanilor sau colonizarea germană a Banatului

După cum am mai menționat, subiecții germani „își amintesc” foarte bine de acest eveniment.⁶ Subiecții maghiari nu au fost întrebați în mod consecvent despre istoria familiei lor, însă originea lor mixtă ne arată că ei nu au memoria comună puternică a unei experiențe istorice atât de distante și despre care nu au experiențe personale. Deși germanii au sosit aici de-a lungul unei perioade destul de lungi, începuturile istoriei germane în Banat servesc drept punct de referință germanilor care trăiesc aici. Pentru populația germană care trăiește în prezent experiența faptului că însăși cultura sa se află în declin și că va fi preluată de alte culturi, sosirea dintr-o țară străină și așezarea sa în mod intenționat în sate dinainte planificate, cu nume frumoase ca Königshof („curtea regală”) sau Blumental („valea florilor”), are pentru această etnie o valoare aproape mitologică. O parte a Banatului a fost colonizată de germani conform unui plan prestabilit, creat de autorități în secolul al XVIII-lea. În perioada colonizării, care a urmat imediat după ocupația otomană, unele părți ale Banatului erau practic părăsite, pe când altele erau locuite. Colonizarea a avut loc în câteva valuri. Însă, Banatul era un mozaic multietnic și în timpul colonizării. Majoritatea subiecților germani pareau să aibă cunoștințe detaliate despre colonizarea germană: când au venit strămoșii lor și din ce parte a Germaniei proveneau. Un bărbat știa că strămoșii lui au venit aici din zona Alsacia-Lotharingia în anii 1760, pentru că a citit despre aceste lucruri în cărți (14GM19); un altul știa că

6 Acest aspect poate fi comparat cu studiul Annei Collard cu privire la memoria istorică a unui sat grec: majoritatea sătenilor aveau amintiri „vii” despre perioada otomană în care ei, personal, nici măcar nu au trăit (Collard 1989: 89, 95–97).



familia sa trăia în Banat de 250 de ani (16GM28); un altul și-a amintit că bunicul îi povestea despre așezarea nemților în anii 1780 (30GM14) și așa mai departe, subiecții știind adesea să redea nenumărate detalii (despre istoria populației din Banat, vezi, de ex., Grăf 2000: 15–21; Hockl:2000 și Zollner 1997a–e).

Este destul de interesant faptul că, în referirile făcute la coloniști, termenul folosit de germanii înșiși nu are deloc conotații peiorative, contrar termenului folosit pentru coloniștii români care au venit în Banat după cel de-Al Doilea Război Mondial. Dar să nu uităm nici faptul că și printre români există persoane care consideră că însăși colonizarea germană a fost un lucru negativ. Însușind toate acestea, putem spune că germanii se gândesc la acea perioadă ca la una mândră și eroică: singurul aspect negativ pe care îl amintesc în legătură cu aceasta îl reprezintă dificultățile și suferința prin care au trecut coloniștii germani. Evenimentul-perche al acestei perioade este întoarcerea în Germania de după cel de-Al Doilea Război Mondial. Evaluarea acestei perioade poartă o tentă etnică/națională: germanii au o experiență mult mai „autentică” a așezării decât maghiarii. Desigur, pentru această perioadă nu există niciun fel de mențiuni despre conflicte etnice sau stereotipii. Memoria istorică a subiecților pare să dispară când vine vorba despre perioada de după colonizare, până în momentul în care survin propriile memorii.

Perioada interbelică

Tratatul de Pace de la Trianon din 1920 a lăsat milioane de maghiari în afara hotarelor noii Ungarii, ceea ce a fost un șoc imens pentru maghiarii pentru care Banatul se afla la hotarele noului stat național, situație pe care germanii, de exemplu, nu o percepeau la fel. În politica maghiară interbelică, revizuirea hotarelor reprezenta unul dintre elementele centrale, în timp ce între Germania și România nu existau discuții cu privire la granițe. Motiv pentru care s-a susținut că, în timpul Marii Români, soarta maghiarilor a fost mai grea decât cea a germanilor, deși ambii sufereau din cauza politicii guvernamentale (Haidu: 2000). În timp ce niciunul dintre maghiari nu are amintiri personale despre colonizarea germană, toți își amintesc de perioada interbelică: 26 dintre subiecți (aproape jumătate) s-au născut în anii 1930. Dacă adăugăm acestui număr și pe cei care s-au născut în intervalul 1930–1940, și pe cei care s-au născut mai târziu, însă au auzit povestindu-se despre această perioadă

de la bunicii și părinții lor, putem spune că, de fapt, toți maghiarii și-au format o părere despre perioada interbelică. Această perioadă are o importanță deosebită în istorisirile aproape tuturor subiecților. Există multe istorisiri despre copilărie, sărbători și muncă, prea multe pentru a fi prezentate aici. Evaluarea perioadei se caracterizează printr-o atitudine pozitivă, aproape copilărească, pe care subiecții o au față de ea. Perioada este asociată copilăriei fericite, ultimilor ani buni, apărând în amintirea subiecților ca o perioadă de bunăstare și echilibru din punct de vedere etnic. Aproape toți subiecții germani folosesc aceleași expresii pentru a evalua perioada: *Pe atunci era mai frumos* (12GW34); *[Kirchwein Festul] era ceva foarte frumos* (17GW25); *Guttenbrunn era foarte frumos! Aveam sărbători atât de minunate! Vremurile bune nu se vor mai întoarce niciodată!* (20GW21); *Înainte de război, viața era frumoasă, a fost poate cea mai bună perioadă* (36GW26); *Satul era frumos, curat, cu oameni harnici* (37GW34). În legătură cu această perioadă există amintiri vii ale unor comunități funcționale, în care toți se cunoșteau și în care, în pofida sărăciei, nu existau conflicte majore. Mai ales germanii se gândesc la această perioadă în perspectivă bănățeană ca la timpurile omogenității germane, cu nișe ale altor naționalități care trăiau alături de germani, cu excepția satelor omogene de germani.⁷ Perioada este descrisă adesea prin adjectivele „bun”, „frumos” și „plăcut”, fără a mai adăuga și alte detalii. Când apar însă detaliile, auzim printre altele despre sărbătorile religioase și viața idealizată a unor țărani harnici. Maghiarii văd această perioadă cu aceiași ochi ca și germanii. Există un consens în privința faptului că era o perioadă echilibrată din punct de vedere etnic, toată lumea era fericită, iar etniile trăiau în armonie. Nu putem verifica veridicitatea acestor afirmații, și totuși, de exemplu, Victor Neumann (1996, 2) susține că „Banatul era un model al coexistenței pașnice între 1800 și 1950, un exemplu demn de urmat în ceea ce privește înțelegerea reciprocă și crearea de relații interetnice și interconfesionale”.

7 Subiecții par să își amintească uneori de sate ca fiind mai omogene decât erau în realitate, luând în calcul, prin număr și ocupație, și persoanele care nu erau de etnie germană. Adeseori, statisticile perioadei arată un număr mai mare de alte naționalități decât își amintesc subiecții noștri. Același fenomen a fost raportat și la nivelul Secuimii (Biró–Gagyı 1999: 299).



Cel de-Al Doilea Război Mondial și perioada imediat următoare

Mi se pare straniu faptul că războiul este menționat de foarte puțini dintre subiecți, deși bărbații mai în vârstă își amintesc unde au luptat, dacă erau pe lângă casele lor sau pe front. De-atunci, s-au petrecut evenimente mult mai dramatice care au adus alte experiențe ce le-au umbrat amintirea. Între anii 1945 și 1950, s-au petrecut câteva evenimente dramatice care au unit și îndepărtat în același timp diferitele naționalități ale Banatului. Mai întâi, după luna ianuarie a anului 1945, aproximativ 70.000 de germani din România au fost deportați și condamnați la muncă silnică în Uniunea Sovietică, majoritatea în minele de cărbune din Ucraina (Grăf 2000: 28, Haidu 2000), pe baza politicii de răspundere colectivă. Majoritatea nu s-au întors niciodată din lagărele de muncă, iar cei care s-au întors și-au găsit casele ocupate de românii nou sosiți în regiune. Germanii au fost privați în mod colectiv și de drepturile lor cetățenești până în 1948 (Haidu 2000). Comentând situația la nivelul întregii României, Julius Rezler argumentează faptul că reforma agrară ce a urmat a fost, și ea, mult mai traumatizantă pentru germani decât pentru maghiari, având în vedere că statutul primordial al primilor era cel de țaran liber. Maghiarimea și-a pierdut și ea pământurile, și astfel s-a destrămat și legătura sa tradițională cu germanii, izolând-o și mai mult. Numărul maghiarilor din regiune s-a restrâns și datorită faptului că li s-a dat pământ coloniștilor așezați aici din toate părțile României. Colectivizarea ce a urmat apoi a crescut gradul de asimilare și marginalizare a minorităților (Rezler 1980: 330–331). Deși războiul în sine nu ocupă un loc central în istorisirile majorității subiecților, practic toți se ocupă de perioada imediat următoare – și toți prezintă o imagine negativă. Mulți dintre subiecții germani au petrecut ani îngrozitori fiind deportați în Uniunea Sovietică, având povestiri lungi și dramatice despre acest subiect.

Experiența istoriei, din punct de vedere german și maghiar, prezintă diferențe marcante în privința acestei perioade. Datorită faptului că au fost deportați doar germanii apti de lucru,⁸ maghiarii relatează plecarea

8 Povestind experiența deportărilor, subiecții accentuează faptul că sunt germani. Sunt folosite expresii ca: *Doar pentru că eram germani!* (SGW20). Totodată, istorisirile conțin destul de multe detalii, cuprinzând mențiuni despre locuri, durata transporturilor și condițiile din lagăre, unii amintindu-și până și momentul exact în care au fost despărțiți de membrii familiilor lor. Iar în relatarea întoarcerii de la munca silnică de aproximativ cinci ani, ni se oferă amănunte despre momentul sosirii, despre ceea ce s-a întâmplat în casa părintească, despre încercările de redobândire a proprietății etc.

germanilor și sosirea noilor „coloniști” dintr-un punct mai distant de vedere. Fără îndoială că această perioadă este privită drept cea mai grea din viața subiecților. Relatând despre această perioadă, în istorisirile subiecților apar pentru prima dată mențiuni despre conflicte de natură etnică, acestea fiind cauzate de deportarea germanilor, colonizarea românească și luptele aferente pentru proprietate. Ceea ce nu înseamnă că înainte de cel de-Al Doilea Război Mondial nu au existat conflicte etnice. Chiar dacă românii abia sosiți sunt evaluați negativ, majoritatea subiecților consideră că vina pentru deportări le aparține autorităților. Românii de rând nu sunt considerați vinovați de deportarea germanilor în Uniunea Sovietică.

Perioada comunistă

De fapt, și despre perioada comunistă există două versiuni: versiunea germană și cea maghiară. Ambele conțin evaluări ale perioadei (libertatea personală, economia etc.) din perspectivă similară (practic, ambele grupuri văd perioada în aceeași lumină), și totuși, istoria dramatică a germanilor din Banat își pune din nou amprenta asupra viziunii germane. Pe lângă „narațiunile comuniste” (cum era viața în România comunistă și cum și-o amintesc subiecții), există narațiuni și evaluări și despre emigrarea în masă a germanilor (au existat și maghiari care au emigrat în acea perioadă din România, însă numărul lor este mult mai mic).⁹

9 Rădăcinile acestei emigrări se întind până în anii de după cel de-Al Doilea Război Mondial, când mulți dintre germanii care au servit în armata germană nu s-au mai întors în România de frica persecuțiilor. Ceea ce s-a întâmplat mai târziu a fost o reacție în lanț: tot mai mulți germani s-au mutat în Germania, văzând diferențele de nivel de trai și povestindu-li-se despre acest lucru de către emigranții care se întorceau în vizită. Emigrarea s-a intensificat în perioada ceaușistă. În momentul stabilirii relațiilor diplomatice dintre România și Republica Federală Germania, la începuturile perioadei ceaușiste, s-a ivit șansa unui program de reunificare familială pe scară largă. În 1978, Helmut Schmidt și Nicolae Ceaușescu au încheiat un acord conform căruia se vor vinde Germaniei anual între 12.000 și 16.000 de germani, timp de cinci ani, la prețul de 5000 DM pe persoană. Pentru subiecți, și partea financiară este foarte importantă, probabil faptul că au fost vânduți este dureros pentru ei, pentru că mulți au declarat prețuri diferite pentru o persoană. Acest acord a fost prelungit mai târziu pentru alți cinci ani. Anii emigrărilor celor mai intense au fost cei de dinaintea și de după Revoluția din 1989 (Haidu 2000). Datele referitoare la numărul de germani emigrați diferă puțin în funcție de sursă. Imre Antal scrie despre plecarea a 120.000 de germani în 1988, 95.671 în 1989 și 101.000 în 1990, și menționează că dintre cetățenii care au emigrat din România între 1990 și 1992, germanii au continuat să constituie o parte disproporționat de mare, respectiv 54,5 % (Antal 1998: 51–52). Ci-



Și istorisirile despre comunism se pot împărți în două sau trei categorii: timpurile mai bune, până în jurul anilor 1960 sau 1970 (în funcție de narator), după care au urmat anii declinului lent și cei mai cumpliti ani, ultimii ani ai perioadei ceaușiste. Tema emigrării germanilor a fost abordată de toți subiecții, indiferent de naționalitate. Dat fiind faptul că o mare parte a emigrărilor a avut loc după 1989, istorisirile acoperă și această perioadă, însă cauzele acestui fenomen se află în perioada comunistă, motiv pentru care ne ocupăm de el aici. Desigur, povestirile germanilor sunt mult mai vii, ei invocând rude care au plecat, încercări personale de a se muta în Germania, și apoi vizitele în România, sentimentele pe care le aveau văzând decăderea propriei culturi. Pe de altă parte, mulți ne împărtășesc motivele pentru care au rămas în țara natală. Un maghiar care avea și strămoși germani s-a mutat în Germania ca german și își descrie sentimentul de alienare, în Germania fiind tratat ca „un cetățean de mâna a doua” (2HM36);¹⁰ un alt bărbat ne povestește despre încercările sale zadarnice de a emigra (22GM50), iar o femeie germană ne povestește despre faptul că nu putea să emigreze din cauză că soțul ei român lucra ca ofițer în cadrul armatei române (53GW37).

Narațiunile-pereche descriu schimbările prin care a trecut Banatul după emigrarea germanilor. Germanii care au rămas descriu plecarea germanilor din Banat drept motivul pentru care Banatul a devenit o regiune neîngrijită, murdară și înapoiată; provenind de la germanii rămași, descrierile nu pot fi considerate obiective, după cum vedem și în exemplele următoare: *Este trist să vedem că într-un timp era ordine aici* (22GM50); *Casele sunt atât de murdare, totul s-a sfârșit... Blumentalul* [Máslak/Maşloc]

frele oferite de Andrea Haidu sunt puțin mai mici: 23.000 în 1989 și 100.000 în 1990. Numărul mare de emigrări din 1990 se explică prin faptul că germanii se temeau că, în scurt timp, Germania va închide granițele pentru emigranții români de origine germană. (Toate datele de mai sus se referă la întreaga Românie, nu numai la Banat) Cercetătorii susțin că o astfel de emigrare în masă nu poate fi definită pur și simplu ca o migrație de natură economică, mai ales în timpul aplicării politicilor ceaușiste de omogenizare etnică, când minoritățile se temeau pentru modul în care își vor putea susține pe viitor identitatea etnică (Haidu 2000).

- 10 Un aspect al cercetării relațiilor etnice, tratat uneori prea superficial, îl constituie problema conflictelor dintre, de exemplu, germanii născuți în Germania și cei din alte țări, dintre care, tratarea ca „cetățean de mâna a doua” este doar un exemplu. În legătură cu o analiză superficială a tipurilor de probleme cu care se confruntă maghiarii de peste hotare în Ungaria, vezi Hannonen 2001; problema a fost abordată și de Mungiu-Pippidi (2000: 122–123); și în contextul Finlandei s-a scris mult despre această problemă.

nu mai este ceea ce a fost (37GW34). Aceste narațiuni nu mai au o schemă bine definită, ci sunt doar descrieri sau păreri generale.

Perioada comunistă în sine este evaluată, în general, în termeni negativi. Pe când alți subiecți își amintesc de anii 1930 cu nostalgie, generațiile care s-au născut mai târziu văd perioada premergătoare celei mai cumplicate a erei ceaușiste drept anii cei mai buni ai vieții lor. *Până în 1965 era bine, apoi a murit Gheorghiu-Dej. Am avut de toate, chiar de toate! (43HM41); Cei mai buni au fost anii '70. Toți aveau de toate, salariul era bun, aveam mărfuri în magazine (44SM50); Viața cea mai bună am avut-o în anii '70. Din 1982 nu mai puteai să cumperi nimic din magazine (45HM56). Ultimii ani de comunism sunt evaluați în termeni negativi aproape fără excepție: există numeroase descrieri despre magazine goale, informatori și lipsa de libertate. *Ne trebuia cartelă chiar și pentru a cumpăra pâine. În frigider bătea vântul. Și nu se găsea zahăr (43HM41). Exemplul următor este și mai elocvent: În fiecare seară se dădeau câteva ore de program la televizor, o oră erau numai știri politice... Totul se dădea doar parțial. Seara se lua lumina, când veneam acasă de la serviciu nu mai era lumină, nici apă, nici lumină. Nu se dădea căldură, nu se găsea mâncare în magazine, pentru a cumpăra pâine sau carne trebuia să stai la rând sau să apelezi la cunoștințe. Un porc de o sută de kile te costa salariul pe două luni (56HM53).**

Printre rânduri, anii comunismului sunt comparați atât cu perioada interbelică, cât și cu cea de după 1990. În România, anii '80 sunt considerați adesea ani de conflicte interetnice sporite, însă subiecții intervievați au o altă viziune despre acest lucru. Nimeni nu subliniază faptul că ar fi fost conflicte interetnice, unii chiar spun că a fost greu pentru toată lumea. Bărbatul maghiar citat mai sus vede situația puțin altfel, comparativ cu ceilalți subiecți: *Tuturor le era greu, dar maghiarilor le era mai greu decât românilor, din cauză că majoritatea maghiarilor trăiesc în Transilvania și acolo au un set de valori diferit de cel al românilor. Apoi declară că maghiarii și germanii apreciază hărnicia și ordinea, pe când românii mai puțin, pentru că secole de-a rândul au fost influențați de turci și alte popoare din Balcani. În concluzie, el spune că probabil românii nu ar fi putut rezista în anii tiraniei, dacă nu ar fi fost capabili să se adapteze la condițiile dificile, capacitate pe care au învățat-o în timpul acelor secole (56HM53).*



De la Revoluția (?) din 1989 până în prezent

Și această perioadă se caracterizează prin două tipuri de narațiuni. Mai întâi, continuă să fie subliniată emigrarea în masă a germanilor, iar declarațiile cu privire la declinul culturii germane se înmulțesc. Emigrarea maghiarilor intră și ea în centrul atenției, fenomen frecvent mai ales în rândul persoanelor tinere, educate și al celor care făceau munci sezoniere, dar și acestea se află departe de dramatismul „sfârșitului” Banatului german.¹¹ Această perioadă este comparată de obicei cu perioada comunistă și narată în mod similar atât de germani, cât și de maghiari, excepție făcând tema emigrării germane. Evaluări se dau cu privire la faptul că *există mai multe de cumpărat și mai puțini bani ca să cumperi* (o formulare tipică); se simte amărăciune în raport cu problema libertăților cetățenești și dificultățile personale datorate individualismului nou instaurat. Oricât de dramatice ar fi părut lumii, evenimentele din decembrie 1989 se cristalizează foarte rar în narațiunile subiecților, în pofida faptului că Temeschwar – unul dintre focarele schimbării – se află practic la un pas. Evaluările perioadei se referă la dificultăți, schimbări etnice, până și la schimbările politice însele. Unii subiecți preferă chiar să numească evenimentul drept „lovitură de stat” în loc de „revoluție”. În general, există o mare neîncredere în politică și politicieni.

11 În 1940, în partea românească a Banatului, mai trăiau 310.000 de germani. În 1989, numărul germanilor care încă mai trăiau în Banat era estimat la 90.000, iar în 1991, la 30.000 (Gräf 2000: 28–29). Potrivit estimărilor lui Helmfried Hockl, în 1998, mai trăiau în Banat cca. 30.000-33.000 de germani (Hockl 2000). Descreșterea numărului lor este probabilă și în continuare, dar nu din cauza emigrării, ci datorită asimilării și trecerii în neființă a generației bătrânilor. Datele pe care le-am primit pentru satele pe care le-am vizitat sunt categoric șocante: *Aliosch* (Temesillésd/Aljos) este un sat tradițional cu populație majoritar românească, de aceea numărul germanilor de aici a scăzut, de la 17% în 1910, la 2% în 1990 (Zollner 1997a). *Blumental* era un sat în proporție de 92% german în 1910, și avea o populație germană de 94% în 1930. În 1977, în sat, încă două treimi din populație era de etnie germană, însă la recensământul din 1992, proporția lor era de numai 4% (Zollner 1997b). În *Fibisch* (Temesfüves/Fibiș), cifrele au scăzut, de la 23% în 1910, la 14 germani, dintr-o populație de 1.630 în 1992 (Zollner 1997c). În *Königshof*, germanii constituiau 92,5% din populație în 1910, iar până în 1992, prezența lor s-a diminuat la 14 germani dintr-o populație de 487 de locuitori și a mai scăzut și după ultimul recensământ (Zollner 1997d). *Neudorf* s-a transformat dintr-un sat cu o populație omogen germană (97,5% în 1820) într-o localitate cu prezență germană de 4% în 1993 (Zollner 1997e).

Mulți, dezamăgiți după euforia inițială, deplâng divizarea României în oameni cu bani și cei care abia trăiesc. Unii subiecți sunt puțin nostalgici față de trecut, alții critică însă chiar această nostalgie. Un bărbat maghiar educat (56HM53) analizează acest șoc în evaluarea sa, spunând că înțelege aceste sentimente, refuză însă categoric să se conformeze lor. Într-un final, conchide că va trebui să vină o generație nouă înaintea ca nostalgia câtorva aspecte ale elementelor mai „ușoare” ale sistemului comunist să treacă.

Viitorul

Deși viitorul nu constituie o perioadă istorică în sine, subiecții o menționează adesea. Germanii și maghiarii au viziuni foarte diferite în ceea ce privește această perioadă. Maghiarii, dintre care unii sunt originari din alte părți ale României și care nu au trecut prin experiența unor schimbări numerice atât de drastice în Banat, nu văd „viitorul lor etnic” în regiune ca unul lipsit de speranță. Într-un studiu anterior, s-a stabilit că, de fapt, maghiarii din România au o viziune pozitivă asupra viitorului, în raport cu maghiarii din Ungaria (Gereben 1999: 118). În schimb, printre germani, pesimismul este aproape generalizat. Iată câteva expresii și evaluări tipice: *totul s-a sfârșit, cultura germană a dispărut deja/e pe cale de dispariție/va dispărea (de) pe meleagurile acestea*. Numai câțiva disidenți mai văd continuitatea culturii germane: doar dacă copiii români ar învăța limba germană sau o continuitate în exil, în Germania. Dacă privim cultura drept statică, pesimiștii cu siguranță că au dreptate, pentru că „zilele frumoase de odinioară” nu se vor mai întoarce, copiii provenind din căsătorii mixte nu vor mai petrece la Kirchwein în loc de discoteca de vineri, și, desigur, Banatul nu va mai fi niciodată Banatul german din copilăria subiecților mai în vârstă. Însă, dacă privim cultura în continuă schimbare, problema nu mai e atât de simplă. Această discuție vizează și multe alte grupuri minoritare, de exemplu kvenii din Norvegia de Nord, de care s-a ocupat Marjut Anttonen (1999).



Viziunea asupra diferitelor grupuri etnice: etnocentrism, toleranță și paradoxuri

După cum am văzut, trecutul este foarte important atât pentru germanii, cât și pentru maghiarii din Banatul românesc. Diferitele perioade istorice sunt evaluate din perspectiva istoriei personale și colective a membrilor grupurilor etnice. Se formulează opinii și în legătură cu relațiile interetnice din regiune în diferitele perioade. De fapt, schimbările sunt evaluate din două perspective: politică și etnică. Schimbările politice sunt descrise ca provenind dintr-o sursă necunoscută, subiecții prezentându-se ca niște indivizi fără putere care suferă asupriți fiind de cei răi. Cunoscând istoria regiunii, această viziune pesimistă este de înțeles. Dar, pe lângă schimbările politice (revoluții, războaie, schimbări de sisteme politice), germanii și ungurii au fost forțați să accepte și schimbări etnice. În România comunistă, oamenii erau trimiși să muncească departe de locurile natale, mai ales în perioada industrializării, și astfel, de exemplu, au fost populate cu români orașele maghiare. Tot așa, nici casele lăsate în urmă de germanii emigrați nu au fost lăsate goale, ci au fost populate cu noi coloniști. Și deși unii coloniști erau membri ai minorităților naționale din România (vezi, de exemplu, subiecții maghiari proveniți din alte regiuni), marea majoritate a coloniștilor erau desigur români majoritari. În continuare, voi analiza modul în care subiecții noștri au văzut aceste schimbări și modul în care sunt văzute grupurile etnice și relațiile interetnice. În acest punct, din studiul meu lipsește perspectiva românească asupra acestor lucruri. Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că victime ale politicilor comuniste privind populația au fost și românii, nu numai germanii și maghiarii; și românii au fost trimiși departe de locurile natale, și ei suferă de sentimentul înstrăinării la noile lor domiciliu. Sentimentele și conflictele acestea vor trece probabil cu timpul, prin adaptarea la noile situații. Trebuie să ținem însă cont de faptul că procesul de adaptare necesită înțelegere și toleranță față de Celălalt din partea ambelor părți.

Înainte de a trece la descrieri, doresc să subliniez câteva lucruri. În primul rând, descrierile prezentate mai jos sunt generalizări, părerile personale ale subiecților ar putea fi diferite de cele prezentate aici. De fapt, adesea mi se pare nerealistă ideologia etnocentrică și descrisă în alb-negru oferită de aceste stereotipii. În al doilea rând, acest capitol are

caracter unilateral, datorită faptului că nu s-a putut efectua în timpul cercetării de teren un studiu identic și printre românii bănățeni, pentru a auzi și stereotipiile și opiniile lor despre germani și maghiari. Categorie, moneda are două fețe; în studiul de față, poate fi însă prezentată doar una dintre ele. În al treilea rând, trebuie avut în vedere faptul că evaluările etnice și stereotipiile sunt fenomene generale, iar caracteristicile atribuite aici românilor și țiganilor sunt foarte asemănătoare cu cele atribuite oricărui „străin”, oriunde în lume. În mod paradoxal, în unele cazuri, germanii și maghiarii din Banat accentuează cât de toleranți sunt și își exprimă aprecierea pentru multiculturalism, însă au o atitudine destul de potrivnică față de celelalte nații. Mai mult, supraevaluarea propriului grup etnic și caracteristicile acestuia sunt atribute care nu se limitează la germanii și maghiarii din Banat. Nu este încă clar dacă aceste judecăți se nasc din experiență, intoleranță personală sau prejucții. Un motiv important pentru teama față de noii veniți sunt efectele distructive cauzate de către conducătorii epocii ceaușiste (Barna-Lönnqvist 2000: 131). Cu siguranță că aceste etichetări nu par să afecteze viața de zi cu zi, dat fiind faptul că inclusiv persoane căsătorite cu altele de naționalitate diferită, persoane care își respectă prietenii, vecinii și colegii români formulează astfel de atribute. Într-un final, trebuie menționat că atitudini negative se atribuie și altor „outgroupuri”, precum tinerii (în raport cu generația mai vârstnică), politicienii (în raport cu votanții) etc.

În general, relațiile dintre germani și maghiari par să fie bune, cel puțin subiecții nu au menționat aproape niciun fel de probleme. Există unele remarci critice, dar acestea par să aibă drept sursă dispute personale și nu reprezintă opinia majorității (ca de exemplu declarația unui subiect german cum că maghiarii din satul în care trăiește erau niște „teroriști” [!], pentru că nu își plăteau contribuția la biserică. Grupurile mai mici de minorități aproape că nu sunt menționate în aceste evaluări. Nu există observații despre sârbi, bulgari, slovaci etc. Despre croați, doar o remarcă neînsemnată care spune că aceștia ar fi „agresivi” (2HM36). Motivul este că aceste grupuri sunt prea mici pentru ca bănățenii să le acorde atenție. Excepția o constituie un sat în care s-au stabilit mulți ruteni din partea estică a României. O femeie din acel sat i-a descris prin expresiile folosite de obicei în legătură cu românii din Oltenia și Moldova: leneși, hoți, certăreți și „diferiți” în general (!) (34HW22). Linia de departajare se trage de obicei între germani/maghiari (=„noi”) și români/țigani (=„ei”). Se face o distincție clară și între „românii noștri” (și țiganii noștri) și „cei din



Moldova, Oltenia sau Muntenia”. Aceste descrieri pot fi privite și dintr-o altă perspectivă: caracteristicile la care se apelează pentru a descrie alte grupuri etnice sunt considerate caracteristici care îi deosebesc pe aceștia de germani și maghiari. Astfel, dacă românii sau țiganii sunt descriși ca mincinoși sau leneși, atunci, implicit, se susține că „noi”, germanii sau maghiarii, suntem cinstiți și harnici – indiferent dacă acest lucru este adevărat sau nu.

De-a lungul istoriei au existat multe probleme între maghiari și români (mai puține între germani și români), ceea ce a născut foarte multe stereotipii din partea ambelor părți. Adeseori, maghiarii se consideră mai apropiați de cultura vestului și au tendința de a vedea în granițele de sud și est ale Ungariei (fostului Regat Ungar) hotarele civilizației vestice sau chiar pe cele ale civilizației europene. Desigur, o astfel de gândire creează condiții propice pentru etichetarea etnică peiorativă din partea ambelor părți. În 1997, maghiarii îi vedeau în general pe români ca politicieniști, patrioți sau oameni care își dau importanță – românii aveau aceeași părere despre maghiari. Atributele cel mai puțin atribuite celeilalte etnii au fost popular, agreabil, prietenos, educat. Însă ambele etnii se considerau agreabile, prietenoase, patriote și educate (Hunyady 1997). În studiul efectuat de Biró și Gagyí (1999: 266), românii din Secuime îi considerau pe maghiari ordonați, bine organizați, uniți din punct de vedere social și reținuți, exact așa cum doreau maghiarii să se autoconsidere, iar József Lőrincz (1999: 72) a observat că, în mod tradițional, maghiarii se văd aproape de germani în ierarhia privind curățenia și ordinea. Cu privire la trecutul presupus și idealizat, unul dintre subiecți a declarat de exemplu, comparând prezentul cu anii 1930, că „în ziua de azi”, nu mai poți lăsa nimic în afara casei, că se fură (41HW17). O femeie mai în vârstă, de origine germană (al cărui soț este român!), a declarat că *germanul e german și românul e român*, dar că „românii vechi” erau oameni foarte cumsecade (52GW29). Cercetătorul Alina Mungiu-Pippidi (2000: 125–126) a declarat într-un articol că atât maghiarii, cât și românii din Transilvania au o atitudine negativă față de cei veniți din alte părți ale României. Ea face, în același articol, și unele remarci pozitive destul de interesante, din care reiese că grupurile etnice din Transilvania manifestă respect și toleranță unele față de altele. Un bărbat maghiar, originar din Secuime, care, și el, s-a căsătorit cu o româncă, s-a transformat într-un adevărat patriot local bănățean, dar în același timp, și-a păstrat și identitatea de secu: el descrie secuii ca fiind oameni cinstiți, harnici, curați și

cu multă determinare, în timp ce în români nu poți avea încredere: *între o sută de români, poate găsești unul care să se țină de cuvânt*. Trăind în Banat din 1973, își amintește cum au emigrat germanii și cum, în locul lor, au venit *niște țărani români care au scos parchetul din casă și au transformat casa într-o cocină* (55HM49).¹²

O categorie care, din perspectiva germană/maghiară, se află la un nivel inferior, mult mai jos decât românii, o reprezintă țiganii; ei sunt văzuți într-o lumină extrem de nefavorabilă. Aceștia sunt văzuți în general ca niște oameni murdari, imorali, săraci și necinstiți (studii mai vechi găsim de ex. la Oláh 1996, Túros 1996). Într-un sat din Secuime, locuitorii acestuia și-au exprimat suspiciunea față de sursa din care și-au dobândit averea țiganii bogați (Túros 1996: 170). Acest mod de gândire nu lipsește nici din Banat. Subiecții au declarat de mai multe ori că țiganii sunt noua elită sau „milionarii”. Față în față cu realitatea țiganilor, care locuiesc de mult în aceste ținuturi, caracteristicile ideale bănățene ale toleranței și respectului pentru multiculturalism devin paradoxuri. Săraci și șomeri, țiganii sunt respinși pretutindeni, fiind considerați „leneși”, persoane pe care „nu le interesează munca”, iar când devin bogați și au un loc de muncă, planează suspiciuni asupra sursei lor de bogăție. Până și aspectul tradițional al statutului idealizat de bănățean – multilingvismul – își pierde aura pozitivă când vine vorba de țigani. În timp ce germanii și maghiarii timpurilor vechi sunt respectați pentru faptul că au învățat mai multe limbi, românii criticați implicit pentru că nu vorbesc nicio altă limbă în afară de română, multilingvismul țiganilor nu este deloc apreciat. Nu sunt respectați nici măcar pentru păstrarea tradițiilor lor și a traiului specific – în contrast cu viziunea pozitivă asupra zilelor de odinioară și a vieților trăite conform tradiției. Țiganii, originile lor și modul lor de viață: toate acestea sunt înconjurate de un fel de mister. Un exemplu potrivit ar fi descrierea dată de o pensionară germană cu privire la două gru-

12 Unele dintre aceste descrieri se aseamănă cu folclorul imigranților și minoritarilor din țările vestice. Există numeroase povești în legătură cu imigranți, refugiați și membrii grupurilor de minorități naționale despre care se spune că nu ar fi putut să se adapteze condițiilor vieții urbane. Într-o colecție de folclor Leea Virtanen (1991: 366–367) citează trei legende urbane ca exemple la acest fenomen: una este despre imigranți finlandezi în Suedia care și-au construit saună în bucătăria apartamentului lor, altul despre niște refugiați vietnamezi care au făcut dintr-una dintre camere o plantatie de orez și al treilea este despre un bloc din Finlanda care s-a prăbușit din cauza faptului că cele două familii de țigani care stăteau în apartamente alăturate au demolat zidul care le separa apartamentele. Veridicitatea acestor povești este îndoielnică.



puri de țigani, unul din Lippa, și celălalt din Radna (Máriaradna/Radna). Aceasta a descris așezământul permanent al țăganilor din partea dinspre Radna (de fapt, o stradă) ca „fiind de altă naționalitate decât cea din Lippa”, aceștia fiind „oameni harnici și cumsecade”, descendenți vorbitori de limbă română ai sclavilor negri rămași aici din timpul Imperiului Roman; în timp ce țăganii din Lippa își au originea, potrivit spuselor sale, în India și vorbesc limba țigănească, dar nu știu carte și nu merg la școală (53GW37).

Trebuie subliniat faptul că, în evaluările făcute, există o distincție clară între populația „băștinașă” din Banat (adică populația din copilăria subiecților și urmașii acestora; într-o regiune mixtă cum e cea a Banatului, în care au existat numeroase conflicte și schimbări în distribuția etnică, ar fi neobișnuit să vorbim despre o populație „băștinașă”) și „coloniștii” veniți după cel de-Al Doilea Război Mondial. Mulți subiecți se mândresc cu „românii noștri care sunt altfel decât noii veniți”. Cei originari din Banat sunt văzuți etnocentric ca civilizați, oameni care au învățat cultura și valorile de la germani și unguri. Într-un alt studiu, Vivien Zatykó a observat ceva similar și la bulgarii din Banat: unul dintre subiecții intervievați de dânsa a spus că bulgarii din Banat au „un nivel cultural mai ridicat” decât cei din Bulgaria, pentru că aceștia trăiesc de secole în Europa Centrală (Zatykó 1995: 199). S-a arătat, de asemenea, că, de exemplu, maghiarii minoritari se văd în general într-o lumină mult mai favorabilă decât majoritatea maghiară din Ungaria, primii creându-și o imagine de sine pozitivă, în comparație cu majoritatea (Gereben 1999: 96).

Prezintă interes și tipurile de diferențe care nu sunt comunicate prin evaluările stereotipice. În timp ce „murdăria”, „dezordinea” și „lipsa de comportament civilizată” se află de obicei în capul listei, nu există practic niciun comentariu negativ la adresa religiei și/sau a limbii celui alt grup, acestea nu sunt văzute ca, de exemplu, fiind mai rele sau mai urâte. Trebuie să menționăm și faptul că întreaga colecție de stereotipii este îndreptată, aproape fără excepție, împotriva unor grupuri, și nu împotriva indivizilor, nu există lucruri negative care să fie atribuite doar unor indivizi, fie ei români sau țigani. Mai mult, oamenii par să fie capabili să facă abstracție în cazul vecinilor, prietenilor, colegilor etc. de presupusele caracteristici negative atașate grupului etnic din care aceștia fac parte. Când germanii sau maghiarii sunt întrebați dacă au suferit din cauza etniei lor (în afară de suferințele cauzate de politicile guvernamentale), suferințele de care își amintesc se reduc la câteva dispute personale

minore, adeseori legate de un membru intolerant al majorității etnice, care comenta în mod peiorativ folosirea limbii materne de către minorități ca fiind ceva de neconceput, după cum se arată și în articolul lui Laihonen. Totodată, în pofida tuturor stereotipiilor de grup, subiecții văd relațiile etnice din regiune, aproape fără excepție, ca fiind bune, ceea ce este puțin paradoxal. Un alt fenomen destul de frecvent se petrece atunci când subiectul evaluează diferitele naționalități, de exemplu, maghiarii și germanii, în mod pozitiv, românii „noi veniți” și țigani, în mod negativ, descriindu-i ca murdari și necinstiți, și, totuși, câteva minute mai târziu, afirmă că în zonă nu există probleme etnice, el se înțelege bine cu toată lumea și că există oameni buni și răi în fiecare nație. Disputele concrete arareori sunt menționate. Într-un studiu anterior, s-a arătat că în astfel de cazuri până și greșelile indivizilor considerați a fi cumsecade sunt considerate ca avându-și sursa în originea lor etnică de care nu se pot „elibera” (Biró–Bodó 1999: 223–224).

Un subiect citat de Ferenc Gereben (1999: 103) are aceeași părere ca și o parte importantă a subiecților intervievați de noi: subiecții aveau o părere bună despre români, mai puțin despre politicienii români. Această perspectivă de diferențiere între politicienii răi (ei) și oamenii de rând nevinovați (oameni care suferă nevinovat [indiferent de naționalitate]) se regăsește și în alte locuri. De exemplu, jurnalul personal al lui Pál Szűts, ambasadorul Ungariei la București în timpul ultimilor ani ai epocii ceaușiste, este de fapt o descriere a dificultăților politice majore și a politicii oficiale de discriminare a minorităților tot mai intense, însă un alt fir important al cărții subliniază ideea că relațiile dintre oamenii obișnuiți erau în general lipsite de probleme (Szűts 1999). Putem spune și că ar exista o identitate bănățeană distinctivă: un Banat pentru toți bănățenii, indiferent de etnia din care fac parte, și unul pentru toți cei care acceptă valorile bănățene. Se pare că bănățenii se consideră capabili să numească aceste valori bănățene drept contravalori ale etichetelor pe care le aplică Celorlaltă. Mulți dintre subiecți par să fie foarte atașați de regiunea în care trăiesc – un fenomen confirmat și de rezultatele studiului lui Sándor Hódi, conform căruia minoritățile s-au atașat mai mult de regiunea în care trăiesc decât de întreaga țară, prin aceasta distingându-se de majoritate (Hódi 1999: 19–21; vezi și Mungiu-Pippidi 2000: 121). Studii maghiare care vizau Secuimea (vezi, de ex., Biró–Bodó 1999, Gagy 1996) vorbesc despre un anumit proces de învățare prin care noii veniți încearcă să se integreze în comunitatea locală și să-i adopte valorile. Totodată,



Banatul este văzut adesea drept ținutul „departe de lumea cea rea”: de exemplu, mulți subiecți au menționat faptul că există disensiuni între românii și maghiarii din Transilvania, aparent mândrindu-se cu faptul că în Banat nu există asemenea „prostii”.

Lanțuri rupte?

A compara un lucru cu un lanț rupt este o metaforă străveche întâlnită în multe culturi. Este interesant faptul că la această comparație au recurs de două ori, în două interviuri separate, și doi dintre subiecții noștri, un german și un maghiar. Cea de-a treia comparație va fi făcută de autorul acestui articol. Toate trei spun lucruri elementare despre concepția germanilor și maghiarilor din Banat asupra propriei vieți, asupra vremurilor trecute și a relațiilor etnice din regiune. Eu le-am denumit lanțurile rupte ale populațiilor statice, ale valorilor și ale timpului.

Prima comparație a fost făcută de un funcționar de origine germană (47GM35) care ne-a relatat o întâlnire a sa cu un ofițer de la Securitate, cândva în anii '80. Afându-se într-o misiune de colectare de date, ofițerul l-a vizitat pe subiectul nostru, având o lungă discuție pe marginea motivului emigrării germanilor din România. Când ofițerul l-a întrebat despre motivul emigrării în masă a germanilor, subiectul nostru a comparat întregul fenomen al emigrării cu un lanț, explicându-i ofițerului că minoritatea germană din România era înainte asemeni unui lanț intact. Când a început emigrarea, s-au rupt unele verigi, și lanțul nu mai poate fi reparat. Și astfel, întregul fenomen n-a mai putut fi stopat. Cu siguranță, această comparație a fost una bine gândită și cu o anumită importanță pentru subiectul nostru, el repetând-o atât în interviul din 1999, cât și în cel din 2000, întreaga istorisire legată de ea părând bine structurată. Aș dori să numesc acest lucru lanțul rupt al istoriei germanilor din Banat, care odinioară a avut o perioadă glorioasă, dar care își trăiește acum sfârșitul, iar în curând, se va putea citi despre ea doar în cărțile de istorie, după cum afirmă și unii subiecți. Deși emigrarea în masă a germanilor nu este primul fenomen de acest gen din istoria Banatului, ea a devenit un fenomen de importanță crucială pentru germani datorită actualității sale și naturii sale personale. Viziunea despre viitor a maghiarilor nu pare să fie atât de pesimistă ca cea a germanilor, mai ales datorită faptului că

ei au trăit schimbări numerice mult mai puțin dramatice și nu au avut parte nici de deportări, nici de emigrări în masă. Totuși, dat fiind faptul că, din punct de vedere cultural, ei se simt mai aproape de germani decât de români, și ei consideră că este un mare păcat că s-au produs aceste schimbări, ei fiind martori la ruperea lanțului și în viața lor de zi cu zi.

Cea de-a doua metaforă a fost formulată de un subiect maghiar, secui la origine (55HM49). În timpul interviului a subliniat de mai multe ori identitatea sa de secui și caracteristicile acestei populații, și el fiind un „colonist” în Banat; caracteristicile de care amintea sunt: demn de încredere, unul care se ține de cuvânt, curățenia și hărnicia. La sfârșitul interviului, a comparat aceste caracteristici ideale cu un lanț: trebuie să avem încredere în oameni, iar dacă cineva este necinstit, se rupe lanțul. De data aceasta, lanțul era de fapt lanțul rupt al valorilor care cândva au funcționat (se presupune) în Banat. De vreme ce una dintre verigile acestui lanț s-a deteriorat, înseamnă că Banatul idealizat de odinioară nu se va mai întoarce niciodată – se vede și pe baza interviurilor că aproape toți subiecții cred că vechile valori (presupuse), curățenia, ordinea și comunitatea, au fost înlocuite (se presupune) de murdărie, oameni care nu sunt demni de încredere, dezordine și dezrădăcinare. Avem aici doi factori care trebuie luați în considerare. Primul: eu nu prea cred că a existat vreodată Banatul idealizat despre care vorbesc subiecții, și așa susține că nostalgia generală a generației în vârstă față de trecut a avut drept rezultat, în relațiile lor, distorsionarea parțială a trecutului. Al doilea: motivul schimbărilor despre care se vorbește trebuie cercetat. Eu cred că principalul motiv pentru care acestea au survenit îl constituie istoria politică brutală a regiunii, mai ales cea de după cel de-Al Doilea Război Mondial. Această brutalitate a lovit însă toate etniile, nu numai pe cei aflați în minoritate.

Cea de-a treia metaforă este una inventată de mine, mai mult citită printre rânduri decât auzită în mod direct de la subiecții intervievați. Cred că majoritatea subiecților germani au impresia că s-a rupt un fel de lanț al timpului. Mai devreme, oamenii puteau urmări istoria strămoșilor lor în virtutea miturilor colonizării Banatului. Știau exact unde au trăit strămoșii lor. Și într-o situație ideală, ar fi crescut într-un mediu german bănățean, s-ar fi pensionat, și-ar fi văzut nepoții crescând în satele lor natale, având o continuitate generală a vieții lor. Acum, din toate astea, a rămas virtual doar mediul geografic, structura umană fiind emigrată sau trecând încet în neființă, cei rămași fiind mai mult martiri care



au ales să locuiască în continuare în regiunea natală (vezi Lönnqvist în Barna & Lönnqvist: 2000). Acasă, sunt din ce în ce mai mulți oameni în vecinătate care au un trecut și un viitor diferit de al lor. În ceea ce privește primele două lanțuri, acestea se aplică și în cazul maghiarilor din Banat, însă într-o mai mică măsură din motive deja precizate. Nostalgia față de trecut a făcut ca acesta să fie văzut ca o lume ideală care va trăi în această formă idealizată până când se va stinge din memorie. Mulți dintre subiecții mai în vârstă se caracterizează printr-un astfel de mod de gândire.

Ce va urma? Nu se știe sigur. Iar lucrurile nesigure nu prea sunt agregate de subiecții în vârstă. Generația tânără nu este atât de reticentă, ei nu mai sunt legați atât de strâns de trecutul nostalgic. Statutul lor de bănățeni se va constitui, aproape sigur, din elemente diferite în raport cu cele ale părinților și strămoșilor lor. Care vor fi aceste elemente? Iată un subiect prolific de cercetare pentru generațiile viitoare ale colegilor noștri.

Postfață: Confuzie și teamă în Banat?

Tocmai îmi terminam articolul când am dat peste un studiu foarte interesant cu rezultate asemănătoare cu ale mele. Pekka Nevalainen, în articolul său, *Viskoi kuin Luoja kerjäläistä* (1999), se ocupă de problema refugiaților din Rusia și Finlanda din perioada interbelică, studiind-o din punct de vedere istoric. Refugiații erau atât de origine rusă, cât și de origine fino-ugrică (carelieni și ingrieni), dar aparțineau și altor grupuri mai neînsemnate (ucraineni, evrei, tătari etc.). Desigur, contextul celor două studii este diferit. În timpul efectuării studiului lui Nevalainen, Finlanda era un stat național nou, bilingv, dar încă monocultural, care a trebuit să facă față dintr-odată unui număr mare de refugiați. De fapt, Nevalainen studiază atitudinea majorității finlandeze față de noii veniți. În timpul efectuării studiilor mele, Banatul românesc se afla în plin proces de transformare într-o regiune monolingvă, cu un trecut multicultural înfloritor, monolingvismul instaurându-se mai ales datorită emigrării germanilor. Punctul meu de vedere era identificarea perspectivei fostelor majorități și minorități locale asupra procesului schimbării.

Totuși, în rezultatele celor două studii, există câteva paralelisme. Unul dintre factorii comuni este teama de străini. În Finlanda interbelică, refugiații ruși nu erau tratați întotdeauna bine, mai ales dacă erau de

etnie rusă. Aceste prejudecăți erau mai mult sau mai puțin susținute de statul finlandez, fapt ce i-a determinat pe ruși să-și mascheze identitatea (de ex., să-și schimbe numele) sau să găsească nișe de existență speciale (de ex., statutul de artist). Atitudinea majoritarilor față de ei poate fi comparată cu atitudinea finlandezilor față de refugiați și imigranți în anii '90, după cum a concluzionat și Nevalainen. Astăzi, marea diferență este că intoleranța oficială a fost înlocuită de politicile oficiale de toleranță. Totuși, o parte din populație se mai teme încă de „străini”, încă se mai spun povești fanteziste despre presupusul lor comportament. Dar, la fel ca odinioară, o altă parte a populației este, firește, tolerantă și primitoare în raport cu noile influențe (de ex., Nevalainen 1999: 301–306). Probabil că acesta este cazul și în Banatul românesc. Diferența este doar că „noi veniți” sosesc din aceeași țară, vorbesc limba „băștinașilor” bănățeni (deși aceasta nu este întotdeauna limba lor maternă) și fac parte din aceeași etnie ca și populația majoritară a Banatului. Dar și aici întâlnim etichetare și atitudini stereotipice, pe lângă toleranță și adaptare naturală la situațiile aflate în schimbare. În situațiile aflate în schimbare, confuzia și teama față de acestea par să fie caracteristica tuturor oamenilor. Iar când oamenii confuzi se mai simt și amenințați, ca în cazul Banatului, aceste caracteristici au tendința de a se accentua.

Bibliografie

- ANTAL Imre
1998 *Idegenben: jegyzetek a svédországi magyar szórványról*. Pallas Akadémia, Csíkszereda
- ANTTONEN, Marjut
1999 *Etnopolitiikkaa Ruijassa: suomalaislähtöisen väestön identiteettien politisoituminen 1990-luvulla*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki
- BARNA Gábor – LÖNQVIST, Bo
2000 *The Lost Future – die expatrierte Kultur*. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 96.
- BIRÓ A. Zoltán – BODÓ Juliánna
1999 *Exclusion and Incorporation Techniques in Interethnic Relationships*. In: BIRÓ A. Zoltán – LŐRINCZ D. József (eds.): *Szeklerland in*



- Transitioni: Essays in Cultural Anthropology*. WAC – Center for Regional and Anthropological Research, Csíkszereda
- BIRÓ A. Zoltán – GAGYI József
1999 Romanian–Hungarian Interethnic Relationships in Csíkszereda. In: BIRÓ A. Zoltán – LŐRINCZ D. József. (eds.): *A Case Study. Szeklerland in Transitioni: Essays in Cultural Anthropology*. WAC – Center for Regional and Anthropological Research, Csíkszereda
- BRASS, Paul R.
1980 Ethnic Groups and Nationalities: The Formation, Persistence and Transformation of Ethnic Identities. SUGAR, Peter F. (eds.): *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*. ABC-Clio, Santa Barbara
- CHAPMAN, Malcolm – MCDONALD, Maryon – TONKIN, Elisabeth
1989 Introduction – History and Social Anthropology. In: TONKIN, Elisabeth – MCDONALD, Maryon – CHAPMAN, Malcolm (eds.): *History and Ethnicity*. Routledge, London
- COLLARD, Anna
1989 Investigating 'Social Memory' in a Greek Context. In: TONKIN, Elisabeth – MCDONALD, Maryon – CHAPMAN, Malcolm (eds.): *History and Ethnicity*. Routledge, London
- GAGYI József
1996 Jonika. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés: a magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Csíkszereda
- GEREBEN Ferenc
1999 *Identitás, kultúra, kisebbség: felmérés a közép-európai magyar kisebbség körében*. Osiris Könyvkiadó, Budapest
- GRAF, Rudolf
2000 Germanii din Banat sau istoria între două emigrări: cercul care s-a închis. In: VULTUR, Smaranda (szerk.): *Germanii din Banat*. Paideia, Bukarest
- HAJDU Andrea
2000 A romániai németek kivándorlása az 1970/1980-as években. *Kisebbségkutatás* 9. <http://www.hhrf.org/kisebbségkutatás/48.htm>, Oct 6, 2000
- HANNONEN, Pasi
2001 Coca-Colaa ja kommunismia: Jugoslavia ja Unkariunkarilaisopiskelijoiden sosiaalisessa muistissa. *Előre* 1. http://cc.joensuu.fi/~loristi/1_01/phan101.html, Febr 14, 2000.

HOCKL, Helmfried

2000 Ein Mosaik zerbröckelt: Plädoyer für die multikulturelle Landschaft des Banats. <http://www.banat.de/geschichte/mosaik.htm>, Oct 5, 2000.

HÓDI Sándor

1999 Regional Research: Report on a Comparative Investigation. In: CHOLNOKY Győző (ed.): *Minorities Research: A Collection of Articles by Hungarian Scholars*. Lucidus Könyvkiadó, Budapest

HUNYADI György

1997 A nemzeti identitás és sztereotípiák görbe tükre. *Új Pedagógiai Szemle* 10. <http://www.oki.hu/upsz/1997-10-ta-Hunyady-Nemzeti-ck.html>, Jan 13, 2000.

KOCSIS Károly

1999 Findings about the Demographic-Ethnic Geography of Hungarian National Minorities in the Carpatian Basin. In: CHOLONOKY Győző (ed.): *Minorities Research: A Collection of Articles by Hungarian Scholars*. Lucidus Könyvkiadó, Budapest

LŐRINCZ D. József

1999 Letters to the Editor: The Values Guiding an East European Minority during Transition. In: BIRÓ A. Zoltán – LŐRINCZ D. József (szerk.): *Szeklerland in Transition: Essays in Cultural Anthropology*. WAC – Center for Regional and Anthropological Research, Csíkszereda

MUNGIU-PIPPIDI, Alina

2000 Nemzetiség és terület ellentéte: identitásépítő és -tulajdonító mechanizmusok napjaink Erdélyében. *Pro Minoritate*. (Tavaszi)

NEUMANN, Victor

1996 *Multicultural Identities in a Europe of Regions: The Case of Banat County*. (Discussion Papers, 34.) Collegium Budapest–Institute for Advanced Study, Budapest

NEVALAINEN, Pekka

1999 *Viskoi kuin Luoja kerjäläistä: Venäjän pakolaiset Suomessa 1917–1939*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki

OLÁH Sándor

1996 Cigány–magyar kapcsolatok. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés: a magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. KAM–Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Csíkszereda



RAUTIAINEN, Pirjo

2001 *Kentän ja toisen kohtaaminen: kokemuksia kenttätyöstä intiaanireservaatissa. Elöre 1.* http://cc.joensuu.fi/~loristi/1_01/rau101.html, Febr 14, 2000.

REZLER, Julius

1980 Economic and Social Differentiation and Ethnicity: The Case of Eastern Europe. SUGAR, F. Peter (ed.): *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*. ABC-Clio, Santa Barbara

SUOJANEN, Päivikki – SUOJANEN, Matti K.

2000 *Retulaatsissa Miamissa... Kasvokkain amerikansuomalaisten kanssa.* Siirtolaisuusinstituutti, Turku

SZÚTS Pál

1998 *Bukaresti napló.* Osiris Könyvkiadó, Budapest

TÚROS Endre

1996 Magyarok, románok, cigányok: ki van a középpontban? In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés: a magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* KAM–Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Csíkszereda

VIRTANEN, Leea

1991 *Kansanviisauden kirja.* WSOY, Helsinki

ZATYKÓ Vivien

1995 Hungarian–Bulgarians? Ethnic Identity and the Process of Acculturation among the Bulgaians of the Banat Region. In: KORHONEN, Teppo (ed.): *Encountering Ethnicities: Ethnological Aspects of Ethnicity, Identity and Migration.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki

ZOLLNER, Anton

1997a *Durch gewesene deutsche Dörfer des Banats (64): Aliosch.* <http://home.t-online.de/home/ALBedoe/akt1ali.htm>, Oct 6, 2000.

1997b *Durch gewesene deutsche Dörfer des Banats (65): Blumental.* <http://home.t-online.de/home/ALBedoe/akt1blu.htm>, Oct 6, 2000.

1997c *Durch gewesene deutsche Dörfer des Banats (63): Fibisch.* <http://home.t-online.de/home/ALBedoe/akt2fib.htm>, Oct 6, 2000.

1997d *Durch gewesene deutsche Dörfer des Banats (62): Königshof.* <http://home.t-online.de/home/ALBedoe/akt4kni.htm>, Oct 6, 2000.

1997e *Durch gewesene deutsche Dörfer des Banats (66): Neudorf.* <http://home.t-online.de/home/ALBedoe/akt5ndo.htm>, Oct 6, 2000.



Narcisa ȘTIUCĂ



Comunitatea greacă din Izvoarele (jud. Tulcea)

...și-atunci au spus la sat Alibeichioi.

Câteva date asupra întemeierii comunității

Comunitatea greacă din comuna Izvoarele este importantă și interesantă din cel puțin două puncte de vedere: în primul rând, pentru că este singura care dăinuie de la mijlocul secolului XX într-un spațiu rural și, în al doilea rând, pentru că este compactă și numeroasă (cca. 350 membri la ultimul recensământ). Legenda satului consemnată în secolul trecut îmbină într-un mod interesant câteva repere istorice cu nuclee mitico-simbolice. Aflăm că familiile întemeietoare s-au refugiat din Grecia în jurul anului 1829, urmând armata țaristă, care tocmai înfrânsese Turcia, până în Basarabia: „Pornind de la locurile lor la anul 1829, odată cu înapoierea oștilor rusești din Turcia înfrântă, ei s-au așezat pentru scurtă vreme în sudul Basarabiei, la Frecăței, Cișmechioi, Traianu-Vechi, Pelini și Curciu. Mai apoi, mânați de dorul locurilor nașterii lor, luându-și drumul înapoi, poposiră aci cu întreg chervanul, deoarece, născându-se pe drum gemenii Tudorița și Chiriac, ai unui Vasili Lefter, mama trebuia să-și facă repaosul celor 40 de zile cerute de igienă” (Bonjug 1929: 273). Păstrată din generație în generație, legenda întemeierii comunității dăinuie și astăzi, cu diferențe ne semnificative, în memoria oamenilor din Izvoarele: *Au plecat odată cu revoluția grecească din Grecia, în 1820–1821 și au ajuns în Rusia, în zona Basarabiei; în 1828, au încercat să coboare la mare; venind în jos, au ajuns în aceste locuri. aici au făcut popas. Între timp,*

s-a născut un copil; cum regula era ca 40 de zile să nu părăsească locul nici lăuza, nici copilul. Au rămas aici. Dar trebuiau să-și asigure venituri. Pe aici, prin jur, erau păduri și au început să taie lemnul la Tulcea pentru confecționarea bărcilor. Au văzut că le-au adus venituri și au rămas aici. Și-au făcut bordeie, și-au făcut un rost... Stăpân aici era un turc: Ali-bei și-atunci au spus la sat Alibeichioi. (N. D.) Același autor consemnează date din secolul al XIX-lea: 15-20 de familii în 1838 (pe harta statului major otoman, fără specificarea apartenenței etnice) și 20 de familii de greci (în notele de călătorie prin Dobrogea ale lui Ion Ionescu de la Brad).

Trebuie să menționăm că termenul de „familie” (în greacă „fameli”) desemnează o unitate socială bazată pe autoritatea paternă și care este alcătuită din părinți și din toți fiii căsătoriți și necăsătoriți ai acestora (Stahl 2000: 111); altfel spus, este echivalent cu termenul „neam”, utilizat în etnologia românească. Acest fapt este foarte important pentru înțelegerea trecutului acestei așezări, întrucât, utilizând, în lipsa surselor documentare și de arhivă, unica lucrare despre localitate, remarcăm faptul că aceasta a fost întemeiată de treisprezece familii de greci originari din Aspru (Acderé) și de șapte familii de bulgari din Curuchioi (Districtul Varnei), ceea ce ar însuma peste o sută de suflete. Dintre capii de familie al căror nume se păstra în amintirile bătrânilor de acum opt decenii, menționăm: Tranulus Moscu, Pandilëmus, Ștefan Altâparmac (6 degete), Vașilis Chiriac, Panaiot Vașilis, Nicolos Măcris (Uzumus), Ciubănis Nicola, Lifteris Mandagiolari, Foti Tanași, Stoian Ciolachis (ciungul), Ianciu Vașili, Custandas Nicòlas, Mutuis Rușius (toți greci) și Ștefan Burlacu, Jeliu Stoian, Ștefan Jeliu Stoian, Hași Gheorghe, Hristu Nediu, Rusi Cioban, Peiciu Dermengi (morar) (bulgari) (Bonjug 1929: 274). Se mai spune că, pe la mijlocul veacului al XIX-lea, satul a fost în pericol să se risipească, cauza fiind de astă-dată o romantică, furtunoasă poveste de familie brodată pe fundalul istoriei: „O verișoară primară a locuitorului Ruși Lifteris fusese cândva răpită din Aspru, turcită și luată în căsătorie de un ius-bași care o adusese cu sine în Dobrogea, la Balabancea, și mai apoi la Accadâna (Alba). Răspunzând ius-bași chemării armelor patriei sale, soția răpită este înlesnită de tânărul Cara-Ianachiș, fiu al lui Tanași Cara Lifteris, să fugă peste Dunăre, în Basarabia, unde devine soția unui ofițer rus. De groaza răzbunării ius-bașului, familii întregi se ridică din sat, și anume: Gheorghe D. Dimu, Tranulus Moscuiani, Tanași Cara Lifteris, Sfeatcu Jeliu Stoian și se stabilesc la Tulcea; Cara Ianachis, Chiriac Tanași, Tantelis Tudurachis și alte câteva familii trec în Basarabia, în satele

pe care le locuiseră odată: Pelini și Curciu” (Bonjug 1929: 275). În secolul al XIX-lea, preoții care au slujit în Alibeichoi veneau din patria-mamă: papă Fucaras, care a slujit în limba caramanească, apoi, papă Ilie, papă Moscu, papă Dima și papă Panteli Cumbidis, toți originari din Aspru Ac-dere și papă Misèvri, papă Curi, papă Caràacci, papă Vașilică, provenind din Tracia, care au oficiat slujba religioasă în limba greacă, în biserica veche de lemn. Între anii 1904 și 1909, în timp ce păstor al obștii era preotul Asanachi Marinescu, în Alibeichoi s-a ridicat biserica nouă cu hramul Sf. Dimitrie. Cei care au sprijinit financiar zidirea sfântului lăcaș s-au numit: Gligore Dimu, Gheorghe Alexe Ștefan, Cara Ghiorghei și Arhondî Dascălu (Bonjug 1929: 276). Autorul micromonografiei localității, Nichita Bonjug, mai consemna: „De la 1899 încoace slujește neîntrerupt Panait D. Iofciu, cântăreț cu școală românească. [...] În această îndelungată vreme a fost îndrumătorul mai multor preoți, iar în intervalele libere, a botezat și-nmormântat de multe ori singur. A predicat cum a putut și a vorbit mișcător la serbările Zilei Eroilor, el însuși fiind, în marele război, un erou decorat cu crucea comemorativă și baretele Mărășești, Carpați și Dobrogea” (Bonjug 1929: 276).

Începuturile învățământului din Izvoarele se plasează tot în secolul al XIX-lea, când preoții făceau lecții cu tinerii din sat chiar la ei acasă, fiindcă nu exista încă o școală. Așa au procedat papă Moscu și papă Panteli Cumbidis, care i-au ajutat să nu uite limba maternă și să-și însușească învățăturile bisericii, dar și cunoștințe generale. Primul învățător care a predat în limba română s-a numit Teodorescu și este semnatarul caietului găsit de istoricul Nicolae Iorga în biserica Azaclău: „Condica de milostenii, cu ajutorul Tatălui și al Fiului și al Sf. Duh, amin” (din 16 august 1859). Conform unor date păstrate în manuscris în arhiva primăriei din localitate, după Războiul de Independență, învățătorul transilvănean Tudor construiește prima școală. De atunci, de-a lungul timpului, învățătorii s-au numit Carpus (1883), Olimpia Nicolau (1891), Constantin Rădulescu (1894), Sevastia Deculescu (1898), Teodor Popa (1901), Simion Mardare (1908), Ion Mihai și Mihai Sava (1910), Nichita Bonjug (1912), Andrei Mălai (1929), Simion Nicolae (1930), Grigore Popescu, Niculae Scărlăteanu și Maria Constantinescu (1934), majoritatea fiind originari din orașele din zona Dunării de Jos. Cei dintâi absolvenți ai școlii au fost: N. Pintilie, V. Lefter, N. Lefter, P. Geambazu (1883), iar în 1936, au absolvit șapte clase: Tranule Moscu, Chiriac Lefter, Anghelina Lefter, Tanase Fote și Petre Geambazu. Noul local al școlii datează din 1935, prin efortul lui Nichita



Bonjug, care i-a adăugat și un muzeu școlar cu obiecte și unelte țărănești în miniatură, relicve antice și piese numismatice, o secțiune petrografică și una de științe ale naturii.

O unică, mare familie. Viața de familie din multiple perspective

Vreme îndelungată, grecii din neamurile venite în anul 1838 au putut păstra o endogamie strictă, fapt pe care li-l îngăduia însăși structura neconsangvină a acestora; ulterior, ei s-au înrudit cu descendenții familiilor de bulgari din localitate, care, la rândul lor, au angajat relații matrimoniale cu fete bulgăroaice din Accadâna (astăzi, satul Alba). Se poate vorbi, încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, despre o endogamie extinsă, abia apoi despre exogamie. Foarte interesant este faptul că aceasta s-a manifestat nu în interiorul grupului etnic, după cum ne-am fi așteptat, ci, mai curând în alte grupuri minoritare și chiar în cel majoritar, criteriul de bază rămânând cu strictete confesiunea ortodoxă. Concret, grecii din Izvoarele nu au avut acces la grupul minoritar elen plasat în mediul urban, nici la începutul deschiderii lor, nici mai târziu. Acest fapt își poate găsi o solidă explicație în atitudinea rezervată, de respingere chiar, a grecilor de la oraș, care, până în ultimul deceniu, i-au socotit pe „izvoareni” bulgari sau chiar găgăuzi. Dacă prima apreciere are o acoperire istorică (compoziția originară greco-bulgară a grupului întemeietor), cea de-a doua ține de peregrinările lor prin Basarabia, în timpul cărora, s-a presupus că au realizat alianțe matrimoniale cu grupurile etnice locale. Un alt motiv de respingere este cel ocupațional: după cum se știe, grecii au imigrat și s-au statornicit în România în etape succesive, ca negustori, fapt ce contrastează cu ocupația tradițională (păstoritul), abandonată ulterior prin stabilirea într-o zonă agrară și viticolă a familiilor imigrate în Alibeichioi (Izvoarele).

Un alt aspect deosebit de interesant este cel relevat de autorul menționat, ce-i drept, pe un ton oarecum indignat și vehement: marea forță de asimilare a nou veniților, manifestată dintotdeauna de grupul de care ne ocupăm: „Grecii, evitați de locuitorii satelor învecinate, fac căsătoriile vreme îndelungată numai între dâșșii și cu bulgăroaicele din sat; bulgarii

aduc fete și din alte sate, dar numai foarte rar, fetele refuzând să se ducă la *greci*”, subliniază acesta, pentru ca mai apoi să vorbească despre „... conservarea caracterului etnic al grecilor, grecizarea bulgarilor și excesiva solidaritate a locuitorilor, ei constituind de fapt o unică mare familie, ai cărei componenți sunt toți rude apropiate între ele” (Bonjug 1929: 275).

Studiind astăzi această comunitate, am remarcat păstrarea, în linii generale, a acestei strategii de supraviețuire. Orice persoană căsătorită în localitate îmbrățișează modul de viață, tradițiile și chiar limba grupului dominant, așa încât, la ultimele recensăminte, locuitorii din Izvoarele s-au declarat cu toții greci. Am încercat, prin multiple metode, să reconstituim atmosfera din familiile de odinioară. Era o familie de tip patriarhal rigid, în sânul căreia ierarhiile erau foarte bine conturate și solid susținute. Reguli pe care le găsim și în jurisdicția tradițională românească, precum dreptul lui „*primus genitus*” (primul născut, moștenitorul virtual) versus „*jus ultimi geniti*” (dreptul celui din urmă născut), perpetuarea numelui strămoșilor, virilocalismul (stabilirea gospodăriei la reședința soțului), tradiția relațiilor spirituale (nășia de neam și respectarea moașei ca exponent al acestuia) își află și astăzi concretizări importante și interesante în configurația comunității, contribuind la solidaritatea acesteia.

Relațiile de familie își găsesc o interesantă reflectare și în bogata serie de termeni cu care sunt desemnate gradele de rudenie: termeni generali ce denumesc generic principalele grade de rudenie, denumiți în limba greacă; termeni ce definesc relația individului (ego), creată prin cele trei tipuri de înrudire consacrate (Radcliffe-Brown 2000: 52): părinți-copii, soț-soție, copii ai acelorași părinți, derivați din limba bulgară (idiomul familiar); termeni ce decurg din relații de tip spiritual: nășia și relația cu „babele satului” (provenind atât din greacă, cât și din bulgară). Dincolo de aspectul lingvistic al problemei, trebuie să subliniem încă de la început prezența unui foarte bogat și activ fond de manifestări ritual-ceremoniale ce transpun în limbaj gestual, magic, obiectual raporturile interindividuale, interfamiliale, în contextul schimbărilor de statut, dar, după cum vom vedea, și în alte contexte, în general festive.

Fără să ne propunem o discuție foarte amplă și aprofundată pe marginea termenilor de rudenie, vom nota prezența, în prima serie, a termenilor folosiți pentru mamă („*mana*”), tată („*baba*”), fiu („*iosum*”), fiică („*thigateram*”), bunic („*papus*”), bunică („*babu*”), soacră („*pitheram*”), socru („*pitherasum*”), ginere („*ghambros*”), noră („*nif*”), văr („*acsadrifus*”), verișoară („*acsaderfiam*”), nepot („*angonem*”), naș („*nunu*”), nașă („*nuna*”),

fin („cumbaru”), fină („cumbara”). Raportându-le la individ (*ego*), relațiile de rudenie se dovedesc a fi percepute și transpuse lingvistic mult mai nuanțat și mai complex. Astfel, cu termenul „buliu”, o persoană se adresează atât mătușii prin alianță (soția fratelui oricăruia dintre părinți), cât și mătușii și cumnatei mai mari a soțului. „Lalu”, echivalent relațional al „unchiului”, desemnează pe fratele tatălui, al mamei, dar și pe soțul surorii tatălui sau mamei, iar „leliu” este doar sora de sânge a fiecăruia dintre părinți. „Bati” îl desemnează pe fratele consangvin mai vârstnic, „cacu” este termenul folosit pentru sora mai mare; fratele mai mic este numit „athrifosum”, iar sora mai mică, „athrifim”. Toate acestea ar trebui raportate la termenii generici „aderphos” (frate), respectiv „aderphi” (soră). Aceleași grade de rudenie sunt exprimate diferit prin prisma căsătoriei: „ienisti” este numit fratele mai mare al soțului, „drăghincu”, fratele mai mic, iar „călinu”, sora mai mică.

Fie și din simpla enumerare, se poate observa că, odată cu schimbarea statutului, soția (soțul) contractează alte relații ce se transpun în termeni lingvistici distincți. Mai mult chiar, este remarcabil faptul că rudele de gradul doi (frații mai mari) ale soțului (soției) sunt numite fie prin termeni inconfundabili, fie, în cazul alianței, prin termeni echivalenți cu cei ce desemnează propriile rude de gradul al treilea (frații părinților și soțiile acestora). Se poate spune că atât rudele din partea tatălui, cât și cele din partea soțului se bucură de o atenție evidentă, concretizată în cuvinte ce reflectă respectul și afecțiunea. Putem afirma, aplicând criteriile analizei structurale operate de Radcliffe-Brown, că termenii de rudenie se organizează nu numai în funcție de relațiile familiale elementare, ci și în funcție de sex, vârstă și chiar generație. Pe de altă parte, putem vedea în varietatea termenilor de adresare destinați rudelor bărbatului o nuanțare a faptului, demonstrat de Émile Benveniste, că „sistemul patriloc, care, în înrudirea prin alianță, a triumfat foarte de timpuriu, s-a impus singur și a eliminat această serie de termeni, ca amintire a poziției duble pe care o ocupau toate alianțele în interiorul clasificării înrudirii” (Benveniste 1993: 252).

Altfel spus, unii termeni – mai ales cei care definesc relațiile cu persoane din generații colaterale mai vârstnice din neamul soțului – se suprapun cu cei ce denumesc relațiile de același fel din propria familie, în timp ce rudele de gradul al doilea sunt numite distinct, prin raportare la noul statut. La toate acestea se adaugă și faptul că denumirile, citate mai sus, pentru frații mai mari și mai mici sunt valabile atât pentru femeile

căsătorite, cât și pentru bărbați, opoziția realizându-se nu în funcție de sex, ci în funcție de propria persoană. Faptul că acești termeni coexistă vine să sublinieze condiția soțului, respectiv a soției, de persoană cu dublă apartenență, nicidecum anularea sau estomparea primei apartenențe.

Pe de altă parte, nu trebuie să punem această diversitate terminologică doar pe seama compoziției mixte greco-bulgare a grupului (ilustrată prin termeni ca „drăghincu” sau „călinu”, „buliu”, „bati” etc.), ci și pe seama unei realități sociale valabile până în urmă cu doar câteva decenii. O familie era compusă din mai multe generații (bunici, fii, nepoți) care se gospodăreau împreună. Faptul este atestat în întreg spațiul balcanic, dar mai cu seamă la greci și la aromâni, despre care, citându-l pe Th. Capidan, Paul H. Stahl afirmă: „La nivelul inferior, care corespunde gospodăriei, există unitatea socială numită *fřmeli* – familie. Grupul domestic este alcătuit în principal dintr-un cuplu căsătorit (cel al părinților), cu fiii lor căsătoriți; ei trăiesc laolaltă sub autoritatea tatălui și a mamei, muncesc laolaltă, stăpânesc în comun o avere, de obicei oi. Grupul se separă la moartea tatălui sau când toți fiii sunt căsătoriți, deși uneori continuă un timp să formeze o singură unitate socială” (Stahl 2000: 111).

Iată, prin comparație, cum stăteau lucrurile în localitatea Izvoarele în urmă cu peste treizeci de ani: *Stăteam, stăteam laolaltă: socru-meu cu soacră-mea aici, în casele mai vechi, în continuare, cumnatu' care-a murit acu' câțiva ani cu cumnata, și-n spate-acolo, noi. Aici munceam, aici găteam, aici dormeam. Ba nu! fiecare era cu camerele lui, cu intrarea lui! Munca și mâncarea erau împreună, că pământu' ni-l luaseră la colectiv. Pe urmă, era și sora mai mică, Niculina. Era fată, necăsătorită. Și ea stătea cu noii... (C. G.)* Însăși structura gospodăriilor din Izvoarele vorbește despre acest mod de existență, perpetuat, cu puține modificări, până astăzi. Curțile mai vechi sunt mari, au case cu mai multe intrări în locuințele construite succesiv pentru cuplurile tinere ce se instalau de-a lungul generațiilor. Ele se înscriu pe linia gospodăriilor dobrogene, bulgărești și turcești, descrise de Paul Petrescu și Paul. H. Stahl (Petrescu–Stahl 1957: 25–40). Mai nou, izvorenii tineri își construiesc separat locuințe mai moderne, amplasate în unghi drept, și nu în prelungirea casei bătrânești, însă, dacă se stabilesc în sat, continuă să rămână alături de părinți.

Este ușor să ne imaginăm faptul că, într-un asemenea climat familial, condiția tinerei neveste, ba chiar a tânărului cuplu, era lipsită de autonomie. Din istorisirile personale ale informatorilor noștri a reieșit că, cel puțin în primul an, iar dacă nu, până când reușeau să-și construiască

propria casă, tinerii aveau o existență ce amintea de condiția lor de adolescenți sau cel mult de tineri aflați în pragul căsătoriei. Aceasta este similară cu cea a „sarcatsanilor” (păștori transhumanți vorbitori de limbă greacă, care trăiesc în Bulgaria și Grecia): „Faptul esențial este că proaspăt căsătorita este subordonată tuturor celorlalți membri ai familiei lărgite. [...] Ea este, cum se spune adesea, *mireasa noastră*” (Stahl 2000: 112).

Tocmai de aceea, o analiză separată merită termenul „nif” (noră), care, în traducerea în limba română, este sinonim cu „miresă”, atât în contextul ceremonialului nupțial, cât și în cel al altor obiceiuri postliminale. Acesta reflectă două tipuri de relații: în plan familial, relația cu părinții soțului, iar în planul neamului și chiar al comunității, relația cu celelalte rude, cu vecinii, și, după cum vom vedea, cu întreaga comunitate. Concret, „nif” este numită de către rudele soțului soția fiului și a nepotului, dar și de către vecini și consăteni proaspăta căsătorită intrată în microgrupul vecinătății, subliniindu-se prin aceasta linia paternă, masculină a familiei. Chiar dacă, în mod evident, condiția femeii în comunitatea greacă, de care ne ocupăm, este, cel puțin astăzi, mai puțin constrânsă de regulile inflexibile ale familiei, neamului, bisericii și comunității decât, spre exemplu, este cazul la grupul turco-tătar din aceeași regiune, utilizarea acestui apelativ de către toți cei ce-și afirmă astfel apartenența la grupul soțului dă măsura rigorilor la care era (și mai este încă) supusă o noră care locuiește în casa părinților, dar și o anumită relație de afinitate cvasi-generalizată. Practic, termenul „nif” atenuază sensul de „xena” (străină), mai ales în zilele noastre, când, în Izvoarele, sunt aduse și fete din alte localități. Acest sens aproape că nu exista în trecut, când, după cum am arătat, grecii depășeau arareori aria satului în căutarea unei soții. „Nora” era, așadar, o membră a unui alt neam, dar nu era nici etnic, nici confesional străină, ci aparținea comunității compacte și închise a așezării.

Cam la fel stau lucrurile și în cazul termenului folosit pentru „ginere”, ambii având și conotații ceremoniale în contextul obiceiurilor familiale. Dată fiind însă regula virilocalismului, putem aprecia că sunt extrem de rare cazurile în care soții se mută în gospodăriile socrilor lor. Astfel, termenul „ghambròs” se aplică tuturor bărbaților care nu aparțin neamului (familiei) soției și cu care ceilalți membri angajează relații afine (de alianță).

Regula denominației constituie cel de-al doilea aspect legat de sistemul de înrudire la care dorim să ne referim, consecință a regulilor ce privesc *schimbul matrimonial*. Iată, după informațiile culese, care sunt regulile de conferire a numelui de botez: *La noi, e obiceiul ca la primu' născut să-i pună tata numele (adică tata pune numele lui tat-su, bunicu' copilului) și dacă e fată, al lui soacra mică. La al doilea, numele lui socru mic sau soacra mare, dacă e fată și de la al treilea, al nașului. Se menține, se menține și acum! Păi, ieși pe stradă și te râde: „Nu te-a băgat în seamă fecioru-tu și cu noră-tal...” Da' nu poți pune totuși numele până nu mergi la naș, că ies discuții, supărări.* (C.G.). Se impune să precizăm faptul că, în majoritatea covârșitoare a cazurilor, moștenirea casei părintești revine ultimului născut. Acesta, după cum am văzut, nu poartă însă și numele bunicului patern, ci, după toate regulile enunțate, pe cel al bunicului matern, astfel încât se poate vorbi despre o consolidare a relației stabilite între cele două neamuri odată cu căsătoria părinților săi. Există și implicații ritual-ceremoniale ale acestui fapt, întrucât patronul casei și al familiei devine, de regulă, sfântul al cărui nume îl poartă capul familiei („curbanul casei”).

Cam tot așa stăteau lucrurile și în ceea ce-i privește pe grecii din satul Elympos, situat pe insula Karpathos: „Fiecare băiat și fiecare fată poartă astfel numele de botez al bunicului patern sau al bunicii materne, în funcție de sex. La fiecare a doua generație revine același nume de botez, ca și când bunica și bunicul ar trăi din nou. Această regulă este strict respectată, posesia concomitentă a patrimoniului și a numelui bunicilor fiind obligatorie” (Stahl 2000: 105). Această regulă denominativă este valabilă și în zone românești, mai cu seamă în cea nord-dunăreană, dacă luăm în calcul regula nașului de neam. Astfel, primul născut al oricărei familii primește numele ascendentului său direct (tată, bunic, străbunic, în cazul în care este primul născut al primului născut), aceasta însemnând, de fapt, repetarea numelui „părintelui spiritual”, adică al nașului. Acest tip de denominație este frecvent întâlnit, cu unele deosebiri, la multe popoare, astfel că nu putem preciza dacă forma de moștenire și regula denominației au fost influențate de conviețuirea cu bulgarii sau de învecinarea cu românii, sau dacă ele erau proprii ținutului din care au plecat spre Dobrogea. Indiferent cum stau lucrurile, tindem să credem că a fost dintotdeauna o modalitate – simbolică, dar și economică – de păstrare a solidarității grupului minoritar.

Noi încă mai păzim sărbătorile! Obiceiuri familiale în contextul sărbătorilor creștine

Obiceiurile legate de căsătorie și nuntă prezintă interesante componente postliminale, care se împletesc foarte strâns cu sărbătorile de peste an. Acest fapt le conferă o amplă anvergură și valențe sociale cu totul remarcabile, concretizate în participarea întregii comunități la integrarea cuplurilor recent căsătorite într-un alt grup, cu statut marital bine conturat. Acestea sunt grupate în jurul a trei cicluri festive, de o importanță covârșitoare pentru păstrarea valorilor identitare ale grecilor din Izvoarele: *Crăciunul* și ziua *Sf. Mare Mucenic Gheorghe* (celebrate, după calendarul gregorian, în 6 ianuarie, respectiv 6 mai) și *Lăsatul Secului* (sărbătoare mobilă, ținută ca și la români în ultima duminică dinaintea Postului Paștilor). Anumite sărbători de peste an capătă chiar denumiri ce pun în valoare această componentă de solidarizare a comunității și de consfințire a noilor relații familiale. Astfel „udatul ginerilor”, „udatul nurorilor” și „ziua babelor” aparțin sărbătorilor de trecere dintr-un an într-altul, „descălțatul miresei” și „furatul copiilor” au loc în ziua de Sf. Gheorghe, iar „adunatul darurilor” se petrece odată cu actul ceremonial al „iertărilor și sărutatului mâinii”, pe care, în mod obligatoriu, trebuie să-l îndeplinească fiecare familie față de cei vârstnici (nași, părinți, frați mai mari și unchi) la începutul Postului Mare.

Astfel, în noaptea de șase spre șapte ianuarie se păstrează „Udatul ginerilor”, obicei ce îi are drept actori principali pe tinerii necăsătoriți, de regulă, pe cei care fac parte din ceata de colindători (*a Drăgumanului*), iar drept beneficiari, pe tinerii care s-au căsătorit în ultimul an. Este o etapă postliminală a ceremonialului nunții, menită să sublinieze și chiar să definitiveze trecerea și statutul tinerilor care, prin căsătorie, s-au despărțit de grupul de vârstă și au fost integrați în cel al gospodarilor. „Udatul” este un ritual de la care nu numai că nimeni nu îndrăznește, dar nici măcar nu dorește să se sustragă, și asta pentru că: *Așa sunt ei mai văzuți, mai lu-ați în seamă. Dacă nu se udă, înseamnă că nu-s buni de nimic!... Mai depinde și de ce-ai făcut tu la alții când erai flăcău, că dac-ai fost tu mai rău, mai îndârjit, așa ți se întoarce și ție! Ceilalți toți te țin minte!* (I. I.). Deși totul pare a fi mai curând o probă de rezistență decât un simplu gest magic, tinerii se arată obediți, ba chiar nerăbdători și nemulțumiți, dacă ceata întârzie. „Udatul” debutează cu refuzul formal (fugă, tăinuire) al tinerilor bărbați,

pentru ca apoi, în sunetul unui colind special ce vorbește despre însuși patronul zilei, Sf. Ion, să se lase udați, succesiv, la trei fântâni, iar apoi „înviați” cu zăpadă. Odinioară, după spusele celor vârstnici, bărbații erau duși „la derea” și, în pofida gerului aprig, erau udați până când hainele le înghețau pe trupuri: *Dacă te opuneai?!... Păi, dacă te opuneai, făceai mai rău, că ei se îndârjeau și mai chemau și ajutoare și tot te puneau jos! Așa am făcut eu: eram tânăr, eram vânjos, și ce-am zis? Hai să fug, să-i fac să muncească și ei, nu?... Și-am luat-o prin grădini, pe deal, da' când m-au prins... așa udat n-a mai pățit nimeni!... Țineau minte care a fost în armată, care n-a fost udat și peste un an-doi, când să libera, gata era!* (I. L.) La fiecare casă, flăcăii sunt apoi așezați la masă, iar celui care a reușit să-l prindă pe „ginere” soția acestuia îi dăruiește un prosop. În felul acesta, proaspăta soție „plătește” câștigarea definitivă a soțului și trecerea lui în rândul gospodarilor (*arhondas*), întrucât, până în acel moment le mai sunt îngăduite petrecerile cu vechii tovarăși de generație.

În miezul zilei de șapte ianuarie este rândul „nurilor” să fie udate. De această dată, este vorba despre un ritual de fertilitate și purificare, cu implicații sociale de integrare definitivă în grupul femeilor căsătorite. Protagonistele – femei căsătorite și foarte puține tinere necăsătorite – alcătuiesc un alai spectaculos al „nunei” (nașa de cununie). Ierarhia familială este din nou relevată de prezența obligatorie a soacrei nunei, a cumnatelor și surorilor acesteia, precum și de prezența tuturor rudelor prin alianță, și abia apoi a mamei, surorilor și nepoatelor, eventual, finelor nunei. Strălucirea și pitorescul alaiului sunt sporite și de faptul că această ceremonie cere ca ele să poarte costumul tradițional local. La rândul ei, „nora” pregătește daruri purtătoare de semnificații ale integrării și recunoașterii propriului statut: ștergere țesute, pânzeturi scumpe, șorturi de mătase și „chitci” (mănunchiuri minuscule) de busuioc și monezi pe care le prinde în părul tuturor femeilor participante, primind în schimb o sumă simbolică de bani „pentru norocul casei”. Ea se ascunde, apoi simulează teama de a fi udată, arătând astfel că încă mai tânjește după condiția de fată, dar apoi se lasă stropită de nașa, pe cap și pe corp, cu un mănunchi de busuioc mușcat în apă. Urmează ceremonia sărutatului mâinii, începând cu nașa, soacra și mama acesteia, apoi, continuând cu mătușile, cumnatele, surorile și alte femei mai vârstnice și, în final, îmbrățișarea femeilor de vârstă apropiată „nurilor”. Spre seară, grupul de femei coboară în sat, „la horă”. Este momentul consfințirii definitive a condiției de tânără nevestă, subliniat atât de prezența soa-

crei și mamei, cât și de cea a nașei de cununie. Acestea etalează darurile primite, spre deliciul întregului sat care asistă și comentează, fără a participa însă la joc. Deși cele mai vârstnice femei, intervievate în timpul anchetei de teren, au subliniat faptul că obiceiul este păstrat ca atare de generații, consemnările făcute în secolul trecut de Nichita Bonjug atestă unele pierderi ritual-simbolice și chiar în ceea ce privește repertoriul. „Tot timpul cât durează *Virminus nifis*, femeile poartă în mijlocul lor un steag făcut dintr-un peșchir (ștergar) alb și unul roșu, împodobit la capătul de sus cu un șomoioag de busuioc legat cu beteală și împodobit cu o ciușcă roșie (ardei iute, n. n.), în vârful cu un bănuț și floricele de porumb înșirate pe un fir de ață, care simbolizează organul masculin. Steagul acesta este semnul suveranității feminine în acea zi!” În plus, autorul menționează și faptul că grupurile constituite în jurul nunelor intonau „Cântecul Paraschivei” (un cântec liric de dragoste), imposibil de reconstituit astăzi (Bonjug 1929: 282).

Cea de-a treia zi a acestui ciclu festiv, plasat la început de an, este tot una exclusiv feminină, destinată, de astă-dată, sărbătoririi unor incontestabile personalități ale comunității, fără de care, pe drept cuvânt, existența acesteia este încă de neconceput: *babele-moașe*. Deși astăzi nașterile au loc în clinici specializate din Tulcea sau Constanța, și chiar București, „babele” sunt consultate în multe privințe: pusul Ursitoarelor, săvârșirea practicilor magic apotropaice și profilactice, și nu arareori curative. După cum vom arăta, în cercetările noastre, am cules informații despre unele practici magice și magico-medicale complexe, pentru remedierea unui număr impresionant de afecțiuni ale lăuzei și nou-născutului. Competența de necontestat, bazată pe cunoștințe de etnoiatrie, dar și de magie, pe cât de profunde, pe atât de arhaice, ține de condiția lor de inițiate ale comunității, de păstrătoare ale tradițiilor, ale spiritualității în general, ca garanție a perpetuării grupului. Desigur, majoritatea tradițiilor au un caracter universal, sau cel puțin valabil pentru întreaga arie balcanică. Vechimea și stabilitatea lor, aspectul osificat al riturilor și datinilor ne-au transpus însă într-un timp mult mai îndepărtat, în care oamenii societăților tradiționale erau foarte atenți la ceea ce însemna echilibrul familial și implicit comunitar, respectau ierarhia dictată de ritualuri, făcând din „baba-moașă” un fel de gardian de mare prestigiu și adânc venerat al vieții satului. Nu numai vestigiile acestui respect se mai păstrează încă în obiceiul ținut de „Ziua babelor”; am putea spune că, la fel ca în exemplele precedente, reprezintă o tradiție

păstrată *in actu* atât de femeile vârstnice, cât și de cele recent căsătorite. A spăla și a săruta apoi mâna babelor satului nu înseamnă numai îndeplinirea unei ceremonii, ci și afirmarea și consolidarea unui nou statut, alături de dovada dependenței față de aceste persoane înzestrate cu forțe și cunoștințe verificate și respectate, puse întotdeauna în slujba vieții. Întrebate câți ani trebuie să păstreze aceste raporturi, femeile au răspuns fără ezitare: *Toată viața! Toată viața, până la moartea babei! Ai nevoie de ea și ca soacră, bunică, vreau să zic, să-ți îngrijească nora, nepoții... Babele știu multe, te ajută cu multe, sunt așa, un fel, ca doctorii... că mai trebuie să faci și din astea bătrânești!* (A. L.)

Petrecerea din ziua de opt ianuarie, desfășurată astăzi, prin contribuția tuturor nevestelor, la căminul cultural, mai păstrează încă unele componente integratoare pentru tinerele mame: *datul în leagăn* și *îmbrățișarea primiparelor* de către celelalte mame din sat, *dăruirea ploconului pentru osteneala babei* (o găină, un colac, țuică și dulciuri), dar și elemente de continuitate ce consfințesc, an de an, aceeași stare, de soție, mamă și membră a comunității, chiar și atunci când izvoarele aleg să părăsească satul. Hora, petrecere cu dans exclusiv feminină, este un prilej de revenire *acasă*, de afirmare a relațiilor de rudenie de mult contractate prin gesturi, formule de bună-cuviință și schimb de daruri. Odinoară, acest obicei avea un cadru de desfășurare mai restrâns, întrucât erau șase-șapte babe în sat: fiecare femeie îndeplinea rânduielile cerute de tradiție la „baba ei” (adică la cea care o asistase la naștere și o ajutase „să ridice copilul”), iar petrecerea cu ospăț, vin și lăutari avea loc la casa acesteia: „după ce s-au săturat bine și au luat câte două-trei pahare de vin sau mai multe, prind curaj și ies afară în curte, pun cimpoieșul să cânte și ele joacă până seara pe la ora nouă, făcând tot felul de glume și comedii pentru petrecere” – consemna același autor, probabil în urma observației directe (Bonjug 1929: 282). Spre seară, puteau veni și bărbații, și, sub pretextul că le conduc acasă, rămâneau *ca să le ajute pe neveste să dea gata vinul* (N. D.), petrecerea prelungindu-se astfel până în zori.

Duminica Lăsatului Secului este, la fel ca la români, o sărbătoare a exceselor, dar și una a împăcării. Fiecare familie pregătește un plocon (colac, vin, găină, toate învelite într-un ștergar) pe care îl duce nașului. Formula ceremonială „Ne iertați!” (Si nu rimenal), rostită reciproc de fini și nași, marchează intrarea în post: *Tinerii care s-au căsătorit în anul respectiv vizitează rudele apropiate și primesc vase pentru gospodărie. La nașu' să duc c-o săptămână înaintea, cu găină, cu colacu', c-un chil de vin și dup-ai, în*

noaptea de Lăsata Secului, să duce pentru iertăciune. Să duce, îi sărută mâna lu' nașu', lu' nașa și le dă cadou' și se pun la masă. (C. G.)

Un al doilea moment din an, în care au loc ritualuri și ceremonii integrate ciclului familial, este, după cum spuneam, ziua de șase mai (Sf. Gheorghe). (Aceasta, ca și colindul, se ține după vechiul calendar). Principalul obicei, prezentat de informatorii noștri ca emblematic pentru întreaga așezare, este „curbanul de sănătate”: *La Sfântu Gheorghe nu este familie să nu taie un miel, un berbec. Se taie pentru sfântu' care păzește casa, pentru sănătate, pentru animale, ca să ai spor la animale.* (N. D.) În lucrarea sa (*Le kourban, ou sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques*) Assia Popova îl prezintă drept o tradiție a cărei geneză trebuie căutată în zorii creștinismului: „...în țările creștinătății balcanice, sacrificiul sângeros este practicat în mod curent, și ceea ce este mai important, cu participarea și binecuvântarea plină de zel a preoților. El este în mod curent desemnat de ortodocșii din Bulgaria, Grecia, Albania și din țările fostei Jugoslavii prin termenul «kourban», împrumutat de la turci, dar care, în realitate, are o origine biblică. Același termen desemnează, în același timp, ritul sacrificial și victima” (Popova 1995: 147).

La grecii din Izvoarele, obiceiul se compune din trei secvențe: sacrificarea animalului în gospodăria fiecărei familii, cu invocarea Sf. Gheorghe, pregătirea și coacerea „curbanului” în comun, prin reunirea unui număr fără soț de familii vecine și consumarea în fiecare familie a acestuia, după ce, mai întâi, „se face parte și morților”. Sunt demne de semnalat o seamă de componente rituale arhaice, ce se înscriu în structura balcanică a sacrificiilor aduse, la anumite date din an, pentru protejarea așezărilor și a oamenilor: purificarea cu sare („aurul alb al magicienilor”) și afumarea animalului jertfit cu tămâie, aprinderea lumânărilor între coarnele acestuia, în fața icoanei și a candeliei aprinse, invocarea sfântului și rostirea rugăciunii pentru sănătate și belșug, apoi însemnarea cu sânge a pragurilor tuturor ușilor și, în cele din urmă, păstrarea și îngroparea tuturor resturilor, pentru ca nu cumva să se risipească ceva din sporul casei. „Corbanul de sănătate” are, așadar, semnificația unui ritual de sacrificiu destinat protecției fiecărei familii, considerată în sens larg (bunici, părinți, descendenți și afini), dar și protecției întregii comunități, prin cumularea individualităților în grupuri și prin generalizarea acestora în întreg satul. Aceasta confirmă valențele sărbătorii Sf. Gheorghe de deschidere a ciclului estival agro-pastoral, care pune în joc destinul recoltei și prosperitatea turmelor (Popova 1995: 166). La fel ca pentru ro-

mâni, Sf. Gheorghe este patronul păstorilor, dar și al recoltelor mănoase în curs de maturizare, ceea ce-i îndreptățește pe izvorenii să-l considere, alături de Sf. Dumitru al cărui hram îl serbează la începutul lunii noiembrie, tot după calendarul vechi, un redevabil protector al așezării. Trebuie să mai adăugăm și faptul că, alături de „curbanul de sănătate”, fiecare familie mai are și o altă sărbătoare a ei (un patron al familiei), numită „curbanul casei” – sinonim cu „hramul casei” –, în Moldova, „ruga” de Sf. Mărie-Mare, în Banat, și „nedeile” din zilele de sărbătoare de după Sf. Paști, în ținuturile Pădurenilor Hunedoarei. Acest așa-numit „hram al casei” se alege în momentul căsătoriei, în funcție de numele de botez al capului familiei nou întemeiate, eventual, al soției acestuia: *Apoi, în fiecare an, tai un animal de parte bărbătească (gânsac, rățoi, cocoș și-n primu' an, miel neapărat!). Se aprinde candela, se pune sare și apă într-o lingură de lemn, îi dai animalului să bea în fața icoanei, îl tămâiezi, aprinzi și o lumânare și zici: „Animalul ăsta e (Sfântu' Gheorghe ori sfântul care-mi păzește căsnicia!)” Arunci lingura în spatele animalului și cu sângele de la cap și coadă (dacă e miel) faci semne pe pragul ușii (sus, jos și-n părți, câte o cruce). Îl gătești (se face numai tocăniță) și împarți întâi nașilor și apoi la 2-3 case, și restul îl mănânci în casă.* (C. G.) Totuși, patronul casei și cel al comunității (Sf. Gheorghe și Sf. Dumintru) sunt văzuți mai curând ca niște daimoni precreștini decât ca niște ocrotitori consacrați de Biserică. Pe de o parte, am sesizat omonimia termenilor „sfânt”, „praznic”, „jertfă”, acoperită de același cuvânt: „corban” (provenit din limba turcă=kurban, jertfă), pe de altă parte, spiritul pe care îl invocă izvorenii pare a fi neîndurător. Relatările subiecților conturează întocmai un spirit arhaic punitiv și vindicativ, în timp ce premonițiile onirice fac trimitere la istoria veterotestamentară a lui Avraam: *Eu tăiam numai un miel. Și, la un moment dat, visează nevastă-mea că tăiam mielu și să făcea că era Gigi. Mă, tu ești nebună? Și, efectiv, ne-am speriat de visu' ei și-am început să tai doi miei.* (N. D.) *Corbanul păzește casa! Eu țineam înainte corbanu' de cununie de Sfântu' Georghe și când s-a născut fecioru-meu, i-am pus numele lu' socru-meu, Gheorghe. Și s-a făcut el de 4-5 ani. Și-am visat că mă duceam pe drumu' spre Brăila și-l aveam pe fecioru-meu – corban – într-o sacoșă, în spinare. Copilu'! Cu mânuțele scoase-așa, cum scoți mielu copt – prăjit! Da' asta am visat-o cu v'o 4 zile înainte de Sfântu' Gheorghe! Ș-am venit și i-am spus lu' bărbatu-meu: „Pe copilu' ăsta-l cheamă Gheorghe și noi tăiem mielu' de Sfântu' Gheorghe, da' nouă Sfântu' Gheorghe ne cere corban, să știi!...”; „Eiii, di un'i știi tu?!...”*

Mă duc la dascălu' de la biserică: „Uite-așa, uite-așa!” (Ne-a văzut tineri, amărăți, bani n-aveam...); „Ce să-ți spun?!... Să schimbați corbanu?... Ia, mă Căliță, o pulpă de la miel, fă mâncărică, împarte și... asta-i!” Așa am făcut. Da io tot anu' aveam așa, o răcă în inimă. Nu eram așa, împăcată... Când a rămas, să zic așa, o zi sau două de Sfântu' Gheorghe – uite, îmi fac cruce, să nu m-ajute Dumnezeu dacă vă mint! – a visat bărbată-meu. A visat c-avea așa, un cuțit mare și trebuia să taie corbanu'. Pe cin' să taie? Pe George! Corban! Și copilu' umbla și-ntreba: „Unde-i, tată, mielu care tre' să-l tai?” Și el zicea: „Nu mă-nduram să-mi tai copilu' corban!” Și să duce la un vecin și strigă: „Mă, Tudorache! Vino, mă, să-l tai tu, că nu mă-ndur io să-mi tai copilu'!...”; „Măăă... și pă tine cân' te vad!... Să-ți tai copilu' corban!... Du-te, mă, la babu Ana lu' Revizor! Are la mie!... Du-te, mă, și ia unu' și vezi-ți de treabă!...” Și cân' s-a trezit: „Uite, uite, femeie, ce-am visat!”; „Când am visat io anu' trecut, tu ce-ai zis?!... Sfântu' Gheorghe cere corban pentru copil, să știi!...” Mă duc din nou la moș Ianachi, la biserică. Zice: „Aprinzi trei lumânări și le pui la un capăt de scaun. Și spui: ăsta este Sfântu' Ghiorghî (care l-am avut!), al doilea sfânt este Sfântu' Tănase, al treilea sfânt este sfântu' lu' bărbată-miu, Sfântu' Dumitru. Și care lumânare are să apuce copilu', la sfântu' ăla ai să pui corbanu' tău de cununie! Și Sfântu' Gheorghe să rămână de Sfântu' Gheorghe! Dacă apucă Sfântu' Gheorghe, să tai doi (miei): unu' pentru Sfântu' Gheorghe și unu' pentru cununie!” Copilu' meu a apucat lumânarea din mijloc. La Sfântu' Tănase, pe stil vechi, pe 2 mai, am făcut corbanu' de cununie și la Sfântu' Gheorghe am făcut corban pentru Sfântu' Gheorghe. Ș-am schimbat și n-am mai lăsat nici numele lu' bărbată-miu, nici pe-al meu. Și de Sfântu' Gheorghe am făcut a lu' Sfântu' Gheorghe. Mulți și-au schimbat! Sunt vise multe care-i arată omului! (C. G.)

Tot în contextul aceleiași zile de sărbătoare, se consumă încă o secvență ce definește condiția tinerei neveste: „descălțatul miresei”. La fel ca la „udatul” ritual, participă nuna mare (nașa de cununie), însoțită de rudele ei, însă nota spectaculară este mult mai puțin evidentă astăzi. De altfel, acest act ritual-ceremonial mai este îndeplinit doar de nunele care mai țin întocmai obiceiul din bătrâni, precum și de cele cărora le place să-și arate bogăția și dărnicia. Un factor care a determinat simplificarea acestei secvențe l-a constituit renunțul, în timp, la portul tradițional care avea funcții multiple, între care, cele mai importante sunt cele de evidențiere a statutului marital. După sărutatul ceremonial al mâinii, tânăra nevestă este spălată ritual pe picioare și stropită simbolic pe cap și pe corp. Apoi, nuna îi aruncă peste casă încălțăminte de „nevastă

tânăra” și o încălță cu pantofi noi. De fapt, înlocuindu-i încălțăminte primită ca dar de nuntă de la mire cu cea cumpărată de nașa de cununie, se încheie etapa trecerii de la statutul de fată la cel de femeie căsătorită și se subliniază relația de înrudire spirituală, foarte importantă în cadrul acestui grup minoritar. Darurile pe care ea le oferă tuturor, ca și ospățul bogat, răscumpără în mod simbolic, ceremonial, intrarea în noua familie și în noul neam, cel al soțului.

În ajunul Sfântului Gheorghe, uneori chiar „în puterea nopții”, se mai consumă un ritual pe care l-am putea raporta la vânzarea simbolică (peste prag, fereastră sau hotar) practică la români atunci când un copil suferă de o boală incurabilă. „Furatul copiilor” prezintă însă câteva caracteristici distincte: protagoniste sunt „fete curate” (adolescente sau chiar pubere), copiii se fură doar o dată în viață (de preferință, până la vârsta de trei ani), actul în sine conturându-se mai degrabă ca mimare a unei adopții simbolice, întrucât, de-a lungul vieții, acesta o va numi pe fata care l-a furat „buliu”, la fel cum le numește pe mătușile consangvine: *Numai fete – domnișoare sau copii, așa de 12-13 ani! – fură copiii. Se duce acasă și adună din curte orice florică și le fierbe în apă și-i face baie la copil, îl primenește, îl înnoiește și-l hrănește și-l culcă la ea. Și dup-aia, copilul trebuie adus cât arde cuptorului, ca să-i deie pâine cu vin în fața cuptorului, să-și facă obraji roșii! Și dup-aia, îl duce la mamă și mama trebuie să-i de un dar, un bacșiș. Se fură pentru sănătatea copiilor. Și la urmă, mama o leagă cu un material: că-i de rochie, că-i de bluză, da' ceva trebe să-i dea. La nuntă, fata aia vine și trebuie s-o dăruiască, s-o lege cu un material ca pe mătușile apropiate. Și pe bărbatul ei! Dacă în primu' an copilul nu-i aici, că-i la spital, că-i plecat, fetele știu: „Măi, copilul ăsta n-a fost furat!” Și-l fură în anu' următor.* (C. G.) „Răpirea” are loc întotdeauna cu acordul tacit și chiar cu sprijinul membrilor familiei (mai puțin al mamei). De fapt, din discuțiile cu bunicele copiilor furăți în seara de 5 mai 2002, am reținut că acestea fac demersuri pentru a afla fata potrivită, căci, pe lângă motivații precum: „așa e bine”, „e bine să-l ducă, să-l uite relele” sau „să nu se ia bolile de el”, am înregistrat și comentariul următor: *Eu, ca bunică, încerc să găsesc o fată cuminte, harnică, frumoasă (și bogată, dacă se poate) și vorbesc cu ea să-l dau, să-l fure. Și mai târziu, când e mare, îi zici: „Vezi, pe tine te-a furat a lu' cutare! Și tu, dacă muncești sau... nu muncești... semenii cu ea!” (Că cea care te-a furat ți-a dat darul ăsta!...)* (C. G.)

Așa spuneau bătrânii că e bine! **Vechi sărbători și tradiții comunitare**

Sărbătorile de peste an prezintă și astăzi o bogăție și o amploare deosebite. Am arătat mai sus modul în care acestea au angrenat o serie de practici de integrare și de consfințire a noului statut al cuplurilor recent căsătorite. Sărbătorile cardinale ale creștinismului capătă valențe comunitare ample și complexe ce transformă secvențele rituale de trecere individuală de la o stare la alta în adevărate evenimente ce subliniază păstrarea solidarității de grup. Asta nu înseamnă că, spre exemplu, *Crăciunul*, Nașterea Mântuitorului, nu-și păstrează sensul primordial. De altfel, primul nostru contact cu această comunitate a avut loc în decembrie 1997, când, organizând un spectacol sub genericul „Crăciun împreună”, am avut surpriza de a primi, printre alți participanți, grupul „Drăgumănuului” din comuna Izvoarele. În repertoriul grupului de colindători, ca și în cel activ al flăcăilor ce colindă an de an, se mai păstrează încă suita cântecelor ceremoniale de vestire (*Koran ghi mași*, intonat pe drum, *Hrisos i neti*, cântat în casă, în fața icoanelor), precum și a celor cu beneficiar direct (*Eras kalos palicarus*, pentru tânărul necăsătorit, *Deșpina Korim*, pentru fata de măritat, *Arhondes*, pentru familie și *Margariti*, pentru nou-născuți). Pe toate acestea le-am înregistrat din două surse: atât prin reconstituire,¹ cât și prin participare directă în zilele de 5 și 6 ianuarie 2003, de la grupul de colindători.² Asemănarea cu ceremonialul colindatului de Crăciun de la români este evidentă: compoziția și ierahia grupului sunt aceleași (tineri necăsătoriți ce au în frunte un bărbat recent căsătorit), traseul impune anumite „popasuri” obligatorii (primăria, de unde au obținut „autorizația”, preoții satului, ceilalți oameni de vază, apoi, pe rând, familiile cu fete de măritat și cele care au flăcăi de însurat, familiile recent căsătorite și cele care au nou-născuți, apoi cele mai vârstnice), darurile primite de grup sunt în esență similare (colacul împletit în trei vițe, pe care îl evaluează întreaga ceată, vinul și banii). Odinioară, ceata organiza o petrecere finală după colindat; astăzi, însă, acest lucru nu se mai întâmplă, întrucât s-ar suprapune cu celelalte maifestări (ziua nurorilor,

1 Inf. Anastasia și Ianis Lefter, Ion Iofciu și Ioana Dascălu, iulie 2002.

2 *Acasă la grecii din Izvoarele*, film realizat de Dănuț Dumitrașcu și Narcisa Știucă.



7 ianuarie, și ziua babelor, 8 ianuarie), se consumă, în schimb, în cadrul mai restrâns al cetelor constituite pe criteriul vârstei și al vecinătății.

Dintre tradițiile păstrate de Anul Nou, am notat prepararea și consumarea „plăcintei de Sfântu' Vasile” (*pița*), probabil o tradiție moștenită din conviețuirea cu bulgarii, întrucât o regăsim și la slavii din sud, precum și la românii din Banatul actual. Aceasta este preparată de cea mai vârstnică femeie din familie: *Se face o plăcintă cu brânză, cu lapte și cu ou deasupra și se ascunde un ban între foi și se dă la cuptor; seara, când s-adună toți, s-aprinde candela, se pune o găină friptă pe masă, toată mâncarea, bani (câți ai în casă îi pui pe masă, ca să ai spor tot anul!), se tămâiază masa, se dă mâna unu' de altu' (să te ierți, că intri în anul nou!). Dup-aiă, se taie plăcinta în câte suflete sunt în casă și la cine pică banu' și pentru ce-l pui (că-l pui pentru animale, păsări, sănătate) anu' ăla o să fie norocos la ce l-ai pus. Adică: plăcinta se împarte în cinci și la fiecare îi dai câte o denumire: asta-i pentru sporu' casei, asta-i pentru oi, vaci, găini, asta-i pentru grâu, porumb... și-aiă în care pui banu', la fel. Și înseamnă că unul de-ai casei o să aibă noroc la ce ai pus.* (C. G.) Așadar, momentul este perceput ca purtător al unor prevestiri cu privire la noua etapă temporală inaugurată, iar acest fapt se repercutează asupra întregii familii sau întregului neam. Lăsatul Secului este perceput, la rândul lui, ca început al unei noi etape, probabil, prin influență slavă, chiar ca început al anului, întrucât marca anul nou agrar. Se mai păstrează și astăzi tradiția preparării unei plăcinte rituale, care nu are însă aceleași virtuți protective, dar care trebuie consumată în mod obligatoriu în ziua de duminică, pentru sporul casei și purificarea, înainte de perioada de abțință și privațiuni a Postului Mare. După cum am arătat deja, ziua în care se lasă secul este una a împăcării și iertării, a integrării noilor familii în comunitate conform condiției căpătate ca urmare a consumării tuturor actelor ritual-ceremoniale.

Consemnările din secolul trecut vorbesc despre multiple asimilări ale „tradițiilor locului”: „Koșù” (încurarea cailor), ce avea loc la Sântoader (prima sâmbătă a Postului Mare), când „iuruccidiși” (alergătorii) erau răsplătiți cu un batal, stambă colorată și ștergere dacă puneau în valoare armăsari (cai) împodobiți cu covoare și „mandilis” (batiste brodate) (Bonjug 1929: 284). În cursul cercetării făcute între anii 2002 și 2003, am remarcat că „încuratul cailor” are loc, prin adoptarea tradițiilor românești, în dimineața zilei de Bobotează.

Ciclul pascal este una dintre cele mai bogate tradiții păstrate de grecii din Izvoarele, întrucât menține o serie de tradiții legate de cultul vegetal. Dintre acestea, un obicei demn de menționat este cel desfășurat în Sâmbăta lui Lazăr (înaintea Intrării lui Iisus Hristos în Ierusalim). Protagonistele obiceiului numit *Buianciu*³ sau, ca la români, Lăzărița, sunt fete cu vârste cuprinse între 10 și 14 ani, odinioară fete de măritat, adică în vârstă de 15-18 ani. Acestea formează o ceată condusă de cea mai vârstnică și mai autoritară dintre ele, și, îmbrăcate în costum tradițional de sărbătoare, cutreieră întreg satul cântând cântece asemănătoare colindelor românești și cântecelor lirice. Foarte interesant este faptul că mai sunt cunoscute și astăzi⁴ trei texte: unul în limba greacă (Marlu Ianis), un altul în bulgară (I mălai mamō) și, în sfârșit, o adaptare a acestuia în limba română (M-am sculat de dimineață). În anul 2002, am înregistrat aceste cântece de la unul dintre grupurile⁵ care au colindat pe la casele neamurilor și prietenilor de familie, primind în schimb ouă crude și dulciuri. Obiceiul *Buianciului* mi-a atras în mod deosebit atenția din mai multe motive: el este încă viu, nepoții izvorenilor stabiliți în orașe venind „acasă” în mod special pentru a-l performa, scoate în evidență sinteza etnică bulgaro-greacă a comunității cercetate și reprezintă un exemplu edificator de adaptare în vederea receptării lui și de către români. Nu în ultimul rând, cântecele și dansul interpretate de fete sunt văzute și astăzi ca purtătoare de noroc și aducătoare de spor în gospodărie, semn că obiceiul nu și-a pierdut întrutotul funcțiile protective.

Informații culese în urmă cu două decenii⁶ dovedesc o bogăție și o amploare mult mai mare a obiceiurilor și tradițiilor grecilor din Izvoarele. Aveau loc întreceri de cai (*coșii*) atât de Bobotează, cât și de *Tai Tudori* (Sf. Toader, probabil, Sf. Teodor Tiron, prăznuit la 17 februarie, întrucât informatorul vorbește despre „o întrecere de primăvară”); la *Trifon* (1 fe-

3 Un obicei similar, Buienițul, se păstrează până în zilele noastre în localitățile cu populație mixtă româno-bulgară din jurul Capitalei (Herești, Valea Dragului, Vărăști), aici repertoriul fiind cu mult mai bogat.

4 În culegerile din 1985, prof. dr. Gheorghe Mihalcea a consemnat mai multe texte în limba elenă, avându-i drept beneficiari pe tinerii necăsătoriți și familiile acestora, dar, în pofida tuturor încercărilor mele, acestea n-au mai putut fi reconstituite pe parcursul cercetării făcute între anii 2001 și 2003.

5 Inf.: Maria Alexe, 9 ani, Dumitrița-Denisa Fotea, 10 ani și Lucia Lefter, 15 ani.

6 Informațiile au fost culese de prof. dr. Gheorghe Mihalcea din comuna Horia, în anul 1985, de la Gheorghe Pelivan, 72 ani, Nani Marinca, 83 ani, Dimu N. Dascălu, 62 ani, Paul Ciobanu, 34 ani la data înregistrării.

bruarie) avea loc tăierea rituală a viței-de-vie, urmată de o petrecere cu vin și glume ce putea să țină și trei zile; la Lăsatul Secului, de Paști, se aprindeau focuri pe dealuri și tinerii strigau: „Hurhumbolul!”, iar noaptea îmbrăcau piei de oaie și se căneau cu funingine făcându-se *kukeri* nu doar ca să se distreze, ci *ca să-i sperie pe copii, să nu mai mănânce ouă sau de dulce în Postu Mare*. La *Tai sarândi* (Patruzeci de Mucenici, 9 martie), femeile făceau tot atâția colaci în forma cifrei opt, pe care-i însemnau cu *fraistó* (pistornic) și-i împărțeau la poartă, iar bărbații trăgeau patruzeci de brazde, semănau tot atâția pomi sau tăiau un număr egal de butuci de vie, fără a uita însă să și bea numărul consacrat de pahare de vin... Se aduceau ofrande morților atât în Joia Mare, cât și în ziua a noua după Învierea Domnului (Paștele morților sau al blajinilor), la Înălțare, și la Moșii de Vară. Ziua de Sf. Gheorghe era marcată de tradiții păstorești – tocmirea ciobanilor și împărțirea turmelor –, iar în noaptea precedentă, se aprindeau lumânări în toată gospodăria și se ducea în casă o găleată cu *tukmir* (urzică de câmp), pentru ca oamenii și animalele să fie feriți de rele. Bătrânii spuneau că ziua aceasta era pentru ciobani și stăpâni cu „poftim!”, iar de Sf. Dumitru, la spartul stânelor, era „ziua cu sictir!”, referindu-se la tocmelile și neînțelegerile legate de păstorit. Nu lipseau nici practicile magice de alungare a secetei: *Ghermengiul* (echivalent al Caloianului) era pregătit din *ceamur* (lut amestecat cu paie), botezat, bocit și îngropat de copii între semănături, pe câmp, apoi dezgropat și lăsat să plutească pe *derea* (gârlă), „țiganele din Valea Teilor”, acoperite doar cu ștergare, veneau în sat, jucând și cântând în bulgărește și în românește, iar mai demult, de întâi mai, două fete orfane de părinți se împodobeau cu *lapata* (ștevie) și umblau din curte în curte invocând *Pipiria* (Bonjug 1929: 290).

La *Stradi* Rusali (ajunul Rusaliilor), femeile culegeau pelin și cimbru, îl puneau prin case, sub perne, „ca să le ferească de duhuri rele de cele care se văd noaptea”, și tot în același scop, la seceriș, în ziua de 24 iunie, împloteau o cunună de spice și un mănunchi („barbă”) pe care le păstrau în casă până anul următor. Zilele de Sf. Petru, Sf. Ilie și Sf. Foca erau și ele respectate, pentru ca semănăturile să fie ferite de mană, „ploi rele” și grindină, și tot atunci se împărțeau, pentru împăcarea sufletului morților, înainte de a fi gustate, primele fructe. La Sf. Marie Mare, unii gospodari făceau *curban ia ipușini* (curban de sănătate), iar mâncatul strugurilor începea doar după ce erau sfințiți în biserică și după ce se făceau alte ofrande. Culesul viilor era prilej de mare petrecere în Izvoarele: *Când*

Începea să fie gata coaptă poama, oamenii făceau clacă: invita finii, nepoții, nepoatele cu gălețică și să vină la cules. Da' mai-nainte, oamenii mai făcea vin din poamă timpurie și când începea toată lumea să culeagă făcea proba: chema pe un voinic care să facă proba. Îi da să mănânce un berbec și să bea o vadră de vin la o masă (o vadră avea doisprăzece kile de vin) și dacă se-mbăta de nu se mai scula, asta însemna că vinu' ieste tare în anu' ăsta, dacă nu, vinu' iera slab. Când se făcea mustu' de la cules vin, se-mbătau și petreceau și oamenii ceilalți. Moș Fotea și moș Jordan Dascălu ieșeau la probă.

Când se adunau bostanii de pe câmp, prin octombrie, băieții îi curățau și-i scobeau, transformându-i într-un fel de măști în care înfigeau lumânări, apoi și-i puneau deasupra capului și, înfășurați în cearșafuri albe, alergau prin sat strigând: „Thalassu!”, ca să sperie lumea. În sfârșit, în seara de Sf. Andrei, avea loc *filaumi scórda* (păzitul usturoiului), o șezătoare cu muzică și joc, singura îngăduită în Postul Crăciunului, presărată cu multe jocuri și practici magice de ghicire a ursitei și de grăbire a căsătoriei.

Până și simpla lecturare a acestor vechi tradiții ale grecilor din Izvoarele reflectă evidente asemănări cu ceea ce ne-am obișnuit să numim „obiceiuri tradiționale românești”, de fapt, multe dintre ele având o amplă răspândire europeană sau doar balcanică; de aceea, nu am considerat că sunt necesare comentarii și observații comparatiste. Este greu de presupus că, date fiind endogamia strânsă și conservatorismul grupului, majoritatea tradițiilor menționate ar constitui elemente de aculturație sau asimilări ale celor deținute de majoritari. Sunt înclinată să cred că aici și-a spus cuvântul, pe de o parte, compoziția inițială a grupului (greco-bulgară), iar pe de alta, în mod decisiv, zestrea tradițională comună a ariei balcanice, definită de o interesantă sinteză a valorilor precreștine și creștine. Astfel, comunitatea din Izvoarele, care astăzi se declară cu tărie „greacă”, se dezvăluie drept purtătoare a unor reminiscențe rustice arhaice, perfect armonizate în modelul cultural dobrogean, care, la rândul lui, nu este decât o copie la scară redusă a celui balcanic, în care diversitatea etnică, religioasă și cutumiară au făcut posibile împrumuturi mutuale și compoziții culturale pe cât de fascinante, pe atât de greu de decriptat.

Bibliografie

- BENVENISTE, Émile
1993 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Les Editions de Minuit, Paris
- BONJUG, Nichita
1929 Note asupra grecilor din satul Regele Ferdinand (Alibeichioi) I. *Analele Dobrogei X*. (1-2) 270-278.
- PETRESCU, Paul – STAHL, Paul H.
1957 Înrauririle vieții sociale asupra arhitecturii țărănești din Dobrogea. *Studii și cercetări de istoria artei*. (1-2) 25-40.
- POPOVA, Assia
1995 Le kourban, ou sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques. *Europaea* 1. (1) 145-170.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.
2000 *Structură și funcție în societatea primitivă*. Editura Polirom, Iași
- STAHL, Paul H.
2000 *Triburi și sate din sud-estul Europei*. Editura Paideia, București

Informatori înregistrați în cursul cercetărilor de teren (2001-2003)

- Maria Alexe, 9 ani, Tulcea
Ioana Dascălu, 44 ani, Izvoarele
Nicolae Dascălu, 53 ani, Izvoarele
Niculina Dascălu, 78 ani, Izvoarele
Elena Dumitru, 82 de ani, Izvoarele
Dumitrița-Denisa Fotea, 10 ani, Tulcea
Calița Gheorghe, 54 ani, Izvoarele
Ion Iofciu, 63 ani, Izvoarele
Anastasia Lefter, 61 ani, Izvoarele
Ianis Lefter, 62 ani, Izvoarele
Lucia Lefter, 15 ani, Tulcea
Ana Milu, 72 ani, Izvoarele



Narcisa ȘTIUCĂ



Comunitatea italiană din Greci (jud. Tulcea)

Acolo unde era casa lor, la Italia, era o sărăcie...

Cine și-ar putea imagina astăzi că, în urmă cu mai bine de un secol, România, aflată în plin avânt economic, era un fel de *terra promessa* către care se îndreptau speranțele de câștig ale muncitorilor sezonieri sau cele de a duce o existență mai îndestulată ale imigranților din țările apuse-ne? O mărturie în această privință este și existența comunității de italieni constituită pe la sfârșitul secolului al XIX-lea în vecinătatea carierelor de granit din Munții Măcinului, în Dobrogea. Făcând o comparație între trecut și prezent, între viața lor și cea a înaintașilor, Romano Fauro, fost muncitor la Cariera Greci din Munții Măcinului, mi-a spus: *S-a schimbat acuma. Cum este acuma în România era atuncea în Italia. N-aveau ce munci, n-aveau unde (adică, vreau să spun, meseria asta de pietrar). Carol I a fost primu' care i-a adus aici. Acuma s-a schimbat! Acuma vreu să să ducă mulți la muncă în Italia, iar sora sa, Iduina Sachetti, nora unuia dintre antreprenori, a mai adăugat: Acolo unde era casa lor, la Italia, era o sărăcie... Făceau mămăligă de castagna... Au venit că nu era de lucru în Italia. N-am vrut să ne întoarcem atunci, în '53, pentru că noi credeam că e tot sărăcie în Italia. Da' după război s-au îmbogățit italienii. Satu' de unde au venit foarte bine arată, da' este tot cam ca pe-aici, cum e sus, la Baba-Rada: sus sunt munți și jos-așa, e satu'. Acolo stau mai mulți de-ai noștri, Fauro și Sachetti. S-a dus cumnată-mea [Giuseppina Fauro, n. n.] acolo prin '70, s-a dus în Italia, și când a venit, cică: „Vai ce bine-i în Italia! Vai ce bine- i în Italia!” Și-un unchi al meu zice: „Zice că-i bine! Că nu știu io ce-i în Italia?!... Sărăcie! Mâncam mămăligă de*

castagna cu radiccio!...” Așadar, motivul venirii în România pare să fi fost – cel puțin pentru pietrarii din nordul Italiei – traiul greu, sărăcia, deși, după cum vom vedea, nu aceștia au venit primii în localitate, ci agricultorii.

Spre deosebire de alte grupuri etnice din Dobrogea, cel de care ne ocupăm s-a format în etape succesive, de-a lungul a mai mult de un deceniu. Imigranții proveneau din zone diferite ale Italiei: primii au fost belunezii (din vestul provinciei Udine), au urmat apoi friulanii (din câmpia sud-estică a Friolului), apoi familii din diferite alte regiuni (Venezia, Lombardia și Rovigo). Astfel, conform unor date culese în jurul anului 1960, înainte de Al Doilea Război Mondial, numărul coloniștilor italieni din localitatea Greci era destul de mare: circa 120 de familii, din care 360 de lucrători la carierele din Munții Măcin. La recensământul din 1992, s-au declarat italieni un număr de 85 de locuitori ai comunei.

Cele dintâi familii, Vals, Boro, Grigoretto și Schetti, au primit cetățenie română printr-un decret al regelui Carol I de Hohenzollern, au fost împroprietăriți și și-au construit case aidoma celor de *acasă* în vatra satului, acolo unde, până către anul 1889, locuiseră reprezentanții administrației și ai armatei Imperiului Otoman. Singura casă rămasă mărturie a acelor timpuri aparține familiei Vals: spațioasă, cu două niveluri, la cel de jos aflându-se grajdurile, zidită din piatră, acoperită cu olane și având în față un cerdac îngust cu stâlpi de lemn cioplit. O casă pentru cei trei feciori ai familiei care, conform tradiției, locuiau împreună cu părinții. Mirela Turtoi, născută Buonavetti, mi-a povestit că străbunicii ei au venit pe la 1890, când bunicul ei avea aproape patru ani; o altă ramură a familiei a poposit mai întâi în preajma Craiovei, venind pe Dunăre cu vaporul dinspre Austria, iar mai târziu s-au stabilit în Dobrogea. Familiile de agricultori și-au făcut un rost și în puțină vreme au prosperat: aveau vite și pământ arabil, grădini și vii, însă munceau din greu întocmai ca și consătenii lor români. Tot din relatările Mirelei Turtoi am surprins câte ceva din ceea ce aș putea numi „strategia adaptării”: *La bunica acasă venea și preotul ortodox la Bobotează și la Crăciun și la nu știu ce zi venea și hoguea. Treceau cu sacaua cu apă și la fiecare poartă se opreau și dau o găleată cu apă. Ce semnificație o fi avut nu știu! Ș-atuncea venea și hoguea cu ce zicea și el acolo-n legea lui și-l primea și pe el... La români nu intra hoguea, că ortodocșii nu-i primeau, erau foarte... mai ales cât au ținut pe stil vechil...*

Muncitorii sezonieri, „pașaportarii”, au început să-și facă apariția abia peste aproape un deceniu, atunci când s-au deschis primele exploatari de granit de la Iacobdeal și Greci. Ani de-a rândul au locuit în

„baracoanele” mizere din vecinătatea carierelor, toamna târziu, unii se întorceau în Italia. Romano Fauro povestește cu emoție și amărăciune: *Erau case-așa lungi pentru câte trei-șase familii. Așa stăteau săracii, ca vai de ei! Toți într-o cameră! Era cam... cam mizerabilă viața la dreptu' vorbind, da' ce să faci ?!... Nu le-ajungeau cine știe ce salariile și, dacă nu le ajungea, să mai ducea la domnu' patron și să-mprumuta și primăvara erau lefteri! Părinții mei mi-au spus! Aveau copii mulți! Aici, mai ales, la Baba-Rada, aiii de mine!... într-o singură cameră!... Neavând dreptul să cumpere pământ, întrucât erau cetățeni străini, se mulțumeau cu salariile mici, iar femeile adăugau un mărunț venit la cheltuielile familiei confecționând „scarpeți”, un fel de espadrile de pânză pe care le vindeau în sat în schimbul legumelor și laptelui.*

Mai târziu, din localitatea Cataloi, au venit alți italieni originari din Rovigo, după ce își încercaseră norocul ca agricultori pe pământurile neprielnice ale Dobrogei. Deși au fost integrați în grupul minoritar, au fost totuși mereu altfel priviți, iar o dovadă a acestui fapt o constituie denumirea care li s-a dat: „cataloiani”, un fel de stigmat al eșecului lor inițial care le-a anulat în ochii celorlalți identitatea italiană și pe cea regională originară: *Au venit pe urmă italienii din Cataloi. Erau agricultori. Ȑia semănau mai mult a țigani. Erau mai zgomotoși și la vorbă, mai urât vorbeau... Da' acuma, în Italia, sunt oameni foarte bogați. Pe vremea lui Mussolini au fost duși în jurul Romei la desecări și cu toate că erau din Rovigo, i-au colonizat acolo. Le-au dat pământ, unelte, le-a mers bine și-acuma sunt înstăriți, dar să știi că tot ăia sunt pentru că firea-i! Au plecat de la noi de-aici din sat și au venit în vizită cu mașini, cu tot, da' au plecat cataloiani și tot cataloiani s-au întors!*

Talieni ne zicem, tutti suntem talieni!

În urma reconstituirii trecutului acestei comunități, am constatat că, încă de la început, s-au structurat două tipuri de opoziții: cele externe și cele interne. În prima categorie a opozițiilor, cele ce se instituie între grupul minoritar și cel majoritar, au operat criteriile: etnic, confesional și ocupațional, astfel încât se poate vorbi despre cuplurile: italieni-români, catolici-ortodocși și meșteșugari-agricultori. La rândul său, primul cuplu se concretizează lingvistic, vestimentar și cutumiar, cel de-al doilea

se reflectă în sărbătorile și tradițiile de odinioară, puternic marcate de relația cu Biserica, în timp ce al treilea cuplu a fost valabil numai pentru un anumit segment al grupului de imigranți. În acest fel, s-au creat o serie de opoziții și în interiorul grupului italian: pașaportari-naturalizați, pietrari-agricultori. Observăm că aici operează criteriul economic și profesional, de aceea ambele opoziții s-ar putea transcrie în *italienii de sus*, „pașaportarii”, pietrarii care lucrau în carieră pentru un salariu de nimic, aveau mulți copii și locuiau în construcțiile improvizate de antreprenori, și *italienii de jos*, cei naturalizați și împrumătați de statul român, care au devenit agricultori cu stare. N-ar fi exclus ca unele valorizări negative, precum cea a roșigănilor, să fi avut rădăcini mult mai vechi bazate pe ierarhizarea regiunilor în patria-mamă, ca și pe statutul socio-profesional, acestea fiind adâncite ulterior prin stabilirea succesivă în localitatea Greci.

Încă de la început, ambele grupuri de italieni au recurs la medierea majoritarilor pentru a-și consolida poziția socială și economică. Concret, pentru a ieși din impasul endogamiei, italienii de jos au recurs, începând cu a doua generație, la căsătoriile cu românii, evitând astfel mezalianța riscantă cu „pașaportarii” pe care îi considerau vânători de zestre, de vreme ce nu se puteau bucura de privilegiul proprietății asupra pământului. Pentru acest din urmă motiv, și pietrarii au îndrăznit să-și pună destinul familiilor lor în mâinile românilor, cumpărând pe numele acestora umile proprietăți în sat, așa cum a procedat familia lui Antonio Fauro: *Pașaportarii, la dreptu' vorbind, n-aveau voie să-și cumpere casă, pământ, nimic! Uite, casa lu' tata nu era pe numele lui! Era la un român, un vecin – casa!... Un om serios!*

Tensiunile din interiorul grupului s-au atenuat de-a lungul timpului, comunitatea s-a omogenizat treptat, un moment esențial pentru solidarizarea acesteia constituindu-l ridicarea în primele decenii ale secolului trecut a bisericii Santa Lucia. Slujitorii acesteia au contribuit la luminaarea credincioșilor: au organizat o școală confesională pentru a le oferi tuturor șansa să-și completeze puținii ani de studiu din copilărie, seri de „rosario” pentru aprofundarea învățăturilor creștine, petreceri și alte forme de divertisment la marile sărbători.

Istoria trăită și povestită

Poate că mai mult decât în alte grupuri minoritare dobrogene, în cel italian din localitatea Greci, istoria, cu toate capriciile și vitregiile ei, a decis asupra destinului oamenilor, reconfigurării și reconsiderării identității. Istorisirile de viață ale italienilor de astăzi explică asumarea unei identități zonale: ei își spun „italieni dobrogeni”, căci de-a lungul vremii s-au simțit când folosiți drept carne de tun bună pentru păstrarea neștirbită a Imperiului Austro-Ungar sau pentru împlinirea aspirațiilor fasciste ale lui Mussolini, când abandonați complet și inexplicabil la discreția forțelor totalitare comuniste.

În Primul Război Mondial, *italienii de jos* au fost chemați la arme de statul român, devenind fără voia lor adversarii propriei patrii-mame și ai confracților lor „pașaportari” înrolați în armata imperială. În schimbul devotamentului lor, au fost răsplătiți: bunicul Mirelei Turtoi a primit pământ ca veteran al armatei române, iar bunica Iduinei Sachetti primea lunar „sostarlio” din Italia, pentru că fiul său era pe front. Cei rămași acasă, în Greci, au avut de înfruntat vicisitudini la fel de mari care i-au făcut să condamne absurditatea războiului în care toți oamenii s-au văzut târați fără voie. Amintirile sunt încă vii, iar relatarea lor doare, căci pare o retrăire a primei întâlniri cu moartea: *Pina era domnișoară, săraca, și-a-ncărcat [tatăl ei, n. n.] un car cu boi, fetele și le-a dus pe unde le-a dus și rumâni, știi?... Soacră-mea avea: Gigi, Angilica, Tranquilla, Margarita, Ernesto, Nello și unu' mic în brațe: șapte copii aveau și cu Pina opt și cu Gigi nouă. (A născut pe Maurizio după rezboi, pe urmă.) Și-ntr-o căsuță mică... A, te la ditto! V-am spus parcă! Și acolo stăteau cu toții. Soacră-mea tocmai desfăcuse baițelu' să-l înfeșe, să-i dea să sugă. Și nu intră o schija? Auzi? Și lovește pe femeia care avea fițița în brațe – sora lu' soacră-mea! Și n-o lovește de i-a luat creierele și ei și fițiței?... Ba da! A murit pe loc! Ce să facă socru-meu? Repede-repede ia niște bărbați români (că bătrâni au mai rămas în sat, n-au plecat). Și-a pus repede și făcut o groapă acolo și-au pus semn). Și socru-meu a pus caru' cu boi, au încărcat tot (copii, tot) și-au plecat la Cerna. Ei așa au plecat la Cerna tot în ziua aia, când am plecat noi. C-a fost ordin să plecăm, c-aici a fost front!... Glonțurile de la bulgari erau spize (comme si dice? ascuțite!) și glonțurile de la nemți erau rotunde. Și noi copii le găsim și ne jucam!... Ș-aici până încoace au fost nenorociri c-au găsit băieții câte-o mină, câte-un obuz și-au rămas și ciungi și orbi! Unii au și murit!*

Trăită cu sufletul de copil, această experiență traumatizantă n-a fost uitată niciodată de Iduina Sachetti, care a ajuns să pretuiască nobletea suflească și spiritul de solidaritate ale ocupatorilor bulgari: *Și bulgarii care stăteau la noi, ofițeru' ăla mergea la vânătoare (aveam 6 ani, eram mică atuncea!) și vinea cu niște șoșoni mari-așa avia și repede să descălța... Mama mia îi făcuse niște scarpeți și eu repede mă duceam, îi curățam ghetele, îi aduceam scarpeții... Și când s-a retras, s-a dus în Bulgaria, mi-a adus o păpușă așa-mare! Și-așa o bucurie mi-a făcut! Când o puneam jos făcea „Aaa!”. Eu de atuncea primesc cadourii! Și-i făcusem săculeț, o țineam în săculeț... că noi eram copii poveri, înfășuram bucăți de lemn și ziceam că e păpușă!... [...] Mama avia niște bani: strânsese ca să cumpărăm o casă aicea și când am ajuns la Cerna mama scotea ca să să ducă să cumpere mălai. Bulgarii ne-au dat mălai să facem mămăliga și noi aviam salam. Am stat o săptămână acolo. Că mama mia a fost rănită, i-a intrat o schija în picior. Ooo! S-a umflat, era infecție mare acolo! Și un doctor, tare cumsecade doctor a fost, un militar bulgar, acolo la Cerna a îngrijit-o, a operat-o și a pansat-o. Vine în fiecare zi s-o vadă, și-i dădea din porția lui ca să se întărească! Bun om a fost doctoru' ăla!*

Pe la sfârșitul anilor '30, statul italian a întemeiat o școală pentru copiii „pașaportarilor” la care însă cei naturalizați nu erau primiți. Profesorii, manualele și întreaga dotare veneau din Italia și tot acolo își petreceau vacanțele, în tabere paramilitare, copiii din Greci. Rosita Bertig și Romano Fauro au vizitat patria bunicilor lor când au fost „înrolați” în detașamentele de „barilla”: *În tabără am fost la Lago di Commo acolo-n sus, înspre Elveția. Am luat-o de la Napoli cu trenu' (de-atuncea mergeau electric, din '38!). Profesorii erau acolo! Fanfară! Am avut uniforme: astea de la munte erau cu pantaloni negri, asta-n sus (bluza), albastră și-un fes negru ca la turci. Care erau la mare, avea asta de marinar tot așa, negru și pantalonii albi. Barilla le zicea! Asta-i un fel, cum să zicea-naainte?!... străjerii, pionierii. Era tot un fel de propagandă-așa, sigur că era! Impresia pe care aceste experiențe au produs-o asupra italienilor ce trăiau în Dobrogea de două generații a fost foarte puternică, însă, pe lângă amintirile evocate, ei sunt capabili să aprecieze demersul guvernului fascist mai întâi ca pe unul propagandistic și abia după aceea ca pe unul ce avea în vedere grija față de diaspora italiană. Desigur că această opțiune a statului mussolinian a creat o oarecare tensiune în sânul comunității, întrucât nici italienii de jos nu renunțaseră la emblemele lor definitorii: limba, confesiunea, tradițiile. Faptul că accesul la educație era permis numai celor ai căror părinți*

(atât tatăl, cât și mama) erau cetățeni italieni a creat celorlalți membri ai comunității un adânc sentiment de frustrare, dar nu i-a făcut niciodată să renunțe la propriile valori și la coeziunea deja instaurată, la acest fapt contribuind în mod decisiv preoții care au slujit în parohie, chiar dacă nu erau de aceeași etnie. Beneficiarii acestui demers educativ al statului italian au avut șansa să-și însușească limba italiană literară, istoria și geografia patriei de origine, dar, cum posibilitățile materiale ale familiilor erau extrem de reduse, nu au putut urma decât ciclul primar. După această încercare, comunitatea nu a mai solicitat niciodată studiul limbii materne în școală, așa încât idiomul vorbit astăzi în localitate este același amestec de friulană, română și billumata pe care l-au moștenit de la străbunicii și bunicii lor.

Ultimul război mondial a scindat iar pentru câțiva ani comunitatea: înrolați în armata română aliată la început a Axei, italienii naturalizați au sfârșit, ca și tații lor, prin a lupta împotriva Italiei și consătenilor lor înrolați ca voluntari. Povestea lui Pierino Sachetti, mort pe frontul de Est, la Ivanovska, în 1942, mi s-a părut emblematică pentru destinul crud al acestui grup aflat mereu între „aici” și „acasă”: *Și a făcut 7-8 luni (dacă a făcut!) instrucție. Au plecat patru tineri cu pașaport și dacă Italia era aliată cu Germania, i-a chemat mai devreme. Unu' a luptat în Abisinia (că și acolo era război), doi au stat acasă (au avut noroc!) și pe frate-meu l-au trimis în Rusia. A făcut 3-4 luni de pregătire și pe urmă l-a trimes în Rusia la vânători de munte. N-a mai venit înapoi. A scris, a scris, pe urmă, odată n-a mai scris și a fost dat dispărut. Dispărut a fost! La Cotu' Donului a dispărut! Da' cu el acolo era unu', și și pe el l-a chemat. (Avea Dante al meu un an, că l-a luat Rino în brațe și-a nceput să plângă!) Da! În '42 a plecat. În anu' ăla a plecat și-n anu' ăla a și murit!... Și scria el: „Mamma, m-am întâlnit c-un prieten bun din Romania și când ne cheamă pe-acolo general sau ce e, nu știe să vorbească talienește și-l ajut io!”. Și ei acolo și-au pus adresele: dacă moare el și dacă moare celălalt, să anunțe dacă a dispărut. Și el ne-a scris ce i-a spus fratele meu când o fi să moară, ce să-i spunem mamei, lu' papa. Și ne-a scris: „Fiul dumneavoastră a murit chiar de Ajunul Crăciunului. A fost lovit la gât și a sângerat mult.” (Că fratele meu ne-a scris: „Mamma, să nu mai dea Dumnezeu război! Măcel, nu război e aici!”)*

Istorisirilor cutremurătoare ale Iduinei Sachetti li se adaugă precizările fratelui său, Romano Fauro: Toți ceilalți își băteau joc de el: unde era mai greu, acolo îl vâra: „Dom'le, da' ești voluntar, dom'le!” (da' ei îl declarase voluntar, îl chemase sub arme în Italia!). Rino nu se simțea „unul

de-al lor”, un italian veritabil atâta vreme cât participa în mod impus la război, fără a înțelege sensul luptei împotriva patriei de adopție, iar camarazii lui îl socoteau inferior pentru că era cetățean italian într-o altă țară. Abia în tovărășia „unuia ca el” (un italian stabilit la Iași sau la Craiova) a fost în largul lui, nu s-a mai simțit înstrăinat, în timp ce militarii italieni au rămas pentru el „ceilalți”. Mărturie a sacrificiului lor stă astăzi monumentul ridicat în centrul comunei, ce poartă încrustate deopotrivă numele românilor și pe cele ale italienilor, atât ale celor căzuți pe frontul de est, cât și pe cele ale eroilor ce au ajuns până la porțile Berlinului. Alături de monument, un crin uriaș de granit a fost ridicat de către unul dintre cei ce au făcut din meșteșugul tăierii pietrei o artă, G. Savioli, dedicându-l memoriei celor ce și-au pierdut viața în carieră, fie ei italieni sau români.

Instaurarea regimului comunist a adus o altă schimbare în viața „pașaportarilor”, pe cât de absurdă, pe atât de radicală: printr-un decret al Consiliului de Stat emis în 1953, toate persoanele aflate pe teritoriul României au fost declarate cetățeni români. Așadar, fără să le fi acordat vreodată un privilegiu, tratându-i mereu ca pe niște străini, statul român își permitea să le ia ceea ce primiseră prin naștere. Unii dintre muncitorii de la carieră plecaseră deja înainte de izbucnirea războiului, însă foarte mulți își făcuseră un rost prin modalitățile despre care am vorbit deja. Aveau case cu grădini și gospodării, fiii lor urmau școli românești depășind cu mult pragul celor câteva clase urmate cândva de bunicii și părinții lor, căci nu mai erau siliți să intre în carieră de la vârste fragede.

Scrutând condiția ambiguă a italienilor, Remo Bertig mi-a spus: *Era și bine și rău să fii italian pașaportar și tot la fel să fii agricultor. Italienii cu pașaport aveau școala lor, cu profesori din Italia, cu cărți și cu cantină. Vara mergeau în tabără în Italia pe cheltuiala statului italian. Noi, dac-am renunțat la cetățenie, am umblat la școala românească (ei, acolo, 3-4 ani, că te lua tata de mic la carieră!). Făceam armata pentru români, nu pentru Italia, și mamele ori soțiile nu primeau, ca la italieni, stipendio... Pe urmă, când au venit comuniștii, pe toți ne-au aranjat: nouă ne-au luat pământu' și lor cetățenia!* L-am întrebat apoi de ce nu s-au repatriat, iar răspunsul dat cu o sinceritate emoționantă mi-a dovedit atașamentul lor pentru aceste locuri: *Pentru că aici este patria noastră. Italia nu ne-a mai vrut dacă n-a făcut nimic să ne păstrăm cetățenia, n-a mai avut nevoie de noi, nu? Aici aveam case, gospodării, familii. Aici sunt îngropați părinții noștri!*

Același răspuns l-am primit de la unul dintre italienii care m-a rugat să nu-i dezvălui identitatea, după ce mi-a relatat experiența umilitoare a unicei sale vizite, prin anii '90, în patria de origine: *La ce să ne întoarcem în Italia? Italia nu ne-a mai vrut, nu i-am mai trebuit, odată ce n-a făcut nimic să îndrepte lucrurile! Și acum câțiva ani, când mi-am vizitat rudele, carabinierii m-au ținut ore în șir în vamă să mă întrebe cu ce gânduri mă duc la ei. M-am simțit umilit. Parcă eram cerșetor! Alții, români cu vize de excursioniști, dar care căutau muncă la negru, au trecut fluierând, iar eu... Le-am spus: „Rămâneți voi în patria voastră, eu mă întorc acasă! N-am venit decât pentru câteva zile, să văd pământul bunicilor mei, nu vă cer nimic! Nu vreau să rămân aici, fiți fără grijă!” (Și dac-aș fi vrut, ce era? Nu era țara de unde plecaseră ai mei?!) Și în câteva zile m-am întors: chiar m-am întors acasă, n-am mai vrut s-aud nimic!*

Italia e doar „a lor”, a italienilor care n-au părăsit-o niciodată? Desigur că nu: în inima lor, italienii din Dobrogea, ca toți cei rispiți pe întreg mapamondul, simt și trăiesc italienește, sunt animați de dragostea pentru acest tărâm al soarelui, artelor și istoriei, doar că... doar că cei din Greci au simțit de mult prea multe ori că această dragoste nu este împărțită și, cu sinceritatea caracteristică, declară acest lucru.

În mod evident, asemenea întâmplări au putut genera în sufletul oamenilor derută și sentimente contradictorii: s-au simțit pe nedrept trădați, marginalizați, după ce, de-a lungul timpului, au fost folosiți și exploatați. Oaza de latinitate întemeiată la poalele munților tociți ai Măcinului nu s-a destrămat, cu toate că, adesea – mi-au spus interlocutorii mei – i-au încercat mânia și revolta: *Nu putem uita cine suntem, nu putem renunța la limba noastră, la amintirile noastre, la felul de viață. Rămânem italieni oricât de puțini am fi!*

Nici măcar după Revoluția anticomunistă din 1989 nu au încercat să speculeze deschiderile nou create: câțiva s-au mulțumit să-și viziteze pentru un scurt răstimp rudele mai apropiate sau mai îndepărtate, să vadă așezările din care au pribegit străbunii și doar foarte puțini să revendice statului italian oarecare drepturi civice. Poate este greu de crezut, dar din comuna Greci sunt mult mai puțini tineri care muncesc în Italia în raport cu sutele de așezări rurale din țară. Urmașii pietrarilor de altădată, ca și cei ai agricultorilor naturalizați, fie au făcut studii superioare și s-au stabilit în marile orașe, fie au părăsit bătrânul Continent. Cred că se poate vorbi în cazul lor, ca și în cel al altor grupuri minoritare trădate sau, dimpotrivă, disputate de autoritățile statale de-a lungul tim-

pului, despre predominanța unei identități zonale în raport cu cea etnică și civică. Jocul identităților le-a fost când sugerat, când impus, revendicarea apartenenței la zona de adopție arătându-li-se ca o alternativă a supraviețuirii.

Așadar, dacă în adâncul spiritului lor ei se simt italieni, atașamentul față de ținutul și țara de adopție este o realitate de necontestat, reflectată în opțiunile politice, sociale și economice. Unii spun că s-au „românizat”, adică s-au lăsat asimilați de români, alții, nuanțând lucrurile, că s-au integrat în modul cel mai firesc punând aceasta pe seama afinităților și a fondului genetic comun: *Suntem latini cu toții, nu? Ne-am înțeles de la început cu românii, că vorbim cam la fel. Am dus-o bine aici, între români, că prea mult ne-am iubit și prea bine ne-am înțeles!* – mi-a spus Giuseppina Fauro drept răspuns la obsedanta mea întrebare cu privire la părăsirea Dobrogei.

Viața în stil italian

Mi-am propus, pentru a înțelege mai bine trecutul italienilor din Greci și pentru a cunoaște mai profund spiritul lor, să redescopăr împreună cu cei de astăzi farmecul vieții de altădată. Farmec l-am numit eu, atrasă în mod evident, dar nedefinit, de acest grup caracterizat prin optimism și vitalitate, printr-un fel de a fi prin excelență romantic și tumultuos, dar am văzut mai apoi că lucrurile nu stăteau chiar așa, că, dincolo de acest aspect, viața bunicilor și străbunicilor lor fusese nu arareori împovărată de muncă și lipsuri, aceeași luptă îndârjită pentru câștigarea a încă unei felii de timp...

Relatările mi-au demonstrat cum operau opozițiile din interiorul grupului, cât de adânci erau contrastele, și abia după ce am primit o seamă de detalii am înțeles că tocmai mecanismul lor de diferențiere, destul de târziu estompat, a contribuit la apropierea de localnicii români. Modelul unei familii italiene de agricultori nu se deosebea radical de cel al uneia de muncitori de la carieră și, aș îndrăzni să spun, nici de morala familială a epocii: autoritatea paternă și rolul covârșitor de important al mamei, distribuția riguroasă a sarcinilor casnice asigurau ordinea și perpetuau tradițiile, chiar în condițiile existenței precare și ale numeroaselor progeneraturi. Totuși, bunăstarea își spunea cuvântul: dacă fiii *italienilor de jos*

aveau un acoperiș deasupra capului, fie în casele spațioase, construite de părinți pentru mai multe familii, fie ridicate de ei înșiși cu sprijinul părinților, iar fiicele beneficiau de dotă, iar după moartea acestora primeau o parte din pământuri, *cei de sus* își urmau părinții în carieră încă de pe când erau doar niște copilândri, continuând viața apăsătoare și precară și oscilând între locurile natale și cele de adopție, niciodată siguri pe viitorul lor.

În casa familiei Vals trăiau laolaltă trei cupluri: părinții și cei doi feciori căsătoriți. Aveau pământuri a căror cultivare cădea în sarcina bărbaților, dar vacile de lapte și prepararea untului și a renumitului *formai* (cașcaval), grădina și rânduiala casei se aflau toate în grija femeilor. Ziua de muncă începea vara în revărsat de zori și sfârșea mult după asfințitul soarelui, iar în serile lungi de iarnă i se adăugau șezătorile familiale ținute în grajdul de la parterul casei, unde femeile torceau și coseau, alegeau pene ori desfăceau porumb, iar bărbații stăteau la sfat ori jucau o partidă de *contillio* în fața unui pahar de vin și a unei farfurii de crostui (minciunele). Sus, în colonia de muncă, familiile împărțeau baracoanele comune, trăind din puținul venit al bărbaților și din mărunțișul adunat de femei din vânzarea scarpetilor. Cu o bucată de pâine ori chiar de mămăligă rece și cu una de salam de casă, puse în boccea, muncitorii urcau de cu noapte în carieră unde lucrau până la istovire; acasă, femeile îngrijeau copiii, preparau o cină sărăcăcioasă și așteptau căderea serii. Cum se vedea viața lor de jos, din cartierul celor mai înstăriți? O viață fără griji și fără responsabilitate dusă de azi pe mâine, un fel de *dolce far niente* ce scinda comunitatea: *Balurile se făceau acolo sus; cei de jos nu se amestecau cu pietrarii: erau mai cu stare. Cei de sus mai mult petreceau și iarna nu aveau ce mânca! Aveau copii cu droaia. Cei de jos erau gospodari.* Sunt, desigur, observații pur subiective, căci realitatea era cu totul alta, iar dacă, poate, petrecerile erau mai numeroase, aceasta era de bună seamă o formă de compensare, un mod aparte de alungare temporară a grijilor apăsătoare ale traiului nesigur și mizer.

Am observat că, în afara mărcilor consacrate ale identității – limba, confesiunea, tradițiile familiale și comunitare –, italienii pun accentul pe încă două aspecte pe care, la o privire superficială, le-aș fi ignorat: alimentația și vestimentația. Acestea însă au slujit, în conversațiile purtate, la o definire a grupului în raport cu majoritarii, dar și la susținerea opozițiilor interne. Pe de o parte, italienii își propun să găsească puncte comune cu românii în privința preparatelor tradiționale, pe de alta, par să

sublinieze întotdeauna elementele specifice. Este vorba mai degrabă de afirmarea unor calități de buni gospodari, calculați și echilibrați, a unui *savoir être* în stil tradițional italian, ce le asigură, pe lângă individualitate, un echilibru și un prestigiu de necontestat.

„Porcul de Crăciun” și „mămăliga”, iată două preparate pe care noi, românii, le socotim emblematice pentru civilizația rurală: unul este animalul de sacrificiu prin excelență, simbol al belșugului și al sărbătorii, celălalt, o hrană umilă, generatoare de porecle și malițiozități. Tăierea, prepararea și consumul porcului de Crăciun nu aveau pentru italieni semnificațiile festive și sociale respectate de români, de aceea le era foarte greu să înțeleagă „risipa” acestora: *Știu că vecinii români tăiau porcii în ajun de Crăciun și aveau cheleru’ (știi ce-i cheler, nu?), la moș Gavrilă, care a purtat șalvari... (io l-am cunoscut cu șalvari turcești cum au purtat bătrânii!)... și avea cheleru’ și tăia porcu’ și-l puneă așa pă masă! Și toată noaptea de Crăciun să ducea, tăia (că avea colindători) și prăjea. Până la Bobotează el nu trebuia să mai aibă porc! Ultimu-ultimu’ din sat... cât l-au scărmanat până l-au trecut la stilu’ nou!... Au reușit să-l aducă la biserică la 10 ani după ce s-a trecut la stilu’ nou. El 10 ani n-a tăiat porcu’ pe stil nou, când să tăia, el îl tăia tot pe stil vechi. Și-avea familie: avea un fecior care avea la rându’ lui 11 copii și... ți-nchipui! Copiii ăia vedea la toți că s-a tăiat porcu’ și ei nu mâncau! Bătrănu’ era capu’ familiei și nu admitea! Și-n fiecare an, îl chema la Patriarhie și-l hărmăleau bine, da’ n-a vrut! Până când unu’ dintre ei – că erau mai mulți care încercau [să-l convingă, n. n.] – i-a zis: „Moșule, orice-ai face dumneata, mai poți să întorci Dunărea înapoi să se ducă de unde vine? Și-atuncea de ce vrei dumneata, când vezi că s-a dus pe calea asta, de ce vrei dumneata să te-ntorci înapoi?” Singuru’ motiv care l-a făcut să renunțe a fost ăsta; ș-a venit înapoi și n-a mai zis nimica! Urma să vie Ignatu’: „Tăiați porcu’! Măine tăiați porcu’!” ăia au rămas înlemniți: „Ce-o fi cu tata de-a zis asta?!” Acu’ veneau și ceilalți bătrâni, ăilalți care mai rămăseseră pe stil vechi: „Ce-ai zis? Ce ți-a zis? Ce-ai făcut?” „Duce-ți-vă acasă și tăiați porcii și lăsați-mă!” Și târziu au aflat ei cum au reușit ăia cu cursu’ Dunării să-l convingă! [...] În schimb, ai noștri aveau până vara, cu toate că-l tăiau înainte. După venirea comuniștilor, au devenit mai maleabili, au adoptat mai repede unele lucruri.*

Relatarea Mirelei Turtoi m-a ajutat să văd cu ochii înaintașilor ei, ca într-o oglindă patinată de vreme, imaginea pe care lombarzii și bellunezii de acum un veac și mai bine și-au făurit-o despre localnicii pe care i-au aflat în Greci: conservatorismul românilor, manifestat prin obiceiuri,

aspect exterior, mod de viață și raporturi cu lumea, părea de neînțeles. Lumea mergea înainte, iar ei nu pricepeau acest lucru decât cu greu! – par să spună povestitorii de astăzi. „Venirea comuniștilor”, despre care am arătat că a fost momentul uniformizărilor și al deposedărilor, i-a solidarizat pe italieni între ei, dar și cu localnicii români. Aceștia au încetat să mai fie „risipitori”, au devenit mai „maleabili”, de fapt, au renunțat silit la opulența cerută de timpul festiv, învățând de la *talieni* să prepare și să conserve porcul ce devenea, din jertfă sărbătorească, o provizie parcimonios păstrată și repartizată de-a lungul lunilor, până către ieșirea din primăvară.

„Porcul de Crăciun” la italieni se tăia încă înainte de Santa Lucia, întrucât prepararea lui cerea câteva săptămâni. Din carnea bună de tocat, amestecată cu grăsime și uneori cu una mai slabă de vițel, bine sărată și pipărată, căci „alb de sare și negru de piper, niciodată nu se strică!”, se prepara salamul italian ce se consuma până spre miezul verii. Din mușchii de pe spate, după o rețetă complicată, se prepara *ossacol*, o delicată, un fel de mușchi filé; *cataloianii* aduseseră din Rovigo o specialitate numită *jampone* (șoricium piciorului era umplut cu tocătură de carne, ceva grăsime și mirodenii și apoi afumat), iar pentru înnobilarea fierturilor se conserva *mujetu* (un fel de tobă făcută din cartilajii și din alte părți ale capului, bine sărate și condimentate). Detaliile unora dintre interlocutoarele mele aproape că îi transformă pe italieni într-un fel de eroi civilizatori: *Făceau din toate zarzavaturile mâncare! Că românii noștri de-aici, la-nceput au râs că mâncau aia, că mâncau aialaltă... da' pe urmă au luat multe de la italieni. Ciorba de fasole era ciorbă de fasole, borșu' de cartofi era numai de cartofi: pe urmă au învățat de la italieni să pună și țelină și zarzavaturi. Ciorba era dulce: ciorba acră e mâncare turcească! Borșu' târziu l-au folosit italienii! Mai târziu, au adoptat și mâncărurile românești: sarmale, ciorbe acre; nu se punea varză la murat: varza se păstra iarna cu rădăcină în pivniță; se puneau murături asortate (ardei, vinete împănate). Carnea să mânca cu rost la italieni: iarna să mânca porcu', primăvara să mânca miel, în timpu' verii să mânca vită. Până și mămăliga italienilor era altfel: mai dospită, mai gustoasă, mai consistentă, iar românii nu încetau să se mire, ba chiar cereau rețeta: Mămăliga, te vedea Dumnezeu dacă-ți-era foame până o fierbeai! O oră trebuia să fiarbă! Trebuia tot timpul amestecată! Nu era chiar vârtoasă! Fiertă trebuia să fie! Puneau ceainu' pe sobă și mălaiu' se pune așa, încet... ca la mămăliga pripită și se mestecă... și se mestecă... Nu lăsa să fiarbă cum lăsa românu' (nu știi acuma cum o mai*

fil!) Asta stătea acolo și mesteca mămăliga o oră! Mama, tata erau italieni. O soră de-a ei era căsătorită cu un român. Când venea: „Mai ai de mestecat la mămăliga aia?” „Ce, vrei să ți-o dau crudă?!” „Da’ las-o-ncolo, că eu acasă n-o mai mestec atâta, c-am învățat de la soacră-mea: îi trag trei mestecături și e gata!” Eu asta am înțeles-o de-abia târziu. Eram mare, era în ’47, în timpul foametei, când era sărăcia... Veneau din județul Constanța cu grâu, cu porumb, aducea... Și tata lucra în piatră, lucra tăvăluge (treierau cu ele!) și pietre de moară, râșnițe de mână... și cetățeanu’ ăsta care a venit cu grâu’... (tata era după piatră) și mama, pe la doosprăzece zice: „Mai stai, că mai pe seară vine. Dacă nu, mai stai o noapte!” Și aveau bucătăria aia mare, deschisă, și mama, nu știu ce mâncarea aveam, că a făcut mămăligă. Ș-a mestecat-o, ș-a mestecat-o... Și cetățeanu’ ăla stătea așa... n-a zis nimic! Ș-a mestecat mama mămăliga, ș-a răsturnat-o, ș-a mâncat-o și pe urmă a zis: „Doamnă, nu vă supărați, da’ am să vă rog ceva: să-mi dați o bucată de mămăligă să duc nevastă-mi!” „Păi, vă fac mâine alta dacă v-a plăcut, că noi când e rece nu mai mâncăm! Da’ de ce?” „Păi, zice, ce i-ați pus înăuntru? Că io n-am văzut că i-ați pus... numa’ mălai! ... Ce i-ați pus de-î așa dospită, așa... frumoasă? Spuneți-mi, să-i spun și io la nevastă să-mi facă și mie mămăligă de-asta!” „Primu’ lucru pe care să i-l spui... ai văzut cât am mestecat?... s-o mestece o oră și pe urmă mămăliga o să fie bună!”

Așadar, românii, „mămăligari” recunoscuți, învățau de la italieni să fiarbă mămăliga! Mă aflu din nou în fața unei percepții subiective ce se limita strict la traiul unei familii suficient de înstărite încât să-și permită, în acei ani de cruntă foamete, să găzduiască un drumeț, ba chiar, a doua zi, să arunce mămăliga atât de meticolos pregătită doar pentru că „rece n-o mai mâncău”! Știam asta foarte bine, căci, așa cum am arătat deja, „mămăliga de castagna” era întruchiparea sărăciei de acasă, din satele Friolului. Mai aflasem că pietrarii n-aveau adesea bani de pâine, și atunci nevestele le puneau în bocceaua cu care mergeau la carieră mămăliga de la cina precedentă și că, de teamă că acasă copiii nu se vor fi săturat din *minestra* de la prânz, tații „mâncău cu economie”, păstrând câțiva dumicați pe care-i aduceau seara în colonie, ca să nu spună cei mici „că au venit cu mâna goală”... Apoi, răscolind prin albumele și prin amintirile de familie, am descoperit că foamea fusese atât de mare încât în ’47, de primăvara până toamna, mai multe familii au plecat să muncească la Sebiș, Nădălbești, Susani și Vârfuri în județul Arad. Într-o fotografie, italienii ale căror povești le depăneau gazdele mele se arătau falnici în costumele zărândene împrumutate de la baci Sică și nană Brândușă, ca să aibă o

amintire înainte de a pleca acasă. Știute mai mult din povestit, întrucât era mult prea mică pentru a-și aminti de la sine ceva, povestirile Valentiniei Algiu (născută Sachetti) dau o concretete aproape tragică întâmplărilor acelor ani, cu toate că trecerea timpului și raportarea la vârsta paradisiacă a copilăriei le conferă contururi idealizate: *În '46-47, ajunsese un milion o franzeleuță uite-așa! Cam cum sunt batoanele acuma! Și veneau de la Brăila aici la monument: mai mult mălai erau, nu știu dacă aveau făină! Așa lipsă era! Unii aveau saci de bani, noi n-am avut să schimbăm cât s-a schimbat! Și totuși... Noi am stat mai bine, că un an înainte făcusem niște vin și l-am păstrat și, pe primăvară, am dat vinu' și ne-a dat mălai, grâu... Veneau ei aicea, că aicea, în baltă, să făceau. [...] Mai veneau care erau săraci să le dai și-ți venea să le dai, da' te gândea că rămâi și tu fără, că era ca o rație!... Primu' an a fost secetă că nu s-a făcut nimic: nici grâu, nici porumb, nimic! Al doilea an, la fel. Da' pe urmă a început ploaia ca acuma [în 2003, n. n.]. Când era porumbu' așa, a-nceput ploile și s-a făcut porumb și dovleci și fasole. Și porumbu' ăla a mai salvat populația. Mălaiu' era în floare! Mămăliga coaptă! Mălăiaș îi ziceam, îl alintam așa, că ne hrănea!... Mie și-acuma mi-a rămas în minte mămăliga cu gem de prune! Pepeni s-au făcut și făceam miere de pepeni. Aducea căruța de pepeni acasă, îi curătam, avea tăvi mari așa, se fierbea miezu' ăla așa ca să să moaie și pe urmă să dădea prin sita (niște ciururi speciale), să rămână sămânța, știi?... Și rămânea numa' zeama. Și punea zeama aia în niște tăvi mari așa (rămase de pe la turci, cred eu!) și să fierbea zi și noapte până să făcea miere de pepene! Ca un fel de peltea!*

Între felurile rustice de altădată se mai păstrează încă amintirea salatei de *radiccio* (cicoare) culese de bătrâni din mușuroaiele de cârțiță de pe câmp și preparată cu oțet și untură fierbinte, a castanelor coapte, nelipsite de la orice petrecere, precum semințele de dovleac și floarea-sorelui la români, dar și a boabelor de porumb fiert ce se mâncau cu plăcere în serile de iarnă la șezători. I-am întrebat dacă italienii de demult țineau post, și răspunsul a fost surprinzător: postul era post! Postul Mare, al Paștilor, precum și cel al Crăciunului, Adventul, erau respectate de bătrâni. Peste an, posteau zilele de luni și vineri. Hrana lor cotidiană sublinia decalajele sociale: *italienilor de jos* nu le lipseau niciodată laptele, untul și pâinea de casă de la niciun mic dejun, în timp ce în colonie *...Dimineata sciu, ne da mama supa grujata. Cum e asta: se pune untura la încins și se... comme se dice?... călește farina până se rumenește ca halvaua, e poi se pune apa rece până se dizolvă și pe urmă se fierbe bine și se mănâncă cu pâine.*

Neîndulcită, așa... fără altceva. Se spunea „laptele italienilor”. Asta era, dacă ei n-aveau vacca – pașaportarii!

*Talienii nu prea fac mâncare mult, nici nu mănâncă așa mult – mi-a spus la prima întâlnire Iduina Schetti, descendentă a unei familii friulane de pietrari. Într-adevăr, mâncărurile erau simple, preparate mai cu seamă din legume: *minestra* (supă) de fasole, *minestra* de cartofi, *toccio* (tocană de legume cu carne), *noccio di pattate* (găluște de cartofi) și *rizotto* (pilaf cu legume). Prin contrast, felurile gătite în familiile agricultorilor erau pe cât de consistente, pe atât de elaborate, contrazicând parcă povestirile bătrânilor despre lipsurile din locurile natale: *Ei au plecat de-acasă de sărăcie: că n-aveau așa și nu pe dincolo! Ei, bine, au venit în România. Românii aveau și vacă și oaie și... așa! dar ei vindeau toate ouăle, ei nu le mâncau! Aș-tia, săraci așa, ca să facă o supă, trebuia să aibă așa: un kilogram de carne de vită și o găină. Ca să facă trei farfurii de supă! A dracului sărăcie au mai avut! Da’ de unde știau, dacă erau așa săraci? La supă puneau, când era fierbinte în farfurie, ș-un pahar de vin alb, ș-un ou care să-nchege! Dacă făceau pașta șuta – acuma o fac mai din sărăcie! – da’-nainte, mai ales la nunți, tăiau găinile, le fierbeau zdravăn în supa aia și tot acolo se fierbeau paste, în zeama aia și tot ficatul, rânza, măruntaietele erau date prin mașină și făcut sosul pentru pașta șuta. Acum e prea târziu să-ntrebi: da’ cum, Doamne iartă-mă, știați să faceți toate astea, dac-ați fugit de sărăcie?!**

Se poate spune că unele preparate aveau valoare ceremonială și confirmau păstrarea tradițiilor de către întreg grupul. *Fritole* (nalagăte sau gogoși dospite) se pregăteau la Crăciun atât pentru colindători, cât și pentru masa familială, ca și *frizele* sau *pan de fritte* (pișcoturi cu jumări de porc), cu platouri mari de *crostui* (minciunele) erau așteptate alaiurile de mascați la Ultimo de carnaval (Lăsatul Secului), în noaptea de Ajun a Crăciunului, înainte de messa solemnă, toată familia gusta *baccala* (batog afumat de pește din Dunăre) cu castane sau cartofi copti, iar de la ospățul comunitar de la Santa Lucia erau nelipsite broaștele pané. Foarte apreciate de italieni, acestea din urmă le-au atras, la început, etichetări ironice din partea românilor, pentru ca mai apoi să le adopte și ei: *Păi... Să duceau ai noștri să prindă broaște. Trebuia să plece cu sculele de prins broaște ascunse ca să nu-i vadă românii, că era jale mare! Ehiil! Broscari! Din broscari nu ne scoteau!... Acuma, după o perioadă de timp veneau niște băieți și-mi aduceau broaște că nu mai avea cine... Aștept io într-o iarnă, aștept, și nu mai vin. Mă-ntâlnesc cu unu’: „Da’ tu, măi, nu-mi mai aduci broaștele?”*

„Eheii! Da’ știi c-am dat de gust?! La ce să ți le mai aduc?!... Acu’ le mănânc io!” Acuma mănâncă mai toți.

Felul de mâncare nelipsit până azi de la mesele festive este *pașta șuta*, tăitei de casă fierți și amestecați cu carne tocată cărora li se adaugă sos și salvie. Este, după cum am putut remarca, un fel de emblemă gastronomică tradițională pe care au adoptat-o și româncele, însă, spun gospodinele de azi, *lor nu le ies așa bune, că nu știu chiar toate secretele...* Cât despre *pandoro* sau *panfrutto* și *pizza*, specialități ce i-au făcut celebri pe italieni în lumea întreagă, răspunsurile au fost de-a dreptul uimitoare: bunicile și străbunicile nu făceau așa ceva, fie că nu știau, fie că nu își pemiteau. Târziu, una dintre soțiile italienilor, o ungueroaică, a adus rețeta în sat și *pentru asta a avut de pătitit, că toată lumea o chema ba la Crăciun, ba la Paști să frământe.* În locul cozonacilor, italiencele preparau niște colaci mai bine dospiti, unși cu ou și presărați cu zahăr: la Crăciun, în formă de soare, iar la Paști, în formă de pasăre.

Cei dintâi așezați în Dobrogea se distingeau printr-o vestimentație ce aducea în satele românești – încă marcate de rusticitate și conservatorism – moda orașelor europene de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Bărbații erau eleganți și stilați: nu ieșeau pe stradă fără pălărie, iar la petreceri nu le lipseau gulerele tari și papioanele. Femeile purtau *balcana* (rochii lungi și înfoiate, cu mâneci încręțite pe umeri) sau *gonere* (fuste de stofă de culoare închisă, croite în mulți clini, lungi și ample, tivite cu alice de oțel, ca să stea drepte, și înzestrate cu buzunare adânci), bluzele erau albe, întotdeauna cu mâneci lungi și închise sobru până sub bărbie, împodobite doar cu pliuri și dantelă cât se poate de discretă. Aveau un coc strâns pe ceafă și, odată căsătorite, își acopereau capul cu șaluri sau baticuri ale căror colțuri le petreceau în creștet, însă lăsau să li se vadă cu cochetărie cărlionții din frunte. Puține erau cele care, în afară de inelul de logodnă și de verighetă, își puteau permite să aibe podoabe, iar acestea nu puteau fi decât cruciulițe sau alte relicve religioase. Sobrietate, eleganță, bun gust, mi-am spus, încercând să aflu dacă cei ce au venit ulterior au adus cu ei măcar amintirea unei ținute tradiționale: *Nu aveau italiencele un port al lor. Erau sărace și purtau haine obișnuite, de pânză, tutto făcute de ele. De gala, da, mai mult în negru umblau dacă se măritau, nu mai umblau înflorate. Șorțu’, da, șorțu’ era nelipsit! Mai purtau un fel de costume: tiroleze le spunea, da’ asta a fost așa, o modă. Bărbații aveau haine de frustan, o catifea așa, cu dungi [reiată, n. n.], șapca... (și care aveau, pălăria).* M-am gândit cât de lesne poate infirmat, în anumite contexte, proverbul

Nu haina îl face pe om atunci când, pentru a mă convinge, interlocutorii mei mi-au dat să răsfoiesc albume de familie din care priveau cumiți domni distinși și bine îmbrăcați, țațoși în hainele lor *de gala*, cu gambete și mustați răsucite: *italienii de jos*, și alții, în haine modeste, sărăcăcioase chiar, împresurați de mulți copii îmbrăcați și ei la fel: „pașaportarii”.

Sărbătoarea ca marcă identitară

Fiecare așezare, fie ea multietnică sau nu, își are o zi anume pe care întreaga comunitate o celebrează, socotind-o definitorie. Pentru italieni, aceasta este ziua de Santa Lucia (13 decembrie). Biserica are acest hram pentru că sfânta a fost aleasă ca patroană a comunității. *La Santa Lucia mergeam dimineța la slujbă și duceam dulciuri, mâncare, vin. La predică se spunea că Santa Lucia este patroana cioplitorilor în piatră pentru că ea a fost o fată a unui mare bogătan și era foarte credincioasă. A vândut toată averea și a lăsat tot la săraci. Pe urmă, un mare patron, un domn, s-a îndrăgostit de ea: un roman de rang mare. O tot cerea în căsătorie și ea n-a vrut și el insista să se căsătorească cu ea că era foarte frumoasă. Santa Luncia! Și să spune că el mereu îi spunea că el o vrea pentru ochii ei frumoși. Și spune... asta-i o legendă, cred io!... că ia și-a scos ochii și i-a pus pe un taler de aur și a spus: „Dacă atât de mult îi plac ochii mei, ochii îi dau, da sufletu meu, nul”* Ș-atuncea, în vedere că ia și-a oferit ochii și vederea, ea a rămas ca sfântă a pietrarilor, că protejează ochii oamenilor. Și de-aceea au ales numele ăsta când au făcut biserica, numele de Santa Lucia, că ei au de multe ori ochii în pericol când lucrează în carieră. – m-a lămurit Pierina Bertig. Aceasta este povestea uneia dintre cele mai cunoscute și mai venerate dintre martirele creștine ale lumii catolice, după cum o spun astăzi italienii din Greci. Alegerea ei ca protectoare a acestei comunități a avut darul de a estompa discrepanțele, căci din momentul ridicării bisericii, pietrării și-au impus una dintre trăsăturile ce îi detașau de ceilalți, fie ei români sau italieni naturalizați: ocupația. Sub semnul religiozității, cele două microgrupuri s-au unit, înțelegând poate că valorizările negative generatoare de tensiuni nu-și au rostul într-o țară care nu-i adoptase încă pe deplin. De altfel, după cum am mai spus, întreaga viață a acestei comunități a fost permanent impregnată de spiritul religios, apartenența la confesiunea catolică fiind percepută și cultivată ca o valoare puternic definitorie.

Petrecerea de Santa Lucia avea – și își mai păstrează și astăzi – un farmec aparte ce are darul de a-i atrage pe majoritatea celor ce-și au rădăcinile aici și de a-i reuni pentru câteva ceasuri, așa, ca pe timpuri. Pe când trăiau în Greci sute de italieni, erau și grupuri de muzicanți care întrețineau atmosfera cântând la clarinet, la cornetto și la acordeon. Lumea dansa *sette passi*, *tarantella* și vals până noaptea târziu. Se mânca tot *pașta șuta*, mezeluri tradiționale și se bea vin roșu. Fiecare contribuia cu ce putea. Veneau și petreceau laolaltă și cei tineri și cei bătrâni, iar aceștia din urmă, când le venea chef, cântau vechi cântece aduse în suflet din Italia.

Am luat și eu parte în 2003 la petrecerea de Santa Lucia ce nu se mai ține de multă vreme la casa parohială, ci la un restaurant din centrul comunei. Parcă timpul se întorsese din drumul lui sau, mai bine spus, parcă încetase să mai curgă: istoria atât de frământată a italienilor fusese dată uitării, veselia pusese stăpânire chiar și pe cei mai vârstnici. Ciocneau pahare cu același vin roșu, laudau priceperea gospodinilor care pregătișeră bucatele, cântau aceleași melancolice cântece de dragoste sau aceleași melodii de dans care le aduceau aminte de vremurile de demult: *Santa Lucia*, *Piemontesina bella*, *O, bella ciao*, *Il vaporino*, dar și românești: *Ciobănaș cu trei sute de oi*, *Mândra mea de altădată*, *A ruginit frunza din vii...* Și totuși, astăzi, abia dacă se mai pot aduna cu greu câteva zeci de oameni: copiii și nepoții sunt risipiți în cele patru zări, carierele s-au închis de un deceniu și oricum nimeni nu mai vrea o astfel de slujbă epuizantă, cei rămași în sat sunt fie prea bătrâni și prea însingurați pentru a mai gusta o asemenea petrecere, fie nu se mai simt o parte intim legată de grup, căci, între timp, s-au produs multe căsătorii cu românii, iar acest lucru le-a transformat definitiv și radical existența. Câțiva elevi de la școală au învățat dansurile în care se învăteau străbunicii lor și le-au dansat cu emoție și stângăcie așa cum se recită pentru prima oară o poezie într-o limbă străină. Poate că peste ani aceasta va fi singura amintire a petrecerii de Santa Lucia în comuna Greci... Sau poate că nu...

În convorbirile lungi pe care le-am avut cu informatorii mei am simțit adesea nostalgia pierderii unei părți importante din zestrea lor culturală: sărbătorile de peste an. Crăciunul în familie, în jurul focului și al bucatelor tradiționale, pătruși de emoția așteptării lui Babbo Natale, care se strecura neștiut să pună cadouri în șosetele aninate de sobă, cu minunatele cântece despre noaptea fără egal a Nașterii Mântuitorului și cu scenetele religioase învățate de la preot și interpretate în biserică

în fața enoriașilor, este astăzi doar o amintire. Dante Stella mergea cu alți băieți italieni la colindat. Luau casă cu casă, la rând: la ai lor, cântau *Nocte di Natale* și alte cântece religioase, iar pentru români, învățasera colinde din cărți și de la colegii de școală. Lumea îi primea cu încântare și îi răsplătea cu bani și prăjituri. Acum, copiii parcă nu mai vor să știe că e sărbătoare, nu se dezlipesc deloc de televizor în seara de Ajun, iar la biserică nu mai are cine să prezinte scenete.

O sărbătoare păstrată doar în amintiri era Joia Verde, *Corfus Domini*, în a cincizecea zi după Înviere. Familiile înălțau la răspântii mici altare de lemn pe care le împodobeau cu statuete, țesături și ramuri verzi. Se făceau procesiuni la care participau, îmbrăcați în imaculate haine de sărbătoare, toți copiii și adolescenții care primeau confirmarea din partea episcopului. Era o zi de bucurie pioasă și de adâncă venerație a Mântuitorului, un moment în care pacea și speranța coborau în sufletele oamenilor. Sărbătoarea pe care italienii de astăzi o evocă la modul cel mai emoționant era *Ultimo de Carnaval*, ultima săptămână dinaintea Postului Mare. Poate mai mult decât celelalte tradiții, carnavalul era o emblemă a comunității, pentru că le puneă în valoare firea veselă și încrezătoare și pentru că ceilalți, „lumea din sat”, nu aveau un obicei similar, ci altele prin care să celebreze venirea primăverii și trecerea la perioada lungă de privațiuni și abținere a postului. Într-o seară minunată de august, în 2002, Rosita Berig mi-a povestit cu însuflețire: *Ne îmbrăcam toți! A, ce frumos era!... Umblam pe la familii de italieni. Cântam pe drum! Toți ne așteptau! Ne făceam costume mai mult din vechituri, da' le lucram! Eu eram mai mult bărbat, că eram înaltă! Eram în frac și făceam și o piesă! Era frumos! Pe urmă am fost indian. Aveam fața acoperită și dacă nu, ne spoiam pe față și umblam și prin centru și ne lua câteodată și la poliție (la miliție), că făceam gălăgie și nu era voie! Mergeam mai ales la bătrânii noștri, că ei dacă au păstrat tradiția și nouă ne plăcea să facem din astea, să mergem la ei să-i distrăm și să le arătăm că și noi facem cum făceau ei odată, că știam că și ei țin la asta! [...] Mergeam pe stradă mascați, și lumea, ortodocșii, să striga unu' cu altu': „Hai, veniți, că trece carnavalul!” Și la români se lasă sec: se duc la nașu', fac petrecere cu mâncare, cu băutură, da' numai atunci, duminică. Noi umblam toată săptămâna, până marți seara, că a doua zi era Miercurea Cenușii, se ținea post negru și ne duceam la biserică și preotul ne făcea semnul crucii în frunte cu cenușă ca să nu uităm că suntem muritori...*

Împreună cu prietenele ei, Cecilia Grigorini, Pina Grigoretto, Elena Pastorcici și Pierina Bertig, ea și-a amintit apoi o mulțime de alte detalii: cum au stricat un capot de zanana, ca să-l transforme în rochie de cadână pentru Pierina, cum, îmbrăcând-o într-o rochie de mireasă, au făcut-o Marica balerină și cum au jumulit penele de găscă pentru a-i face Lidiei o reușită podoabă de căpeteneie amerindiană. Mascații se străduiau să nu fie recunoscuți, dar mai ales să fie nostimi: își trăgeau pe față ciorapi de mătase, se fardau strident sau se mânjeau cu funingine, își schimbau vocea, iar dacă nu puteau, recurgeau la pantomimă. *Cu cât erai mai urât, cu atâta era carnavalul mai frumos și toată lumea se distra!* – a conchis Remo Bertig. De la sfârșitul anilor '70 nu se mai face carnaval, fiindcă celor tineri nu le-a mai plăcut, au simțit, îndepărtându-se încetul cu încetul de locurile natale și croindu-și alte rosturi în viață, că nu-i mai reprezintă. De-a lungul anilor, când și-au vizitat rudele și prietenii din Italia, mai toți au avut prilejul să vadă celebrul carnaval venețian. Măștile și travesti-urile erau mult mai frumoase, somptuoase chiar: oamenii arătau ca într-o piesă de teatru sau ca într-o operă bufă, dar nu făceau atâta larmă, ci doar se plimbau și își făceau reciproc reverențe și gesturi curtenitoare. Singura asemănare surprinzătoare a fost că, de la toate chioșcurile, au putut cumpăra crostui, ca „acasă”, la Greci... Imaginea aceasta le-a rămas întipărită în minte și au adus-o cu ei, povestindu-le nepoților și vecinilor. În urmă cu vreo câțiva ani, Otilia Meragiu, președinta comunității, a încercat să-i convingă pe copiii de la școală să reia această tradiție, dar ideea nu a prins viață, fiindcă ei și-au dorit să aibă costumele strălucitoare de la Veneția și nu au acceptat improvizațiile comice pe care le purtau mai demult bunicii lor, modeștii pietrari și țărani.

Informatori înregistrați în cursul cercetărilor de teren (2002–2003)

Valentina Algiu, 55 ani
 Pierina Bertig, 76 ani
 Remo Bertig, 77 ani
 Rosita Bertig, 75 ani
 Giuseppina Fauro, 78 ani
 Romano Fauro, 75 ani
 Otilia Meragiu, 55 ani
 Mirela Turtoi, 74 ani
 Iduina Sachetti, 90 an



FODOR Ferenc



Caracteristicile etnoculturale ale comunităților lipovene

De-a lungul secolelor, Dobrogea de Nord și Delta Dunării au fost considerate locuri de refugiu pentru popoarele persecutate. Conform recensământului oficial, în aceste locuri trăiesc în prezent, în mod pașnic, șaptesprezece naționalități diferite. Lipovenii fac parte din unul dintre grupurile cu cei mai puțini membri.¹

Dintre numeroasele etnii² ale Deltei Dunării, am dorit să cercetăm în primul rând grupul etnic al lipovenilor vorbitori de limba rusă. Pe parcursul primului nostru drum în Tulcea, am devenit conștienți de faptul că cercetarea etnografică a lipovenilor a fost în mare parte neglijată atât de statul român, cât și de comunitatea etnografică internațională. Lucrările legate de portul popular (Secoșan–Pârâu 1980) și pescuit (Sadoveanu 1956) nu conțin informații despre lipoveni; există însă o carte (Evseev–Ivanov–Petuhov 1997) despre sărbătorile pravoslave care menționează obiceiurile bisericești ale lipovenilor, alături de cartea Muzeului Etnografic în aer liber din Nagyszeben (Bucur 1995).

- 1 Grupul care și-a propus cercetarea geografică și istorică a lipovenilor s-a format la sfârșitul anului 1997, sub conducerea lui Fodor Ferenc, muzeologul Muzeului Móra Ferenc din Szeged. La cercetare au mai colaborat Csősz László, Ozsváth Gábor și Törőcsik István, studenți ai Secției Etnografie și Antropologie Culturală din cadrul Universității din Szeged, și Hegyeli Attila și Szilágyi Levente, studenții Universității „Babeș–Bolyai”, secția Etnografie.
- 2 Datorită izolației geografice, Delta Dunării și Dobrudja au fost locuri de refugiu pentru popoarele persecutate, așadar, din punct de vedere etnic, sunt extrem de eterogene. Pe aceste teritorii trăiesc turci, bulgari, greci, tătari, macedoni, haholi (ucraineni), lipoveni și români.

Aflându-mă în oraș, l-am căutat pe Georgiu, preotul comunității, care, la cererea noastră, ne-a arătat biserica locală,³ icoanele și cărțile religioase din secolul al XVII-lea. În zilele următoare, am vizitat localitățile lipovene (și mixte) de-a lungul brațului sudic al Deltei și pe cele situate lângă Lacul Razim, precum Sarichioi, Jurilovca, Mahmudia, Murighioi. În Sarichioi, am fost invitații domnului deputat (reprezentant) Sevastian Fenogen, căruia îi datorăm recunoștință pentru punerea la dispoziția noastră a disertațiilor asupra geografiei și etnografiei teritoriului, precum și pentru faptul că ne-a atras atenția asupra revistei ruso-lipovene *Zorile*, care apare lunar în limbile rusă și română.⁴

Al doilea drum (vara anului 1998) ne-a dus în Periprava, sat situat în interiorul Deltei, singura cale de acces la el fiind vaporul. La sud de sat, se găsesc alte patru sate, situate pe o insulă de nisip de mai multe sute de kilometri pătrați. Componenta etnică este caracteristică și aici: C. A. Rosetti (comună, centru administrativ) este românească, Sfistofca și Periprava sunt lipovene, în Letea întâlnim haholi (ucraineni), iar Cardon este un sat bulgar puternic asimilat. Efectul depopulării este semnificativ, în Sfistofca, de exemplu, fiecare a doua casă este nelocuită. La sfârșitul secolului al XIX-lea, Sfistofca era centrul administrativ, centrul actual, C. A. Rosetti, neexistând încă, fiind stabilit abia mai târziu. „Marele dicționar geografic al României” din 1901 conține următoarele date despre comună și împrejurimi: „Toată populația este de etnie lipoveană din secta popovsci. Ocupația principală este pescuitul. Au trei localități de pescari⁵: Musora, pe malul Mării, Periprava și Popina, pe brațul Chilia. Pescuiesc și pe Mare și în Deltă. Exportă peștele în Basarabia. Au o biserică construită de localnici, cu un preot și un cantor. Au două școli, una pentru comunitatea română și una pentru cea lipoveană. Dețin 50 de oi, 800 de bovine și 1.000 de porci. Comuna a fost fondată în secolul al

3 Ei își arată bisericile foarte rar străinilor, deoarece, de multe ori, după asemenea „vizite turistice”, ele au fost jefuite. În aceste biserici am putut găsi numeroase icoane pictate pe lemn, de mare valoare.

4 Az Andrei Ivanov által szerkesztett folyóirat gyakran közöl a népcsoport múltjáról és mindennapi életéről szóló cikkeket, 1990 óta folyamatosan jelenik meg Bukarestben [Revista editată de Andrei Ivanov, apare în București din anul 1990 și publică în mod frecvent articole despre istoria și viața cotidiană a lipovenilor – n.t.]

5 Sfistofca este situată în interiorul insulei de nisip, în vecinătatea ei nu se găsește apă, din această cauză lipovenii au construit ferme de pescuit, care, treptat, s-au dezvoltat în sate independente.



XVIII-lea de către pescarii lipoveni care au fugit dintr-o localitate numită Vîlcovul⁶.” (Lahovari volumul V)

Este interesant de reținut faptul că, deși toată populația era de etnie lipoveană, exista și o școală română. În prezent, ocupația principală este pescuitul, dar lipovenii cresc și bovine și cai, terenurile de arat sunt aproape inexistente. Din cauza izolării, în afara câtorva tractoare, mijlocul de transport pe insulă a rămas carul cu cai. În C. A. Rosetti, se găsește o fabrică de panificație, în rest, toate bunurile sunt aduse cu vaporul de la Tulcea, o dată la două zile.

Am făcut un al treilea drum în august 1999. Am avut ocazia să cercetez atât colecția etnografică și arheologică a muzeului din Tulcea, cât și colecțiile etnografice din județul Tulcea (Babadag). Printr-un acord de colaborare, am făcut un schimb de materiale colectate până în acel moment (fotografii și înregistrări video).

În martie 2000, am ajuns în Ghindărești, un sat situat pe malul Dunării, în partea de nord-vest a județului Constanța, cu populație predominantă (99,7%) ruso-lipoveană. Am cercetat obiceiurile dinaintea Sărbătorilor de Paști, cu accent pe *Масленица*, un obicei legat de ultima zi de carnaval. În plus, am avut ocazia să examinez obiceiurile legate de viața religioasă a lipovenilor.

În august 2000, am vizitat două mănăstiri lipovene, situate în localitățile Slava Rusa și Slava Chercheza, unde am putut cerceta viața mănăstirilor de bărbați și femei, cu tradițiile specifice și cu rolul pe care-l joacă în viața religioasă a lipovenilor din România.

Între 28 octombrie și 6 noiembrie 2002, am vizitat acele localități din Moldova și Bucovina care au cea mai mare populație lipoveană. Printre acestea se numără: Târgu Frumos, Suceava, Manolea, Lipoveni, Climăuți și Plopana, ultima localitate fiind aproape în totalitate abandonată.

După o pauză mai îndelungată, grupul nostru de cercetători și-a re luat pelerinajul, între 21 iunie și 1 iulie 2005, vizitând lipovenii din Moldova, Bucovina și Ucraina. În Târgu Frumos am cercetat metoda, uneltele tradiționale și terminologia grădinăritului cu foliere. În continuare, am revizitat localitatea Manolea, unde, cu ajutorul călugărilor și călugărițelor, ne-am putut forma o imagine foarte bine conturată despre viața și munca oamenilor din mănăstiri. În Sokolinca, localitate situată lângă

6 Mic oraș situat pe actualul teritoriu ucrainean, pe partea cealaltă a brațului Chilia, vizavi de Periprava.

Suceava, prin intermediul contactelor noastre anterioare, am putut afla detalii despre schimbările economice din ultimii ani și am putut observa muncile agricole actuale ale familiilor localnice. Ultima stație a acestui itinerar de studiu a fost Belaža Krinyica, o localitate din Ucraina. Vizitând biserica din localitate, am întâlnit doi diaconi tineri, care ne-au împărtășit detalii importante atât despre istoria scrisă și orală a localității, cât și despre vechile obiceiuri liturgice.

Pentru anul 2006, ne-am propus cercetarea obiceiurilor legate de marile evenimente ale vieții lipovenilor din Dobrogea. Planurile noastre au fost însă modificate de o invitație la Conferința Internațională din Csernovic, Ucraina, printre temele căreia se număra și o dezbatere despre grupurile etnice și religioase din Bucovina.

În cursul șederii noastre în Csernovic, cu ajutorul colegilor organizatori, am avut ocazia să ne familiarizăm cu istoria localității, cu bisercia locală lipoveană, cu preotul ei și cu soarta lipovenilor din Csernovic în general. La finalul Conferinței, am vizitat bisericile din Belaža Krinyica. În plus, ne-am întors încă o dată la Ghindărești, pentru ca ulterior, în compania liderului comunității locale, să ne îndreptăm spre Csernovoda și Bodosan.

Obiectivul nostru pentru anul 2008 a constat în cercetarea condițiilor de trai ale unei comunități lipovene din zona Dobrogei de Sud și din localitatea Azdemir Tataric, situată lângă Silistra, în apropierea graniței cu Bulgaria.⁷

7 Explorările noastre au fost sprijinite de Institutul de Cercetări Eco-Muzeale Delta Dunării, Asociația Lipoveană din București (Fjodor Petuhov), Fundația „Pro Renovanda Cultura Hungariae”, Muzeul „Móra Ferenc” din Szeged, Catedra de Entografie și Antropologie Culturală din cadrul Universității din Szeged, societățile „PETROM Hungária Kft”, „Jonathermál Gyógyüdülő és Idegenforgalmi Rt” din Kiskunmajas și „FAMÍLIA” Teherfuvarozási Bt din Csólyospálos. Mulțumiri speciale datorăm domnului dr. Simion Gavrilă, curatorul muzeului din Tulcea și doamnei dr. Steluța Părău, curator-adjunct științific, pentru asistența acordată. În Sarichioi, trebuie să amintim de ajutorul pe care ni l-a dat domnul Sebastian Fenoghen, profesor și, totodată, primul reprezentant al lipovenilor în Parlament. În Iași, am fost ajutați în munca noastră de către domnul Ivanov Petru, capul comunității locale, în Ghindărești, de domniile Alexe Melicov și Eftei Damian, în Lipoveni (Sokolnica), de domnul Vasile Ciubatura, în Climăuți, de domnul Fomin Mina, în Bodosan, de domnul Ștefan Skolnik, în Târgu-Frumos, de Ichim Neculai, episcop de Iași, în Belaža Krinic, de Dimitrij Bugunov szvisennyik, în Azdemir, de Vladimir Carp szisennyik, în Stistofca, de doamnele Cristea Alexandra și Maria Paravan, în Periprava, de Vladimir Nikoforov, Lidov Jon, în Mila 23, de Sergej Fedosia și Kozlov Adrian, în Slava Rus, de arhiepiscopul Flavjan, în Slava Chercheza, de Petrov Alekszandrov și Irina Mihailova, în Manolea, de Adrian George, Kersan Ioan szvisennyik și Majka Evseja.



Literatura de specialitate referitoare la cultura populară a lipovenilor este greu accesibilă și extrem de limitată. Același lucru se poate spune și despre istoria lor. Acum, dispunem deja de o bibliografie destul de vastă; enumerăm în continuare cele mai importante lucrări. Probabil cea mai amplă lucrare a fost scrisă în limba română de Melchisedec, episcop de Alduna. În această lucrare, găsim date despre istoria și viața contemporană a lipovenilor. Sunt menționate comunitățile din Basarabia, Moldova, Țara Românească și Turcia (în acea perioadă, Delta Dunării și Dobrogea erau teritorii turcești).

De folclorul lipovenilor s-a ocupat Catedra de Slavistică din cadrul Universității din București. Trebuie menționat numele domnului Mihail Marinescu, căruia îi aparțin două lucrări pe această temă (Marinescu 1975, 1988). Autorul publică doar fragmente din texte folclorice, accentul fiind pus pe analiza acestora. Lucrările în limba română conțin în anexă și fragmentele originale în limba rusă. Așadar, cultura lipoveană poate fi considerată un teritoriu neatins din punct de vedere al culegerii folclorului.

Putem afirma același lucru și despre cultura obiectelor, materialele din cadrul muzeelor din Tulcea și Sibiu fiind adunate într-o manieră la fel de aleatorie ca și fragmentele de texte folclorice menționate mai sus. Din punct de vedere lingvistic, putem menționa studiul doamnei Otilia Croitoru, care analizează numele obiectelor casnice în relație cu datele prezente și datele istorice ruse, trăgând concluzii asupra originii lipovenilor (Croitoru 1972). O altă lucrare în acest domeniu o constituie analiza dialectologică a autorilor Chirilă-Ivanov-Olteanu (Chirilă, et al.: 1993). Din punct de vedere al religiei lipovenilor, pe lângă lucrarea lui Melchisedec, ne putem folosi și de studiile semnate de Mihail Plătică și Paul Trager (Trager 1918, Plătică 1960).

Date adiționale se pot obține și din lucrări despre geografia populației (de exemplu, teza de doctorat semnată de Herbst-Rădoi Athena – 1970, care furnizează un bun rezumat demografic), dar și din publicațiile de la

Mulțumiri speciale pentru ajutorul acordat datorăm și domnului Alexander Prigarin, profesor în cadrul Universității „Mecsnyikov” din Odesa, și doamnei Tatyana Voronyin, membră a Academiei Științifice din Moscova.

Pe parcursul cercetărilor noastre, am reușit să înregistrăm aproximativ 2.000 de imagini color și alb-negru, împreună cu mai multe ore de material audio-video. Din categoria obiectelor populare, am adunat în primul rând exemple/modele de port popular. Toate documentele și materialele adunate au fost depuse la Departamentul Etnografic din cadrul Muzeului „Móra Ferenc” din Szeged.

începutul secolului XX (*Analele Dobrogei, Arhiva Dobrogei*), care conțin, printre altele, și câteva date etnografice.

Date demografice referitoare la teritoriul Dobrogei am putut obține începând cu anul 1880. Până la recensământul din 1992, lipovenii nu apar ca având cetățenie separată, ei fiind incluși în categoria cetățenilor ruse.

Cetățenii	1880 ⁸	1912 ⁹	1930 ¹⁰	1956 ¹¹	1966 ¹²	1992 ¹³
Populația totală a Dobrogei	106.943	380.430	–	474.581	510.346	
Români	30.977	216.425	242.183	408.482	447.305	
Maghiari	–	–	530	614	361	152*
Germani	2.471	7.697	10.566	436	250	
Evrei	1.051	4.573	1.311	368	163	
Rromi	–	3.263	3.666	1.174	340	
Ucraineni, ruteni	–	–	–	6.978	5.095	
Sârbi, croați, sloveni	–	–	479	61	26	
Ruși	16.420	35.859	25.116	29.350	29.404	20.434*
Slovaci	–	–	54	9	16	
Tătari	6.540	21.350	15.130	16.176	16.553	
Turci	16.493	20.092	18.364	7.848	9.895	
Bulgari	28.715	51.149	40.894	554	295	
Cehi	–	–	54	23	7	
Greci	3.165	9.999	4.046	–	320	
Polonezi	–	–	153	–	18	
Armeni	803	3.194	713	–	64	
Găgăuzi	–	–	608	–	–	
Alte cetățenii	308	6.829	13.952	2.502	174	
Nu s-au pronunțat	43	–	–	–	60	

8 Arbore 1930: 92.

9 Brătescu 1928: 236.

10 Date oficiale de recensământ: 1930, dec. 29.

11 Date oficiale de recensământ: 1956, febr. 21.

12 Date oficiale de recensământ: 1966, mar. 15.

13 Date oficiale de recensământ: 1992, ian. 7.



CARACTERISTICILE ETNOCULTURALE ALE COMUNITĂȚILOR LIPOVENE

Din aceste date, putem observa faptul că, în vremurile trecute, împărțirea pe cetățenii era mult mai variată. Datorită izolării și numeroaselor cetățenii, care generau un grad de toleranță mai ridicat între oameni, populația lipoveană din acest teritoriu a suferit o asimilare mult mai redusă comparativ cu alte teritorii.

Următorul tabel de date demografice¹⁴ include și localități menționate deja în această lucrare.

Localitatea	1912	1930	1948	1956	1966
Tulcea	22.526	20.403	20.151	24.639	34.678
Babadag	4.686	4.626	4.022	5.549	7.336
Isaccea	4.655	4.576	4.653	5.203	5.038
C. A. Rosetti	489	596	727	581	486
Cardon	x	x	x	79	59
Letea	920	930	988	1.000	966
Periprava	559	558	602	593	1.047
Sfistofca	809	797	680	644	577
Carcaliu	3.276	3.823	4.960	4.690	5.170
Crișan	986	837	844	809	688
Caraorman	986	837	967	894	816
Mila 23	x	x	x	684	727
Mahmudia	2.018	2.150	1.911	2.437	2.388
Murighiol	1.038	1.362	1.914	1.824	1.699
Sarichioi	3.428	3.948	3.049	4.062	4.290
Slava Rusă	1.555	1.895	2.013	2.332	2.306
Smîrdan	312	276	1.358	1.311	1.140
Pardina	407	653	476	545	781
Jurilovca	2 653	3.611	2.814	3.489	3.478

Multe concluzii interesante se pot trage și pe baza datelor obținute în urma celui mai recent recensământ (2002). Aici se folosește denumirea „ruso-lipovean”, termen ce provine de la intelectualii lipoveni care, după 1990, au încercat să impună această denumire ca cea adecvată. Lipovenii încă nu o folosesc.

14 Datele sunt preluate din Herbst-Rădoi 1970.

* Se aplică doar județului Tulcea

Conform datelor de recensământ, populația ruso-lipoveană din România este de 35.791 persoane, reprezentând 0,2% din populația totală a țării. În județul Tulcea, numărul lipovenilor este de 20.434, adică 7,5% din populația județului. În mediul rural, trăiesc 14.911 de lipoveni (10,7% din populația satelor), iar în mediul urban trăiesc 5523 (4,2% din populația orașelor). Așadar, putem observa faptul că mai mult de jumătate din populația ruso-lipoveană trăiește în județul Tulcea, însă nu poate fi neglijat nici numărul celor ce trăiesc în alte părți ale țării (județul Constanța și Moldova).

Faptul că cei mai mulți trăiesc în mediu rural se datorează atât puterii ridicate de asimilare a mediului urban, cât și educației relativ reduse, izolării și ocupațiilor tradiționale care îi leagă de mediul acvatic.

Din punct de vedere al limbii materne, numărul persoanelor care s-au declarat vorbitori de limbă rusă este de 29.246. Dintre aceștia, populația din Tulcea numără 17.661, 14.525 fiind în mediul rural, și doar 3136 în cel urban. Interesant de menționat este faptul că, în județul Tulcea, există 2969 de persoane care s-au declarat de cetățenie ruso-lipoveană, dar având ca limbă maternă limba română. Acest fapt denotă o identitate puternică de cetățenie, care a supraviețuit într-un fel și asimilării lingvistice.

Conform recensământului, în România sunt înregistrate 16.211 de persoane ruso-lipovene active (10.203 bărbați, 6188 femei), în contrast cu numărul mare de persoane inactice: 22.395 (8531 bărbați, 13.864 femei).

Evident, din punct de vedere al religiei, ruso-lipovenii se diferențiază de românii ortodocși, menținându-și ritualul ortodox vechi, care a fost chiar motivul exilului lor cu câteva secole în urmă. Aceste rituri sunt folosite și azi, după cum au fost descrise de amintitul episcop Melchisedec sau în documentele bisericești de epocă, pe un ton mândros pronunțat. Nu există diferențe dogmatice majore, ci doar ritul în sine s-a modificat ușor. Sărbătorile sunt în conformitate cu vechiul calendar ortodox, Crăciunul fiind sărbătorit în perioada *Bobotezei* din calendarul actual.

Începutul istoriei lipovenilor datează din vremea rupturii din cadrul bisericii ortodoxe ruse din secolul al XVII-lea. De-a lungul secolelor, vechile reguli liturgice grecești s-au transformat, adoptând trăsături specifice slave. În secolul al XVI-lea, mai multe sinoade naționale au încercat, fără succes, unificarea cărților liturgice și a obiceiurilor ceremoniale. Reforma inițiată de patriarhul Nikon în 1654 a stârnit dezacordul preoțimii

de rând și al unei părți a poporului, care insistau să se păstreze o liturghie „cu aspect național”.

Aceștia, sub conducerea unui preot numit Avvakum, s-au despărțit de biserica rusă și au devenit cunoscuți drept „cei de ceremonie veche”. Pe parcurs, acești separatiști (raskolnici)

s-au despărțit în două grupuri. Primul grup și-a putut păstra preoții, devenind cunoscut sub numele de *popovci*; cel de-al doilea grup a rămas fără păstor după moartea acestora, devenind cunoscut sub numele de *bezpopovci*. În anul 1730, Fótij, un streleț lipsit, folosind pseudonimul Filipp, a întemeiat o sectă în regența Arhangelsk și Olonc, membrii sectei căpătând numele de „filippovci” sau „filippoveni”.

Există păreri conform cărora aceasta ar fi originea numelui lipovenilor. Această sectă extremistă dorea cea mai strictă aderare la ritualurile ortodoxe tradiționale, mulți membri comițând chiar și suicid pentru această cauză. Conform tradiției, fiind capturat de soldați, Filipp, împreună cu cei 70 de însoțitori, au ales moartea pe rug. Restul adeptilor s-au refugiat în Peninsula Crimeea, de unde însă au fost alungați de tătari. În timpul lui Iosif al II-lea, o parte dintre ei s-a stabilit pe teritoriul Bucovinei.

Conform tradiției, cazacii izgoniți de pe teritoriul Niprului s-au stabilit în Delta Dunării, unde și-au putut continua ocupația, pescuitul. Despre stabilirea lor, nu există însă date aprofundate.

Primele colonii lipovene din Bucovina au fost stabilite în Belaja Krinyica (azi Fântana Albă, localitate situată în Ucraina, în apropierea graniței cu România) și pe partea română Climăuți și Sokolnița. Conform datelor istorice, lipovenii au ajuns în Sokolnița (azi Lipoveni) în anul 1724. La sfârșitul secolului al XIX-lea, numărul popovcilor din aceste localități ajungea la 2.400. Grupul bezpopovcilor locuiește în Climăuți și Lukavetz, lângă Mechindra (azi Manolea). Această zonă a fost un teritoriu administrativ unit, cunoscut sub numele de Bucovina, aparținând, până în 1920, Monarhiei Austro-Ungare.

În Belaja Krinyica se află două biserici, sfințite în omagiul Sfinților Kozma și Damian, respectiv Sfântului Miklos și Uszpenyjá (Adormirea Maicii Domnului). Belaja Krinyica (locuită azi de circa 80 de familii lipovene) a devenit cel mai important loc de pelerinaj lipovean. În timpul sărbătorilor de Sf. Kozma și Damian, pe 14 noiembrie, vin aici comunități lipovene chiar și din Dobrogea. Localnicii din Climăuți (chiar de lângă graniță) pot trece frontiera fără pașaport de trei ori pe săptămână. Sfinții celeilalte biserici sunt omagiați, de regulă, doar de localnici.

În prezent, originea numelui *Fântâna Albă* este greu de clarificat. Conform informațiilor care se pot obține în prezent, apa fântânei era cu adevărat albă, însă nimeni nu mai pare să știe de ce. Fântâna nu mai există, fiind distrusă în totalitate în timpul regimului comunist. Vârstnicii au auzit de locația ei, iar în acest sens, există o cercetare în scopul de a restabili fântâna în condiția ei originală. Bisericele din Belaja Krinyica au fost restaurate la începutul anilor '90, prin ajutorul acordat de Raisza Gorbacsova. În anul 1945, mitropolitul Ambrócji și-a mutat reședința din Belaja Krinyica în Brajla, care este și astăzi reședința liderului religios suprem popovci din România.

Mănăstiri de bărbați și femei se găsesc în Szlava Rusz și Manolea. Conform tradițiilor străvechi, călugării cultivă pământul ce aparține mănăstirii, iar calugărițele țes veșminte bisericesti.

În Dobrogea, mănăstirea de bărbați din Slavar Rus se situează la capătul unei văi, într-o zonă încercuită, bine păzită, la circa patru kilometri de localitate. Din câmpurile arabile și viile care odinioară erau de mărime considerabilă, azi au rămas doar 2-3 hectare. Struguri nu se mai cultivă, marea pivniță din coasta dealului s-a prăbușit, butoaiele și căzile au fost distruse. În afară de biserică și locuințele călugărilor, se mai pot folosi doar bucătăriile de iarnă și vară, respectiv locuința bucătăresei. Stupina, adăposturile pentru cai și vaci, moara și clădirea bibliotecii sunt astăzi nefuncționale. Călugării încă mai cultivă pământul, însă, pentru supravegherea animalelor, puține la număr, angajează muncitori români. Venitul principal al călugărilor provine din donațiile din cadrul pelerinajelor.

În Slava Rus, pământurile ce aparțin mănăstirilor de femei sunt cultivate de călugărițe, alte preocupări fiind țesutul de *!pois!* și de alte materiale bisericesti. În cursul anului 2000, anexele mănăstirii au fost revonate de meșteri și muncitori localnici, conform declarațiilor lor, în cadrul unei munci sociale. Mănăstirii îi aparțin mai multe hectare de teren, pe care, în trecut, se aflau casele călugărițelor. Acestea erau căsuțe de mici dimensiuni, individuale, cu acoperiș din stuf. Din cauza numărului redus de călugărițe care locuiesc în prezent în mănăstire, aceste căsuțe au fost abandonate – astăzi se află în paragină –, creând o imagine destul de regretabilă în contrast cu bisericile de iarnă și vară bine întreținute.

În Bucovina există mănăstiri de bărbați și femei în localitatea Manolea. Din păcate, în urma incendiului din 1960, clădirile mănăstirii au fost distruse, iar biserica grav afectată. Biserica mănăstirii de bărbați a fost



reconstruită, fiind sfințită pe data de 4 septembrie 2000. În această mănăstire a trăit și lucrat Fjodor Evfimovics Melnyikov, a cărui lucrare principală este *Krátkoj isztórii drevlepravoszlavnoj (ctaroorbrjádcseszkoj) Cerkvi* (Barnaul 1999). Melnyikov a murit la data de 13 mai 1960, mormântul lui aflându-se în cimitirul mănăstirii.

În deceniile dinaintea revoluției, minoritatea lipoveană a putut rezista politicii antietnice și antireligioase a sistemului comunist doar prin conformarea strictă la ritualurile religioase. Acestui fapt i se datorează și puternicul simț de coeziune. Statornicia în ceea ce privește religia mai dăinuie încă și poate fi observată și la tinerii din ziua de azi. Din cauza desființării școlilor și a lipsei dascălilor vorbitori de limbă rusă, lipovenii nu au putut beneficia de educație în limba lor maternă, iar majoritatea tinerilor de azi nu mai folosesc aproape deloc limba rusă. Această tendință variază în funcție de localități; în locurile cu o comunitate lipoveană mai pură, precum Ghindărești, Mila 23, Climăuți, tinerii vorbesc mai bine limba rusă.

Copiii tinerilor lipoveni care s-au mutat în orașe și-au pierdut în totalitate limba maternă, însă și-au păstrat religia. În prezent, cea mai mare problemă o constituie limba slavonă veche folosită în biserică. „Служба” se desfășoară în slavona veche tradițională, limbă care nu este înțeleasă nici măcar de majoritatea vârstnicilor. Această circumstanță a dat naștere multor dezbateri între liderii lipoveni laici și clerici. Unii consideră că adoptarea unor reforme este absolut necesară pentru conservarea limbii materne și religiei, însă doctrina de bază a religiei a fost, de multe secole, respectarea perfectă a regulilor și normelor religioase. Biserica își menține ferm poziția pe această doctrină, deși se poate observa o tendință clară în unele localități, în care tinerii au început să frecventeze biserici românești, împreună cu tinerii români.

Liderii laici ai lipovenilor consideră drept o necesitate educația teologică științifică și organizată a preoților lipoveni. În prezent, preoții sunt aleși, iar de multe ori fiul preia vocația tatălui-preot, respectiv oricine poate deveni preot după câteva luni de educare, fiind acceptat de comunitate. Din această cauză, liderii laici îi consideră pe acești preoți incuți, ajungându-se la conflicte în multe comunități. Pentru rezolvarea problemei, lipovenii nu așteaptă niciun fel de ajutor din partea țării-mamă, considerând că aceasta ar impune unele condiții care le-ar diminua atât independența, cât și libertatea cu care își practică religia.

Contactul cu țara-mamă în timpul perioadei socialiste a fost imposibil, dat fiind faptul că nici Moscova, nici Bucureștiul nu au considerat o prioritate sprijinirea necesităților religioase și culturale ale etniilor. În contrast cu alte țări din blocul comunist est-european, în România nu a fost impus studiul limbii ruse, drept pentru care studiul acestei limbi a încetat și în zonele locuite de lipoveni. Pregătirea profesorilor în limba rusă a fost și ea întreruptă. În ultimii ani, însă, această situație s-a îmbunătățit. Datorită eforturilor depuse de Alianța Lipovenilor din România, în Tulcea și București a început pregătirea profesorilor în limba rusă, iar în unele școli generale a început predarea limbii ruse. Organizarea sistemului de învățământ este mai ușoară în localitățile cu comunități lipovene pure, precum Ghindărești, Climăuți, Lipoveni. Datorită politicii sistemului socialist în materie de învățământ, puțini lipoveni au putut ajunge la un nivel de educație universitar, drept pentru care a lipsit stratul intelectual care ar fi putut îndeplini sarcini de autoritate culturală. Din fericire, în ultimii ani, această situație s-a îmbunătățit simțitor.

Pe lângă conservarea datinilor religioase, în ocrotirea identității lipovene, și păstrarea tradițiilor a jucat un rol important; de multe ori, aceste tradiții se află în strânsă legătură cu normele impuse de religie. Sărbătorile cele mai mari sunt bineînțeles Crăciunul și Paștele. Modul în care se sărbătoresc aceste evenimente diferă în mod drastic de la o regiune la alta. În Tulcea, „хоровод” dinaintea Paștelui implică mai multe zile de petrecere cu dans, în contrast cu Bucovina, unde sărbătoarea constă într-o procesiune pașnică cu cântece religioase. Trăsătura comună este aceea că ambele sunt îndeplinite de femei.

În trecut, la nunțile lipovene nu se foloseau muzicieni, invitații dansând pe propriile lor cântece. Prima nuntă din Lipoveni cu muzică live a fost nunta din anul 1970 a lui Vasziliј Csubatura, liderul actual al comunității lipovene locale.

Vreme îndelungată, lipovenii se căsătoreau între ei. Condițiile matrimoniale au fost și sunt și astăzi strict controlate de norme bisericești. În cazul căsătoriilor mixte se impune un nou botez și imersiunea totală. În acest scop, în Lipoveni, pe lângă vasul de botez, există și o vană mare făcută din lemn pentru imersiunea adultului rebotezat. În urmă cu doar câțiva ani, în Climăuți, această ceremonie se consuma în apa lacului de lângă sat.

Bineînțeles, în prezent, au loc multe căsătorii mixte. În timpul nunții, însă, în pauzele în care muzica încetează, femeile mai dansează încă pe propriile lor cântece. Nunțile acompaniate de procesiune cu cai – cândva o tradiție puternică în Climăuți – astăzi nu mai există.

Tradiția conform căreia tinerii merg cu colindul pe 7 ianuarie mai este încă bine păstrată în toate comunitățile lipovene. Mâncărurile specifice de Crăciun și Paște sunt de asemenea identice între comunități, precum și „кутья”, mâncare servită în timpul „День радителское”-lui, o sărbătoare (ziua morților-părinți) ținută de trei ori pe an. Grâul fiert este amestecat cu miere într-o ceașcă mică și este dus la biserică pentru sfințit. Preotul ia din fiecare ceașcă câte o linguriță din amestecul respectiv și o pune într-un vas mai mare, de unde, după terminarea ceremoniei, copiii o vor consuma, comemorându-și în acest fel morții. O parte din fiertura sfințită este luată acasă și consumată tot de copii. Lipovenii nu o folosesc pentru influențarea unor puteri supranaturale, legile bisericești interzicând orice fel de convingeri superstițioase.

Obiceiurile legate de înmormântare pot fi și ele considerate uniforme. Singurele diferențe sunt cauzate de folosirea mijloacelor pe care le oferă tehnologia actuală. „Венчик”, de exemplu, a fost cândva o fâșie de hârtie pe care preotul scria datele decedatului; în prezent, ea este înlocuită de o coală foto-copiată care poate fi completată. „рукописание”, care conține închinările preotului spre forțele divine, este și el un fel de formular care, în Lipoveni, conform tradiției, mai este și azi plasat între degetele de la mâna dreaptă a mortului.

Portul popular lipovean s-a restrâns în prezent la îmbrăcămintea femeilor. Ele poartă de regulă haine de culori vii. Portul lipovenilor din Bucovina și nordul Moldovei are un caracter mai reținut, cu tonuri maronii. În timp de sărbătoare este folosit „сборник”, o țesătură sau un simplu elastic pentru prinderea părului. Deasupra acesteia se fixează „кичка”-le, care sunt de culori diferite, bogat împodobite cu betele, fiecare fiind unică, nu există duplicate. În Bucovina ele sunt mai mari, împodobite mai solid, produse local de cusătorese mai vârstnice. „Кичка”-ul poate fi purtat doar de femeile măritate. Fetele își pun panglici colorate în păr, femeile mai în vârstă poartă basma de culoare închisă. Portul specific feminin este „сапафан”-ul, o haină dintr-o singură bucată, prinsă de umăr prin două curele.

La biserică toate femeile poartă basma, indiferent de vârstă, legea interzicând vizibilitatea părului. Acest obicei nu mai este aplicat în Bucovina, la Ghindărești este însă și azi obligatoriu. Tot la biserică este obligatorie pentru toată lumea purtarea următoarelor articole: „поис”, „лестулка” și „подручник”. Interesant este faptul că, în Climăuți, „поис”-ul este purtat doar de vârstnici, începând să fie din nou popular și în cadrul tinerilor. Diferențele dintre porturile populare pot fi observate în cadrul întâlnirilor anuale la care se prezintă grupuri din aproape toate localitățile lipovene.

După cum am menționat, lipovenii se adaptează foarte ușor la condițiile și oportunitățile mediului în care se află. Acceptă cu plăcere munca în țară sau în afara ei. În România, sunt cunoscuți în primul rând ca săpători, căpătând și adoptând denumirea de *buldozeri cu barbă*. „Din timpuri străvechi”, cei din Climăuți au fost cunoscuți drept oameni care, pe lângă munca din propriile gospodării, călătoreau cu calul și căruța pe meleaguri îndepărtate, lucrând pământul, construind diguri și căi ferate, săpând lacuri. În urma unei asemenea călătorii, o familie de lipoveni a ajuns să se stabilească la Arad, fiind urmată de restul rudelor și chiar de vecini. În prezent, în Climăuți, există foarte puțini lipoveni care să nu aibă vreo rudă în Arad. Conform declarațiilor adunate, și azi sunt menționate relațiile de rudenie, în pofida celor trei generații care au trecut.

Un alt exemplu de creativitate a lipovenilor îl constituie istoria familiilor din Târgu Frumos, Moldova. La sfârșitul secolului al XIX-lea, la marginea orașului, s-au stabilit grădinari bulgari care, folosind condițiile de sol și de irigare favorabile, au dezvoltat o prosperă cultură a grădinăritului. Pentru muncile de teren, ei i-au angajat pe lipovenii care, de-a lungul anilor, au învățat și ei meseria de grădinărit care implică construirea sistemului de irigație, roata bulgară, calitățile plantelor cultivabile etc.

În 1960, în Târgu Frumos a fost înființată o uzină de prelucrare a plasticului, unde au fost adunați sacii folosiți pentru îngrășăminte. Femeile lipovene au descoperit că acești saci pot fi lipiți cu ajutorul fierului de călcat, și au început astfel să-i cumpere. Au construit cadre din lemn pe care le-au acoperit cu folie. A trebuit să treacă un deceniu până să obțină folie de calitate. Această ocupație a lipovenilor nu a putut fi stopată nici în timpul lui Ceaușescu, ei producând în cadrul propriilor gospodării. Astăzi, lipovenii din Târgu Frumos trăiesc într-un cartier separat, cu corturi făcute din folie în fiecare grădină. Dintre lipovenii din România,

ei sunt cei mai înstăriți, produsele lor putând fi întâlnite de la Galați până la Cluj-Napoca.

În zonele în care condițiile naturale nu au putut susține un trai asemănător, lipovenii au optat pentru munca în străinătate. Două exemple bune în acest sens sunt Carcaliu și Ghindărești, unde majoritatea bărbaților lucrează în afara țării, cu precădere în Italia și Canada. Lipovenii din Torino și-au putut deja construi o biserică proprie. După Târgu Frumos, aceste două localități lipovene sunt considerate cele mai bogate. Calitatea clădirilor, în primul rând, și, în mod evident, accesoriile (televizoare color cu video, telefon mobil, antenă parabolică) și amenajarea interioară dovedesc bunăstare. Nu în ultimul rând putem menționa și numărul autoturismelor.

În prezent doar câteva sute de lipoveni trăiesc în Cernavodă. Problemele cu care se confruntă sunt asemănătoare celorlalți lipoveni din alte orașe, unde nivelul scăzut de trai și rata șomajului au împins oamenii spre munca în străinătate.

Mulți oameni își iau toată familia și se mută în țările în care lucrează. Liderii locali sunt îngrijorați pentru viitorul comunității, dat fiind faptul că cei care pleacă nu mai au tendința de a se întoarce. O altă tendință îngrijorătoare constă în aceea că cei care totuși revin în țară nu mai acordă o importanță majoră ocrotirii tradițiilor, limbii materne și nici măcar datinilor religioase. Această problemă nu se restrânge doar la zona Cernavodei. Interesant de menționat este faptul că, în pofida greutăților cu care se confruntă, lipovenii au început lucrările la o nouă biserică, ce-i drept, mică. În timpul vizitei noastre din 2006, am putut vedea doar pereții viitoareii clădiri; construcțiile au ajuns astăzi în faza finală. Mica biserică se găsește la marginea orașului, în locul unei foste uzine, deoarece aici s-a găsit cel mai ieftin teren.

Liderii locali lipoveni sunt încrezători că în câțiva ani se vor putea închina în noua lor biserică.

În mediu rural situația pare să fie mai favorabilă. Circa o treime din cei 3.000 de locuitori ai localității Bordușan, de pe malul stâng al Dunării (aproape de altitudinea Ghindăreștiului), este de origine lipoveană. Calitatea solului le permite localnicilor să practice agricultura și să se situeze astfel la un bun nivel de trai. Biserica lor se află chiar pe malul Dunării. De-a lungul deceniilor, malul abrupt de 15-20 metri înălțime a înaintat tot mai mult spre clădirea bisericii, fapt ce a condus la ideea construirii unei noi biserici. În mod tipic, mărimea bisericii depășește cu mult spa-

țiu necesar pentru adăpostirea numărului de enoriași din comunitate, ea constituind o dovadă a bunăstării locale, tendință observată și în ceea ce privește Târgu Frumos.

Nevoia localnicilor lipoveni de a lucra în străinătate este mult mai redusă decât a celor din Ghindărești și Carcaliu. Liderul comunității este o personalitate respectată și, totodată, un prosper om de afaceri. Plantele de grădină crescute în fața caselor, în spațiile libere ale străzilor late, stau drept mărturie pentru istetimea lipovenilor. Activitățile de bază sunt creșterea animalelor și cultivarea furajelor. Corul comunității din Bordușan participă în fiecare an la întâlnirea folclorică a lipovenilor din România. În 2005, acest eveniment a fost organizat chiar de comunitatea din Bordușan.

Un val nemaîntâlnit de construcții a început în Ghindărești. Muncitorii întorși din țările vest-europene își investesc veniturile obținute în achiziții de autoturisme, în reînnoirea și re consolidarea caselor construite în stil tradițional. Astfel, influența vest-europeană nu constă numai în restrângerea semnificației tradițiilor religioase, ci întrerupe și continuitatea și unitatea imaginii străzii din punct de vedere al stilului arhitectural. Este evident că acest proces are și alte consecințe negative care influențează structura organizatorică a comunității, cultura și viața economică. Conform legislației române, constituind o minoritate națională, lipovenii beneficiază de reprezentare în Parlament și buget propriu, sprijinit de stat. Din păcate, cele mai multe conflicte sunt cauzate de probleme personale și materiale, acest fapt putând fi observat foarte clar în viața comunității din Ghindărești.

Localitatea Silistra de pe malul drept al Dunării este împărțită de către granița româno-bulgară. Orașul este un centru economic și administrativ, în care trăiesc mai multe familii lipovene, care nu reprezintă însă o comunitate oficială. În afară de Silistra, o comunitate lipoveană unitară trăiește în orașul Aydemir, în cartierul Tataric, aproape de malul Dunării. În legătură cu originea localității și stabilirea lipovenilor în această zonă circulă mai multe legende. Cele mai multe spun că, navigând pe Dunăre în sus, pescari lipoveni din mai multe zone și-au întemeiat (în primul rând din motive economice) prima localitate nouă pe malul Dunării, aproximativ la doi kilometri distanță de actuala localitate. Relațiile cu comunitățile românești se păstrează și astăzi. În afara legăturilor familiale, ei sunt invitații întâlnirilor și evenimentelor organizate de Alianța Lipovenilor din România.

Biserica lor este de o frumusețe specială. Din păcate, *batyuska* suferă de o boală incurabilă, noi fiind călăuziți de svisenicul înlocuitor. Datorită condițiilor economice extrem de rele, comunitatea de circa 800-1.000 de familii se află într-un declin continuu. Tinerii lucrează în străinătate, nici măcar fiul lui *batyuska* nu dorește să se stabilească în oraș. Probabil din cauza asemănării ei cu limba bulgară, tinerii vorbesc mult mai bine limba maternă decât tinerii lipoveni din România.

Bibliografie

- ARBORE, Al. P.
1930 Noi informații etnografice, istorice și statistice asupra Dobrogei. In: *Analele Dobrogei XI*.
- BRĂTESCU, C.
1928 *Dobrogea*. Cincizeci de ani de viață românească (1878–1928). București
- BUCUR, Corneliu
1995 *Tausend Jahre rumanische Zivilisation im Astra Museum Sibiu*. Sibiu
- CHIRILĂ, Feodor – IVANOV, Andrei – OLTEANU, Teodor
1993 *Probleme de dialectologie. Graiurile rusești lipovenești din România*. Editura Universității, București
- CROITORU, Otilia
1972 Lexicul casei lipovenești din comuna Slava Cercheză, județul Tulcea. Din lexicul interiorului casei. In: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*. Series Philologia. Fasciculus 2. (12), Cluj-Napoca
- EVSEEV, Ivan – IVANOV, Andrei – PETUHOV, Feodor
1997 *Cununa anului. Calendar popular și creștin (de rit vechi)*. Editura Kriterion, București
- HERBST-RĂDOI, Athena
1970 *Geografia populației Dobrogei*. (Manuscris. Teză de doctorat.)
- IVANOV, Andrei – MORRIS, Richard (eds.)
1996 *Cultura rușilor lipoveni (rușilor credincioși de rit vechi) în context național și internațional*. Primul seminar internațional, Tulcea (1–4 octombrie 1993). Culegere de comunicări științifice. Comunitatea Rușilor Lipoveni din România, Redacția ziarului *Zorile*. Editura Ararat, București

KISS János Botond

1997 *Cartea Deltei*. Udvarhely

LAHOVARI, G.I.

1901 *Marele dicționar geografic al României*. București

PLĂTICĂ, Mihail

1960 Cultul creștin de rit vechi. Scurt istoric. In: *Biserica Ortodoxă Română* 78.

SADOVEANU, Mihail

1956 *Das Dunau-delta*. București

SECOȘAN, Elena – PÂRÂU Steluța

1980 *Die rumanische Volkstracht des Kreises Tulcea*. Tulcea

SUHOV, Petru

1996 Județul Tulcea – date statistice. In: IVANOV, Andrei – MORRIS, Richard (eds.): *Cultura rușilor lipoveni (rușilor credincioși de rit vechi) în context național și internațional*. Primul seminar internațional, Tulcea (1–4 octombrie 1993). Culegere de comunicări științifice. Comunitatea Rușilor Lipoveni din România, Redacția ziarului *Zorile*. Editura Ararat, București

MARINESCU, Mihail

1975 Cîntecul istoric rusesc la lipoveni din România. *Analele Universității din București*, Filologie. (24) 119–27

1988 *Cîntecul rusesc, lipovenesc I*. Universitatea din București, Facultatea de Filologie, Catedra de limbi slave. București, 374.

MELCHISEDEC

1871 *Lipovenismulu, adică schismaticii seu rascolnicii și ereticii rusești*. După autori ruși și izvoare naționali române. Imprimeria Națională, București

TRAGER, Paul

1918 *Studien über die Dobrudscha III. Die russischen Sekten in der Dobrudscha*. Bilder aus der Dobrudscha. Hrsg. von d. Deutschen Etappen-Verwaltung in der Dobrudscha. Constanza, 197–210.



Mirjana PAVLOVIĆ

Sârbii din Timișoara. Identitatea bănățeană

Structurat pe două părți, prima parte a studiului prezintă succint trecutul Banatului și al Timișoarei, precum și cele mai relevante trăsături ale comunității sârbe din oraș, în timp ce a doua parte investighează apartenența regională, respectiv unele aspecte ale construcției identității culturale bănățene, analizând totodată, prin prisma membrilor, raportului ei cu identitatea etnică/națională a comunității sârbe din Timișoara.

Articolul constituie de fapt rezultatul uneia dintre primele cercetări mai ample efectuate asupra comunității minoritare sârbe din Timișoara, cercetări dedicate modului de viață, obiceiurilor și culturii acestei comunități, cu accent pe construcția identității etnice și/sau naționale. Menționez că cercetarea mea nu s-a axat pe analiza identității regionale bănățene, dar există totuși câteva aspecte legate de această problemă, care s-au impus imediat.

Baza analizei o constituie informațiile strânse în urma cercetărilor de teren efectuate între anii 2002 și 2003, și, după o scurtă întrerupere, în anul 2006. Am folosit diferite metode: anchete, interviuri, discuții libere și observare participativă. S-au făcut două anchete. Prima, anonimă, cu implicarea a doisprezece elevi ai Liceului Sârbesc „Dositei Obradovici”, iar a doua – cu implicarea a 14 membri ai comunității sârbe din Timișoara, de sexe diferite, cu pregătiri și vârste diferite. În total, au fost intervievate, conform unui chestionar detaliat, 40 de persoane, aparținând tuturor generațiilor. Discuții libere s-au purtat cu membrii activi și de vază ai organizațiilor minoritare sârbești, la fel și cu reprezentanții lor în organismele de guvernare ale statului și orașului. Pe lângă acest tip

de documentare, au fost folosite și date oferite de diverse izvoare scrise și publicații, cum ar fi săptămânalul timișorean în limba sârbă *Naša Reč*.

Regiune a Europei de Est, Banatul este delimitat la vest de Tisa și Dunăre, la nord, de râul Mureș, la est, granița lui se întinde pe valea râurilor Cerna și Timiș, precum și de-a lungul Munților Banatului, iar la sud, Dunărea formează frontiera naturală. Din Evul Mediu și până la sfârșitul Primului Război Mondial, Banatul era un spațiu istoric, cultural și politic unitar, aflat sub hegemonia culturală și politică a diverselor state (Ungaria medievală, Imperiul Otoman, Imperiul Habsburgic, Imperiul Austro-Ungar). În urma Tratatului de la Trianon, după Primul Război Mondial, regiunea a fost pentru prima dată împărțită în trei, astfel încât partea cea mai importantă, cuprinzând Timișoara și zona centrală, i-a revenit României, o parte mai mică, Iugoslaviei, iar cea mai mică parte, Ungariei.

Nu se cunoaște cu exactitate data la care sârbii au populat Banatul, mai ales Timișoara. Izvoarele istorice îi pomenesc întâia oară pe sârbi în Timișoara pe timpul regelui ungar Matei Corvin (Popovici 1933: 22). Cert este însă că sârbii au trăit în regiune, în număr mare, și înainte de perioada amintită, într-un izvor istoric menționându-se că, în 1366, „erau foarte hotărâți în credința lor” (Церовић 1997: 22), iar într-un alt document, datând din anul 1543, consemnându-se că Timișoara se află „în centrul Rașadiei (in medio Rascianorum)” (Церовић 1997: 23).

Retrăgându-se din calea turcilor, sârbii migrează în Banat inclusiv după acea primă perioadă de stabilire, astfel încât majoritatea locuitorilor sârbi de astăzi din Banat îi au ca strămoși pe cei care au emigrat din Serbia în lungul interval dintre secolele XV–XIX. În timpul ocupației turcești, Banatul era un spațiu mlăștinos, puțin populat, iar Timișoara, deși era centrul administrativ și militar al sangeacului, era doar o cetate turcescă înconjurată de palisade. O mare cotitură în istoria acestui spațiu a fost eliberarea sa de sub turci și alipirea la Imperiul Habsburgic. Austria a introdus schimbări fundamentale în viața economică și socială, astfel că regiunea s-a găsit într-o adevărată tranziție spre un model modern și cultural central-european, mai ales în domeniul industriei și al comerțului. În același timp, asistăm la colonizarea Banatului, care echivalează cu o explozie demografică. Populat spontan de nemți, apoi de unguri și de români, structura etnică a regiunii se va schimba și ea. În Banatul austriac, cele patru mari grupuri naționale au trăit în localități sau în cartiere separate, fapt ce a permis fiecărei comunități în parte să-și conserve specificul etnic și cultural. Totuși, oricât de paradoxal ar suna, putem spune

că administrația austriacă, prin preocupările sale pentru ordinea socială – care reprezenta condiția preliminară a unei dezvoltări economice nestingherite – a reușit integrarea prin segregare (Pavel-Popa 1999: 312).

Astfel, prin conservarea specificului cultural s-au format spiritele cetățenesc, mercantil și cosmopolit, care au caracterizat comunitatea regională, iar prin stilul de viață, au fost promovate modelele culturale central-europene (Nojman 2000: 2). De aceea, era un fapt obișnuit ca locuitorii orașelor și satelor să le vorbească pe toate cele patru limbi (germană, maghiară, română și sârbă) măcar la nivel de comunicare elementară. În conformitate cu acest fapt, numele Timișoarei se rostea în patru limbi: Timișoara, Temisvar, Temesburg, Temesvár (Nojman 2000: 3).

După ce Timișoara a ajuns sub jurisdicție maghiară și după Primul Război Mondial, când zona a fost alipită Regatului României, integrarea prin segregare a încetat lăsând locul asimilării, oglindită mai întâi în maghiarizare, apoi în românizare. Elementele definiției ale Banatului au fost multiculturalismul, multinaționalismul și conviețuirea în bună înțelegere a diferitelor grupuri etnice, dintre care, cele mai numeroase au fost cele reprezentate de români, nemți, unguri și sârbi.

După Primul Război Mondial, țările nou formate s-au definit ca state naționale unitare, cu toate că un mare procent din locuitorii lor a rămas să trăiască în afara hotarelor țării-mamă. Astfel, noile frontiere din regiune au tăiat la modul drastic legăturile economice, politice, sociale și culturale multisekulare, năruind în același timp și legăturile de rudenie, de prietenie și contactele personale. Pe lângă tendințele de centralizare în Banatul românesc – care constituie subiectul acestei analize –, crește și numărul românilor colonizați, iar fenomenul de românizare nu întârzie să apară. Aceleași tendințe s-au manifestat și după Al Doilea Război Mondial, când s-au intensificat migrațiile interne, mai ales cele ale românilor, provocate de industrializare și colectivizare.

În completare, trebuie să menționăm repatrierile unora dintre minorități către țările lor de baștină și câteva reprize de deportări. Foarte mulți nemți au părăsit Banatul, sârbii au supraviețuit deportării în Bărăgan, iar numărul evreilor din Timișoara a ajuns astăzi infim. Astfel, dacă la sfârșitul secolului al XIX-lea și început de secol XX, nemții, ungurii și românii constituiau fiecare în parte câte o treime din totalul populației orașului, în 1992, românii au ajuns să reprezinte 82 % din populație, ungurii 9,5 %, nemții 3,9 %, iar sârbii 2,3 %, în timp ce restul procentelor se împarte la celelalte grupuri etnice din oraș (Nojman 200: 322). Însă, în

poftida tendințelor negative de integrare și asimilare, Banatul românesc, mai cu seamă Timișoara, și-a păstrat și astăzi (nu doar prin arhitectura centrului său) elementele culturale central-europene și ale spiritului cetățenesc, reflectate în primul rând în toleranța față de diversitate și în conviețuirea pașnică a diferitelor națiuni. De aceea, Timișoara prezintă și astăzi aspectul și trăsăturile unui spațiu multinațional, multicultural și multireligios – în care diverse minorități și-au păstrat specificul religios, cultural și lingvistic –, și, pe de altă parte, se prezintă ca un spațiu al conviețuirii interculturale. De altfel, Banatul este una dintre cele mai bogate și mai prospere regiuni din România, iar Timișoara, ca centru industrial, științific și cultural, este unul din liderii țării (Baga 2003: 5).

Deși în trecut constituiau o comunitate cu o bogată cultură materială și spirituală și cu o viață socială activă, astăzi, în Timișoara, sârbii reprezintă o comunitate etnică/națională mică, de mult expusă asimilării și depopulării. Totuși, sârbii din Timișoara au o rețea bogată de organizații diferite, care nu sunt religioase sau didactice, de la social-politice până la cele culturale și sportive. Este de menționat faptul că Timișoara reprezintă și astăzi centrul cultural, religios și politic al minorității sârbe din Banat, respectiv al sârbilor din toată România.

Referindu-ne în continuare la această comunitate, ne interesează în ce măsură condițiile cultural-politice și istorice specifice ale zonei au influențat formarea unui sentiment de apartenență regională bănățeană, precum și implicațiile pe care le are astăzi reafirmarea acestui sentiment. Înaintea analizei propriu-zise, este necesar să marcăm cele mai importante concepte, considerate relevante pentru reafirmarea sentimentului „bănățean”.

Identitatea etnică și/sau națională se poate defini ca o identitate de grup pe care membrii grupului o construiesc cu ajutorul reprezentărilor simbolice care îi unesc și/sau deosebesc față de alții, ajutându-i să se identifice ca aparținând unui anumit grup (Павловић 1991). Această identitate se întemeiază, întâi de toate, pe conștiința unei culturi și tradiții comune și unice (Павловић 2003: 371). Așadar, deși în definiția identității naționale cultura deține un loc important, identitățile culturale și cele naționale nu se completează cu necesitate. Identitatea culturală se poate defini ca un „model de conviețuire și de gândire comune, al experienței comune, precum și ca un cadru al unui anumit sistem de valori care indică membrilor ce este de dorit și ce nu, din unghiurile culturii date” (Голубовић 1999: 34).

În conformitate cu definițiile date identității naționale și celei culturale, identitatea regională se poate defini ca identitate culturală, respectiv conștiința existenței unor trăsături și a unei moșteniri culturale comune a locuitorilor unei regiuni, indiferent de apartenența lor națională. Totuși, există opinii conform cărora identitatea regională nu se întemeiază atât pe moștenirea comună, cât pe problemele comune, ba chiar mai mult, pe reacții structurale similare față de noile provocări (Митровић 2002: 26).

În definițiile multiculturalismului adesea este subliniat faptul că acesta nu se limitează doar la existența normativă și la respectarea anumitor drepturi ale minorităților naționale, ci reprezintă o reală interferență de culturi etnice și naționale și o suveranitate cetățenească. Este vorba, deci, despre simbioza diverselor culturi naționale, și nu despre paralelismul lor. Pentru ca toate acestea să fie clar înțelese, s-a introdus termenul de interculturalitate. Deja, la prima vedere, spusele informatorilor întâlniți pe teren și, mai ales, analiza textelor publicate în săptămânalul *Naša Reč*, în decursul anilor 2002 și 2003, ne indică faptul că identitatea regională a sârbilor din Timișoara a fost mai mult evidențiată în trecut decât în prezent. Conștiința apartenenței bănățene se conturează mai bine la generațiile vârstnice. Totuși, se poate constata faptul că ea s-a extins în ultimii ani și în rândurile generației mai tinere. Motivul l-ar constitui faptul că, în comunitatea sârbă din Timișoara, persistă în continuare mentalitatea conservatoare privind etnicitatea și/sau identitatea etnică, după care, locurile cele mai importante le revin originii și tradiției.

Indicatorii cei mai relevanți în ceea ce privește prezervarea tradițiilor și, implicit, a etnicității sunt credința sârbă ortodoxă, limba maternă, obiceiurile tradiționale și folclorul. Rolurile cele mai importante le joacă religia și limba. Conform acestei concluzii, este vorba de păreri explicite (mai mult de 50 % dintre informatori) conform cărora persoanele care nu vorbesc limba sârbă, precum și cele care au părăsit Biserica Ortodoxă Sârbă, nu se mai pot considera membrii ai comunității sârbe din România, sau cel puțin, nu mai pot fi considerate sârbi *buni* sau *adevărați*. În aceste cazuri, se consideră că procesul de aculturalizare a luat amploare, conducând, dacă nu instant, atunci la generația următoare, la o asimilare totală.

Comunitatea este caracterizată, de asemenea, printr-o atitudine simplistă în ceea ce privește relațiile interetnice, în care integrarea este văzută cel mai adesea ca segregare și asimilare, în timp ce adaptarea și aculturalizarea sunt trăite doar ca o altă expresie a asimilării. Conform celor afirmate mai sus, marea majoritate a informatorilor refuză posibilitatea unei identități duale sau multietnice. *Ori ești sârb, ori ești român. Poți la fel de bine să cunoști ambele culturi, dar aparții doar unei singure culturi sau unei singure națiuni.*

Analizele antropologilor români au arătat că, în decursul timpului, în conștiința locuitorilor Banatului, mai ales a românilor, s-au format două convingeri care reprezintă punctul de răscruce al identității lor regionale. Pe de o parte, s-a cristalizat imaginea Banatului ca spațiu de toleranță interetnică și interculturală, pe de altă parte, se consideră că valorile culturii central-europene reprezintă caracteristicile imanente ale Banatului (Batt 2001). Deși doar un număr mai mic de informatori mai vârstnici își are conturată și conștiința apartenenței bănățene și regionale (*Eu sunt sârb din România, născut în Banat, nu oriunde*), majoritatea intervievaților sunt de părere că Banatul, și mai ales Timișoara, sunt caracterizate de marcaje culturale deosebite. Unul dintre cele mai importante este toleranța și bunele relații interetnice. *Relațiile interetnice sunt bune – nu sunt probleme. Toți îmi sunt prieteni, și românii, și bulgarii. Nu există probleme interetnice.* Aceste conviețuiri erau, după spusele lor, mai accentuate înaintea celui de-al Doilea Război Mondial. *Între cele două războaie, Timișoara a fost un conglomerat. Nu se punea întrebarea cine este ce. În această clădire [clădirea Eparhiei sârbești în care astăzi își are sediul Uniunea Sârbilor din România] au trăit, înainte de război, toate minoritățile: evreii, sârbii, nemții, ungurii, toți laolaltă, ca vecini buni. Până la Al Doilea Război Mondial, relațiile interetnice din Timișoara au fost foarte bune. Totul era frumos, oamenii conviețuiau pașnic. Își aveau magazinele unul lângă altul, sârbul, neamțul, evreul. Se respectau reciproc. De sărbătorile catolice, catolicii nu munceau, și de sâmbătă, nu munceau evreii.*

Colaborarea reciprocă și toleranța erau exprimate cel mai adesea prin relațiile individuale și familiale. *Noi, din satul nostru, mergeam în satul nemțesc vecin, la bal, iar și nemților le plăcea să petreacă cu sârbii. Relațiile și prietenii în Timișoara nu depind de apartenența națională. Eu am făcut liceul român și niciodată nu m-am simțit străin. Am mers la grădinița germană. Acolo mergeau și ungurii, și alte naționalități. Și pe nimeni nu deranja faptul că se mergea la liceul german. Când eram tineri, nu era*

obligatoriu să mergem doar la biserică sârbească. Mergem și la români, și la Catedrală.

Această conviețuire a fost vizibilă și la nivel instituțional. Anume, organizațiile minoritare sârbești, de diferite tipuri, nu erau nici în trecut, și nici astăzi nu sunt izolate etnic, ci au dezvoltat o multiseculară colaborare cu organizațiile similare din cadrul altor comunități etnice/naționale, la ambele niveluri, la cel formal și la cel non-formal (Павлович 2006: 309–318). De exemplu, Ansamblul Sârbesc avea, încă din anul 1874, o relație foarte bună cu Corul Filarmonic nemțesc din Timișoara, una bazată pe reciprocitate, anume pe schimburi de cântăreți, dirijori, partituri, săli și pianе, în timp ce Ansamblul Sârbesc „Sloga” a participat în anul 1929 la aniversarea a 25 de ani de existență a trupei „Magyar Dalárda”, și tot așa, și la sfințirea drapelului Ansamblului Românesc „Speranța”, în anul 1934 (Степанов 1994: 39). Pe lângă aceste exemple, organizațiile sârbești își tipăreau programele, invitațiile și alte tipuri de materiale și în limbile germană, maghiară și/sau română.

Interlocutorii mei din comunitatea sârbă din Timișoara sunt de părere că toleranța și multiculturalismul sunt păstrate în Timișoara și în ziua de astăzi. *Nu este loc de insistat asupra multiculturalismului în Timișoara, deoarece Timișoara este multiculturală. Asta este adevărul, așa e firesc. Fiecare comunitate își are viața ei și sărbătorile ei.*

Atmosfera sănătoasă a bunelor relații interetnice și a conviețuirii pașnice din trecut, dar mai ales din timpul în care Banatul a fost întreg, a condus la interferențe și împrumuturi culturale. S-au înregistrat cazuri în care o anumită comunitate etnică a împrumutat sărbători de la o alta. Pe de altă parte, există numeroase dovezi de interferențe culturale evidente în grai, muzică, folclor, bucătărie. Interviewații exemplifică foarte sugestiv: *Am crescut împreună, amestecați, și ne-am și asimilat. În dansul nostru popular există și elemente românești, în cel românesc există elemente sârbești și nemțești. Am preluat Ziua morților – 1 noiembrie, și merg la cimitir și duc flori. Acesta este un obicei catolic, dar toată lumea l-a acceptat și toată lumea merge la cimitir.*

O altă caracteristică, foarte importantă în opinia interlocutorilor mei, ar fi că populația Banatului se deosebește de populațiile altor regiuni printr-o mentalitate aparte. Mentalitatea bănățeană apare adesea și ca stereotipă, și se manifestă, de exemplu, în temperament (*Bănățenii sunt buni la suflet, nu sunt tăioși, adesea sunt inerti*), în raportarea lor față de muncă (*Poporul din Banat este harnic, muncitor și responsabil, și la sat, și*

la oraș, ceea ce este influența nemților), în acumularea de bunuri materiale sau în raportarea la bogățiile materiale în general (Oamenii din Banat au învățat să fie pragmatici, însă nu și egoiști). Aceste trăsături, la fel ca multe altele, mai ales ca acelea care se manifestă în spiritul de responsabilitate personală față de societate și de viața socială, reprezintă, în conștiința interlocutorilor mei, moștenirea unui sistem axiologic central-european. Astfel, mândria toleranței, a multiculturalismului și a moștenirii valorilor culturale central-europene au plămădit în conștiința locuitorilor Timișoarei și a sârbilor de aici credința într-o superioritate economică și culturală a Banatului, mai ales a Timișoarei. Pentru alte regiuni ale României, Banatul este mica Americă, iar Timișoara mica Viena.

Totuși, stereotipiile privind toleranța bănățeană și timișoreană ascund într-un anumit fel, și în cadrul comunității sârbe din Timișoara, anumite conflicte. Însă, chiar dacă vine vorba despre exemple de intoleranță, hărțuire chiar, a comunităților minoritare, cum s-a întâmplat în perioadele istorice mai îndepărtate sau după cel de-al Doilea Război Mondial, pentru ele, sunt învinuite întotdeauna politicile oficiale ale țării și ale centrului ei de guvernare (Viena, Budapesta, București). În aceeași ordine de idei, s-a consemnat faptul că „oameni de rând” – vecinii lor, cunoștințele, prietenii, adică românii bănățeni și timișoreni – au manifestat întotdeauna toleranță, până și susținere, față de comunitatea sârbă din Timișoara. Românii chiar au oferit sprijin comunității sârbe sau sârbilor în perioadele de criză. În același timp, exemplele actuale de intoleranță și de confruntări interetnice sunt considerate doar incidente individuale și sunt explicate pe seama naționalismului românesc exacerbant, caracteristic altor regiuni din România sau populației timișorene venite de pe acele meleaguri (Transilvania, Oltenia etc.).

Putem astfel conchide că, deși în cadrul comunității sârbe din Timișoara, în majoritatea cazurilor, nu este formată în totalitate o conștiință a apartenenței regionale bănățene, atitudinile privind valorile culturale deosebite ale Banatului și Timișoarei, precum și cele privind simbolurile spațiului european multicultural reprezintă matricea în virtutea căreia, și în cazul sârbilor din Timișoara, se pot reafirma relativ ușor sentimentele clare de apartenență regională, în contextul unui climat politic adecvat.

Pe de altă parte, pe același calapod mental, se construiește conștiința – chiar dacă, deocamdată, doar la un număr redus de membri din rândurile generației tinere – apartenenței regionale și a valorilor europene a celor ce trăiesc în regiune.

În acest context, una dintre elevele Liceului Teoretic Sârbesc din Timișoara afirma hotărât în ancheta anonimă că se simte sârboaică, româncă și europeană.

În afară de asta, identitatea regională bănățeană și sentimentul de apartenență europeană, pe lângă apartenența națională sârbă și/sau română, au început să pregătească încet calea spre credința în posibilitatea liberei afirmări a unei identități multietnice, ceea ce constituie una dintre bazele multiculturalismului, sau mai exact, baza unei Europe cetățenești interculturale.

Bibliografie

BAGA, Enikő

2003 *Sailing in Troubled Waters, Drinking Water Provision in Timișoara. Research Group Transnationalism Working Paper.* (1)

BATT, Judy

2001 *The Impact of EU Enlargement on Regions on the EU's New Eastern Border. Audition to Governance WG6, 20 March, 2001*

ЦЕРОВИЋ, Љубивоје

1997 *Срби у Румунији од раног средњег века до данашњег времена. Матица српска, Нови Сад*

МИТРОВИЋ, Љубиша

2002 *Судбина културних и етничких идентитета у процесима глобализације и регионализације на Балкану. Културни и етнички идентитет у процесу глобализације и регионализације Балкана, Јуниор, Ниш*

NOJMAN, V.

2000 *Građanska kultura u Transilvaniji i Banatu, Uloga Temišvara u političkim promenama iz 1989. Habitus 1. Београд*

ПАВЛОВИЋ, Мирјана

1991 Појмовно-методолошки оквир проучавања етничког идентитета Срба у Батањи. Гласник Етнографског института САНУ 40. Београд

2003 Sârbii din Timișoara: structura etnică a comunității minoritare. In: HUREZAN, Pascu – COLTA, Elena Rodica (red.): *Minoritarul imaginar – minoritarul real*. (Colecția minorități, 5.) Complexul Muzeal Arad, Arad, 364–374.

2006 Институције српске мањине у Темишвару. *Probleme de Filologie Slava XIV*. 309–318

ГОЛУБОВИЋ, Загорка

1999 Ја и Други – антрополошка истраживања индивидуалног и колективног идентитета. Република, Београд

СТЕПАНОВ, Љубомир

1994 Младост жубори, срцу говори. Темишвар

POPOVIC, Virgil

1933 *Ortodoxismul și biserica națională românească din Timișoara*. Timișoara

PAVEL S. – POPA, N.

1999 *Integration and Assimilation in the Urban Environment of Timișoara*. Proceedings of the Regional Conference of Geography: Danube–Cris–Mureș–Tisa Euroregion. Geoeconomical Space of Sustainable Development. West University of Timișoara–University of Novi Sad–József Attila University of Szeged–University of Tübingen, Timișoara–Novi Sad–Szeged–Tübingen

Sârbii din Arad

Aradul, orașul de pe Mureș, în lunga sa istorie, a jucat un rol însemnat în viața economică și culturală a poporului sârb în ansamblul său. Este consemnat faptul că slovenii, strămoșii sârbilor, s-au așezat pe teritoriul Daciei, peste Mureș, în imediata apropiere a Aradului, în anul 567. La începutul secolului al VII-lea, o parte din sârbi au plecat spre Peninsula Balcanică, alții au rămas în Câmpia Mureșului. La începutul Evului Mediu, în Câmpia Mureșului, existau câteva comunități slovene. La sfârșitul secolului al IX-lea și începutul secolului al X-lea, în partea stângă a Mureșului, în nordul Banatului, domnea cneazul Glad, în timp ce la nordul acestui râu, în Crișana, se afla cnezatul lui Menumorut. Cnezatul care, la sfârșitul secolului al X-lea și începutul secolului al XI-lea, se întindea până la Criș, Tisa și Dunăre era stăpânit de cnezul Ahtum. Acesta și-a construit capitala la Morisena, în apropiere de Cenad. Pe timpul domniei lui Ahtum, a avut loc răspândirea creștinismului, prin misionari greci, care, în anul 970, au construit mănăstirea Morisena, în apropiere de capitala sa. După șase decenii, misionarii catolici i-au alungat pe călugării ortodocși, astfel că Morisena a devenit centrul răspândirii catolicismului în Câmpia Mureșului.

Ca localitate, Aradul este amintit pentru prima dată în anul 1078. Este consemnat faptul că, în anul 1131, aici s-a ținut adunarea Ungariei, organizată de către regentul Beloș, fratele reginei ungare Elena, al cărei tată a fost jupanul Uroš I de Rașca. Sârbii din Arad au luptat întotdeauna pentru păstrarea identității naționale și religioase, rezistând presiunilor bisericii catolice. O cotitură în viața sârbilor de pe Valea Mureșului a avut loc în anul 1217, odată cu întemeierea regatului Serbiei, și în anul 1219, când biserica ortodoxă sârbă a devenit autocefală. Începând de atunci, sârbii din Câmpia Panonică și din Peninsula Balcanică s-au aflat sub pro-

tecția bisericii Sf. Sava. O mare schimbare în viața sârbilor de pe Valea Mureșului și din Arad au cauzat-o emigrările de pe teritoriile fostului imperiu sârbesc, care au început după bătălia de la Kosovo, din anul 1389. Sârbii s-au așezat pe Valea Mureșului, unde conaționali lor au locuit timp de veacuri.

Așezarea sârbilor pe Valea Mureșului, după căderea țării sub stăpânire turcească, a avut loc în valuri, între secolele XV–XVIII. Primul val de imigranți a venit în anul 1404, la chemarea regelui ungar Sigismund, fiind condus de Dmtar Mrniavčević, fiul regelui Vukašin, și de fratele lui, Kraljević Marko. Moșia acestora s-a aflat la Vilagoș, în Crișana. La câteva zile după căderea statului sârb condus de despot, la chemarea regelui Matei Corvin, pe Valea Mureșului, în anul 1465, au sosit frații Iakšić – Dmtar și Stevan- împreună cu o numeroasă populație sârbă. Primesc în posesie zece sate pe Valea Mureșului, având centrul la Nădlac. Frații Iakšić au fost respectați de popor, acesta dedicându-le și cântece. Pe malul stâng al Mureșului, cu centrul la Munar, a primit proprietăți Miloš Belmujević, voievod de Zeta.

Din Lipova, de pe Valea Mureșului, unde a trăit o numeroasă populație sârbă, din neamul Crnojević a provenit și Iovan Nenad, care, după bătălia de la Mohaci, i-a condus pe sârbi la răscoală împotriva turcilor. Reușind, cu cei 15.000 de soldați, să-i izgonească pe turci din aproape întreaga Câmpie Panonică, el a proclamat Imperiul Sârbesc. Confruntat cu forțele unite ale nobilimii maghiare, Imperiul lui Iovan Nenad s-a destrămat în următorul an, fapt ce deschidea larg porțile pentru pătrunderea turcilor în Ungaria. Despotul sârb Radić Bojić a primit, în anul 1527, proprietăți pe Valea Mureșului, cu cetățile Lipova și Șoimoș. Voievodul Stevan Balentić, având funcția de „căpitan suprem al sârbilor”, a primit în 1530, drept proprietate, Lipova, împreună cu împrejurimile. Ceva mai târziu, Mihailo Ovčarević a primit Șoimoșul și împrejurimile acestuia. Petar Petrović, stăpânul Lipovei, a avut și el proprietăți pe Valea Mureșului. La luptele pentru moștenirea tronului maghiar, iscate după moartea regelui Lajos II, a participat și Petrović, care, o perioadă, a fost regent ungar. Proprietăți pe Valea Mureșului a deținut de asemenea și Nikola Crepović. În perioada de după căderea cetății Buda, în anul 1540, acesta a organizat adunarea nobililor sârbi din Banat și Crișana, pentru a opune rezistență turcilor care amenințau tot mai mult această regiune.

Rezistând un întreg deceniu, Valea Mureșului, împreună cu întreg Banatul, au căzut în 1551 sub dominație turcească. În întreaga perioadă a dominației turcești, care, pe Valea Mureșului, a durat un secol și jumătate, sârbii nu s-au împăcat cu această soartă. Ei au răspuns printre primii chemării la răscoală a episcopului Teodor Nestorović în 1594. Lor li s-au alăturat românii, în frunte cu Petar Maizoș. Purtând drapelul cu chipul Sf. Sava, răsculații i-au pus în scurt timp pe fugă pe turcii din tot Banatul și din întreaga vale a Mureșului. Aradul, și el, a fost eliberat. Armata turcească de elită, condusă de Sinan-Pașa, i-a înfrânt pe răsculați, omorându-i sau luându-i robi, foarte puțini reușind să fugă în Ardeal.

În schimb, sârbii din Valea Mureșului n-au trăit multă vreme în pace. Ei s-au înrolat în mișcarea de rezistență antiotomană formată de voievodul valah Mihai Viteazul la sfârșitul secolului al XVI-lea. Acest lucru s-a întâmplat imediat după finalul tragic al răscoalei sârbilor din Banat. Alături de Baba Novak, conducătorul haiducilor sârbi, predecesorii majorității armatei conducătorului valah, au pornit și cei de pe Valea Mureșului, conduși de condotierii Đeorđe Rac Slankamenac, Deli Marko Segedinac și Sava Temišvarac. Aceștia au fost neînfricați, instruiți militar, luptători de elită și diplomați. Au contribuit la Unirea țărilor române, Valahia, Moldova și Transilvania, în anul 1600. Însă, țara lui Mihai Viteazul nu a durat multă vreme, el fiind ucis mișelește în anul 1601.

Războiul împotriva turcilor a fost continuat de sârbi, în cadrul armatei Ardealului, când o parte a acestuia a fost eliberată. Din acea perioadă, adică din anul 1607, datează mutarea celor 160 de familii de sârbi din Lipova la Arad. Tot de atunci datează și blazonul sârbilor arădeni. Date despre Valea Mureșului sunt furnizate de catastiful din Peci(Ipek) din 1666, alcătuit de călugării care au adunat contribuții pentru patriarhia sârbă. Aceștia au străbătut și Valea Mureșului, furnizând date despre Mănăștur, Dvorin, Arad, Mănăstirea Bodrog, Satul Mare și Lipova. E menționat și Aradul, *mahalaua de peste Mureș*; în plus: „*Cneazul Ignat a adus din tot orașul 4.000 de aspri și s-a scris pe sine pentru rugăciune, și fierarul Mihailo, pe sine, pentru rugăciune. Radosav s-a scris pe sine pentru rugăciune. Anastase, pe sine, cu 80 de slujbe. Popa Maxim, pe sine, în cartea de obște. Popa Stanișa s-a scris pe sine pentru rugăciune.*”

La jumătatea secolului al XVII-lea, în Arad poposește cronicarul turc Evlia Celebi. Persan de origine, el a descris multe regiuni de-ale noastre, iar amănunte despre ele se găsesc în cartea sa, în zece volume, intitulată *Carte de călătorie*. După poposirea la Arad și pe Valea Mureșului, el a no-

tat că târgul Arad a fost ocupat în anul 1551 de Suleiman cel Mare, dar pentru că *a ajuns pe mâna inamicului*, l-a ocupat din nou Mehmed-Pașa Sokolović, când cetatea a fost dărâmată. Când Mehmed-Pașa Keprili a ocupat Vilagoșul, a renovat Aradul și a înlesnit stabilirea aici a 50 de soldați. Celebi consemnează faptul că cetatea era mare, cam de 40 de pași, avea două porți – spre Ienopole și Timișoara –, iar de-a lungul Mureșului existau dughene și colibe. Odată pe an se organiza aici un târg. Aradul a făcut parte din vilaietul Timișoarei și a avut administrație proprie.

După terminarea marelui război și încheierea păcii de la Karlovac, în 1701, Aradul a devenit centrul de comandă al grănicerilor de pe Valea Mureșului, care se întindea de-a lungul malului drept al Mureșului inferior spre Banatul ocupat pe-atunci de turci. Granița de pe Mureș cuprindea 24 de localități cu 9.000 de militari, stabiliți aici împreună cu numeroasele lor familii. Drept conducător a fost numit colonelul Jovan Tekelija.

La ordinul Curții de la Viena, în 1698, Tekelija a construit cetatea în jurul căreia s-a dezvoltat orașul rascian (sârbesc). În oraș a fost colonizată populația grănicerească formată preponderent din sârbi. Jovan Tekelija, eroul marelui război, immortalizat în cartea *Migrările* a lui Miloš Crnjanski, *orientându-se după stele*, a condus armata austriacă a lui Eugen de Savoya, care a dat turcilor lovitura decisivă la Zenta, în anul 1697, hotărând astfel soarta războiului. Remarcându-se la apărarea Aradului și Văii Mureșului de răscoluții lui Rakoczy, Jovan Tekelija primește în 1706 titlul de nobil, devenind strămoșul celei mai renumite familii aristocrate din Arad. Sârb fiind, nu i-a fost acordat gradul de general, deoarece nu a dorit să renunțe la ortodoxie, religia strămoșilor săi, și să treacă la catolicism. Castelul familiei a fost construit în anul 1706.

Biserica ortodoxă din Arad, construită de Tekelija în 1702 și închinată Sfinților apostoli Petru și Pavel, are o valoare deosebită. De aceea se mai numește și biserica lui Tekelija. În 1790, bisericii i se adaugă turnul baroc. În 1822, Sava Tekelija a acoperit cu tablă de cupru turnul de doi stânjeni, i-a pus deasupra un glob și o cruce rusească din cupru, pe care le-a aurit. Lucrările de pictură (iconostasul și alte icoane) au fost executate de Stevan Tenecki în anul 1772. În 1845, Nikola Aleksic pictează bolta bisericii, iar Mihailo Ianić execută sculptura în lemn.

Răscoala țărănească din 1735 a izbucnit la nordul graniței de pe Mureș și a fost îndreptată, din cauza exploatării iobagilor, împotriva nobilimii maghiare. Grănicerii de pe Mureș au jucat un dublu rol în cadrul acestei răscoale. Pe de o parte, grănicerii, ca armată imperială, au par-

ticipat la înăbușirea ei, iar pe de altă parte, grănicerii nemulțumiți, în frunte cu Pera Segedinač, i-au condus pe răsculați împotriva feudalilor locali. Figura lui Pera Segedinač a fost immortalizată de scriitorul sârb Laza Kostić.

Aradul, constituind centrul armatei grănicerilor, i-a atras pe mulți negustori și meseriași, obținând în anul 1740 statutul de oraș cu aprovizionare privilegiată. Războaiele austro-turce din prima jumătate a secolului al XVIII-lea au împins spre sud granițele dintre cele două imperii, granița de pe Mureș devenind de prisos din punct de vedere militar și strategic. Trebuie menționat aici și faptul că a existat o mare presiune a nobilimii maghiare asupra Curții de la Viena, în vederea desființării graniței, fapt ce a produs, în anul 1742, o mare nemulțumire a grănicerilor, ei fiind nevoiți fie să se mute pe granița de la Dunăre, fie să devină iobagi. Cei mai mulți dintre ei au decis să emigreze în Imperiul rusesc. Printre aceștia s-a numărat și Petar Tekelija, nepotul lui Jovan Tekelija. În anul 1748, acesta era un tânăr locotenent și, după războiul austriac pentru moștenirea tronului, a plecat în Rusia. În războaiele purtate de Rusia, care s-au întins din Germania și până în Caucaz, Tekelija a comandat numeroase unități militare, de la regimentul de husari sârbi și până la corpul de armată rusească. El a devenit celebru când, datorită bogatei sale experiențe militare și diplomatice, a reușit, fără vărsare de sânge, să-i demobilizeze pe cazacii de la Zaporoje, evitând astfel masacrul. Fiind comandant pe frontul din Caucaz, a fost grav rănit, iar astfel, celebrul general-comandant care, dintre toți sârbii, a deținut cel mai înalt grad militar în armata rusească, presimțind că va muri, a făcut donații în bani și în cărți de valoare pentru biserica lui Tekelija și pentru mănăstirile Hođoș și Bezdin.

Grănicerii de pe Mureș s-au opus desființării graniței timp de aproape un deceniu. În acest sens, au organizat o mare adunare la Arad, solicitând păstrarea statutului de grăniceri. Când autoritățile austriece le-au refuzat cererea, o parte din militari a trecut în Banat, iar cealaltă parte a decis să emigreze în Rusia.

Emigrările grănicerilor de pe Mureș în Imperiul rusesc au avut loc între anii 1751 și 1752, când vreo zece mii de grăniceri, împreună cu familiile lor, au plecat să trăiască într-o nouă zonă de graniță cu turcii, în Noua Serbie și Slavenoserbia din Ucraina de azi. În drum spre Rusia, au fost conduși de coloneii Jovan Horvat din Pecica și Jovan Šević din Nădlac. Această dramă a poporului sârb, care a populat stepele ucrainene

și a dispărut după câteva decenii, a fost descrisă de Simeon Piščević în *Memorii*, de acad. Mita Kostić în *Noua Serbie și Slavenoserbia* și de Miloš Crnjanski în romanul *Migrările*.

Așezându-se între Nipru și Siniuha, emigranții au denumit noile locuri cu numele localităților lor de baștină: Cenad, Nădlac, Semlac, Pecica, Glogovăț, Mândruloc, Subotița, Păuliș, Șoimoș, Cuvin, Ienopole, Vilagoș, Petrovo Ostrovo. Emigrările s-au soldat cu grave consecințe pentru populația sârbă.

Școala sârbească din Arad, înființată în 1720, se numără printre cele mai vechi instituții de învățământ ale sârbilor. A fost condusă de magiștri care au absolvit Academia Duhovnicească din Kiev. La această școală au învățat mulți sârbi renumiți din Arad și Valea Mureșului. A funcționat ca centru școlar districtual având șapte clase și peste o sută de elevi până în 1962, când, rămânând fără elevi, a fost desființată, ratând astfel aniversarea a 250 de ani de existență.

Școala de învățători din Arad a fost înființată în anul 1812. În asigurarea condițiilor de funcționare un rol deosebit l-au avut senatorul Sava Arsić, nobil sârb, și alți sârbi din Arad. Deși limba de predare a fost româna, școala a fost frecventată și de sârbi, deoarece, în 1826, s-a introdus limba sârbă ca disciplină obligatorie de studiu.

Societatea culturală „Matica srpska”, înființată la Pesta în 1826, a avut o însemnătate inestimabilă pentru dezvoltarea culturii și renașterea națională a poporului sârb în general. Imediat după înființare, și-au făcut apariția și primii membri din Arad. Până în 1914, printre cei aproape o sută de membri ai societății, aproximativ douăzeci au fost arădeni. Aradul a dat însemnate personalități de mare interes pentru arta și cultura sârbească. Dintre sârbii din Arad, un loc de onoare îi revine lui Sava Tekelija, președinte pe viață al Societății „Matica srpska”; el provenea din renumita familie și a devenit o personalitate în conducerea vieții politice și culturale a sârbilor din Ungaria, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea. Când se naștea Sava Tekelija, Aradul era pentru sârbi orașul tradițiilor și amintirii vremurilor apuse. Cu zece ani înaintea nașterii sale, fusese desființată granița de pe Mureș, iar militarii legendari emigraseră în Imperiul rusesc sau pe noua graniță a Banatului. Foarte puțini sârbi au rămas să locuiască în orașul ce devenise capitală de județ. Cu toate că o parte din membrii săi au emigrat, familia Tekelija a rămas familia sârbească conducătoare în orașul de pe Mureș.

Sava Tekelija a absolvit în Arad școala primară sârbă, școala latină și liceul. A studiat dreptul la Buda, unde și-a susținut doctoratul în 1786. După ce a petrecut o perioadă în Rusia, la unchiul său Petru, s-a întors la Arad și a ajuns să lucreze ca funcționar comitatens. A avut un rol remarcabil de conducător al nobilimii la Adunarea de la Timișoara din 1790, când a optat pentru colaborarea cu nobilimea maghiară, și nu cu Curtea de la Viena, care urmărea crearea antagonismelor între sârbi și maghiari. A participat, în calitate de deputat, la ședințele Adunării Maghiare de la Pojon (Bratislava). După ce a petrecut șase ani la Pesta, în calitate de consilier la cancelaria palatului Ungariei, fiind nemulțumit de statutul său, a părăsit acest oraș, întorcându-se la Arad. Aici a condus acțiuni în folosul poporului, preocupându-se de asigurarea fondului de burse de studii pentru tinerii sârbi.

După izbucnirea primei răscoale sârbești din 1804, Sava Tekelija s-a angajat politic și diplomatic în folosul poporului său. S-a adresat împăratului francez Napoleon I și celui austriac, Franz I, prin memorandumuri, fiind preocupat de obținerea unui ajutor pentru sârbi în lupta de reînnoire a statului național, fapt ce prezenta interes pentru toate popoarele europene creștine. Le-a oferit sfaturi practice răsculaților în legătură cu războiul de gherilă și a desenat harta ținuturilor sârbești. În 1838 i-a făcut mari servicii poporului sârb, donând importante mijloace financiare pentru reînnoirea activității societății „Matica srpska”, devenind astfel președinte pe viață. Atunci a întemeiat și cea mai importantă ctitorie a sa, Tekelianum, internat pentru studenții sârbi din Pesta, prin care, până la Primul Război Mondial, au trecut aproximativ 350 de studenți din toate ținuturile sârbești. Și-a expus viața în volumul *Descrierea vieții mele*, acoperind perioada ce se întinde între anii 1798 și 1841. Acest volum constituie un document istoric de prima mână.

Tradiția donațiilor pentru societatea „Matica srpska”, începută de Sava Tekelija, a fost continuată de Pavle Iovanović, senator și avocat arădean, care, în 1851, a donat societății o mare avere în vederea asigurării burselor studenților de la științe politehnice din Viena sau Praga. Administrarea sistemului de burse a fost încredințată societății „Matica srpska”.

Eustahia Arsic, prima poetă sârbă a timpurilor noi, prin bogata sa cultură și marele interes pentru toate aspectele societății umane, reprezintă o apariție de excepție în literatura națională. S-a dedicat îndeosebi educației tinerelor fete. Pe lângă faptul că a reușit să le adune, s-a preocupat în mod practic ca fetele să citească și să învețe cât mai mult, pentru

a nu rămâne *prinse în pânza de păianjen*. Ca membră a societății „Matica srpska”, a ajutat foarte mult societatea din punct de vedere material, în special în 1837, când a dat curs solicitării lui Teodor Pavlović și a donat suma de 500 forinți.

Iovan Steić, excelent profesor și om de cultură, autorul terminologiei medicale sârbe, este unul din fondatorii Societății Slovene Sârbești care a precedat Academia Sârbă de Științe și Arte. La început, a fost secretar, iar apoi vicepreședinte al acestei instituții. Devenind membru al societății „Matica srpska”, aceasta și-a exprimat cinstea și onoarea de a-l primi în rândurile sale pe *cunoscutul literat și merituosul patriot*.

Pe lângă cei amintiți deja, printre membrii arădeni ai societății „Matica srpska”, până în 1864, s-au mai numărat: Lazar Mihailović, funcționar (1830), Petar Tekelija, mare jupan (1837), Alexandar Radivoiević, negustor (1845), Nikola Savić, avocat (1854), Arsenie Mihailović, avocat (1855), Lazar Secianski, cetățean (1855), Ananie Jivković (1860).

Începuturile vieții teatrale din Arad datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când în Arena din grădina Tekelija sunt prezentate primele spectacole. În 1818 se construiește prima clădire a teatrului. Au început astfel să fie prezentate primele spectacole în limba sârbă. Primele spectacole au fost organizate în 1826 de învățătorul Marko Ieliseić, mai apoi, în 1834, de către părintele teatrului sârbesc, Ioachim Vuić, cu „diletanții” pe care i-a angajat printre arădeni. Trupa de teatru din Cenadul sârbesc din apropiere, în 1861, avându-l în frunte pe Dmițar Rujić, a devenit primul ansamblu profesionist al Teatrului Popular Sârbesc din Novi Sad care a dat spectacole și la Arad. Primul spectacol a avut loc în 1865. Printre donatorii Teatrului Popular Sârbesc se afla și Gavra Ianković din Arad.

Corul sârbesc, înființat în 1876, se numără printre cele mai vechi coruri ale sârbilor. Arădeanul Dușan Germekov a realizat prima bibliografie muzicală sârbească, iar Stevan Deskašev, cântăreț de operă de renume internațional, a devenit celebru pe scenele europene.

Aradul a dat artiști plastici care au ocupat un loc important în arta sârbească: Stevan Tenecki, pictor baroc din secolul al XVIII-lea, senator și membru al unei familii aristocrate, Nikola Aleksić, cronicar plastic al Banatului secolului al XIX-lea, a pictat aproximativ o mie de icoane și portrete bisericești, vreo douăzeci de iconostase, aproximativ cincisprezece serii de fresce. Stevan Aleksić a jucat un rol important în dezvoltarea picturii sârbe din primele decenii ale secolului XX. Criticii au spus despre el că, în esență, era un realist cu tente de interpretare romantică. Frații Ia-

nic – Mihailo și Lazar au obținut mari succese în arta sculpturii lemnului. Familia Tabaković a dat câțiva creatori importanți de artă. Întemeietor al dinastiei sale, Milan, prin creația sa, a ajuns la vârful zelului arhitectonic, stăpânind arta europeană. Clădirile din Arad de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX poartă amprenta stilului său arhitectural. Palatul sârbesc, construit după proiectul său în anul 1913, pe lângă valoarea sa arhitecturală, a reprezentat întotdeauna un loc de adunare a poporului sârb. Din această familie au făcut parte și George Tabaković, arhitect și pictor, precum și Ivan Tabaković, care, prin opera sa plastică, a contribuit foarte mult la realizările artistice ale secolului XX.

Primul Război Mondial i-a dus pe frontul austro-ungar pe mulți tineri din Arad. Mulți dintre ei s-au predat armatei rusești pe frontul din Galiția, solicitând permisiunea de a se alătura armatei sârbe. Ei au luptat pe frontul de la Salonic pentru eliberarea și unificarea țărilor iugoslave. Cetatea Aradului, construită în anul 1783, a constituit, în anii Primului Război Mondial, locul tragediei poporului sârb. Ea a devenit cimitirul miilor de sârbi nevinovați – copii, femei, bătrâni, bărbați, aceasta fiind cea mai tristă perioadă din istoria acestei cetăți, care, de secole simbolizează orașul de pe Mureș. Amintirea acelor zile este reprezentată de o litie care se păstrează în biserica lui Tekeljia din Arad. A fost realizată în anul 1925 prin contribuția bisericii și dăruită *întru Slava Domnului și veșnica amintire a celor 4.317 mucenici sârbi internați în orașul Arad, răposați între 1914–1918.*

Deceniile au trecut. Amintirea jertfelor a rămas în mintea arădenilor. O dovadă în acest sens o constituie placa memorială dezvelită de ziua Sf. Petru și Pavel, în 2001, în prezența reprezentanților sârbilor și românilor și a Gărzii de Onoare a armatei române. Placa se află la intrarea în cetatea Aradului, pe ea fiind scris, în limbile sârbă și română: *În amintirea celor 4.317 mucenici sârbi, morți în cetatea Aradului în anii 1914-1918.*

La sfârșitul Primului Război Mondial, în noiembrie 1918, la Arad se formează Comitetul Popular Sârb, care a militat pentru aderarea Văii Mureșului la Regatul Serbiei. În fruntea Comitetului s-a aflat arhitectul Milan Tabaković. Ocupând Banatul, armata sârbă a intrat în Arad la 21 noiembrie 1918. În biserica lui Tekeljia s-a exprimat veșnica mulțumire pentru victoria armatei sârbe. Au participat și membrii Comitetului Popular Sârb în frunte cu Milan Tabaković. Celor prezenți li s-a adresat preotul Stevan Ilkić. Au fost prezenți numeroși cetățeni arădeni, soldați

sârbi, precum și câțiva ofițeri ai armatei austro-ungare, care aveau reprezentată pe chipiu cocarda (stema) sârbească .

Prin deciziile Conferinței de Pace de la Paris din 1919, Aradul urma să facă parte din Regatul României. În situația nou creată, sârbii din Arad și-au organizat propria viață religioasă, socială, culturală și politică. Pe plan religios, Aradul a devenit sediul Protopopiatului în cadrul Episcopiei din Timișoara. Pe plan politic, s-au organizat în Partidul Sârbilor. În oraș, viața culturală s-a organizat în cadrul Horei Tineretului Sârb, precum și al Societății Cultural-Artistice „Slavia”. Sârbii arădeni au participat și la Al Doilea Război Mondial, iar unii au intrat în armata populară de eliberare a Iugoslaviei. După eliberare, mai întâi au intrat în Frontul Sloven Antifascist, care s-a transformat apoi în Uniunea Societăților Cultural-Artistice Slovene. Sârbii arădeni, ca și ceilalți sârbi, au fost prizoniți pe timpul Informbiroului. După Revoluția din decembrie 1989, când s-a produs o cotitură în istoria României, minoritatea sârbă din Arad și Valea Mureșului a intrat și ea într-un nou proces democratic.

S-a constituit astfel Uniunea Sârbilor din România. În ceea ce privește scopul și modul de acțiune, *aceasta este o asocieră cu caracter public, politic, cultural-artistic, literar și de învățământ*, cu forme specifice de activitate, contribuind la formarea și dezvoltarea conștiinței naționale, educarea membrilor săi în spiritul respectării regulilor de conviețuire cu ceilalți cetățeni, indiferent de naționalitate, și promovând principiul egalității, democrației și dreptății sociale. Pe teritoriul României există aproximativ treizeci de filiale. Cea mai numeroasă este cea din Timișoara, având 367 de membri, urmată de cea din Arad, cu 159 de membri. Sârbii se bucură de reprezentare în Parlamentul României, iar președintele filialei arădene, Jarco Simion, a fost membru în Consiliul Județean Arad.

Astăzi, Uniunea Sârbilor din Arad deține spații obștești în care se află sediul și biblioteca (cu sala de lectură) *Eustahia Arsić*, precum și o sală în care se țin adunările, programul cultural, cursurile de limba sârbă, de literatură și istorie.

Recensămintele populației din ultimii treizeci de ani arată care a fost structura etnică a Aradului și cum s-a redus numărul populației sârbe. În Arad, sârbii au locuit de la începutul Evului Mediu. Numărul lor a crescut în urma migrărilor de pe teritoriile fostului Imperiu sârbesc și căderii sale sub stăpânire turcească. În acest sens, ne stau mărturie documentele istorice sârbe, maghiare, germane și de proveniență turcă. În catastiful din Peć, precursor al recensământului din anul 1666, sunt înregistrate vreo

sută de familii sârbești. După retragerea turcilor, conform recensământului din 1689 făcut de austrieci, în Arad existau 800 de case, și singura populație era formată din sârbi și români. În anul 1703, în cetatea Aradului sunt înregistrați 23 de ofițeri, 150 de călăreți și 250 de pedestri, împreună cu familiile lor numeroase. Conform datelor din 1720, au fost înregistrate 374 de case, din care 339 ortodoxe, adică sârbești și românești, precum și 35 catolice. Recensământul din 1735 indică o creștere semnificativă a numărului populației ortodoxe sârbești și românești. Sunt înregistrate 580 de case. Recensământul din 1755 a reflectat numărul mare de schimbări care s-au petrecut în deceniile patru și cinci ale secolului al XVIII-lea, după desființarea graniței de pe Mureș, când Consiliul de Război al Palatului, în locul sârbilor emigrați, a colonizat nemți. Conform acestui recensământ, din cele 471 de case existente în Arad, 250 erau catolice, respectiv nemțești, ungurești și croate, precum și 213 ortodoxe, adică sârbești și românești. Sunt înregistrate și 8 case evreiești.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, în Arad s-au produs însemnate schimbări etnice, fapt demonstrat de recensământul din anul 1851. În acea vreme, printre cei 22.398 de locuitori trăiau 1.125 de sârbi. Conform recensământului din anul 1900, când orașul intra în alcătuirea Ungariei, Aradul avea 56.260 de locuitori, din care 38.929 erau maghiari, 9.556 români, 5.643 nemți și 1.430 erau sârbi.

În perioada interbelică au avut loc alte schimbări în structura etnică a orașului; în anul 1938, dintre cei 63.183 de locuitori, 25.997 erau români, 19.695 maghiari, 19.694 germani și 716 erau sârbi. Conform recensământului din anul 1992, în Arad, împreună cu cartierul Gai, trăiau 190.114 de locuitori, din care 151.431 erau români, 29.779 maghiari, 4.126 germani și 888 sârbi.

Sârbii din Arad mai păstrează și astăzi tradițiile seculare ale înaintașilor lor, aceștia lăsându-le o bogată zestre culturală.

Bibliografie

- BUGARSKI, S.
1992 *Dnevnik Save Tekelije, besmrtnog blagodetelja naroda srpskog vodjen u Beču 1795-1797*. Novi Sad
1994 *Srpsko pravoslavlje u Rumuniji*. Temišvar–Beograd–Novi Sad
1996 *Srpsko školstvo u Rumuniji*. Temišvar
- BUGARSKI, S. – STEPANOV, Lj.
1991 *Kad Moriš poteče kroz pero*. Bukurešt
1999 *Manastir Bezdin*. Temišvar
- CEROVIĆ, Ljubivoje
1994 *Aradska tvrđava i prošlost*. Književni život 4 (99). Temišvar
1993 *Znameniti Srbi u rumunskim zemljama*. Novi Sad
1999 *Srbi u Rumuniji od ranog srednjeg veka do današnjeg vremena*. Novi Sad
- CRNJANSKI, M.
1993 *Seobe*. Beograd
- DOTLIĆ, L.
1982 *Iz našeg pozorišta starog*. Novi Sad
- ERDELJANOVIĆ, J.
1992 *Srbi u Banatu. Naselja i stanovništvo*. Novi Sad
- FORIŠKOVIĆ, A.
1985 *Tekelija* Novi Sad
- FUCIU, M.
1979 *Municipiul Arad pe treptele de istorie*. Arad
- GAVRILOVIĆ, N.
1975 *Kako je doneta Uredba za srpske i rumunske škole u Banatu iz 1774. godine*. Zbornik Matice srpske za društvene nauke. Novi Sad
1976 *Plan Uroša Nestorovića o organizaciji srpskih i rumunskih osnovnih pravoslavnih škola u austrijskim naslednim zemljama (23. maja 1813)*. Zbornik Matice srpske za društvene nauke, 65. Novi Sad
- GAVRILOVIĆ S.
1994 *Arhivski izvori za istoriju Srba u Rumuniji XVIII–XIX veka*, Temišvarski zbornik *Matice srpske* 1. Novi Sad
- GRUJIĆ, R.
1920 *Pravoslavna srpska crkva*. Beograd
- HATEG, S. N.
1981 *Cronica Banatului*. Timișoara

IVIĆ, A.

1927 *Matica srpska 1826-1926*. Novi Sad

1929 *Istorija Srba u Vojvodini. Od najstarijih vremena do osnivanja Potisko pomoriške granice 1703*. Novi Sad

IORGA, Nicolae

1922 *Relații între Sîrbi și Români*. București

1938 *Istorija Rumuna i njihove civilizacije*. Vršac

JOVANOV, T.

1971 Teodor Janković Mirijeovski i prvi koraci srpske i rumunske pedagoške misli. Radovi sa simpozijuma o srpsko (jugoslovensko) – rumunskim odnosima. *Vršac*. 22–23. maja 1970. Pančevo

JOVANOVIĆ, M.

1997 *Slikarstvo Temišvarske eparhije*. Novi Sad

KIRILOVIĆ, D.

1928 *Srpske osnovne škole u Vojvodini u 18. veku*. Novi Sad

KOSOVAC, M.

1905 *Srpska pravoslavna karlovačka mitropolija po podacima od 1905*. Sremski Karlovci

KOSTIĆ, S.

1941 *Srbi u rumunskom Banatu. Istorijski, ekonomski i privredni pregled 1940*. Temišvar

KOSTIĆ, S.

1931 *Srpska škola i crkva u Rumuniji 1930 godine*. Temišvar

LITIU, Gh.

1950 *Episcopia Aradului, schița istorică*. Arad

MÁRKI, S.

1895 *Arad vármegye és Arad szabad király város története*. Arad

1931–1932 *Katastif pečki iz 1660-1666*. *Glasnik Istorijskog društva u Novom Sadu*. Sremski Karlovci

MILIN, M.

1905 *Vekovima zajedno*. Temišvar

MILLEKER, F.

1921 *Kurze Geschichte des Banats*. Wersehatz

NESTOR, Iovan

1997 *Sfânta Mănăstire Hodoș–Bodrog, scurt istoric*. Arad

NIKOLIĆ, M.

1892 *Istorija srpskih škola u Austro–Ugarskoj*. Karlovci



PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

NJEGOVAN, D.

2001 *Prisajedinjenje Srema, Banata, Bačke, i Baranje Srbiji 1918*. Novi Sad.

OGNJENović, A.

1958 *Vojvodjanske osnovne škole i njihovi učitelji od 1573. do 1774. godine*.

Zbornik Matice srpske za društvene nauke. Novi Sad

OSTOJIĆ, D.

1974 *Iz prošlosti srpske pravoslavne crkve u Aradu. Bilten Srpskog pravoslavnog vikarijata u Temišvaru br.4*. Temišvar

PETROVIĆ, T.

1974 *Eustahija Arsić – prva spisateljica*. Novi Sad.

PIŠČEVIĆ, S.

1963 *Memoari*. Beograd

POPOVIĆ, D. J.

1955 *Srbi u Banatu do kraja osamnaestoga veka. Istorija naselja stanovništva*. Beograd

SCHWICKER, J. H.

1880 *Politische Geschichte der Sermben in Ungari*. Budapest

TEKELIJA, S.

1989 *Opisanije života moga*. Beograd

TRIUMFUL...

1929 *Triumful Ortodoxiei la Arad – Actele și dezbaterile*. Arad



Serghei HACMAN

Relații interetnice în contextul colaborării dintre Ucraina și România

Perioada transformărilor social-politice în țările din Europa Centrală și de Sud-Est, inclusiv în Ucraina România, a fost însoțită de apariția unui nou fenomen: atragerea la comunicarea internațională, pe lângă structurile de stat, și a instituțiilor societății civile, a instituțiilor de învățământ și cercetare, a surselor mas-media și, în genere, a oamenilor simpli. Relațiile dintre statele acestei regiuni la sfârșitul secolului XX și începutul secolului XXI nu pot fi prezentate ca fiind exclusiv oficiale, diplomatice, deși ultimele au determinat substanțial și continuă să influențeze contactele la alte niveluri. Să menționăm că așa-numitele „relații sociale” depind mai mult de voința și entuziasmul cetățenilor decât de scopurile strategice de stat (Deshytsia 2000: 19). Totodată, contactele umane și sociale s-au complicat în această perioadă prin noi factori: starea de ansamblu a relațiilor bilaterale dintre țări, dezvoltarea internă a statelor, orientarea politicii lor externe (Wolchik 2000: 9), noi concepții despre societate.

În ultimul deceniu au apărut noi forme de relații între oameni și comunitățile din Ucraina și România, ele fiind determinate de factori ca: stereotipuri istorice și moderne de percepere reciprocă, existența unor interese comune, gradul de dezvoltare a institutelor societății civile, interesate potențial să coopereze cu parteneri din statele vecine, forme de sprijinire a acestui proces din partea statelor naționale sau a unor organizații internaționale angajate.

Dintre domeniile în care aceste relații sunt destul de intense, menționăm *domeniul învățământului și cel academic*. Până la semnarea Tratatului de bază dintre cele două state din 2 iunie 1997, a fost semnat un Acord de colaborare între ministerele educației din Ucraina și România (25 august 1995). După semnarea Tratatului de bază, în noiembrie 1997, a fost încheiat un Protocol-acord în domeniul învățământului între Ucraina, România și Republica Moldova. În baza acestor documente, între ministerele de resort se semnează anual protocoale de colaborare în domeniul învățământului, care prevăd acordarea de burse reciproce pentru urmarea studiilor liceale, universitare, postuniversitare și doctorale și pentru efectuarea de stagii. O atenție deosebită în acest context se acordă problemei studierii aprofundate a limbii ucrainene și, respectiv, limbii române, și urmării studiilor de către reprezentanții etniei respective. În fiecare an se acordă, pe bază de reciprocitate, pentru reprezentanții minorităților etnice corespunzătoare aproximativ 15 burse de studiu în instituții de învățământ având gradele I și II de acreditare, 50 de burse de studii universitare în instituții de învățământ având gradele III și IV de acreditare, 6 burse pentru studii doctorale, 40 de burse lunare pentru activitate științifică pe o perioadă de la trei până la nouă luni.¹ Între ministerele de resort din ambele țări s-a ajuns la înțelegerea privind crearea unui liceu cu predarea în limba română în Ucraina și a unuia cu predarea în limba ucraineană în România, introducerea învățământului în limba ucraineană la Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava (Martyniuk 2002).

În ultimul timp au devenit mai variate formele de colaborare, și anume: schimburi de studenți și doctoranzi pentru continuarea studiilor, precum și de profesori pentru activitatea didactică și de cercetare științifică, cercetări comune, inclusiv în cadrul unor programe științifice și didactice internaționale, participarea la lucrările conferințelor științifice, stagii de specializare, desfășurarea de către studenți a practicii științifice și de inițiere în anumite domenii.

Între instituțiile de învățământ din Ucraina și România se stabilesc contacte directe. Cel mai intens și multilateral colaborează Universitatea Națională „Yuri Fedkovyci” din Cernăuți și Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava. Pe teritoriile țărilor vecine, studenții lor participă la

1 Protocolul de colaborare, pe anii 2002–2003, în domeniul învățământului, între Ministerul Învățământului și Științei din Ucraina și Ministerul Educației și Cercetării din România.



expediții arheologice, geografice și folclorice comune, se face schimb de literatură științifică și metodică, în bibliotecile partenerilor se desfășoară activități de cercetare științifică etc.² În urmă cu câțiva ani, a fost semnat un acord de amploare între Universitatea Națională „Yuri Fedkovyci” din Cernăuți și Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

Un eveniment deosebit în domeniul învățământului a fost semnarea, la 19 februarie 1999, a unui Acord între Cabinetul de Miniștri al Ucrainei și Guvernul României cu privire la recunoașterea reciprocă și echivalarea documentelor de studii, a titlurilor științifice acordate în Ucraina și România, ceea ce oferă posibilitatea angajării în Ucraina a absolvenților instituțiilor de învățământ din România și invers.³

Un loc important în colaborarea în sfera umanitară revine contactelor savanților și cercetătorilor din cele două țări. Ele sunt orientate spre depășirea consecințelor trecutului, spre o înțelegere reciprocă mai bună pe calea dialogului și cooperării. Unele aspecte ale relațiilor ucraineano-române în diferite perioade istorice au devenit obiectul unei atenții susținute și interpretări de pe pozițiile căutării unor compromisuri și găsirii celor mai argumentate, din punct de vedere științific, răspunsuri în timpul discursurilor, comunicărilor, rapoartelor și dezbaterilor cercetătorilor din Ucraina și România la numeroase conferințe, seminarii, simpozioane științifice (adesea trilaterale, inclusiv cu participarea cercetătorilor din Republica Moldova). În Ucraina, România și Republica Moldova, se organizează anual conferințe științifice și workshopuri, simpozioane și seminarii cu participarea experților din aceste state. O activitate deosebit de amplă și rezultativă desfășoară în această direcție organizația non-guvernamentală din Cernăuți „Centrul Politologic Bucovinean”, ai cărei cercetători, cu sprijinul financiar al Fundației „Friedrich Ebert” și al altor organizații, au desfășurat o serie de activități consacrate relațiilor ucraineano-române, precum și examinării problemelor regionale într-un larg context european.

- 2 Arhiva curentă a Direcției Relațiilor Externe și Activității Economice Externe a Administrației Regionale de Stat Cernăuți.
- 3 Acord, din 19 februarie 1999, între Cabinetul de Miniștri al Ucrainei și Guvernul României cu privire la recunoașterea reciprocă și echivalarea documentelor de studii, titluri științifice eliberate în Ucraina și România, în *Arhiva curentă a Ministerului de Externe al Ucrainei* – în limba ucraineană.

Deosebit de importante sunt contactele profesionale și relațiile constructive dintre juriștii din Ucraina și România, care, datorită regiunii Cernăuți, au deja o istorie de circa zece ani. Juriștii din cele două țări participă la seminarii organizate de o parte și de alta a frontierei, fac schimb de experiență în domeniul înregistrării actelor de stare civilă, reformei judiciare și perfecționării deprinderilor de muncă, activității notariale. În 1999, Administrația Regională de Stat Cernăuți, Direcția Regională de Justiție și Centrul pentru Drepturile Omului din Podolie au organizat concursul interregional *Drepturile copilului în țara ta*, la care au participat elevi ai instituțiilor de învățământ din Ucraina, România și Republica Moldova.

În contextul relațiilor interpersonale, se iau măsuri cu privire la *păstrarea tradițiilor culturale* ale minorităților naționale. În acest scop, se organizează numeroase activități în localitățile populate compact de reprezentanți ai minorităților naționale. În acest domeniu, deosebit de intense au devenit relațiile dintre regiunea Cernăuți și județul Suceava. Încă în perioada existenței U.R.S.S. și R.S.R., între aceste unități administrativ-teritoriale și centrele lor au fost stabilite relații de înfrățire care, se înțelege, au căpătat un nou imbold după căderea regimului lui Ceaușescu și dobândirea independenței Ucrainei. Colaborarea s-a extins și s-a aprofundat având deja la bază relații temeinice de bună vecinătate. Tradițională a devenit semnarea unor acorduri concrete de colaborare între Direcția Regională de Cultură Cernăuți și Inspectoratul Județean pentru Cultură Suceava. Pe baza lor, au loc schimburi de colective artistice de amatori și profesioniste, delegații de lucrători ai bibliotecilor și centrelor de creație populară. În regiunea Cernăuți, a devenit o bună tradiție marcarea sărbătorilor comunității naționale românești „Limba noastră cea română”, „Mărțișor”, „Florile dalbe”, la care participă colective artistice din România și Republica Moldova (Martyniuk 2002).

Deosebit de interesant este Festivalul *Întâlniri Bucovinene*, care a luat naștere în 1990 în Polonia și care se desfășura în orașele poloneze Jastrow și Pila. Scopul Festivalului este promovarea Bucovinei drept model de conviețuire, de înțelegere reciprocă și colaborare între mai multe etnii, fiecare păstrându-și identitatea culturală. Din 1999, Festivalul se desfășoară nu numai în Polonia, ci și la Cernăuți (Ucraina), Câmpulung Moldovenesc (România) și Bonyhád (Ungaria), fapt ce îmbogățește cultura bucovineană. Popularizarea festivalului creează condiții pentru apro-

fundarea proceselor de integrare în mijlocul bucovinenilor împrăștiați în toată lumea (*Întâlniri...* 2001: 4).

Datorită eforturilor autorităților ucrainene, au fost instalate busturi ale lui Taras Șevcenko la Negostina, județul Suceava, precum și la București. În vara anului 2000, în centrul Cernăuțiului a fost ridicat un monument Luceafărului poeziei românești, Mihai Eminescu. Scriitoarei ucrainene Olga Kobyleanska i-a fost ridicat un monument în orașul ei natal, Vatra Dornei, în sudul Bucovinei (Shylepnyts'kij 2000: 12).

Relațiile dintre diferite națiuni și grupuri etnice reprezintă una dintre liniile dinamice, iar uneori și dramatice ale istoriei europene. Ele influențează organizarea statului și a vieții publice din fiecare țară polietică, precum și relațiile interstatale și internaționale. În plus, capacitatea de a soluționa în practică problemele minorităților naționale are o legătură directă cu nivelul democrației dintr-o țară sau alta. Consfințirea constituțională a angajamentelor Ucrainei și României față de ucrainenii și, respectiv, românii din străinătate a devenit punctul de plecare pentru includerea în continuare a unor prevederi corespunzătoare în acordurile bilaterale. Vom menționa faptul că, în art. 12 al Constituției Ucrainei și art. 7 al Constituției României, este prevăzută obligația statului privind consolidarea relațiilor cu reprezentanții etniei respective, care locuiesc în străinătate, și desfășurarea de activități în vederea păstrării, dezvoltării și manifestării identității lor etnice, lingvistice și religioase, cu condiția respectării legislației țării ai cărei cetățeni sunt.

În contextul protecției minorităților naționale și relațiilor interstatale ucraineano-române, o importanță deosebită revine alinierii bazei normativ-juridice naționale corespunzătoare la documentele și standardele europene în domeniu.

Ucraina și România, ca subiecți ai dreptului internațional și participanți egali la dialogul internațional, au ratificat majoritatea covârșitoare a convențiilor și acordurilor în domeniul protecției drepturilor omului. Printre acestea se numără Declarația Universală a Drepturilor Omului, Pactul Internațional privind Drepturile Cetățenești și Politice și Protocolul facultativ al acestuia, Declarația sesiunii a 47-a a Adunării Generale a ONU privind drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale sau etnice, religioase și lingvistice, Actul Final al Consfătuirii pentru Securitate și Cooperare în Europa „Despre drepturile omului”, actul Conferinței OSCE de la Copenhaga pentru problemele dimensiunii umane, *Recomandările de la Haga privind drepturile minorităților naționale la*

învățământ,⁴ *Recomandările de la Oslo privind drepturile lingvistice ale minorităților naționale*⁵ și alte documente internaționale. De o importanță deosebită în ceea ce privește protecția drepturilor minorităților naționale este pentru ambele state semnarea *Convenției-cadru privind protecția minorităților naționale*⁶ și a *Cartei Europene a limbilor regionale sau limbilor minorităților* (procesul ratificării acesteia din urmă a durat în Ucraina câțiva ani, Carta intrând în vigoare abia în primăvara anului 2003). Potrivit Constituțiilor Ucrainei și României, aceste documente internaționale au devenit parte a legislației naționale a celor două state. Prevederile și principiile lor sunt obligatorii pentru organele de stat și instituțiile judiciare, organele din sistemul justiției, precum și pentru persoanele cu posturi de răspundere în legislativ și executiv.

În Ucraina, procesul perfecționării bazei normativ-juridice referitoare la minoritățile naționale continuă. Aceași tendință are loc și în România. În acest proces este studiată și luată în considerare practica juridică internațională în domeniul drepturilor omului, și implicit drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale; se ține astfel cont de angajamentele internaționale ale țărilor în domeniul respectiv.

În ceea ce privește *relațiile minorităților cu statele lor de origine*, în România, în afara Constituției, prevederi referitoare la drepturile minorităților naționale cuprind și legile privind administrația publică, alegerile organelor locale ale puterii, învățământul. Statul român asigură fiecărei minorități, inclusiv celei ucrainene, dreptul reprezentării ei în Parlamentul României (Ivan-Vese 2002: 36–37, 41). Problemele românilor care locuiesc în afara granițelor patriei istorice sunt reglementate de Legea nr. 150 din 17 iulie 1998, privind ajutorarea românilor de pretutindeni.

Tratatul cu privire la relațiile de bună vecinătate și cooperare între Ucraina și România din 2 iunie 1997 conține, la art. 13, prevederi mai complete comparativ cu acordurile încheiate anterior de către aceste state cu țări terțe referitoare la protecția reciprocă a minorităților naționale.

- 4 *Gaaz'ki rekomendatsii schodo prav natsional'nyh menshyn na osvitu ta poyasnyval'na zapyska*, Fundatsiya mizhnatsional'nyh vidnosyn, Zhovten', 1996 – în limba ucraineană – p. 17.
- 5 *Oslovski rekomendatsii schodo movnyh prav natsional'nih menshin*, Fundatsiya mizhnatsional'nih vidnosin, Liutyj 1998 – în limba ucraineană – p. 36.
- 6 „Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale”, în *Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale; mecanismul pentru implementare. Din materialele seminarului internațional Chișinău, Komrat, Bălți, 9-11 noiembrie 1999*, Chișinău, 2000 – în limba ucraineană – p. 160–171.



Este semnificativ însuși faptul că art. 13, consacrat chestiunii protecției drepturilor minorităților naționale, cuprinde aproape o treime din textul Tratatului. De o importanță deosebită este politica argumentată științific în domeniul relațiilor interetnice atât în cadrul țării, cât și în contextul relațiilor bilaterale. Trebuie să menționăm care este de fapt obiectul protecției minorităților naționale în relațiile reciproce dintre Ucraina și România. În textul Tratatului ucraineano-român au fost incluse prevederi speciale în legătură cu aceasta. Conform par. 2 al art. 13 al Tratatului, minoritatea națională ucraineană din România o alcătuiesc cetățenii ai României și, respectiv, minoritatea națională românească din Ucraina – cetățenii ai Ucrainei, indiferent de regiunile în care trăiesc și care, potrivit opțiunii lor libere, aparțin acestor minorități în virtutea originii etnice, limbii, culturii și religiei lor (Farcaș 2003: 194–195).

Părțile au convenit asupra creării unei Comisii mixte interguvernamentale ucraineano-române pentru problemele asigurării drepturilor persoanelor aparținând minorităților naționale (par. 13 al art. 13 al Tratatului politic de bază), a cărei sarcină principală este organizarea și elaborarea unui complex de măsuri privind colaborarea între cele două țări în domeniul asigurării drepturilor acestei categorii de cetățeni. Părțile naționale în această comisie coordonează activitatea ministerelor, a altor organe centrale și locale ale puterii executive privind asigurarea drepturilor minorității românești în Ucraina și celei ucrainene în România.⁷

După părerea noastră, năzuința Ucrainei și României la intrarea în Uniunea Europeană va contribui nu numai la o armonizare mai consecventă a legislațiilor celor două țări cu standardele europene, ci și la elaborarea unor atitudini comune pentru soluționarea problemelor în sfera delicată a relațiilor interetnice. Drept rezultat, vor dispărea treptat acuzațiile reciproce ale părților de încălcarea drepturilor minorităților, vor apărea noi forme de colaborare. Ne putem aștepta la o accentuare a rolului Comisiei mixte interguvernamentale ucraineano-române pentru problemele asigurării drepturilor persoanelor aparținând minorităților naționale, creată conform Tratatului de Bază Ucraineano-Român.

7 „Tretye zasidannya Zmishanoi mizhuryadovoi Ukrain's'ko-Rumun's'koi komisii z pytan' zabezpechennya prav osib, yaki nalezhat' do natsional'nyh menshyn”, în *Visnik derzhkomnatsmigratsii Ukraïni*, 2002, nr. 4. – în limba ucraineană – p. 86.

La nivel regional, în zonele de contact ale celor două țări, unde locuiesc cu precădere etnici români în Ucraina și etnici ucraineni în România, un rol deosebit va căpăta colaborarea transfrontalieră, în special euroregiunile, care, pe lângă sarcini economice, vor soluționa și sarcini umanitare, inclusiv asigurarea drepturilor persoanelor aparținând minorităților naționale.⁸

După cel de-al Doilea Război Mondial, mulți teoreticieni ai integrării europene considerau colaborarea comunităților și teritoriilor despărțite prin frontiere drept o premisă a accelerării procesului general de unificare a continentului. Mai târziu, regionalizarea dezvoltată în Europa datorită factorilor specializării producției și ai concurenței de piață, precum și procesul integrării pe continent au început să fie percepute ca procese care se completează și, totodată, se resping reciproc. S-a reușit ca efectul pozitiv al ambelor procese să fie cumulat parțial datorită cooperării transfrontaliere a comunităților, în special, instituționalizării sub formă de euroregiuni.

Regiunile sunt un instrument teritorial specific de realizare a principiilor integrării europene și, totodată, o mărturie a revenirii la idealul „societăților locale” care revendică o parte a suveranității de stat. Deși euroregiunile moderne sunt, pe bună dreptate, constituite ca rezultat al inițiativei „de jos”, ca o manifestare a interesului comunităților locale în dezvoltarea unei colaborări economice reciproc avantajoase, ele constituie și un element al formării așa-numitei „noi ordini europene”. Doar ideea integrării Europei poate fi realizată și se realizează în practică pe două căi: „de sus” – datorită unirii statelor în jurul unor norme comune – și „de jos” – prin formarea euroregiunilor și promovarea colaborării transfrontaliere în genere ca model de parteneriat al teritoriilor, în scopul dezvoltării lor social-economice eficiente.

În contextul analizei bazei normativ-juridice de colaborare transfrontalieră ucraineano-română un rol deosebit îl joacă același *Tratat cu privire la relațiile de bună vecinătate și cooperare între Ucraina și România*. În art. 8 se subliniază faptul că părțile „vor contribui la colaborarea dintre unități administrativ-teritoriale din cele două state în cadrul euroregiunilor existente, precum și al euroregiunilor «Prutul de Sus» și «Dunărea

8 Problema relațiilor interetnice în contextul colaborării transfrontaliere dintre cele două țări sunt consacrate și următoarele articole științifice ale autorului: Gakman 2002a, Gakman 2004a, Gakman 2004b, Hacman 2004c, Hacman 2004d.



de Jos» nou-create, la care pot fi invitate să participe și unități administrativ-teritoriale din alte state interesate” (Farcaș 2003: 193).

Înсуși Tratatul a creat în felul acesta un important instrument de colaborare transfrontalieră regională care, în afară de includerea formelor bilaterale de colaborare, i-a imprimat un evident caracter modern, plătându-l, din punct de vedere juridic, în categoria noii generații de tratate politice de bază. Inițind euroregiunile, Tratatul Politic de Bază între Ucraina și România aduce elemente noi, atipice pentru asemenea tratate. El pune bazele juridice ale acestui tip de cooperare transfrontalieră, ca mai târziu, elementele specifice concrete să fie stabilite la nivelul comunităților și autorităților locale, dar cu sprijinul și susținerea autorităților centrale (Aurescu 1998: 41).

Așadar, euroregiunile „Prutul de Sus” și „Dunărea de Jos”, inițiate de organele centrale ca euroregiuni bilaterale ucraineano-românești, au devenit ulterior trilaterale, participând și unități administrativ-teritoriale ale Republicii Moldova. De aceea documentele bilaterale ucraineano-române care reglementează colaborarea transfrontalieră au fost completate cu documente trilaterale ucraineano-moldo-române. Se are în vedere, în primul rând, Declarația Președinților Ucrainei, Republicii Moldova și României din 3 iulie 1997 (art. 5), cu privire la colaborarea transfrontalieră, dată publicității în cadrul întrevederii de două zile a celor trei președinți la Ismail (3-4 iulie 1997). Acestei chestiuni i-au fost consacrate și două articole din Protocolul privind colaborarea transfrontalieră între guvernele Ucrainei, Republicii Moldova și României, semnat în cadrul aceleiași întrevederi (art. 2 al cap. II; art. 1 al cap. III). O continuare logică a acestui proces a devenit Declarația de la Chișinău a Președinților Ucrainei, Republicii Moldova și României din 22 octombrie 1998 (p. 1 art. 2), cu privire la colaborarea transfrontalieră.

Având în vedere faptul că euroregiunile „Prutul de Sus” și „Dunărea de Jos” sunt organizații trilaterale, printre actele interstatale ce reglementează funcționarea lor, pe lângă cele menționate mai sus, mai există documente bilaterale ucraineano-moldovenesti și moldo-române, ca Tratatul de bună vecinătate, prietenie și colaborare între Ucraina și Republica Moldova, semnat în octombrie 1992 (art. 12), și Acordul între Guvernul Ucrainei și Guvernul Republicii Moldova privind colaborarea regiunilor de frontieră ale Ucrainei și unităților administrativ-teritoriale ale Republicii Moldova, semnat la 11 martie 1997. În prezent, colaborarea transfrontalieră în cadrul euroregiunilor „Dunărea de Jos” și „Prutul de

Sus” are la bază Acordul privind Crearea și Statutul Euroregiunii „Dunărea de Jos” din 14 august 1998, precum și Acordul privind Crearea și Statutul Euroregiunii „Prutul de Sus” din 22 septembrie 2000 și, respectiv, 30 noiembrie 2000.

Prima *euroregiune* în componența căreia au intrat unități administrativ-teritoriale ale Ucrainei și României este Euroregiunea Carpatică, creată la 14 februarie 1993. Fondatorii ei au devenit reprezentanții regiunilor Ucrainei, Poloniei și Ungariei, care au semnat documentele de program și statutare (Lend’el 2000: 52-53). În 1993, județele României au primit doar statutul de observatori, fapt condiționat de lipsa sau caracterul imperfect al legislației naționale care stabilește împuternicirile regiunii în ceea ce privește stabilirea unor relații cu regiuni de cealaltă parte a frontierei. Abia după reforma regională din 1997 din România, precum și ratificarea de către ea a Convenției-cadru europene privind colaborarea transfrontalieră, cinci județe românești au devenit membri cu drepturi depline ai Asociației „Euroregiunea Carpatică”.

A doua *euroregiune* în componența căreia au intrat unități administrativ-teritoriale ale Ucrainei și României a devenit Euroregiunea „Dunărea de Jos”. Deja la data de 14 august 1998, după o muncă de un an pe care părțile au consacrat-o studierii legislațiilor naționale ale celor trei țări și stabilirii direcțiilor principale de colaborare, la Galați a fost semnat Acordul de constituire a euroregiunii. În componența ei au intrat regiunea Odesa din Ucraina, raioanele Vulcănești, Cahul și Cantemir din Republica Moldova și județele Brăila și Galați din România. După reforma administrativă din Republica Moldova, cele trei raioane au intrat în nou-creatul județ Cahul, care, potrivit prevederilor Statutului, a devenit succesorul de drept în structurile Euroregiunii „Dunărea de Jos” (Studenikov-Tkachenko 2000: 101-102).

După un proces dificil de negocieri care a durat aproape trei ani,⁹ ultima creată, la 22 septembrie 2000, a fost Euroregiunea „Prutul de Sus”, ai cărei membri au devenit regiunea Cernăuți a Ucrainei, județele Bălți

9 În anii precedenți, autorul a consacrat un șir de lucrări problemei inițierii Euroregiunii „Prutul de Sus”, a procesului de negociere și constituirii: Gakman 1998, Gakman 1999, Gakman 2000a, Gakman 2000b, Gakman S. The Institution of Euro-Regions in the Context of Integration Processes of Ukraine, Moldova Republic and Romania// <http://wwics.si.edu/kennan/ukraine/papers/gakman.pdf>.



și Edineț ale Republicii Moldova și Botoșani și Suceava ale României.¹⁰ Trebuie menționat faptul că regiunea Cernăuți și județele Botoșani și Suceava sunt totodată membri ai Euroregiunii Carpatice.

Euroregiunile cu participarea unităților administrativ-teritoriale ale Ucrainei și României au fost create la inițiativa organelor puterii centrale. Trebuie subliniat mai ales faptul că diplomații români, pornind de la existența în Ucraina a unui numeros grup etnic românesc, au hotărât să folosească institutul euroregiunilor ca un instrument de protecție a drepturilor reprezentanților minorității românești, inițiind includerea în textul Tratatului Politic de Bază Ucraineano-Român a unui punct despre susținerea creării celor două euroregiuni – „Prutul de Sus” și „Dunărea de Jos”.

Structurile euroregiunilor „Prutul de Sus”, „Dunărea de Jos” și Carpatică se aseamănă foarte mult și se deosebesc, în fapt, doar prin numărul de comisii și orientarea lor pe domenii.

Există totuși câteva deosebiri de principiu. Astfel, structura Euroregiunii „Prutul de Sus” se distinge prin existența în componența ei a unei euroregiuni ecologice care a devenit un fel de „know-how” în teoria și practica mișcării euroregionale. Scopul principal al creării Ecoeuroregiunii îl constituie interesul reciproc al autorităților centrale și locale, precum și al oamenilor de afaceri din cele trei țări pentru aplicarea unor modalități moderne de dirijare a securității ecologice la toate etapele ciclului vital al producției și consumului, în scopul îmbunătățirii competitivității producției, realizării cu succes a privatizării, reconstrucției și atragerii investițiilor, asigurându-se totodată dezvoltarea social-economică durabilă a regiunii în ansamblul ei. S-a prevăzut crearea unor condiții necesare perfectării, demonstrării și promovării în continuare a noilor soluții unificate, care să îmbine organic dezvoltarea social-economică a regiunilor cu principiile asigurării durabile a securității ecologice, transformările antropogene de mai departe cu noile standarde de dirijare a stării mediului, formarea conștiinței de masă la nivel național și internațional cu regulile supraviețuirii suficiente și ecologic condiționate a civilizației noastre.

10 Acord privind Crearea Euroregiunii „Prutul de Sus”, în Arhiva curentă a Secretariatului Euroregiunii „Prutul de Sus”.

Deosebit de interesant este și faptul că Statutul Euroregiunii „Prutul de Sus” admite, alături de calitatea de membru, o nouă categorie – partener al euroregiunii. Conform prevederilor Acordului și Statutului, „partener al euroregiunii poate fi o unitate administrativ-teritorială a unei țări din Uniunea Europeană sau a altei țări, care are acord de parteneriat sau protocoale de colaborare ori înfrățire cu unități administrativ-teritoriale similare din cadrul Euroregiunii „Prutul de Sus”.¹¹ În acest sens, conducerea ei trebuie să facă o adresă oficială către Consiliul Euroregiunii despre intenția de a colabora în cadrul euroregiunii, respectând prevederile Acordului de constituire și ale Statutului euroregiunii. Partenerii euroregiunii pot participa la lucrările organelor de conducere și de lucru, însă doar cu drept de vot consultativ. În acest caz, partenerul unui membru al euroregiunii poate deveni, dacă dorește, partener al tuturor membrilor ei. Aceasta contribuie la extinderea posibilităților privind colaborarea transfrontalieră regională.

După cum am mai menționat, structurile euroregiunilor cu participarea unităților administrativ-teritoriale ucrainene sunt foarte asemănătoare, ele au fost create doar din interesele autorităților regionale, și din această cauză nu pot îndeplini funcția de intermediar independent pentru cetățenii simpli care doresc să participe la cooperarea transfrontalieră și dezvoltarea colaborării interetnice (Lend’el 2000: 60). Constituie o excepție experiența colaborării transfrontaliere pe teritoriul Euroregiunii Carpatică, unde, în acest scop, a fost creat Fondul Carpatic. Vom menționa că, datorită susținerii din partea diferitelor fonduri, au fost realizate și o serie de proiecte ucraineano-române în domeniul colaborării transfrontaliere, în special în domeniul businessului mic și mijlociu, culturii, depășirii stereotipurilor negative, apărute ca rezultat al proceselor istorice complicate și procedeele propagandistice din trecut ale organelor de stat.

Vorbind despre deosebirile dintre euroregiuni cu participarea unităților administrativ-teritoriale ale Ucrainei și României, vom mai sublinia faptul că cel mai mare teritoriu îl ocupă Euroregiunea Carpatică. Ea se bucură de un sprijin internațional mult mai larg, are un număr mai mare de proiecte transfrontaliere. Din cauza teritoriului său foarte mare, activitatea ei nu este însă întotdeauna eficientă.

11 Statutul Euroregiunii „Prutul de Sus”, în Arhiva curentă a Secretariatului Euroregiunii „Prutul de Sus”.

Euroregiunea „Prutul de Sus” este una dintre cele mai mici, dar, în același timp, și una dintre cele mai interesante, datorită experimentării permanente în diferite domenii de activitate. Totodată, ea este insuficient de consecventă în soluționarea scopurilor declarate și prea birocratizată (aceste trăsături sunt proprii și Euroregiunii „Dunărea de Jos”). La activitatea euroregiunii practic nu participă un cerc larg de organizații nonguvernamentale. Unica excepție în acest context o constituie Centrul Politologic Bucovinean, care organizează multe activități transfrontaliere în domeniul științelor umanitare. Printr-o Hotărâre a Administrației Regionale de Stat Cernăuți, Centrul a fost determinat ca organizație de bază pentru asigurarea activității uneia dintre cele patru Comisii de Lucru ale Euroregiunii „Prutul de Sus”, iar coordonatorul (președintele) lui a fost inclus în componența Comisiei de Lucru respective, în anul următor, însă, în timpul rotației obișnuite, el a fost înlocuit de un lucrător al Administrației Regionale de Stat.

Vom mai menționa și faptul că, între conducerile unităților administrativ-teritoriale de frontieră ale Ucrainei și României, există *contacte bilaterale* deosebit de strânse. Cea mai veche istorie a acestor contacte o au regiunea Cernăuți și județul Suceava. Încă în perioada U.R.S.S. și R.S.R. se proceda la schimburi anuale de delegații pe linia comitetului regional al P.C.U. – comitetului județean al P.C.R., comitetului regional al U.L.C.T.U. – comitetului județean al U.T.C., aveau loc vizite reciproce ale „caravelor prieteniei”, în care erau incluse și colective artistice. În perioada postsovietică, relațiile dintre elitele politice din aceste teritorii au suferit modificări calitative. Prima jumătate a anilor '90 se caracterizează printr-o creștere a nivelului de conlucrare. A crescut mai ales nivelul înțelegerii reciproce în timpul constituirii euroregiunilor și realizării în practică a proiectelor comune. În ceea ce privește particularitățile dialogului, trebuie să menționăm că, din partea ucraineană, se schimbă tot timpul componența participanților la dialog din cauza schimbării cadrelor. Din partea română, reprezentanții județelor ocupă funcții electivă, de aceea componența participanților la dialog este mult mai stabilă.

Atitudinea elitei regionale a fost echivocă și față de problemele instituționalizării relațiilor transfrontaliere cu teritoriile statelor vecine. Astfel, în timpul formării Euroregiunii „Prutul de Sus”, la sesiunea Consiliului Județean Suceava, la care a fost luată în dezbatere problema participării județului la constituirea euroregiunii, unii consilieri și-au exprimat îngrijorarea în legătură cu faptul că, după crearea noilor structuri, ar

putea apărea pericolul pierderii acelor teritorii românești care vor intra în componența euroregiunilor. Dar, în cele din urmă, a prevalat convingerea altora cum că această colaborare transfrontalieră va condiționa reducerea încordării, iar finanțarea internă și internațională va aduce avantaje substanțiale populației.

Trebuie să mai subliniem faptul că, între organele reprezentative ale puterii, există un schimb permanent de experiență în dirijarea teritoriilor. De mai mulți ani se practică participări reciproce ale consilierilor români la sesiunile Consiliului Regional Cernăuți și ale deputaților ucraineni la ședințele consiliilor județene Suceava și Botoșani.¹²

În genere, crearea și activitatea euroregiunilor, ai căror membri sunt unități administrativ-teritoriale ale Ucrainei și României, reflectă anumite particularități:

prima constă în aceea că inițiativa creării lor vine de sus, adică de la autoritățile centrale. Aici există și momente pozitive, deoarece se demonstrează că, la nivelul organelor de vârf ale puterii, există înțelegerea necesității unei participări mai largi la proiectele euroregionale. Pe de altă parte, aceasta a devenit un imbold substanțial pozitiv, întrucât autoritățile locale se tem de inițiativa și, mai ales, de samavolnicia birocrăției din organele centrale, iar acestea, la rândul lor, manifestă teamă față de descentralizarea puterii și independența autorităților locale. Se înțelege că acest proces are și un aspect negativ, deoarece autoritățile locale sunt atrase spre el de sus, fără o înțelegere interioară a necesității unor astfel de acțiuni;

a doua particularitate constă în aceea că euroregiunile nu au numai trăsături de teritorii care colaborează, ci și de regiuni care colaborează. Adică, euroregiunile cuprind în ansamblu un teritoriu cu regiuni de frontieră, în care sunt reprezentate grupuri naționale care, dincolo de frontieră, au cea mai mare parte a etniei lor sau „Patria istorică”, unde ele sunt națiune titulară. Această particularitate este caracteristică și altor euroregiuni din Europa Centrală și de Est;

12 Problemei relațiilor elitelor regionale ale unităților administrativ-teritoriale ale Euroregiunii „Prutul de Sus” a fost consacrată o lucrare precedentă a autorului: Gakman 2002b.



a treia particularitate este aceea că, dacă în Uniunea Europeană euroregiunile se constituie pe un teritoriu de 10-15 kilometri în *adâncul* fiecăruia dintre statele care colaborează, în cazul Ucrainei și al statelor din Europa Centrală, *adâncimea* euroregiunilor este mult mai mare;

a patra particularitate – dacă în statele UE scopul principal al euroregiunilor constă doar în dezvoltarea economică a teritoriilor, în cele din Europa Centrală scopul euroregiunilor este mult mai divers. El vizează sfera economică, ecologică, național-culturală, social-psihologică și financiară;

a cincea particularitate constă în lipsa totală sau parțială a experienței de realizare a colaborării transfrontaliere de acest fel, deoarece experiența de cooperare din perioada socialistă este dificil de aplicat (Moshniaga 2000: 159-160).

Totodată, pe calea colaborării transfrontaliere există și *pedici*, principalele dintre ele reducându-se la următoarele:

lipsa unor mecanisme de colaborare a structurilor guvernamentale și parlamentare privind examinarea și coordonarea la nivel de state a chestiunilor colaborării transfrontaliere a membrilor regiunilor și partenerilor lor europeni;

inexistența unei baze normativ-juridice clare pentru efectuarea unei finanțări de ansamblu a proiectelor transfrontaliere (creditarea, concentrarea alocărilor bugetare locale, regionale și de stat și a mijloacelor persoanelor private și structurilor internaționale) și asigurarea unor garanții corespunzătoare. Părțile înțeleg necesitatea creării unor bănci comune sau, în prima etapă, a deschiderii unor conturi de corespondent, care să opereze cu valutele naționale ale statelor respective;

nu s-au înregistrat modificări substanțiale nici în colaborarea economică, menită să sporească acumulările la bugetele de stat și locale. Sistemul existent de impozitare a mărfurilor și serviciilor, procedurile vamale complicate, lipsa unui sistem de recunoaștere reciprocă a certificatelor, necesitatea perfectării în diferite structuri a unui mare număr de alte acte dezavantajează deocamdată dezvoltarea schimbului de mărfuri și a cooperării în cadrul euroregiunilor, precum și atragerea investițiilor interne și externe. Se creează o situație în care agenților economici ce lucrează pe teritoriul euroregiunilor le este mai avantajos să importe mărfuri și servicii decât să se folosească de relațiile economice regionale, constituite istoric.

După aderarea la Uniunea Europeană, România a obținut posibilitatea unei dezvoltări social-economice dinamice, datorită accesului la marea piață a UE, tehnologiilor avansate și tradițiilor ei manageriale. La nivel regional, România poate beneficia de posibilitatea folosirii mijloacelor din fondurile structurale ale UE pentru a lichida decalajele în dezvoltarea teritoriilor. „Neofiții” UE, în special România, sunt interesați de menținerea relațiilor transfrontaliere cu vecinul lor din est, mai ales în scopul sprijinirii economiei unităților administrativ-teritoriale de frontieră. Așadar, după intrarea în UE, România își păstrează interesul față de susținerea proiectelor de colaborare transfrontalieră cu Ucraina în domeniul economic, ecologic, umanitar etc.

Referitor la situația actuală, ne pronunțăm ca relațiile dintre Ucraina și România să se bazeze pe principiile consfințite în acordurile OSCE de la Helsinki, acordurile bi- și multilaterale. Relațiile dintre ambele state trebuie structurate pe principiile colaborării transfrontaliere și ajutorului reciproc. Acest fapt, la rândul său, solicită stabilitate internă în regiunile de frontieră, care poate fi obținută numai în condițiile unei conduceri înțelepte, reținerii și corectitudinii din partea organelor puterii executive, a grupurilor sociale și a societăților național-culturale. Doar așa poate fi deschisă calea spre „o Europă a diversităților”.

În scopul armonizării și pe viitor a relațiilor interumane, interetnice, colaborării transfrontaliere dintre Ucraina și România, după părerea noastră, sunt necesare următoarele:

1. Dezvoltarea dialogului permanent între stat și minoritatea etnonațională, considerând minoritatea nu numai un partener în consolidarea democrației interne, ci și factor de integrare interstatală și europeană. Inițierea sprijinului din partea autorităților ambelor țări pentru dezvoltarea diplomației populare. Organizarea unor cursuri speciale pentru liderii organizațiilor nonguvernamentale, inclusiv ai societăților național-culturale, ai jurnaliștilor, la care se vor studia cultura, tradițiile, eticheta diplomatică.

2. Soluționarea problemei minorităților în contextul realizării convențiilor internaționale în acest domeniu, la care au aderat părțile. În acest sens, se impune intensificarea rolului Comisiei mixte interguvernamentale ucraineano-române în problema asigurării drepturilor persoanelor aparținând minorităților naționale, invitând să participe la lucrările ei reprezentanți ai societăților național-culturale care au fost aleși



de comunitatea respectivă. Ultima condiție ar putea fi un factor de încredere a minorităților față de comisie;

3. Părțile trebuie să depună eforturi în vederea depășirii falsificărilor legate de relațiile ucraineano-române, a stării minorităților etno-naționale în ambele țări, să sprijine cele mai intense contacte dintre cercetătorii ucraineni și cei români, în scopul elaborării comune și editării unor manuale de istorie, neutre din acest punct de vedere, pentru școlile din zonele limitrofe ale ambelor țări.

4. În localitățile bilingve ale țărilor limitrofe, unde oferta tradițională a școlilor nu corespunde în totalitate situației și, ca urmare, instruirea copiilor conduce la unificare și la refuzul unei alte culturi (uneori chiar și al celei proprii), în contextul proceselor de integrare europeană, în scopul combaterii stereotipurilor negative ale percepției reciproce și referitoare la minorități, al realizării comunicării sincere care se bazează pe stima față de valorile celorlalți, după părerea noastră, este necesară introducerea educației interculturale în procesul de instruire, crearea de centre informaționale și cabinete interculturale. Deschiderea față de cultură, istorie, meșteșuguri și tradiții, formată pe baza programelor școlare, a manualelor și materialelor didactice reciproce, va contribui nu numai la stabilitatea internă, ci și la formarea unei imagini pozitive a țării.

5. Părțile trebuie să susțină activitatea euroregiunilor, ale căror componente sunt unitățile administrativ-teritoriale din ambele state, folosind această formă de colaborare transfrontalieră, în scopul formării societății civile, al armonizării relațiilor interetnice și elaborării principiilor comune referitoare la politica etnonațională a ambelor state. Introducerea, în toate punctele de lucru ale euroregiunilor, de reprezentanți ai organizațiilor nonguvernamentale, inclusiv național-culturale.

6. Elaborare de propuneri pentru UE și alte organizații internaționale cu privire la posibilitatea finanțării programelor și proiectelor, îndreptate spre armonizarea relațiilor interetnice, asigurarea drepturilor și intereselor persoanelor aparținând minorităților etnonaționale, în primul rând cu privire la instruirea în limba maternă sau, cel puțin, la însușirea acestei limbi în cadrul instruirii școlare.

Bibliografie

AURESCU, B.

1998 Tratatul politic de bază româno–ucrainean și instituția „Euroregiunilor” In: *Drepturile omului*.

DESHYTSIA, A.

2000 Ukrainian–Polish Cooperation on a Societal Level: NGOs, Think Tanks, Academia, and Cultural Initiatives. In: CLEM, James I. – POPSON, Nancy (eds.): *Ukraine and Its Western Neighbors*. Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington,

FARCAȘ, V. (îngrij.)

2003 Tratat cu privire la relațiile de bună vecinătate și cooperare între Ucraina și România. In: *Tratatele politice de bază*. Ediție îngrijită de V. FARCAȘ. București, 139–195.

GAKMAN, S. (HACMAN, S.)

1998 Vozmozhnosti i perspektivy evroregionov v kontekste mezhdgosudarstvennogo sotrudnichestva Ukrainy, Respubliki Moldova i Rumynii. In: *Moldova, România, Ucraina: bună vecinătate și colaborare regională. Materiale ale Simpozionului Științific Internațional (Chișinău, 15–16 octombrie 1998)*. Chișinău, 77–90.

1999 Evroregion „Verhnii Prut”: vid ideï do konstituyuvannya. In: *Transkordonne spivrobitnitstvo u polietnichnih regionah Shidnoi ta Pivdeno-Shidnoi Evropy: Materialy naukovogo simpoziumu 16–17 chervnya 1999*. Zoloti lytavry, Chernivtsi, 105–112.

2000 Sotrudnichestvo prigranichnyh territorij Ukrainy, Respubliki Moldova i Rumynii v kontekste evropeiskih integratsionnyh protsessov. In: *Moldova, România, Ucraina și integrarea în structurile europene: Materiale ale Simpozionului Științific Internațional (Chișinău, 15–16 octombrie 1999)*. Chișinău, 213–228.

2000b Evroregion „Verhnii Prut” u konteksti transkordonnogo spivrobitnitstva. In: MAKSIMENKA, S. – STUDENNIKOVA, I. (red.): *Na shlyahu do Evropy. Ukraïns’kij dosvid evroregioniv: Proekt Kyivs’kogo centru In-tu Shid-Zahid*. Logos, Kyiv, 133–145.

2002a Mezhetnicheskie otnosheniya v Chernovitskoi oblasti i evroregion „Verhnij Prut”. In: *Minoritățile naționale și relațiile interetnice: tradiția europeană și experiența noilor democrații pentru Moldova*. Vol. 1. USM, Iași, 120–140.

- 2002b Osoblyvosti transkordonnogo dialogu regional'nyh elit (na pryklad di Evroregionu „Verhnii Prut”. In: *Regional'ni ta natsional'ni elity: hto formue polityku? Materialy Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii. Chernivtsi, 6–7 grudnya 2001*. Bukrek, Chernivtsi 42–57.
- 2004a Rozvytok mizhetnichnyh vzaemyn na terytorii Evroregionu „Verhnii Prut”: dinamika, realii ta perspektyvy. In: *Evroregiony: Potentsial mizhetnichnoi garmonizatsii. Zbirka naukovykh prats'*. Bukrek, Chernivtsi, 180–190.
- 2004b Zabezpechennya prav natsional'nyh menshyn ta mizhetnichni vzaemyny u konteksti ukrains'ko-rumuns'kih vidnosyn. *Visnyk Natsional'noi akademii derzhavnogo upravlinnya pri Prezydentovi Ukraini*. (1) 370–376.
- 2004c Starea relațiilor interetnice în regiunea Cernăuți și perspectivele lor în contextul activității Euroregiunii „Prutul de Sus” In: KRUGLA-ȚOV, Anatoli – ANDERWALD, Karl – VALENTIN, Hellwig (red.): *Relații etnice pe teritoriul euroregiunii „Prutul de Sus”: Materialele conferinței științifice internaționale*. Centrul Politologic Bucovinean și Institutul pentru Minorități Etnice din Carintia. Bukrek, Cernăuți, 108–127.
- 2004d Human Contacts and Etnic Minority Issues Between Ukraine and its Central European Neighbours in View of EU Enlargement. In: *2004 European Union Accession: Implications for Ukraine's Relations with its Central European Neighbours*. EastWest Institute – Institute for Regional and Euro-Integration Studies „EuroRegio Ukraine”. 139–194 (cu coautori)

IVAN, A. – VESE, V.

- 2002 *Minoritățile etnice și securitatea europeană la sfârșitul secolului al XX – lea și începutul secolului al XXI – lea. Studiu de caz România. (Relații interetnice: aspecte actuale.)* FES, Chișinău

ÎNTÂLNIRI...

2001 *Întâlniri bucovinene*. Pila

LEND'EL, M

- 2000 Dosvid Karpats'kogo Evroregionu: povstovh do pereosmyslennya modeli transkordonnogo spivrobotnytstva. In: MAKSIMENKA, S. – STUDENNIKOVA, I. (red.): *Na shlyahu do Evropy. Ukraïns'kij dosvid evroregioniv: Proekt Kyivs'kogo centru In-tu Shid-Zahid*. Logos, Kyiv, 52–60.

MARTYNIUK, M.

- 2002 *Fratele-i frate, dar brânza-i cu bani. Cas 2000* (Cernăuți) 25. (38/178)



MOSHNIAGA, V.

2000 Moldovo–rumyno–ukrainskie evroregiony: real'nost' i ozhidaniya. In: *Regiony Shidnoi Evropy: integratsiini ochikuvannya ta konfrontatsiini nebezpeky. Materiali Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii, Chernivtsi, 18–19 veresnya 2000.* Bukrek, Chernivtsi, 159–160.

SHYLEPNYTS'KIJ, I.

2000 Integratsiya, a ne konfrontatsiya. In: *Regiony Shidnoi Evropy: integratsiyni ochikuvannya ta konfrontatsiyni nebezpeky. Materialy Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii, Chernivtsi, 18–19 veresnya 2000.* Bukrek, Chernivtsi

STUDENNIKOV, I. – TKACHENKO, V.

2000 Evroregion „Nyzhnii Dunai” yak chinnik stabil'nosti, dobrosusidstva i rozvytku. In: MAKSIMENKA, S. – STUDENNIKOVA, I. (red.): *Na shlyahu do Evropy. Ukraïns'kij dosvid evroregioniv: Proekt Kyivs'kogo centru In-tu Shid-Zahid.* Logos, Kyiv, 101–102.

WOLCHIK, Sh.

2000 Ties between the Third Sectors in Slovakia and Ukraine In: CLEM, James I. – POPSON, Nancy (eds.): *Ukraine and Its Western Neighbors.* Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington

Turcii și ucrainenii din România. Cercetări de etnopsihologie

1.1. Probleme metodologice în etnopsihologie

Diferențele culturale și etnopsihologice dintre popoare reprezintă un fapt evident, până la nivelul observației empirice. Cu timpul, în optica populară, ulterior și în cea instituțională, s-au impus opinii și norme generale pentru a caracteriza din „interior” sau din „exterior” *personalitatea* unor popoare. Conviețuirile etnice, cu atracțiile și respingerile lor, au generat în mod permanent o varietate de opinii *despre alții*, deși în toate cazurile a funcționat același criteriu-operație al comparației *dinspre sine*. Dar, la scară temporal-istorică, cât timp numai empirismul a stat la baza generalizării experiențelor comune, rezultatele obținute au fost departe de a oferi jaloane ferme de evaluare. În acest domeniu nici măcar personalitățile excepționale nu s-au putut detașa de subiectivitatea constatărilor. Până și în aceste cazuri, înțelegerea interetnicității pe lungi perioade de timp s-a orientat doar pe baza unor sancțiuni de natură teoretică. De aceea, astăzi, cercetarea etnopsihologică din România, după o întârziere de peste o jumătate de secol, însoțită de deformări conceptuale, lipsită de efectele benefice ale unor relații normale de consultare între specialiști, se evidențiază printr-un mare efort de recuperare științifică.

În această direcție, încercăm prezentarea unui model metodologic coerent, operațional și valid de investigație a realităților etnice și a trăsăturilor psihologice de specific național. Dacă cea mai bună metodă este o teorie bine făcută, putem considera atunci că și reciproca acestei aserțiuni este valabilă, pentru că o metodă bine elaborată este fără îndoială o

cale generatoare de înnoire teoretică, mai ales dacă satisface exigențele unei modelări experimentale. Modelul investigațiilor etnopsihologice, cu toate particularitățile legate de *obiectul cercetat*, rămâne în esență o variantă a celui psihosociologic. Principalele probleme privesc plasarea factorului uman în cadrul unor situații modelate, repetabile și controlabile în cea mai mare măsură, prin adoptarea unor indicatori cantitativi care să poată verifica în permanență un corpus de ipoteze. Un set de exigențe metrologice speciale devin obligatorii pentru o corectă analiză statistică, pentru selecția subiecților evaluatori pe criterii etnice și adaptarea procedurilor matematice de prelucrare/interpretare a datelor. În esență, un astfel de model are datoria de a asigura un grad cât mai ridicat de obiectivitate în recoltarea și raportarea datelor, știut fiind că în plan social întotdeauna vor mai rămâne diferite procente de subiectivitate, greu de eliminat.

În principiu, în orice domeniu de activitate, a face un experiment constă în plasarea fenomenului studiat sub un control riguros în așa fel încât să se pună în evidență condițiile de apariție, manifestare, modificare, cu aspectele lor cauzale, ca și raporturile dintre variabila dependentă prin care se precizează dimensiunea fenomenului studiat și variabila sau variabilele independente prin care se precizează condiția sau condițiile controlate de experimentator. De altfel, orice tip de experiment, inclusiv cel psihologic, presupune un punct de plecare sau o ipoteză, o definiție a variabilelor dependente și independente, o punere în acțiune a procedurilor, instrumentelor sau tehnicilor adecvate atât pentru controlul variabilelor, cât și pentru înregistrarea și prelucrarea datelor, toate subordonate unei strategii a planului experimental adoptat. Se mai fac și alte precizări. După T. Cook și D. T. Campbell (1976), un model experimental „ideal” presupune cel puțin trei condiții principale: a) între variabilele independente și cele dependente să existe o relație temporală de antecedentă, potrivit principiului *cauza precede efectul*; b) în grupul variabilelor proiectate să existe o covarianță teoretic plauzibilă, ceea ce, în urma experimentării, se probează prin consonanță structurală sau prin diferențe minimal semnificative; c) să nu existe o altă alternativă de explicare a modificării „dispozițiilor” interacționiste ale variabilelor dependente decât pe baza și prin intermediul celor independente. Prima condiție vizează consistența teoretică a modelului experimental, cea de-a doua se referă la exigențele de fidelitate și validitate, iar ultima are în vedere consistența internă.



De semnificație capitală este problema validității modelului elaborat. Nu este cert că, de exemplu, consistența internă ar reprezenta o condiție suficientă a validității. În acest sens, D. T. Campbell formulase mai de mult cerința validității externe în psihologia socială prin generalizarea metodei și a rezultatelor obținute, însă aici sunt necesare câteva precauții. Se știe că semnificația unor rezultate experimentale este relativă la situația modelată metodologic în care respectivele rezultate au fost obținute (Chelcea: 1982). Generalizarea, extrapolarea lor se realizează numai în limite bine trasate referitoare la reprezentativitatea eșantionului, la gradul de cuprindere a „montajului experimental”, la gradientul integrării rezultatelor în teoriile deja cunoscute, natura variabilelor luate în considerare etc. De exemplu, contravine spiritului metodologic o extrapolare a atitudinilor religioase ale unui eșantion de musulmani asupra unuia de catolici etc. În general, variabilele prezente într-un experiment etnopsihologic pot fi de patru tipuri: a) variabile independente, prin factori introduși de cercetător, cum ar fi parametrii de intensitate, durată, frecvență sau alte valori care se modifică puțin în timp; b) variabile dependente, care suportă influența celor independente. Poziția de dependență sau independență a unei variabile este relativă, ele aflându-se într-o relație cauzală numai în funcție de cadrul general al experimentului. De pildă, în relațiile cauzale existente între patru persoane sau patru fenomene oarecare, fiecare persoană sau fenomen are o poziție independentă față de următoarea și dependentă față de cea anterioară; c) variabilele condiționale exterioare și controlabile care exprimă o serie de permisivități exterioare relațiilor cauzale presupuse, dar care trebuie menținute la un nivel constant. De exemplu, în investigația de față, care plasează în centrul cadrului de cercetare conceptul de relație interetnică ca relație interpersonală, o variabilă exterioară este reprezentată de gradul cunoașterii interpersonale (între membrii comunităților conlocuitoare de pe același areal geografic). Acest gen de variabile exterioare sunt destul de numeroase și au o importanță relativă: de exemplu, coeziunea internă a diferitelor comunități sau modul de mediatizare a relațiilor interetnice de către diferite mijloace (mass-media) pe plan local ș.a.; d) variabilele condiționale exterioare și necontrolabile care în condițiile cercetărilor de teren sunt cele mai numeroase, fiind reprezentate de mulțimea unor factori secundari ca, de exemplu, starea generală de sănătate a populației investigate etc.

Și această clasificare este relativă, pentru că la nivelul socialului este imposibil de imaginat un fenomen care să epuizeze întreaga cauzalitate a producerii unui alt fenomen. Cu toate acestea, cadrul metodologic al analizei cauzale se asimilează la regula clasică a analizei epistemologice. În privința ei, Émile Durkheim, care a teoretizat canonul variației concomitente, preciza că: „orice fenomen care variază într-un fel, ori de câte ori un alt fenomen variază în mod particular în același fel, este fie cauză, fie efect în raport cu cel de-al doilea fenomen, dacă sunt legate printr-un fapt de cauzalitate” (Durkheim 1974: 199). Pe scurt, putem spune că relația cauzală dintre variabilele independente și dependente se manifestă atunci când acestea cresc sau descresc în mod concomitent.

Pe acest canon s-au conturat majoritatea cercetărilor cu două grupuri de lucru – unul experimental și altul de control, în care acțiunea de măsurare are loc înainte și după introducerea factorului experimental. În general, introducerea uneia sau mai multor variabile într-un montaj experimental pune problema modului de prezentare a instrucțiunilor pentru comportamentul persoanelor cuprinse într-o eșantionare. Aceste instrucțiuni trebuie să fie bine înțelese de către toți subiecții investigați, indiferent de studiile sau de experiența lor. În cazul cercetării noastre, pentru eliminarea unor tendințe de deformare semantică și pentru egalizarea gradului de înțelegere a itemilor, am adoptat un vocabular explicativ sub forma unor întrebări mai simple. Dicționarele de specialitate mai operează cu o clasificare în *experimente provocate* și *experimente invocate*. M. Richelle, după o distincție care ajunge până la părerile lui Claude Bernard, notează că „experimentul provocat este cel pe care experimentatorul îl face în mod deliberat, oferindu-și mijloacele de a-l realiza, în vreme ce experimentul invocat este acela într-un fel furnizat lui de către natură și din care poate profita” (Richelle 2001: 308). Există însă situații în care, prin caracterul de provocare a modificărilor induse și prin consecințele sale asupra fenomenului cercetat, mai ales în rândul oamenilor, cercetătorul se poate expune unor implicații de ordin moral, situații care sunt numeroase în domeniul psihologiei sociale, întrucât asupra mediului uman nu se poate acționa cu orice fel de intervenții (Cosmovici 1996: 40). Pe de altă parte, nu toate procesele psihosociale se pot încadra în experimente provocate, datorită fie complexității, fie unicității lor. *De asemenea, experimentele provocate mai ales în domeniul relațiilor etnice, ușor inflamabile, cu consecințe dintre cele mai neprevăzute, rămân sub semnul restricțiilor de ordin moral, fiind contraindicate pentru cercetarea acestui domeniu.*

Mai frecvente și mai accesibile sunt *experimentele invocate* (Cl. Bernard), numite și *indirecte* (E. Durkheim), produse în condiții social-istorice existente care și ele permit o analiză sistematică a rezultatelor. *Experimentele invocate*, descrise și de M. Golu (1981: 96-97), au mai fost denumite și *ex post facto*, pentru că variabila independentă, numită convențional și variabilă-stimul este non-experimentală, întrucât, după Al. Roșca, „experimentatorul nu o modifică, ci o utilizează ca dată de la natură sau de *condițiile existenței sociale a omului*, cum sunt vârsta, sexul, nivelul studiilor, relațiile maritale dintre părinții subiecților” (Roșca 1971: 35). De aceeași opinie este și Popescu P. Neveanu, pentru care trăsătura de bază a experimentului psihologic este aceea „de a discrimina, pe căi indirecte, fapte de ordin subiectiv și de a degaja relațiile dintre subiectiv și obiectiv nu numai sub aspect cantitativ, ci și calitativ” (Neveanu 1978: 255). În cadrul studiilor de atitudine-trăsături-valori, notăm importanța experimentului invocat în etnopsihologie, întrucât, prin caracterul lor interiorizat, în acord cu observațiile lui Gordon W Allport, aceste manifestări sunt în primul rând o problemă de deducție, căci nu se pot cerceta în mod direct. Din aceste motive considerăm că acest tip de experiment se adaptează cel mai bine cercetărilor de personalitate individuală sau colectivă, pe cel puțin două niveluri de complexitate.

Pe lângă problema abordării indirecte, la fel de complexă este și problema procedurii de diagnoză a caracteristicilor de existență, stabilitate, tărie, intensitate a trăsăturilor etnice, pentru a căror confirmare sau infirmare este obligatorie variația unui mare număr de condiții – situații sociale, care, în final, să facă proba acestor caracteristici. Fără un câmp cât mai larg de situații invocate, variate și concomitente, în direcția unor manifestări de relație și atitudini etnice, ar fi imposibilă estimarea acestor trăsături. Conceptual se mai operează distincții între *experimentele de laborator, de teren și naturale*. În cazul celor de laborator, există o mai mare posibilitate de control, cu o izolare mult mai precisă a variabilelor exploratorii, putându-se nota mai ușor comportamentele asociate pe care le dezvoltă. În laborator se pot experimenta situații care urmăresc acțiunea unei variabile în condiții speciale, cu sau fără corespondență în realitatea înconjurătoare. Dar, în realitate, situațiile din teren nu se pot studia printr-o simplă suprapunere care să le identifice cu cele din laborator. Din acest motiv, mulți autori, cum ar fi L. Festinger, H. Ager sau F. H. Giddings, folosesc pentru experimentele de laborator termenul de pur, adevărat sau de experiment științific. De fapt, există unele situații care nu pot fi studia-

te decât în laborator (de exemplu, efectele unui cutremur asupra populației), pe când altele pot fi cercetate numai în condiții de teren (de exemplu, situațiile de risc ce impun antrenarea persoanei pentru a supraviețui în condiții de pericolozitate ridicată). În acest context, amintim experimentele devenite clasice asupra mărturiei, efectuate de Al. Roșca (1973), care, deși s-au desfășurat în condiții de laborator, sunt de fapt experimente autentice de teren. Din aceste motive, unii specialiști resping experimentul de laborator. De exemplu, A. Chapanis (1967) afirmă în acest sens: „Teoriile care pot prezice numai ceea ce se petrece în cadrul celor patru pereți ai laboratorului sunt teorii insuficiente”. Deși această formulare poate părea cam dură, ea este amintită pentru a sublinia trăsăturile principale ale experimentului de teren (French: 1963). Acesta reprezintă o cercetare bazată pe cunoștințe teoretice, în care experimentatorul introduce o variabilă independentă într-o situație socială reală, în vederea verificării unei ipoteze. În acest caz, caracterul artificial este eliminat prin faptul că subiecții sunt observați în condiții cu caracter cotidian, fiecare din variabilele independente este dimensionată prin caracteristici specifice. În aceste situații, de cele mai multe ori, experimentatorul caută să nu influențeze subiecții cuprinși în eșantion, pentru că aceștia, conform scopurilor urmărite, sunt în totalitate motivați de o situație reală. De asemenea, generalizările rezultate din experimentele de teren au un mai mare temei de extindere a concluziilor față de cele din laborator. În privința experimentului natural, unii autori, precum J. R. French, îl asimilează celui de teren, de care se apropie foarte mult, pentru că se desfășoară tot în condiții obișnuite de viață. Numai că într-un experiment natural se pot avansa ipoteze și probleme din domenii încă nelămurite.

După autori ca M. Duverger (1961), experimentele de teren pot fi pasive sau active. În cele pasive, cercetătorul nu face apel la manierea variabilelor, ci se mărginește doar la notarea reacțiilor din partea subiecților cu înregistrarea schimbărilor din situația experimentată. O situație de experiment pasiv este și aceea în care se încearcă stabilirea unei înlănțuriri a factorilor care au generat anumite situații. Experimentul activ de teren are o variantă directă atunci când factorii cercetați sunt introduși în mod nemijlocit și controlat de către cercetător, iar subiecții sunt puși într-o situație cu totul nouă. Există și variante de experiment activ indirect, în care factorii studiați nu sunt introduși de cercetător, ci de alte centre de decizie sau pur și simplu sunt generați de situații naturale provenite din tradiții sau sisteme cultural-tradiționale specifice, cu caracter zonal.



Din această analiză, pentru tema noastră de cercetare va rezulta următorul cadru experimental: vor trebui invocate și prezentate, pe cale orală sau scrisă, un set de condiții sociale generatoare, orientate spre manifestări de relație, atitudine-trăsături-valori etnice, administrate identic pe grupuri etnice diferite, în mod comparativ, cuantificabil și concomitent. Aceste grupuri etnice coabitante vor fi cuprinse într-o acțiune de auto- și retroevaluare reciprocă, în care grupul martor va fi cel de control și va desfășura o acțiune de retroevaluare, iar grupul experimental va fi cel de referință și va desfășura o acțiune de autoevaluare.

În aceste investigații, tocmai pentru că nu avem de-a face cu fenomene observabile în mod direct, dificultatea cea mai mare apare la înregistrarea datelor. În domeniul psihosocial nu sunt măsurate persoane individuale ca atare, ci mai ales calități lăuntrice, precum statutul social, coeziunea, starea de spirit, convingerea, trăsăturile de grup etc. De aceea, dublarea posibilităților de măsurare, prin alte căi decât cele „clasice”, reprezintă o direcție metodologică importantă. Una dintre ele se referă la studiul dublei perspective, prezentat de autori ca W. Berry și P. Dasen (1974), St. Jones (1978) sau I. Radu (1994). Utilitatea sa este deplină atunci când, pentru experimentarea fenomenului analizat, putem folosi același instrument atât din perspectiva internă a grupului de referință, cât și din perspectiva externă a grupurilor-martor, ceea ce permite o dublă cuantificare de procese, fenomene, inclusiv trăsături etnice constatate în teren. Măsurarea, intersecția, compararea, influența acestor planuri – interne și externe –, ca o covariație a variabilelor de cercetare pentru probarea ipotezelor avansate, fac în continuare obiectul acestui capitol.

1.2. Obiective, ipoteze, principii

În lumina unor proprietăți generale cum sunt cele de limbă, credință, rudenie, teritoriu, sistem de educație, istorie, tradiții etc., comunitatea etnică se definește ca o entitate socială vie, un personaj colectiv cu o viață proprie, recunoscută de toți membrii ei, cu o triplă ființare temporală în trecut, prezent și viitor. În ansamblul de proprietăți etnice cu manifestări generale și particulare de natură social-politică, istorico-culturală sau internațională, există și suficiente elemente de factură psihologică. În acest evantai fenomenologic, *ipoteza de bază a cercetării noastre vizează*

posibilitatea decelării unor trăsături-valori și distanțe sociale cu intensități variabile de manifestare între comunități etnice conlocuitoare, prin intermediul unui model special adaptat pentru punerea în evidență a unor diferențe specifice de factură etnopsihologică. În cazul de față, problema metodologică este de a verifica, într-un subdomeniu de psihologie socială, o procedură derivată din evaluarea interpersonală a personalității, adaptată sub forma interevaluării comunităților etnice coabitante într-un spațiu geo-politic și etno-cultural determinat. Astfel, din varietatea manifestărilor specificeului național, ne-am limitat la zona Dobrogei, cu focalizarea cercetării pe două direcții principale: a) cadrul axiologic-intern privitor la configurațiile de trăsături-factori, valori- atitudini, caracteristice fiecărei comunități din spațiul mai sus amintit, și b) cadrul relațional-extern al acestor comunități sub forma distanțelor etnice dintre ele. Implicit și programat încă din faza de alcătuire a proiectului, se impunea verificarea unui model metodologic congruent pentru aplicarea sa în condiții de teren, dar constituit pe baza unor rigori metodologice proprii unor experimente de laborator.

Modelul proiectat prezintă anumite similitudini cu ceea ce numim cercetare-acțiune, fiind unul care, pentru a-și atinge obiectivul de investigație, provoacă manifestări (reacții) de răspuns, în limite anticipate și controlate, destinate să asigure obținerea din teren a cât mai multor date parțial *in vivo*. Referitor la acestea, reamintim o observație anterioară, prezentată poate prea laconic, în raport cu care precizăm că fenomenul de provocare a unor situații etnice la scara relațiilor reale între astfel de comunități poate fi cel mult un model absolut teoretic imaginabil, dar niciodată aplicabil, pentru că urmările posibile nu ar putea fi nici măcar anticipate, cu atât mai puțin controlate. Gradul de intervenție/provocare presupus de modelul nostru de investigație a fost restrâns numai la modalitățile de răspuns ale subiecților de cercetare care devin simultan și judecători. Condițiile restrictive pentru includerea lor în grupurile de cercetare, concomitent cu „selecția” după regula aleatorului, sunt cele de conlocuitor în spațiul dobrogean de un număr suficient de ani, cunoașterea comunităților locale, nivelul de instruire cel puțin mediu (cu unele excepții de neocolit, asupra cărora vom reveni cu explicații la timpul potrivit). Avem convingerea că, în acest fel, asigurăm un grad sporit de acuratețe și obiectivitate manifestărilor (răspunsurilor) obținute, fără a declanșa reacții perturbatoare, nici în viața comunităților, și nici în activitatea de experți a subiecților examinați. Această condiție metodo-

logică cvasirestrictivă determină unele completări la procedura de aplicare a probelor-test, asupra cărora vom reveni în descrierea metodelor de lucru. În *legătură cu probele-test, se impune o exigență metodologică de prin rang: instrumentele de cercetare trebuie să fie suficient de apte pentru a surprinde diferențe etnice reale, garantând certitudinea asupra obiectivității rezultatelor.*

În domeniul interetnicității sunt investigate de regulă numai diade de relații de genul români–maghiari, români–germani etc. Pentru că într-o regiune oarecare pot exista mai multe comunități, într-un tip de cercetare care se vrea cuprinzătoare sau exhaustivă aceste cupluri de relații se pot multiplica foarte mult până la forme de investigație supraextinse în timp și spațiu. În cazul Dobrogei, cu cele nouă comunități etnice, o cercetare pe dublete în permutări de relații ar cere o echipă de investigatori foarte numeroasă, cu costuri ridicate, întinse pe faze îndelungate de timp. De aceea, configurarea modelului metodologic are în vedere probleme de cuprindere și operativitate, fără a sacrifica niciun procent din calitatea cercetării, în primul rând a exigențelor științifice proprii unor investigații de teren. Montajul experimental a trebuit să includă probe-test care să permită obținerea unei multitudini de răspunsuri în aproximativ același interval din timpul alocat examinării.

După cum vom vedea în subcapitolul referitor la prezentarea metodelor de cercetare, noi ne-am inspirat din tehnicile de lucru ale lui R. F. Bales, operând transpoziția modelului de evaluare interpersonală a personalității într-unul de evaluare interetnică a comunităților coabitante. Deosebirea esențială dintre cele două modele rezidă în aceea că subiecții cercetării nu sunt simple persoane fizice, ci nouă eșantioane etnice unitare sub un anumit unghi. Grupurile etnice de cercetare sunt formate, pe principiul judecătorului colectiv (concept dezvoltat de Gheorghe Neacșu și Delia Bantea 1976), numai din cunoscători reali ai relațiilor de conviețuire între grupurile studiate. Aceste persoane sunt posesoare ale unei instruiți satisfăcătoare pentru rolul de „judecători/evaluatori” și au calitatea de a fi membri reprezentativi în comunitățile de români, armeni, greci, italieni, turci, tătari, țigani, ruși-lipoveni și ucraineni, din zonă. Acest calificativ necesar privitor la subiecți (evaluatori) rămâne valabil doar cu condiția unui grad de intercunoaștere etnică cât mai avansat; altfel spus, acest tip de investigație rămâne valabil cu condiția unor contacte directe și variate între grupurile comunitare cercetate, până la nivelul



unor relații psihologice între ele. Se înțelege că, în cursul cercetării, acele chestionare care nu sunt completate în totalitate se exclud și se continuă investigația cu alte persoane de pe „lista” de așteptare, care fac proba competenței în evaluarea comunităților studiate. Evident, chestionarele au fost astfel elaborate încât rezultatele să poată fi introduse precis și operativ în baza de date în cele două secvențe proiectate: diagnoza de trăsături-valori și de relații (distanțe) etnice.

1.3. Constituirea grupurile etnice de cercetare

Constituirea unor grupuri etnice comparabile a reprezentat o problemă aparte a acestei lucrări. Desigur, pentru un proiect de cercetare orientat numai spre conturarea unui model metodologic ar fi fost suficientă investigația a 2-3 „extrase” de grupuri, pentru a proba câteva din valențele sale. Totuși, prilejul unei cercetări extinse nu putea fi ratat, chiar cu prețul prelungirii relative a perioadei de investigație și a termenului de finalizare a lucrării. De asemenea, în condițiile unei zone cu nouă grupuri etnice istoric conlocuitoare, cercetarea a doar 2-3 dintre ele putea conduce cu ușurință la acuzația de cercetare incompletă. În mod curent, în cadrul cercetărilor de teren se apelează la metodologia eșantionării, dar în cazul de față aceasta reprezintă o operațiune plină de dificultăți. Pentru o eșantionare reprezentativă de grupuri etnice, dificultatea principală constă în faptul că ponderea pe țară a populației românești majoritare (cu excepția județelor Harghita și Covasna) în România este de cca. 90% față de 10% a tuturor minorităților conlocuitoare. Reprezentativitatea face ca metoda eșantionării să fie nepotrivită cercetării noastre din următoarele motive. Din punct de vedere teoretic, un astfel de raport transformă cercetarea de față, referitoare la un model generic de diagnoză relațională și de trăsături etnice, într-un caz particular de relații *interetnice* între majoritatea românească și minorități. Pe când relațiile *intraetnice*, cu extensie la diagnoza celor dintre minorități, inclusiv cu partea comparată de trăsături ale fiecărei comunități, la fel de importantă pentru fundamentarea modelului nostru, ar capăta o pondere secundară.

Tabelul nr. 3.1. Recensământul populației din 1992, zona Dobrogea¹

DOBROGEA	Jud. Constanța	Jud. Tulcea	Total populație	Eșantion reprezentativ 0,5%
Populație din care:	748.769	270.997	1.019.766	5.098
români și aromâni	686.294	240.314	926.608	4.633
turci	24.295	3.390	27.685	138
ruși-lipoveni	5.720	20.434	26.154	130
tătari	24.011	174	24.185	120
țigani	4.620	1.363	5.983	30
ucraineni	257	3.847	4.104	20
maghiari	1.369	176	1545	8
greci	466	764	1230	6
germani	542	135	677	4
armeni	532	36	568	3
bulgari	184	127	311	2
evrei	79	46	122	1
polonezi	57	13	70	0
alte minorități (italieni etc.)	313	178	491	0

Cea mai mare dificultate se referă însă la marea varietate a situațiilor demografice proprii fiecărei comunități dintr-un spațiu geografic și cultural-istoric determinat. De exemplu, în zona Dobrogei, la data cercetării (vezi tabelul nr. 3.1.), ținând seama de proporțiile diferitelor comunități locale, la un procent de reprezentare de numai 0,5% din populația etnică a regiunii, eșantionul total ar fi fost de 5.098 de persoane cu următoarea compoziție: 4.633 români, 138 turci, 130 ruși-lipoveni, 120 tătari, 30 rromi (țigani), 20 ucraineni, 8 maghiari, 6 greci, 4 germani, 3 armeni, 2 bulgari, un evreu și zero procente pentru alte minorități locale (de exemplu, italieni din jud. Tulcea).

1 Recensământul populației din 1992 – Partea de structură etnică și confesională a populației, Comisia Națională pentru Statistică – ediția 1995.

Dar acest proiect de eșantion, cu tot realismul reprezentativității sale, nu acoperă nici măcar obiectivele metodologice ale cercetării de față care țin de domeniul etnopsihologiei, fără a fi doar una a românilor, și nici nu poate fi realizat în timpul și după posibilitățile unei singure persoane.

De fapt, în literatura românească de specialitate nu este menționat niciun model de cercetare cu o eșantionare reprezentativă, zonală sau subzonală, care să cuprindă toate comunitățile etnice din regiunea examinată. Cercetările efectuate până în prezent s-au realizat numai pe principiul diadelor și numai în legătură cu românii, respectiv relații români-țigani, români-maghiari, români-germani etc. Motivul principal al acestui gen de investigații constă în faptul natural al prezenței românești majoritare în toate regiunile istorice ale României; cu mențiunea că această realitate nu exclude din etnologie sau etnopsihologie posibilitatea altor direcții de cercetare comparată. În aceste condiții, din motive de operativitate, în primul rând statistică, am recurs *la constituirea unor grupuri etnice de cercetare comparată, compuse din câte 50 de persoane în cazul comunităților mai mari și din câte 30 de persoane din rândul comunităților locale mai mici, pe următoarele criterii de alegere:*

- să fie rezidente în zonă de cel puțin 15 ani;
- nivelul de instruire al persoanei selectate să fie mediu spre superior;
- în zona de rezidență a persoanei selectate, alături de populația majoritară,
- să mai conlocuiască cel puțin alte 2-3 minorități etnice (sau chiar mai multe);
- persoana selectată să cunoască cât mai multe aspecte din specificul și manifestările
- atât ale comunității sale, cât și din cele ale comunităților coabitante;
- persoanele aparținente minorităților să fie din rândul celor membre ale unei organizații etnice locale cu sediul în regiunea cercetată;
- în zona de rezidență a persoanei selectate, organizația etnică locală să-și dea acceptul la sprijinirea acestei cercetări prin alocarea temporară de spațiu la sediul social pe care îl au;
- tot în zona de rezidență a persoanei selectate, organizațiile etnice regionale să-și dea acceptul pentru delegarea unui responsabil pentru listarea nominală a cel puțin 100 de membri rezidenți pentru identificarea, programarea și chestionarea lor.



Acestor criterii, toate obligatorii pentru succesul unor astfel de investigații în zona Dobrogei, le corespund numai grupurile etnice de români, ruși-lipoveni, turci, tătari, greci, armeni, italieni, ucraineni și țigani. Dacă prin caracterul majoritar, cercetarea și constituirea grupului de români nu a ridicat probleme, situații specifice au apărut la constituirea grupurilor etnice din partea minorităților conlocuitoare. De aceea, condiția existenței unui sediu de organizație etnică, ca și cea a prezenței unui responsabil local din partea ei pentru identificarea și planificarea subiecților în baza unei „liste de așteptare” au fost foarte importante. De exemplu, pentru eșantionul „cel mai greu”, al rromilor (țiganilor), proiectat cu 30 de subiecți, acesta s-a constituit după parcurgerea a peste 60 de cazuri în condiții de sprijin nemijlocit la completarea chestionarelor. În acest fel, investigațiile noastre s-au realizat pe colective mici de câte 2-3 persoane la sediul organizațiilor etnice respective.² În acest fel, ambele chestionare (PPN-50 și Bogardus-1995) au fost aplicate în mod controlat și colectiv, cu explicații permanente pe diferiți itemi. În plus, fiecărui chestionar de completat i s-a atașat o listă tip vocabular, în care unii din termenii utilizați au fost explicați într-un limbaj mai simplu, uneori cu exemplificări intuitive. Aceste completări procedurale s-au impus încă din faza de pretestare. Trebuie consemnată o situație specială în cazul rromilor (țiganilor), mai ales al femeilor-subiecți care în principiu „știau carte”, dar nu aveau abilitatea necesară completării unor chestionare aparent complicate. Pentru a suplini acest neajuns, investigatorul i-a ajutat pe unii subiecți la completarea probelor, asigurându-se că aceștia au înțeles perfect sarcina de evaluare.

- 2 La data cercetării, în anul 1995, a existat o excepție pentru comunitatea italiană din jud. Tulcea, care încă nu avea un sediu social constituit. Motiv pentru care examinările s-au realizat la Tulcea în casa d-lui ing. Vals Salvatore, președinte al acestei comunități la acea dată. Această comunitate prezintă o concentrare de cca. 200 de familii, în comuna Greci, din care o parte s-au mutat spre orașele Tulcea și Măcin. Localizarea lor în acest județ este de peste 100 de ani. Italienii dobrogeni afirmă o origine friulană (veniți din regiunea Friuli, din Italia, pe la mijlocul secolului al XIX-lea). Astăzi, în comuna Greci, jud. Tulcea, ei dețin o biserică romano-catolică, o grădiniță pentru instruirea copiilor în limba italiană și un cimitir. Italienii din România au înființat în anul 1994 două organizații non-guvernamentale, una cu sediul în municipiul Tulcea, sub numele de *Comunitatea Italianilor din județul Tulcea*, și o alta cu sediul la Iași, sub denumirea *Uniunea Italianilor din România*.

Tabelul nr. 3.2. Distribuția populației majoritare și minoritare din România conform recensământului din 1992

Populația totală din care:	22.760.559	100%	
1. români (1)	20.352.980	89,4	(1) Inclusiv persoane care s-au declarat aromâni (21.089) și macedoneni (6.999) (2) Inclusiv persoane care s-au declarat secui (831) (3) Inclusiv persoane care s-au declarat sași (843) și șvabi (6.292) (4) Inclusiv persoane care s-au declarat ruteni (350) (5) Inclusiv persoane care s-au declarat ruși (8.914) (6) Inclusiv persoane care s-au declarat carașoveni (2.775) și ceangăi (2.165)
2. maghiari (2)	1.620.199	7,1	
3. țigani	409.723	1,8	
4. germani (3)	119.436	0,5	
5. ucraineni (4)	66.833	0,35	
6. ruși-lipoveni (5)	38.688	0,21	
7. turci	29.533	0,19	
8. sârbi	29.080	0,19	
9. tătari	24.649	0,14	
10. slovaci	20.672	0,10	
11. bulgari	9.935	0,00043	
12. evrei	9.107	0,00040	
13. cehi	5.800	0,00025	
14. polonezi	4.247	0,00018	
15. croați	4.180	0,00018	
16. greci	3.897	0,00017	
17. armeni	2.023	0,00008	
18. alte naționalități (6)	8.420		
19. origine etnică nedeterminată	1.047		

După cum se observă, în cadrul grupurilor de lucru constituite de noi în Dobrogea la data cercetării nu apar macedonenii. Faptul că la acea dată ei au refuzat statutul de minoritari în România, cu declarații colective pe baza cărora se consideră o ramură neo-latină a românilor, a fost de ajuns pentru a-i cuprinde în grupul de români. Importantă, în continuare, apare problema structurii grupurilor etnice dobrogene. Această distribuție de subiecți evaluatori pe subcategoriile de populație s-a operat în funcție de răspândirea lor *de facto* în teren și pe criteriile de „compoziție”. Astfel, s-a putut recurge la proporții egale pe subcategoriile de bărbați și femei; s-au păstrat proporțiile pe criteriul vârstei (tineri sub 30 ani,

47% adulți până în 55 ani și 19% vârstnicii peste 55 ani) și s-au respectat proporțiile pe criteriul nivelului de instruire (32% persoane cu pregătire generală și profesională, 44% cu pregătire medie și 24% cu pregătire superioară).

Tabelul nr. 3.3. Structura eșantionului dobrogean pe localități și comunități etnice în anul 1995

Comunități/ Localități	1 Ro- mâni	2 Armeni	3 Greci	4 Itali- eni	5 Turci	6 Tă- tari	7 Rromi	8 Ruși- lipoveni	9 Ucrai- neni	Total
1. Constanța	9	28	11		20	12	13	7	2	102
2. Tulcea	9	2	9	10	7	2	10	20	16	85
3. Basarabi	5				1	5				11
4. Cobadin	9				4	11				24
5. Medgidia	4				7	15	2			28
6. Sulina								2		2
7. Slava Rusă	2							9	2	13
8. Babadag	3		5		3		1			12
9. Murighiol	1						1		10	12
10 Sarichioi	2							10		12
11. Izvoarele	2		5					2		9
12. Greci	1			17			1			19
13. Măcin	1			3	3	3				10
14. Isaccea	2				5	2				9
15. Castelu							2			2
TOTAL 350	50	30	30	30	50	50	30	50	30	350

Prin specificul cercetării, în această eșantionare *sui generis* a contat mai puțin distribuția populației majoritare, bine cunoscută de minoritari, cu răspândire uniformă în zona cercetată. Prioritară a fost distribuția persoanelor din minoritățile mici și mai puțin cunoscute. Pentru a suplini gradul de cunoaștere mai restrâns, în localitățile cu oarecare concentrare a acestor minorități, s-au încadrat cât mai multe persoane din cât mai multe grupuri etnice de contact. Distribuția finală pe subeșantioane o prezentăm în tabelele 3.3. și 3.4.

Tabelul nr. 3.4. Distribuția eșantionului dobrogean pe comunități și subcategoriile de populație etnică

	Sub-categoriile populație	Total	Ro-mâni	Armeni	Greci	Italieni	Turci	Tătari	Rromi	Ruși-lipoveni	Ucraineni
Pe sexe	Femei	175	31	13	13	15	28	31	5	22	17
	Bărbați	175	19	17	17	15	22	19	25	28	13
Pe vârste	Tineri sub 30 ani	119	22	6	10	8	24	30	3	8	8
	Adulți între 31-55 ani	166	23	17	10	16	20	13	23	31	13
	Peste 56 ani	65	5	7	10	6	6	7	4	11	9
Pe niveluri de studii	Școală gen. și profesion.	113	20	3	9	7	14	14	23	8	15
	Studii medii	156	22	13	15	13	26	26	6	23	12
	Post-liceale	81	8	14	6	10	10	10	1	19	3
	Total	350	50	30	30	30	50	50	30	50	30

În Dobrogea au fost declarate și alte minorități, de exemplu, maghiari, germani, bulgari, care nu au fost cuprinse în studiu, pentru că nu au satisfăcut criteriile de mai sus. Pentru evidența, programarea, interviuarea și urmărirea recoltării datelor, responsabilii nominalizați din partea organizațiilor etnice locale în anul 1995 au fost următorii:

- d-na Ecaterina Stan din Constanța și d-l Cintian Bărbuleanu din Babadag, pentru tot grupul de români din Dobrogea;
- d-ra Luiza Benlian de la Uniunea Armenilor din România, filiala Constanța;
- d-l Anastase Panbucoglu din Constanța și d-na Irina Adela Aurora din Tulcea, din cadrul Uniunii Elene din România, filialele Constanța și Tulcea;
- d-ra Neriman Molali din Constanța și d-na Reșit Minever din Tulcea, de la Uniunea Democrată Turcă din România, cu sediile la Constanța și Tulcea;



- d-rele Ismail Gulşen din Medgidia și Gemal Fatme din Basarab, de la Uniunea Democrată a Tătarilor Turco-Musulmani din România, cu sediul la Constanța;
- d-nii George Mihăilă din Constanța și Preda Constantin de la Partidul Rromilor, filialele Constanța și Tulcea;
- d-nii Fortunatov Iosif din Tulcea și Ivan Vitizov din Constanța, de la Comunitatea Rușilor-Lipoveni din România, filiala Tulcea;
- d-l Damianov Grigore de la Uniunea Ucrainenilor din Romania, filiala Tulcea;
- d-l Vals Salvatore de la Comunitatea Italianilor din Tulcea, cu sediul la Tulcea;

Tuturor colaboratorilor le adresăm cea mai aleasă grațitudine. Fără sprjinul lor, această investigație nu ar fi fost posibilă.

1.4. Gruparea, ordonarea și manevrarea bazei de date

Dezvoltarea în ritm rapid a tehnicii de calcul de la generația calculatoarelor integrate la cele personale din ce în ce mai performante a făcut posibilă constituirea unor mari baze de date cu numeroase facilități de manevrare. În planul cercetării noastre, chestionarul Bogardus-95, fiind de mică întindere, cu numai șapte întrebări, nu a ridicat probleme de prelucrare. Alături de acest aspect, dar și pentru faptul că în literatura de specialitate acest instrument este bine cunoscut, am preferat ca partea de prelucrare de date la acest instrument să se realizeze manual. Într-o cu totul altă direcție a evoluat partea de prelucrare a datelor la chestionarul PPN-50. Fiind un instrument conceput pentru estimarea simultană a 50 de atitudini, cu aplicare asupra a nouă grupuri etnice, un singur chestionar va furniza următoarea cantitate de date: $50 \times 9 = 450$ de note/răspunsuri/evaluări. La rândul lor, formularele fiind completate de 350 de persoane, în final se obține o bază de date cu 350×450 de note, ceea ce conduce la un total de 157.500 note/răspunsuri pe 5 trepte de evaluare. În mod evident, un astfel de instrument nu poate fi prelucrat manual. Pentru înregistrare pe calculator, redăm în Anexa nr. 1 un *Model de întabelare a datelor în sistem Excel pentru chestionarul PPN-50*.

Deși această direcție de prelucrare automată a datelor a fost clară încă din faza de proiectare, totuși, datorită evoluției sistemelor informatice, s-au produs repetate eșecuri de încadrare a acestei mari baze de date în limbajele informatice utilizate. De exemplu, deși la nivelul anului 1995 sistemul informatic *Word 6.0* părea cel mai performant, acesta avea o parte de memorie insuficientă, cu un sistem de operare/întabelare slab dezvoltat. Totuși, pentru a nu se pierde timp și pentru o trecere a datelor pe suport magnetic s-a realizat o primă fază de introducere a datelor pe calculator chiar și în acest sistem impropriu. Între anii 1996 și 1997 sistemul *Word* s-a perfecționat până la varianta de astăzi, *Word 2000*, cu o mai bună capacitate de operare, cel puțin prin faptul că fiecare notă din cadrul bazei noastre se putea cuprinde într-un spațiu (câmp) propriu, cu posibilități distincte de procesare pe fiecare notă și pe fiecare spațiu. Dar partea de memorie și volumul operațiilor necesare au rămas în continuare insuficiente. Datorită acestor slăbiciuni, trecerea automată a datelor din sistemul *Word 6.0* în *Word 2000* s-a realizat cu pierderi de date care au presupus alte etape de reconstituire. Abia după anul 1999, prin dezvoltarea sistemului *Excel*, mai bine adaptat pentru întabelare baze de date, cu o memorie mai bună și un mai mare număr de operații, a devenit posibilă o inventariere unitară a datelor obținute din acest chestionar. Dar și în cursul acestei treceri de la sistemul *Word* la *Excel* au avut loc pierderi de memorie, care au impus etape suplimentare de verificări și completări de date. De aceea, pentru aceste verificări repetate este obligatorie păstrarea chestionarelor aplicate în teren și pe suport de hârtie. Întabelarea datelor pe calculator se face în funcție de construcția chestionarului PPN. Pus în pagină, acesta se prezintă cu 50 de itemi pe fiecare rând și 9 rubrici pentru 9 etnii nominalizate în dreptul fiecărui item (un model de formular este anexat capitolului următor). În limbaj *Excel*, într-o primă formă de întabelare, toate cele 450 de note ale fiecărui chestionar s-au trecut pe un singur șir de date, ceea ce a însemnat 450 de coloane, iar chestionarele s-au înregistrat pe rânduri, în număr de 350. Dar pentru că sistemul *Excel* este limitat la 250 de coloane, această bază a fost împărțită în două „pagini”. Această împărțire reprezintă principala dificultate a acestui limbaj, pentru că ea a însemnat un dublu set de operațiuni pe două pagini separate, cu etape și dificultăți ulterioare de asamblare a lor.

Tabelul nr. 3.5. Inventarul de răspunsuri la chestionarul PPN-50, în note brute și procente

Nr. cazuri: 350 din 9 grupuri etnice; anul 1995; zona Dobrogea, itemul *Dominativitatea*

Itemi	1 Dominativitatea /note brute								
note	Ro	Ar	Gr	It	Tr	Ta	Ti	Ru	Uc
1	11	22	31	34	21	18	167	45	39
2	11	50	63	83	72	72	71	106	110
3	37	90	79	80	96	101	26	75	59
4	73	95	99	93	76	84	17	79	97
5	218	92	78	60	85	75	69	44	44
total	350	350	350	350	350	350	350	350	350

Itemi	1 Dominativitatea /%								
note	Ro	Ar	Gr	It	Tr	Ta	Ti	Ru	Uc
1	3,14.	6,29.	8,86.	9,71.	6,00.	5,14.	47,71.	12,86.	11,14.
2	3,14.	14,29.	18,00.	23,71.	20,57.	20,57.	20,29.	30,29.	31,43.
3	10,57.	25,71.	22,57.	22,86.	27,43.	28,86.	7,43.	21,43.	16,86.
4	20,86.	27,14.	28,29.	26,57.	21,71.	24,00.	4,86.	22,57.	27,71.
5	62,29.	26,29.	22,29.	17,14.	24,29.	21,43.	19,71.	12,57.	12,57.
total	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

În această bază, ordinea de înregistrare a chestionarelor pe grupe etnice a fost următoarea: de la 1 la 50 – românii, de la 51 la 80 – armenii, de la 81 la 110 – grecii, de la 111 la 140 – italienii, de la 141 la 190 – turcii, de la 191 la 240 – tătarii, de la 241 la 270 – rromii (țigani), de la 271 la 320 – rușii-lipoveni și de la 321 la 350 – ucrainenii. În acest sistem de întabelare, și pe un calculator *PC-Pentium III*, am realizat următoarele tipuri de manevre statistice: inventarul datelor pe note brute, procente, medii aritmetice, abateri standard, studiul probei de fidelitate *split-half* (pe baza testului *Z*), analiza distribuției normale și analiza gradului de semnificație a datelor (prin testului *T*). De exemplu, în prima fază, la primul item, *dominativitate*, distribuția notelor brute la români, furnizate de toate cele 350 chestionare, pe cele 5 trepte de evaluare, au fost următoarele: 1/11; 2/11; 3/37; 4/73; 5/218, cu procentele corespunzătoare (vezi tabelul 3.5).

Dar și la acest mod de operare în sistem *Excel* au apărut dificultăți, în special la analiza probei de fidelitate *split-half*. La acest test, se compară media aritmetică totală a unui șir primar de date cu mediile altor două șiruri secundare, separate față de șirul primar. Astfel, șirul S-1 este șirul tuturor notelor acordate de un grup unui item; S-2 și S-3 sunt șirurile rezultate din împărțirea în două a notelor inițiale, respectiv cele cu număr de ordine impar și cele cu număr de ordine par. În calcul se operează comparația S-2 și S-3, cu reținerea diferențelor medii a căror valoare este dată de tabela „t” a lui Student (testul Z). Datorită cantității mari de date în raport cu posibilitățile limbajului *Excel*, se recomandă fie calculatoare mai puternice, fie alte limbaje, fie rotația din când în când a acestei baze de date, pentru că acest limbaj este extrem de inegal (cu numai 250 de coloane pe verticală, față de 65.000 rânduri pe orizontală, cu menținerea cadrului de operare pe două pagini). Operațiile necesare pentru *split-half* se pot observa în Tabelul nr. 3.6., în care itemii chestionarului PPN-50, împreună cu cele 9 grupuri etnice studiate, se prezintă pe verticală.

Tabelul nr. 3.6. Rezultatele analizei itemilor la proba de fidelitate „split-half”, obținute din aplicarea chestionarului PPN-50 asupra a 9 grupuri etnice

Numărul de note/evaluări pe fiecare item și pe fiecare grup etnic a fost de 350.

Itemii PPN-50 pe grupuri etnice		SUMA	MEDIA	DIFERENȚE		MEDIA	SUMA		Itemii PPN-50 pe grupuri etnice
				par	impar				
1. Dominativitatea	Ro	1.527	4,36			4,64	1.623	Ro	2. Prietenia
valori impare	Ro	761	4,35			4,60	805	Ro	valori impare
valori pare	Ro	777	4,44	0,09	0,07	4,67	818	Ro	valori pare
	Ar	1.235	3,53			3,81	1.333	Ar	
valori impare	Ar	627	3,58			3,83	670	Ar	valori impare
valori pare	Ar	608	3,47	0,11	0,04	3,79	663	Ar	valori pare
	Gr	1.183	3,38			3,89	1.360	Gr	
valori impare	Gr	602	3,44			3,88	679	Gr	valori impare
valori pare	Gr	581	3,32	0,12	0,01	3,89	681	Gr	valori pare
	It	1.115	3,19			4,08	1.427	It	

Itemii PPN-50 pe grupuri etnice		SUMA	MEDIA	DIFERENȚE par / impar		MEDIA	SUMA		Itemii PPN-50 pe grupuri etnice
valori impare	It	567	3,24			4,06	711	It	valori impare
valori pare	It	548	3,13	0,11	0,03	4,09	716	It	valori pare
	Tr	1.184	3,38			4,00	1.401	Tr	
valori impare	Tr	583	3,33			3,99	699	Tr	valori impare
valori pare	Tr	601	3,43	0,10	0,02	4,01	702	Tr	valori pare
	Ta	1.174	3,35			3,85	1.349	Ta	
valori impare	Ta	576	3,29			3,78	662	Ta	valori impare
valori pare	Ta	598	3,42	0,13	0,14	3,93	687	Ta	valori pare
	Ti	806	2,30			2,12	742	Ti	
valori impare	Ti	421	2,41			2,14	374	Ti	valori impare
valori pare	Ti	385	2,20	0,21	0,03	2,10	368	Ti	valori pare
	Ru	1.019	2,91			3,46	1.211	Ru	
valori impare	Ru	507	2,90			3,50	613	Ru	valori impare
valori pare	Ru	512	2,93	0,03	0,09	3,42	598	Ru	valori pare
	Uc	1.044	2,98			3,51	1.229	Uc	
valori impare	Uc	517	2,95			3,55	621	Uc	valori impare
valori pare	Uc	527	3,01	0,06	0,07	3,47	608	Uc	valori pare

De exemplu, în Tabelul nr. 3.6., în cadrul itemului de *dominativitate*, studiat pe fiecare grup etnic, s-au trecut sumele a trei șiruri de note, respectiv: primul șir primar cu note din toate cele 350 de chestionare, al doilea șir secundar cu 175 note/scoreuri numai din rândul *chestionarelor pare* și al treilea șir secundar tot cu 175 note/scoreuri doar din rândul *chestionarelor impare*. În dreptul acestor sume s-a operat media aritmetică a fiecărui șir de date, iar într-o coloană separată s-a făcut diferența mediilor pentru șirurile pare și impare. În cazul grupului de români, la itemul *dominativitate*, prin metoda par-impar, diferența estimată, pentru 350 de note/evaluări, între cele două medii a fost de 0,09. Iar prin aceeași procedură, la itemul *prietenie*, tot în grupul de români, diferența dintre cele două medii, pentru același grup total de 350 de note/evaluări, a fost de 0,07. Noi am optat pentru analiza de fidelitate prin metoda par-impar din două motive.

În primul rând, după J. P. Guilford, această metodă se recomandă atunci când subtestele care compun instrumentul reprezintă părți paralele cu itemi de egală dificultate sau prezintă o egală împrăștiere a dificultăților cu un timp de lucru alocat în mod egal pentru fiecare item; chestionarul PPN-50 corespunde acestor condiții (Guilford 1954: 377). De asemenea, majoritatea itemilor au avut distribuții normale, ceea ce a eliminat utilizarea unor formule de calcul specifice unor distribuții asimetrice și neparametrice, ca de exemplu testul U preconizat de Man-Witney (Roșca 1975: 550). În al doilea rând, la proba fidelității, majoritatea analizelor recomandă formule mai complicate de calcul cu metode test-retest numai pentru grupuri mici de studiu (de tip școlar, industrial), de până la 30 de subiecți. În timp ce în baze mari de date cu câte 350 subiecți, care au furnizat în cazul nostru un volum total de 157.500 de note/evaluări; aplicarea, verificarea și reexperimentarea unor formule complicate pentru verificarea fidelității devine prea dificilă.

1. 5. Diagnoze de valori și trăsături cu ajutorul Chestionarului PPN-50

Opțiunea pentru cercetarea unor trăsături modale, alături de tipologia distanțelor etnice, a fost determinată de cerința îmbinării componentelor interne de conținut cu cele externe, de relații proprii comunităților conlocuitoare dintr-un spațiu geo-politic și socio-cultural delimitat. Mai mult, se conturase supoziția că, printr-o serioasă analiză comparativă a componentelor interne pe criterii etnopsihologice (după trăsături, valori și stiluri de manifestare), cercetarea noastră poate accede la obținerea unor informații esențiale de diagnoză a specificului național. Deși în axiologie problema valorilor mai constituie încă un spațiu de dispută, mai ales în privința genezei lor obiective sau subiective, totuși, de la Ed. Spranger (1923) și Tudor Vianu (1942), în acest domeniu s-a realizat o clasificare pe specii de valori teoretice, estetice, juridice, economice, politice, religioase etc, astăzi unanim acceptată. În cadrul unor expuneri mai largi, noi nu am operat distincții suficiente între aceste noțiuni, din cel puțin trei motive. În primul rând, aspectul generic al conceptului de *valoare* este evident în raport cu cel de *trăsătură*. În al doilea rând – cel puțin din

a doua jumătate a secolului XX –, în psihologie s-a acreditat ideea că orientările valorice cuprinse în atitudini, împreună cu trăsăturile de caracter ca elemente suplimentare de portretizare psihologică, exercită asupra comportamentului o serie de funcții axio-reglatorii. În al treilea rând, pentru o deplină clarificare a acestor raporturi, se impune o analiză separată, într-un capitol distinct, prin dezvoltarea teoretică a noțiunilor conexe de ideal, norme sociale, atitudini, interese sau trebuințe. Astfel, în cadrul acestor conexiuni, pentru Petre Andrei (1945), *idealul* reprezenta o valoare generală de realizare a persoanei, spre care individul tinde să ajungă din toate puterile sale. Chiar dacă sociologul român avea în vedere doar personalități de excepție, faptul că idealul, ca nivel de aspirație, este o năzuință supraordonată care orientează și alimentează energetic eforturile persoanei spre anumite valori reprezintă o aserțiune psihologică general-valabilă. De asemenea, fiecare specimen de valoare este legat de diferite norme sociale, ele reprezentând, în sensul lui Durkheim, un alt set de dimensiuni supraindividuale. În acest sens, trebuie să amintim o serie de observații efectuate de M. Rokeach. În accepțiunea sa, aceeași valoare poate fi un punct de referință pentru una sau mai multe norme, față de care valorile pot reprezenta un termen de bază pentru acceptarea sau respingerea lor. Pe de altă parte, diferite norme sociale, chiar însușite sau practicate de un individ, rămân exterioare lui, pe când valorile îi apar acestuia mai adânc și mai intim ancorate în structura eului. În privința raportului *valoare-interes*, tot M. Rokeach mai notează că: „Un interes este doar una dintre manifestările valorii și, prin urmare, are numai câteva din atributele acesteia. Un interes poate... ghida acțiuni... poate servi unor funcții de adaptare, apărare, cunoaștere și actualizare ale eului. Dar interesul nu este clasificabil ca un mod ideal de comportament sau ca o stare ultimă a existenței. Ar fi dificil de argumentat că un interes este doar un standard sau că are caracterul de «trebuie»” (Rokeach 1973: 22). Cele mai complexe relații apar în domeniul raporturilor valoare-atitudine, pentru că din perspectivă socio-culturală, valorile apar ca fapte sociale supraindividuale în cadrul cărora ele reprezintă doar un obiect al atitudinilor, iar acestea, la rândul lor, apar ca o reacție a indivizilor față de valori. Dar acest nivel reprezintă doar un aspect al relației. Dacă ne referim la principii și valori interiorizate în structura personalității – care reprezintă principala zonă de interes în psihologie –, diferențele dintre atitudine și valoare devin aici mai greu de realizat. La acest nivel, autorul citat constată că diferențele dintre aceste noțiuni decurg din faptul că

atitudinea este un complex de convingeri, pe când valoarea în atitudine se referă la o singură convingere, dar de mare generalitate – în plus, notăm că ea este și de mare stabilitate, inclusiv etnologică. La acest nivel interiorizat, valorile apar ca principii fundamentale sau scopuri ultime ale existenței, reduse la un număr foarte restrâns, apropiat decalogului, pe când atitudinile se prezintă sub forma unei pluralități de manifestări. Pentru ordonarea lor, de la G. W. Allport avem o ierarhie pe trei niveluri: pe primul nivel sunt situate cele cardinale, considerate a fi de ordinul unităților; pe al doilea nivel autorul plasează atitudinile principale, considerate a fi de ordinul zecilor, și pe un al treilea nivel sunt plasate atitudinile secundare care pot fi de ordinul sutelor și miilor de forme. Dintre aceste atitudini, cele mai apropiate de zona valorilor sunt doar cele cardinale. Astfel, cu funcțiile lor de ghidare a atitudinilor, acțiunilor și judecăților umane, valorile au un loc central în structura personalității, atât a celei individuale, cât și a celei colective. De asemenea, tot prin atitudini se exprimă și unele *trăsături de personalitate* care se aseamănă cu valorile doar în ceea ce privește criteriul gradului de generalitate. Cu mențiunea că în psihologia personalității valorile reprezintă niveluri de aspirație cu un vizibil efort spre care se tinde, fiecare din ele putând fi un scop în sine, pe când la majoritatea trăsăturilor psihologice caracteristica majoră este de neutralitate axiologică, întrucât manifestările derivate, de exemplu din tipologia particularităților introversie/extroversie, pot fi dominante comportamentale, fără a fi însă un scop în sine. În acest fel, chiar dacă în psihologie termenul de trăsătură vedește mai multe sensuri, el este echivalat cu cel de particularitate relativ stabilă a unui proces, dar mai ales ca element descriptiv în diagnoza personalității. Acesta este și sensul prin care G. W. Allport definește trăsăturile ca elemente de stabilitate și consistență ale unui portret, a căror existență doar se deduce, fără a putea fi observată în mod direct. Iar dacă în redarea lor unii autori procedează mai *nomotetic* prin observații generale, iar alții mai *ideografic* prin particularizarea unor trăsături până la singularizare, aceasta este numai o chestiune de stil. Prin W. Stern, K. Lewin și G. W. Allport s-a ajuns la împărțirea în *trăsături direcționale* (motivaționale, atitudinale) și *trăsături stilistice* (instrumentale, aptitudinale). R. B. Cattell (1946) a făcut diferențe între *trăsăturile de adâncime și cele de suprafață*, iar în analiza factorială a personalității, H. Eysenck tratează fiecare trăsătură ca pe un factor distinct. În privința inventarelor cu trăsături de personalitate, întocmite pe criterii lexicale, după G. W. Allport acestea se

întind la cca. 17.000 de modele, după L. Klages, ele ar fi de 4.000, iar după F. Baumgarten, de cca. 1.000; marile variațiuni se explică prin opțiunea autorilor către o nominalizare a lor în trăsături simple sau complexe. Dar toate aceste clarificări au un marcant caracter teoretic, pentru că la nivelul unor cercetări aplicative granițele dintre aceste concepte se topesc în realități fluide. Atât la nivel individual, cât și la nivel de grup, inclusiv etnic, realitatea este că aceste noțiuni sunt greu de distins, vădind multe manifestări coexistente, interferente sau suprapuse. În această privință, în practica sondajelor de opinie, Septimiu Chelcea (1982) acuză un mare grad de polisemie între aceste noțiuni. Pentru că un ideal odată constituit poate deveni el însuși valoare, iar astfel, unele trăsături de personalitate, mai ales dintre cele pozitive, precum harnic, cinstit, conștiincios etc, prin educație și specializare, se pot constitui ca trăsături-valori. Numai în acest fel se poate înțelege și sistemul atitudine-valori formulat de R. Linton (1968), în care diferențele dintre atitudinile generalizate și valorile interiorizate se dizolvă până la identitate totală; autorul notează că: „... odată fixate în individ, sistemele atitudine-valoare acționează automat și în cea mai mare parte la nivel subconștient”. Același autor mai afirmă că: „importanța funcțională a sistemelor valoare-atitudine derivă inițial din conținutul loc emoțional”. În acest fel, un mare număr de analiști, precum A. Kardiner (1939), G. H. Mead (1967), R. Linton (1968), I. Radu, P. Iluț, L. Matei (1994), au demonstrat importanța structurilor axiologice în formarea atitudinilor prin însușirea modelelor culturale. De aceea, fără a neglija necesitatea clarificărilor conceptuale, în mod real aceste diferențe se percep în funcție de perspectivă și accent. De exemplu, pentru un observator din afară, un întreg ansamblu de trăsături, interese sau nevoi pot fi considerate valori, convingeri și scopuri de urmărit. Pentru că pe plan individual, în retorta subiectivității umane, aceste noțiuni nu numai că se absorb și se filtrează în modalități și trăsături particulare, dar se și topesc cu conversiuni și sublimări în funcție de propriile calități fizice, intelectuale sau emoționale ale persoanei. Din această cauză, în cadrul studiilor de atitudine și comportament vom constata în permanență un câmp întreg de relații contradictorii. Dacă ținem seama de faptul că atitudinile, inclusiv etnice, se măsoară prin sondaje de opinii, atunci transcrierea metodologică a problemei se rezumă la *atitudini* care au în vedere ceea ce oamenii simt și gândesc, la *opinii declarate*, în funcție de ceea ce spun, și la *comportamente*, prin ceea ce fac. Din sutele de cercetări efectuate asupra acestor raporturi, pe lângă caracterul probabilistic al relați-

ei atitudine-comportament, au ieșit în evidență și factorii răspunzători de convergența sau divergența lor. Astfel, după I. Radu și colaboratorii (1994), situațiile de convergență apar atunci când atitudinea este *o forță motivațională* care generează o acțiune specifică. În această calitate ea apare ca o cauză a comportamentului care se multiplică în toate actele sale. Același paralelism atitudine-comportament se explică și prin teoria disonanței cognitive, cu tendința de a realiza convergențe între evaluări și comportamente atunci când atitudinea apare ca un act de autoajustare (sau raționalizare) a acțiunilor noastre. În aceste cazuri, comportamentul devine instrumentul, iar atitudinea reprezintă efectul. Dacă concordanța atitudine-comportament poate fi considerată mai naturală, discrepanțele dintre ele au fost dintre cele mai studiate. Din mulțimea cauzelor decelate vom aminti doar câteva, cele mai multe aflându-se în zona interacțiunilor personalitate-situație, față de care este obligatorie prezentarea și dezvoltarea sistemului metodologic implicat. Pentru că interpretarea primară cea mai evidentă este aceea că *există atitudini adevărate sau specificice domeniului în cauză*, numai că instrumentele metodologice de depistare și măsurare a lor nu au fost suficient de rafinate pentru a le surprinde. Dat fiind faptul că studiile de valori, trăsături și atitudini se reduc în esență la instrumente verbale, validitatea lor este privită cu multă precauție. Aceasta întrucât între respectiva trăsătură-valoare ca variabilă latentă și opinia declarată a persoanei se interpun atâtea alte variabile (ce țin de personalitatea subiectului, a anchetatorului, a temei de cercetare, a instrumentului folosit, a situației de teren sau laborator etc.) încât probabilitatea unei situații de divergență între ele este cu mult mai mare decât a uneia de convergență. De exemplu, s-a constatat a fi foarte important *gradul de specificitate al răspunsurilor-atitudine și al celor comportamentale*. M. Fischbein și I. Ajzen (1977) au arătat că această relație funcționează în măsura în care se respectă gradul de corespondență dintre elementele atitudinii și cele comportamentale. Ei au pornit de la ipoteza că atât pentru atitudine, cât și pentru comportamentul deschis se pot formula patru entități: acțiunea, obiectul înspre care acțiunea este îndreptată, contextul în care acțiunea are loc și timpul (momentul) efectuării ei. În acest cadru metodologic, cu cât investigațiile atitudine-comportament respectă mai mult simetria entităților considerate cu atât concordanța dintre răspunsurile atitudinale și cele comportamentale este mai mare, precum și invers. Lipsa de corelație dintre atitudine-comportament se poate explica și prin faptul că un comportament poate de-

pinde de *mai multe atitudini*, dintre care noi nu o luăm în calcul pe cea mai relevantă. Alte discordanțe mai pot apărea și în urma unor *diferențe de timp*, când distanța temporală dintre cele două genuri de răspunsuri este prea mare. Timp în care au apărut alte modificări, fie de atitudine, fie de comportament, fie unele care le implică pe amândouă. Față de aceste aspecte metodologice, cel puțin de egală importanță sunt și factorii de personalitate cu referire în special *la tăria atitudinii respective*. Aspect care se referă la importanța ei în sistemul atitudinal al personalității, dacă respectiva atitudine a fost însușită prin experiență directă sau are drept suport informații și păreri venite din partea altora. Este clar că atitudinile periferice bazate pe informații sărace, fără experiențe personale sau fără contacte directe, au o slabă putere predictivă. Alături de tăria atitudinii trebuie adăugat și *gradul de accesibilitate*, fie din partea instrumentului folosit, fie din partea subiectului respondent, cu referire la ușurința cu care unele persoane își reamintesc diferite atitudini, date, informații (față de ei sau față de alte neamuri coabitante) cu care pot opera pe plan cognitiv. Cercetările întreprinse arată că un indicator valid de accesibilitate este și timpul de răspuns cât mai scurt la respectivele sondaje, alături de un chestionar conceput cât mai simplu. De asemenea, factorii de personalitate, atât de natură individuală, cât și colectivă, în cadrul raporturilor atitudine-comportament contează prin încadrarea lor în *constelații de atitudini specifice*, selecționate cel puțin după criteriul unor orientări apropiate. În cadrul lor, studiile de laborator, dar mai ales cele de teren, arată că pentru conduite complexe și de durată, inclusiv etnice, planul valorilor – în calitatea lor de standarde apreciative pentru norme, trăsături și atitudini – sunt un predictor comportamental mai bun (Rokeach: 1979). De asemenea, după părerea noastră, asocierea trăsături-valori este și mai accentuată în etnopsihologie, pentru că gradul de generalitate la care trebuie să se opereze este mai ridicat în cercetările de personalitate colectivă față de studiul celei individuale. Ba chiar în diagnoza trăsăturilor psihologice de specific național sunt mai ușor de sesizat diferențe de orientare valorică decât particularități din domeniul trăsăturilor etnice; poate tocmai datorită unei mai mari inerții și a unei mai mari stabilități a valorilor în timp. De exemplu, în plan european, sunt ușor de observat diferențele de orientare valorică către competiție și concurență la popoarele din partea occidentală a Europei, față de orientările conservatoare și de cultivare a tradițiilor, cel puțin folclorice, la cele balcanice. De aceea, în raport cu varietatea acestor situații, pentru ches-

tionarul nostru de diagnoză a unor trăsături psihologice de specific național, am considerat mai oportună o abordare conexasă a cuplului trăsături-valori.

Inițial, în faza de proiectare a modelului nostru, s-a formulat opțiunea de utilizare a cel puțin două instrumente complexe de tip Berkeley și PPN-50. Pentru chestionarul de personalitate Berkeley, cunoscut și sub denumirea de Big-Five, a existat un interes crescut. Apărut acum un deceniu într-un studiu semnat de psihologii Ketty și Eillen Dohane (*Psychology Today* III. 1990), împreună cu sistemul de cotare a răspunsurilor și de articulare a cinci stiluri de personalitate propuse de L. Goldhorns (Universitatea Oregon, SUA), acest nou instrument va beneficia de un mare număr de studii publicate în reviste de prestigiu, cum ar fi: *Journal of Personality*, *Journal of Personality Disorders*, *European Journal of Personality*, *Journal of Personality Assessment* sau *Psychological Inquiry*. Big-Five a captat și atenția unor psihologi români, precum Septimiu Chelcea (1992), Mielu Zlate (1994) sau Paul Popescu Neveanu, I. Mânzat, P. Vasilescu și alții (1997). Ultimul studiu cuprinde o analiză metodologică dintre cele mai pertinente, cu o tentativă de adaptare a acestui instrument la abordarea etnopsihologică a poporului român. Dar investirea sa cu o vocație diagnostică în cercetările de psihologie socială s-a dovedit a fi anevoioasă și costisitoare. De fapt, după părerea noastră, între cele două instrumente există câteva asemănări, dar și mai multe deosebiri. La capitolul asemănări notăm: sistemul de scalare pe cinci trepte, cu posibilitatea de structurare a cinci stiluri de personalitate, chiar cu unele posibilități de echivalare. Astfel, la nivelul unor itemi se pot constata câteva corespondențe psihologice între stilurile social (PPN) și interpersonal (Big-Five), activ (PPN) și de muncă (Big-Five), afectiv (PPN) și emoțional (Big-Five), cultural (PPN) și intelectual (Big-Five). La capitolul deosebiri, acestea s-au dovedit a fi mai numeroase:

- Big-Five o este probă de personalitate cu variabile individuale fără valențe etnologice;
- PPN-50 este o probă psihosocială, cu variabile transculturale, specifică unei cercetări de etnopsihologie;
- analiza celor patru selfuri din Big-Five, respectiv *personal* (inner-self), *social* (outer-self), *imaginat* (ideal-self) și *anxios* (feared-self), vizând media aritmetică a tuturor acestora pentru obținerea celui real, nu are echivalent în PPN-50;



- prin construcția sa, chestionarul PPN-50, spre deosebire de Big-Five, poate dezvolta o diagnoză multiplă a fenomenelor de dublă perspectivă. Planurile intern și extern ale fiecărei comunități etnice introduse în cercetare pot fi examinate prin auto- și retroevaluare de către fiecare grup de studiu. De aceea, șansele ca acest instrument să surprindă diferențe etnotipice sunt mai mari;
- chestionarul Big-Five este redus la 35 de itemi și tot atâtea variabile, față de cele 50 de variabile din chestionarul PPN. Prin această extindere, unele trăsături, de exemplu inteligența, dominativitatea, spiritul întreprinzător etc., apar mai bine reprezentate.

Aceste aspecte au motivat un plus de fundamentare a chestionarului PPN încă din faza de documentare. Pentru că „lista trăsăturilor fundamentale de caracter variază mult de la un psiholog la altul” (Cosmovici 1972: 13), după dezbateri prelungite în care numărul lor a variat de la 25 la 75 de itemi, s-a ajuns în final la o listă cu 50 trăsături (vezi Tabelul nr. 3.7). De exemplu, itemul inițial „spiritul satiric” a fost înlocuit cu cel de „simț al umorului”; sau variabila „simț diplomatic” a fost descompusă în două coordonate, respectiv: „capacitatea de evitare a conflictelor” și „receptivitatea față de ideile altora”.

Tabelul nr. 3.7. Trăsături și valori etnice cuprinse în chestionarul PPN-50

1. Dominativitatea	18. Scepticismul	35. Realismul
2. Încrederea în forțele proprii	19. Disciplina și organizarea	36. Prețuirea propriei identități etnice
3. Prietenia	20. Bunătatea și blândețea	37. Fatalismul
4. Sentimentul naturii	21. Inteligența	38. Profesionalismul
5. Modernismul	22. Solidaritatea	39. Ambiția
6. Sentimentul istoriei	23. Simțul onoarei	40. Inventivitatea
7. Dispoziția spre întraajutorare	24. Spiritul întreprinzător	41. Comunicativitatea cu sinceritate
8. Independența	25. Evitarea conflictelor	42. Spiritul de sacrificiu
9. Ospitalitatea	26. Spiritul critic	43. Hărnicia
10. Curățenia și igiena	27. Atașamentul față de România	44. Mândria

11. Adaptabilitatea	28. Individualismul	45. Credința religioasă
12. Țăria de caracter	29. Perseverența	46. Toleranța
13. Spiritul comercial	30. Agresivitatea	47. Onestitatea
14. Simțul frumosului	31. Tradiționalismul	48. Simțul răspunderii
15. Optimismul	32. Supușenia și obediența	49. Curajul/cutezanța
16. Imitativitatea	33. Capacitatea de inițiativă	50. Receptivitatea la ideile altora
17. Omenia	34. Simțul umorului	

Tabelul nr. 3.8. Chestionar de pretestare PPN-50 (extras)

INSTRUCȚIUNI				
În chestionarul de mai jos veți aprecia ceea ce este tipic în comunitățile românești și conlocuitoare cunoscute de dvs. Pentru fiecare trăsătură aveți cinci alternative de răspuns: 1/dezacord total; 2/dezacord parțial; 3/și da, și nu; 4/acord parțial și 5/acord total				
Item și comunități etnice	Români	_____	_____	_____
1. Dominativitatea				
2. Încrederea în forțele proprii				
3. Prietenia				
4. Sentimentul naturii				
5. Modernismul				
6. etc.				

La fel, variabila „pragmatism” a fost pliată pe două manifestări, respectiv: „spiritul întreprinzător” și „spiritul comercial”. Alte trăsături au fost adăugate în completarea unor direcții stilistice, de exemplu, variabila „simțul onoarei” a intrat în seria celor 10 itemi din cadrul stilului moral. La fel, variabila „sincerității” a fost asociată cu actul comunicării, în contrast cu comportamentele de „minciună” și disimulare, ca dimensiuni general-umane la fel de prezente în orice act de comunicare, formula rezultată fiind cea a „comunicării cu sinceritate” etc. Din acest punct de vedere, criteriul principal de construcție și selecție cu care s-a operat a fost de generalitate și reprezentativitate transculturală, respectiv trăsături suficient de generice, de sorginte psihologică, pentru a fi aplicabile oricărei entități etnice. Cu aceste variabile-item s-a întocmit un model de formular de genul unei liste de atribute, cu un instructaj succint, fără explicații asupra trăsăturilor și fără nominalizarea comunităților etnice din zona de aplicare. Pentru notarea intensității trăsăturilor la minori-

tățile locale au fost lăsate câteva spații libere care se completau în mod opțional. Oferim mai jos, în Tabelele nr. 14, lista de variabile-item cu un extras în tabelul 15 din primul model de chestionar PPN-50 utilizat în faza de pretestare. În a doua fază s-a trecut la pretestarea ambelor chestionare, Big-Five și PPN-50, folosind același sistem de scalare cu 5 trepte, astfel: treapta 1/dezacord total; treapta 2/dezacord parțial; treapta 3/și da, și nu; treapta 4/acord parțial și treapta 5/acord total.

În această fază s-au constatat următoarele defecțiuni:

- în ambele chestionare, centrul scalei din treapta a III-a a cumulat toate răspunsurile nesigure atât dinspre treptele superioare, cât și dinspre cele inferioare. Fenomenul de „fugă la centru a răspunsurilor nesigure”, constatat și cu ocazia aplicării chestionarului Bogardus, s-a acumulat într-un procent de cca. 55-65% din scorurile (răspunsurile) recoltate;
- la o analiză mai atentă, cauzele acestui fenomen la cele două chestionare au fost sensibil diferite. În cazul chestionarului PPN-50, mulți itemi nu au fost accesibili persoanelor intervievate sau persoanele cercetate nu aveau suficiente cunoștințe pentru evaluarea unor comunități etnice. În cazul chestionarului Big-Five, aplicarea sa în condiții de teren, în afara unui laborator calificat de psihologie care să poată oferi asistența și consultanța necesară la întrebările mai complicate, a condus la o completare superficială a chestionarului. De exemplu, în coloana a III-a, privitoare la selful imaginat (proiectat), răspunsurile la întrebarea „Cum ați dori să fiți?” au fost tratate numai ca un echivalent negativ al coloanei a IV-a privitoare la selful anxios (problematic), pentru întrebarea „Cum nu v-ar plăcea să fiți?” Tendințele psihologice din selful imaginat nu reprezintă reversul matematic al celui anxios din „sectorul” nemulțumirilor individuale față de propria persoană. Astfel, diferențele de sens dintre coloanele III și IV, care reprezentau 50% din acest chestionar, nu s-au înțeles;
- în cazul chestionarului PPN, multe trăsături privitoare, de exemplu, la fatalism, dominativitate, imitativitate, inteligență, adaptabilitate sau chiar individualism, nu au fost înțelese și au fost estimate tot pe treapta a III-a, respectiv prin formula „și da, și nu”;
- în cazul chestionarului PPN, în evaluarea trăsăturilor etnice la minorități, datorită spațiilor goale, la libera opțiune a subiecților, ca și în cazul chestionarului Bogardus, a rezultat același câmp de date lacunar asupra comunităților locale. Cu acest mod de investigație, în afa-

ră de români și de rromi (țigani), imaginea comparativă asupra altor entități etnice a fost atât de incompletă sau de inegală încât datele de prelucrare nu au putut fi introduse în calculator.

Ca urmare a acestor dificultăți, în privința chestionarului Big-Five, concluzia noastră a fost că acest instrument este mult prea „sofisticat” pentru a fi aplicat în condiții de teren. De asemenea, după părerea noastră, pentru studii de etnopsihologie modală nu este relevantă orice fel de variabilă psihologică. În acest domeniu prioritate are doar o relație bine clarificată metodologic între conceptul de trăsătură și criteriul apartenenței etnice. Dacă această relație nu este vizibilă încă din faza de proiectare, este foarte puțin probabil ca ea să se contureze ulterior. În raport cu un profil individual de personalitate obținut prin aplicarea chestionarului Big-Five, personalitatea modală este o structură ideală, reprezentativă pentru o colectivitate, care se obține numai prin selecția trăsăturilor de mare frecvență dintr-o comunitate omogenă psihologic. În acest caz, prin frecvență maximă se înțelege nu neapărat un procent de 100%, ci o frecvență situată empiric la un nivel mult mai înalt comparativ cu alte frecvențe. O diagnoză etnopsihologică a personalității modale devine mai veridică doar dacă se obțin mai multe frecvențe (etnice) comparabile pentru aceeași trăsătură. *Pentru cercetarea noastră, aceasta însemna un nou model de investigație prin care experimentatorul intervine în mod limitat în stimularea/manifestarea unor reacții cuantificabile în raport cu aceeași variabilă-trăsătură, introdusă de cercetător ca fiind proprie mai multor eșantioane etnice, cu posibilitatea de interevaluare simultană.* Aceste concluzii au impus refundamentarea cadrului metodologic prin eliminarea probei Big-Five și introducerea unor modificări în chestionarul PPN-50, comune din punct de vedere metodologic cu cele ale chestionarului Bogardus-95, astfel:

- s-a păstrat evaluarea pe cinci trepte de intensitate;
- scala de evaluare a fost modificată în zona de mijloc, respectiv treapta a III-a, formula „și da, și nu” fiind schimbată cu cea de „acord în mică măsură”;
- treapta a II-a: „dezacord parțial” a fost înlocuit cu „nu sunt sigur”;
- a fost simplificat instructajul, cu accent pe intensitatea manifestării fiecărei trăsături;
- s-au nominalizat în chestionar comunitățile etnice conlocuitoare din zona de aplicare;

- *s-a introdus principiul dublei perspective prin instrucțiunea dublei evaluări. Prin instructaj, pentru fiecare grup etnic din teren aflat în relații de conlocuire, s-a creat posibilitatea de manifestare/evaluare succesivă, dar în timp continuu și determinat, a trăsăturilor psihologice ale propriului grup, comparativ cu reacțiile/manifestările de intensitate ale altor comunități conviețuitoare;*
- *pentru uniformitatea gradului de înțelegere a trăsăturilor etnice și eliminarea impreciziei unor termeni, „vechea” formulă a listei de atribute fără explicații a fost completată cu un vocabular-anexă sub forma unui set de întrebări mai simple și mai explicite (vezi Anexa 1). Astfel, *inteligenta* a fost exprimată prin formula: „Este un criteriu general pentru înțelegerea mai ușoară și rezolvarea mai rapidă a problemelor curente. În ce măsură apreciați că respectivele comunități dispun de această trăsătură care le ajută în viață?” *Dominativitatea* a fost exprimată prin întrebarea: „În ce măsură există un interes deosebit pentru ocuparea funcțiilor publice, pentru activități de conducere, cu manifestări de autoritate, la următoarele comunități?” *Adaptabilitatea* s-a exprimat prin întrebarea: „În situații generale de tranziție, cum este cea pe care o parcurge în prezent România, care dintre aceste comunități etnice se adaptează mai ușor (se integrează mai repede) la dificultățile economiei de piață și, în general, la nou?” *Agresivitatea* a fost prezentată prin formula: „În ce măsură aceste comunități prezintă manifestări agresive prin fapte sau expresii verbale care împiedică buna conviețuire cu celelalte comunități?” *Tăria de caracter* a fost exprimată prin următoarea formulă: „În ce măsură comunitățile etnice de mai jos dovedesc fermitate în manifestările lor obișnuite?” *Spiritul comercial* a fost reformulat astfel: „În ce măsură se manifestă la aceste comunități spiritul comercial, sau, după cum se spune, fac afaceri și au mirosul banului?” *Imitativitatea* a fost exprimată prin întrebarea: „În ce măsură respectivele comunități imită și copiază cu ușurință manifestările altor neamuri?” *Modernismul* se prezintă prin formula: „În ce măsură sunt orientate aceste comunități către schimbare și modernism?” *Solidaritatea* a fost exprimată prin întrebarea: „În acțiunile lor comune, în ce măsură aceste comunități manifestă sprijin și solidaritate în rezolvarea problemelor comune ale localităților în care trăiesc împreună?” *Simțul onoarei* a fost exprimat prin întrebarea: „La care comunități etnice se manifestă respectarea cuvântului dat, a punctualității și seriozității față de promisiunile făcute?” etc. (vezi Anexa 1).*

Tot în partea finală a fazei de pretestare a chestionarului PPN-50 s-a realizat și analiza de articulare a cinci dimensiuni stilistice. Principiul analizei stilistice a fost introdus în culturologie în perioada interbelică de către H. von Keyserling (1929), potrivit căruia toate popoarele europene, cel puțin din perspectiva civilizației creștine, sunt cuprinse în aceeași *unitate de stil*. La acest autor conceptul de stil este considerat o tendință sintetică, comună și unificatoare, dar mai ales dominantă față de alte manifestări etnopsihologice (secundare). La această versiune va adera și L. Blaga (1935), dezvoltând-o în sensul unei *matrici stilistice genuine*, specifică unor colectivități, cu referire specială la românii din „spațiul mioritic”. În accepțiunea sa, matricea stilistică are un plasament subconștient, nu în sensul „ortodox” al unor instincte freudiene, ci la nivelul unor potențe și particularitățile creatoare. Cu tot stilul său poetico-filozofic – pentru unii prea vag, pentru alții prea ermetic, ideea de unitate în diversitate a manifestărilor stilistice rămâne validă, mai ales la nivelul unor personalități reprezentative pentru cultura unor comunități. În estetică deosebim un stil clasic, baroc, antic sau rococo, în psihologia socială avem ample studii asupra stilurilor de conducere autoritare, democratice sau permissive; astfel, în orice domeniu s-ar plasa, *conceptul de stil exprimă același grad înalt de sinteză a unor trăsături comune*. Astfel, *Chestionarul PPN* este o resursă de abordare în etnopsihologie pe baza căreia se pot întocmi *structuri matriciale transculturale* în planul unor convingeri, aspirații, orientări etnice similare etc. Direcțiile stilistice ale acestui chestionar se compun dintr-o „grilă” cu câte zece trăsături-valori, aflate în relații de consonanță: **1. stilul tolerant**, orientat spre sociabilitate, cu o variație de la atitudini de solidaritate socială până la forme de intoleranță, are următoarele trăsături: dispoziția spre dominare (1), sentimentul istoriei (6), adaptabilitatea (11), imitativitatea (16), solidaritatea (21), atașamentul față de România (26), obediența și supunerea (31), prețuirea propriei identități etnice (36), comunicativitatea și sinceritatea (41), precum și toleranța față de alte etnii (46); **2. stilul moral**, orientat spre valorile cinstei și onestității, cu o variație de la tăria de caracter până la individualism și lipsă de omenie, are următoarele trăsături: prietenia (2), dispoziția spre întraajutorare (7), tăria de caracter (12), scepticismul (17), simțul onoarei (22) individualismul (27), omenia (32), fatalismul (37), spiritul de sacrificiu (42), cinstea (47); **3. stilul activ**, dimensiune din sfera muncii, cu o variație de la hărnicie și organizare până la indisciplina și fugă de răspundere, are următoarele trăsături: încrederea în forțele

proprii (3), independența (8), spiritul comercial (13), disciplina și organizarea (18), spiritul întreprinzător (23), perseverența în sensul capacității de finalizare (28), capacitatea de inițiativă (33), profesionalismul (38), hărnicia (43) și simțul răspunderii (48); **4. stilul afectiv**, în plan social și interetnic, orientat spre relații pașnice, de evitare a conflictelor, cu o variație de la bunătate și ospitalitate până la diferite forme de agresivitate, are următoarele trăsături: sentimentul naturii (4), ospitalitatea (9), simțul frumosului (14), bunătatea și blândețea (19), capacitatea de evitare a conflictelor (24), agresivitatea (29), simțul umorului (34), ambiția (39), mândria (44), cutezanța și curajul (49); **5. stilul cultural**, orientat în sensul unor predispoziții culturale spre valori intelectuale, el variază de la atitudini scăzute până la cele ridicate față de nou și inventivitate și are următoarele trăsături: modernismul (5), curățenia și igiena (10), optimismul (15), inteligența (20), spiritul critic (25), tradiționalismul (30), realismul (35), inventivitatea (40), credința (45) și receptivitatea la ideile altora (50). Se observă amplasamentele itemilor din 5 în 5 pași. În plus, prin faptul că fiecare item se scalează pe 5 trepte, există posibilitatea unei variante de cuantificare în note brute a fiecărei dimensiuni stilistice pe o plajă de intensitate a manifestărilor de la minimum 10 puncte la un maximum de 50 puncte. *Cu ultimele modificări și în conformitate cu grupurile etnice planificate, s-a trecut la faza anchetei de teren într-o nouă formă, pe principii dublei perspective, în care, prin instructajul de aplicare, se impunea existența unei acțiuni de retroevaluare din partea unor grupuri-martor, și a unei acțiuni de autoevaluare din partea grupului de referință. Astfel, estimarea intensității unor manifestări etnopsihologice s-a operat pe fiecare eșantion pe baza unei duble acțiuni de auto- și retroevaluare. Iar în final, fiecare grup de cercetare (constituit din români, armeni, greci, italieni, turci, tătari, romei (țigani), ruși-lipoveni și ucrainenii) a fost succesiv și grup-martor, și grup de referință.*

De asemenea, investigația diferențelor de relații și trăsături etnice, pe baza celor două chestionare, Bogardus-95 și PPN-50, s-a operat în același timp pe aceleași perechi de grupuri etnice. Precizările sunt necesare, întrucât toate etapele ulterioare de prelucrare a datelor și de redactare vor ține seama de diferențele specifice generate de acest montaj metodologic, constituind un *studiu al fenomenelor de ecleraj* prin jocul perspectivelor de auto- și retroevaluare. Aceste fenomene sunt inerente oricărei abordări relaționale. În interetnicitate, fenomenele de ecleraj sunt asemănătoare cu efectul de multiplicare din cazul oglinzilor paralele, în care fiecare ta-

blou presupune o analiză imagologică separată. Astfel, în relațiile dintre două comunități aflate în contact, fiecare grup poate prezenta câte două feluri de imagini etnotipice, una despre sine, alta despre altă comunitate. Niciuna dintre aceste imagini nu este identică cu cealaltă. Dacă această analiză continuă cu relațiile dintre trei comunități aflate în contacte directe, prin evaluare interetnică se obțin nouă categorii de imagini etnotipice. Iar pentru nouă comunități, în conformitate cu modelul interetnic dobrogean utilizat de noi, numărul de imagini etnotipice crește la 81. Pe această cale, în caracterizarea etnopsihologică a unei comunități, prin sondarea circulară a fenomenelor de ecleraj și a relațiilor intraetnice din jurul ei, rezultă un ansamblu de diferențe specifice care permit personalizarea (individualizarea) comunității respective cu trăsături valabile pentru o diagnoză de specific național. După părerea noastră, această fenomenologie a diferențelor naționale obținute numai prin PPN-50 nu putea fi cercetată prin chestionarul Big Five. Pentru ordonarea diferențelor, introducem în mod obligatoriu trei concepte care desemnează trei tipuri de obiective-rezultat, cu mențiunea că toate aceste trei categorii de profiluri servesc în diagnoză pentru una și aceeași comunitate, respectiv:

- *profiluri autoevaluate*, cu caracter intern, din datele comunității de referință;
- *profiluri retroevaluate*, cu caracter extern, din datele comunității-martor;
- *profiluri integrate*, cu caracter de reper, din media statistică a celor de mai sus.

Evident că ordonarea și prelucrarea acestui câmp de date impune un sistem de operare automată pe calculator. Softul este conceput în limbaj informatic *Excel* sub forma unui tabel cu dublă intrare, în conformitate cu datele din chestionar. Respectiv, există spații pe verticală pentru cele 50 de trăsături repartizate cu date factuale, inclusiv de apartenență etnică, pentru cele nouă comunități de români, armeni, greci, italieni, turci, tătari, țigani, ruși-lipoveni și ucraineni. Iar pe orizontală au fost înregistrate datele fiecărui chestionar. La întabelare am avut în vedere următoarele dimensiuni: 50 de note de la fiecare item x 9 comunități înregistrate, plus 10 spații de date factuale de identificare, totalul unităților informaționale/chestionar fiind de 460. Astfel, fiecare chestionar, prin softul de prelucrare automată, a fost introdus în calculator pe un șir cu 450+10 câmpuri, câte unul pentru fiecare unitate de informație. Pe



coloane s-au trecut toate cele 350 de chestionare, respectiv 50 pentru lotul de români, 30 pentru armeni, 30 pentru greci, 30 pentru italieni, 30 pentru țigani, 30 pentru ucraineni, 50 pentru turci, 50 pentru tătari și 50 pentru ruși-lipoveni. În această uriașă bază de date, limbajele informatice de tip *Excel* prezintă avantajul unor prelucrări automate, fie pe tot tabelul, fie pe fișiere selective de eșantioane sau subeșantioane în funcție de criteriile (reperele) folosite. Dar efortul de circumscriere și personalizare ilustrativă a trăsăturilor specifice, decelate pe câteva din comunitățile etnice ale Dobrogei, va fi obiectualizat într-un capitol viitor.

1.6. Analiza de fidelitate a datelor Chestionarului PPN-50

Fidelitatea unui instrument de investigație psihologică pune problema stabilității rezultatelor și se poate efectua prin mai multe modalități, între care: metoda test – retest și metoda par – impar sau *split-half*. În legătură cu metoda *split-half*, J. P. Guilford (1954: 376) face câteva precizări: șirurile de date supuse acestei analize paralele să posede pe cât posibil o anumită egalizare a gradului de împrăștiere a valorilor, testul să fie de o dificultate precizată și, deci, să presupună o dificultate consonantă cu nivelul de instruire al subiecților. În studiul fidelității chestionarului PPN-50 se pun întrebările obișnuite, respectiv: ce consistență prezintă instrumentul sub raportul rezultatelor oferite, ce capacitate de cuprindere prezintă ținând seama de gradul de cunoaștere al subiecților utilizați și față de situațiile reale cărora se adresează. În raport cu aceste întrebări, metoda par/impar reprezintă de fapt o altă modalitate comparată de investigație în direcția a două aplicații efectuată pe cele două jumătăți egale de date, pare și impare, ale instrumentului de lucru, cu stabilirea de abateri între ele. În analiza semnificației diferenței dintre cele două medii se aplică raționamentul „ipotezei specifice”, alături de principiul „ipotezei nule”, care funcționează după principiul întâmplării; ipoteza specifică având în vedere un grad cât mai mare de asemănări între cele două aplicații, până la identitate față de șirul primar al datelor obținute în teren. Aceasta, întrucât pentru distribuții normale se are în vedere reperul 1,96

la un prag $p < 0,05$; după care, dacă Z este mai mic decât 1,96, diferența constatată între cele două șiruri poate fi considerată nesemnificativă.

Din alt punct de vedere, instrumentul nostru fiind aplicat pe principiul dublei perspective, cu ajutorul său se realizează două modalități de bază în evaluarea grupurilor de cercetare, respectiv: retroevaluarea și autoevaluarea lor. Practic, aceste modalități pot fi considerate două teste, primul fiind esențial. În calculul fidelității chestionarului în discuție, pentru *modalitatea retroevaluării* vom supune analizei „notele” (între 1 și 5) pe care cele opt grupuri etnice investigate le-au dat grupului de referință cercetat. În unele cazuri, cele opt grupuri etnice investigate cuprind 300 de note, împreună cu cele ale românilor, lipovenilor, turcilor și tătarilor, iar în alte cazuri cuprind 320 de note, împreună cu cele ale armenilor, grecilor, italienilor, ucrainenilor și rromilor. Pentru *modalitatea autoevaluării*, grupurile de lucru se compun din câte 50 cazuri (la români, lipoveni, turci și tătari) și din 30 cazuri (la armeni, greci, italieni, ucraineni și rromi). Tot asupra acestor grupuri restrânse vom realiza și un studiu de fidelitate pe *modalitatea interevaluării etnice*. Deși grupurile de cercetare par restrânse, noi continuăm să credem că în acest mod suplinim o mai bună recoltare de informație printr-o mai bună selecție a subiecților. În calcule vom aplica formula coeficientului $|Z|$ pentru relevarea semnificației diferenței dintre mediile primei jumătăți *pare* și a celei de-a doua jumătăți *impare* per item, utilizând „testul T” al lui Student. *În toate cazurile, analiza noastră va avea în vedere numai diferențele maximele dintre medii, pentru că la limita abaterilor minimale, ambele jumătăți de șiruri, pare și impare, vor prezenta rezultate identice în toate acțiunile de notare; fapt valabil pentru orice altă aplicare.* În acest sens, vom opera cu formula de mai jos (Novak 1974: 75):

$$Z = \frac{(m_1 - m_2)}{\sqrt{\frac{\sigma_1^2}{N_1} + \frac{\sigma_2^2}{N_2}}}$$

în care

- m_1 și m_2 constituie mediile celor două șiruri de date;
- și reprezintă dispersiile celor două șiruri;
- N_1 și N_2 reprezintă volumul celor două șiruri de date.

Pentru operațiile de calcul s-au realizat un număr necesar de decupaje și întabelări din baza primară de date pentru cele trei modalități: retroevaluare, autoevaluare și interevaluare. În plus, prima modalitate – cea mai semnificativă pentru obiectul analizei de față – a operat studii

sucesive pe fiecare grup etnic. În acest fel, analiza aspectelor de fidelitate apare ca o decelare a semnificației diferențelor dintre (sub)mediile notelor provenite din împărțirea a două subsururi (*split-half*) de evaluări, efectuată pe fiecare item, în următoarele trei ipostaze.

a. Semnificația celor mai mari diferențe pentru modalitatea retroevaluării

În *retroevaluarea românilor* de către celelalte 8 grupuri etnice, diferența maximă par/impar a fost de 0,33 la itemul 31, *Obediența*, cu un coeficient $|Z|= 1,17$

Retroevaluarea românilor de către 8 grupuri etnice

300 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN-50

Item PPN	Suma	Media	Dif.	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	300	M – total S1		total S-1	total S-1
	150	M – impar S2	impar	impar S-1	impar S-2
	150	M – par S3	par	par S-1	par S-3
31. Supunere și obediență	1.070	3,57		1,45	1,20
impare	510	3,40		1,46	1,21
pare	560	3,73	0,33	1,39	1,18

$$\begin{array}{l}
 N_1 = 150 \quad m_1 = 3,40 \quad \sigma_1^2 = 1,46 \\
 N_2 = 150 \quad m_2 = 3,73 \quad \sigma_2^2 = 1,39
 \end{array}
 \quad
 Z = \frac{3,40 - 3,73}{\sqrt{\frac{3,40}{150} + \frac{3,73}{150}}} = \frac{0,33}{0,49} = 1,17$$

În *retroevaluarea armenilor* de către toate grupurile cercetate, diferența maximă par/impar a fost de 0,22; la itemul 35, *Realismul*, cu un coeficient $|Z|= 1,10$;

Retroevaluarea armenilor de către 8 grupuri etnice

320 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN-50

Item PPN	Suma	Media	Dif.	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	320	M – total	impar par	total S-1 impar S-1 par S-1	total S-1 impar S-2 par S-3
	160	S1			
	160	M – impar S2 M – par S3			
35. Realismul	1.061	3,32		3,33	1,82
impare	513	3,21		3,23	1,80
pare	548	3,43	0,22	3,45	1,86

$$N_1=160 \quad m_1=3,21 \quad \sigma_1^2=3,23 \quad Z = \frac{3,23-3,45}{\sqrt{\frac{3,23}{160} + \frac{3,45}{160}}} = \frac{0,22}{0,20} = 1,10$$

$$N_2=160 \quad m_2=3,43 \quad \sigma_2^2=3,45$$

În retroevaluarea rromilor (țiganilor) de către toate grupurile cercetate, diferența par/impar a fost de 0,16; la itemul 44, *Mândria*, cu un coeficient $|Z| = 0,88$;

Retroevaluarea rromilor (țiganilor) de către 8 grupuri etnice

320 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN-50

Item PPN	Suma	Media	Dif.	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	320	M – total S1	impar par	total S-1 impar S-1 par S-1	total S-1 impar S-2 par S-3
	160	M – impar S2			
	160	M – par S3			
44. Mândria	965	3,02		2,79	1,67
impare	456	1,43		2,80	1,67
pare	509	1,59	0,16	2,76	1,66

$$N_1=160 \quad m_1=1,43 \quad \sigma_1^2=2,80 \quad Z = \frac{1,43-1,59}{\sqrt{\frac{2,80}{160} + \frac{2,76}{160}}} = \frac{0,16}{0,18} = 0,88$$

$$N_2=160 \quad m_2=1,59 \quad \sigma_2^2=2,76$$

Prin urmare, niciuna dintre diferențele celor două medii (maximale) nu atinge reperul-limită de 1,96 din tabela valorilor $|t|$ a lui *Student*. Ceea ce înseamnă că ambele jumătăți au aceeași consistență cu cea a șirului primar de note.

b. Semnificația diferențelor maxime dintre submedii pentru modalitatea autoevaluării pe grupuri restrânse

În autoevaluarea românilor, cea mai mare diferență par/impar a fost de 0,60 la itemul 31, *Supunerea și obediința*, cu un coeficient $|Z| = 1,93$;

Români – autoevaluare

50 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN-50

Item PPN	Suma	Media	Dif. impar par	Dispersia	Ab. Stan.
		M – total S1 M – impar S2 M – par S3		σ^2 total S-1 impar S-1 par S-1	σ total S-1 impar S-2 par S-3
31. Supunerea și obediința	193	3,86		1,31	1,14
impare	89	3,56		1,09	1,04
pare	104	4,16	0,60	1,39	1,18

$$\begin{array}{llll}
 N_1=25 & m_1=3,56 & \sigma_1^2=1,09 & \\
 N_2=25 & m_2=4,16 & \sigma_2^2=1,39 & \\
 \end{array}
 \quad
 Z = \frac{3,56 - 4,16}{\sqrt{\frac{1,09}{25} + \frac{1,39}{25}}} = \frac{0,60}{0,31} = 1,93$$

În autoevaluarea armenilor, diferența maximă par/impar a fost de 0,53 la itemul 37, *Fatalism*, cu un coeficient $|Z| = 1,76$;

Armeni – autoevaluare

50 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN–50

Itemii PPN	Suma	Media	Dif. impar par	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	30	M – total S1		total S-1	total S-1
	15	M – impar S2		impar S-1	impar S-2
	15	M – par S3		par S-1	par S-3
37. Fatalismul	86	2,87		0,74	0,86
impare	39	2,60		0,97	0,99
pare	47	3,13	0,53	0,41	0,64

$$N1= 15 \quad m1 = 2,60 \quad \sigma_1^2=0,97 \quad Z = \frac{2,60 - 3,13}{\sqrt{\frac{0,97}{15} + \frac{0,41}{15}}} = \frac{0,53}{0,30} = 1,76$$

$$N2= 15 \quad m2 = 3,13 \quad \sigma_2^2=0,41$$

În autoevaluarea rromilor (țiganilor), diferența maximă par/impar a fost de 0,87 la itemul 1, *Dominativitate*, cu un coeficient $|Z| = 1,58$;

Rromi (țigani) – autoevaluare

30 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN–50

Itemii PPN	Suma	Media	Dif. impar par	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	30	M – total S1		total S-1	total S-1
	15	M – impar S2		impar S-1	impar S-2
	15	M – par S3		par S-1	par S-3
1. Dominativitatea	101	3,37		2,45	1,56
impare	44	2,93		2,35	1,53
pare	57	3,80	0,87	2,31	1,52

$$N1= 15 \quad m1 = 2,93 \quad \sigma_1^2=2,35 \quad Z = \frac{2,93 - 3,80}{\sqrt{\frac{2,35}{15} + \frac{2,31}{15}}} = \frac{-0,87}{\sqrt{0,3106}} = \frac{0,87}{0,55} = 1,58$$

$$N2= 15 \quad m2 = 3,80 \quad \sigma_2^2=2,31$$

În niciunul din cazurile autoevaluării etnice, diferențele par/impar nu au atins limita inferioară a reperului 1,96. Prin urmare, de fiecare dată, cele două șiruri de note, pare și impare, până și la acest număr relativ redus de subiecți, nu se prezintă ca semnificativ diferențiate. Rezultă că, în absența unei semnificații, fie și la pragul-limită inferior al diferențelor dintre medii, trebuie acceptată consecința potrivit căreia cele două „jumătăți” de șiruri au aceeași consistență și stabilitate similare celei a șirului primar de note, în cadrul general al evaluării interetnice cu acest instrument.

c. Semnificația diferențelor maximale dintre submedii în cazul interevaluării grupurilor etnice pe loturi restrânse

În *retroevaluarea românilor de către armeni*, diferența maximă par/impar a fost de 0,60 la itemul 8, *Independența*, cu un coeficient $|Z| = 1,50$;

Retroevaluarea românilor de către armeni

30 chestionare/răspunsuri /evaluări de itemi PPN-50

Item PPN	Suma	Media		Dif. impar par	Dispersia σ^2 total S-1 impar S-1 par S-1	Ab. Stan. σ total S-1 impar S-2 par S-3
		M – total S1	M – impar S2 M – par S3			
8. Independența	127				19,83	4,45
impare	59	3,93			1,92	1,39
pare	68	4,53	0,60		0,55	0,74

$$\begin{array}{l}
 N1= 15 \quad m1 = 3,93 \quad \sigma_1^2=1,92 \\
 N2= 15 \quad m2 = 4,53 \quad \sigma_2^2=0,5
 \end{array}
 \quad
 Z = \frac{3,93 - 4,53}{\sqrt{\frac{1,92}{15} + \frac{0,55}{15}}} = \frac{0,60}{0,40} = 1,50$$

În retroevaluarea românilor de către rromi (țigani), diferența maximă par/impar a fost de 0,40 la itemul 5, *Modernism*, cu un coeficient $|Z| = 1,29$;

Retroevaluarea românilor de către rromi (țigani)

30 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN–50

Item PPN	Suma	Media	Dif. impar par	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	30 15 15	M – total S1 M – impar S2 M – par S3		total S-1 impar S-1 par S-1	total S-1 impar S-2 par S-3
5. Modernismul	112	3,73		0,75	0,87
	53	3,53		0,41	0,64
	59	3,93	0,40	1,07	1,03

N1= 15 N2= 15	m1 = 3,53 m2 = 3,93	$\sigma_1^2=0,41$ $\sigma_2^2=1,07$	$Z = \frac{3,53 - 3,93}{\sqrt{\frac{0,41}{15} + \frac{1,07}{15}}} = \frac{0,40}{0,31} = 1.29$
------------------	------------------------	----------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------

În retroevaluarea armenilor de către români, diferența maximă a fost de 0,60 la itemul 8, *Independența*, cu un coeficient $|Z| = 1,93$;

Retroevaluarea armenilor de către români

50 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN–50

Item PPN	Suma	Media	Dif. impar par	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	50 25 25	M – total S1 M – impar S2 M – par S3		total S-1 impar S-1 par S-1	total S-1 impar S-2 par S-3
8. Independența	127	4,23		1,29	1,14
	59	3,93		1,92	1,39
	68	4,53	-0,60	0,55	0,74

N1= 15 N2= 15	m1 = 3,93 m2 = 4,53	$\sigma_1^2=1,92$ $\sigma_2^2=0,55$	$Z = \frac{3,93 - 4,53}{\sqrt{\frac{1,92}{25} + \frac{0,55}{25}}} = \frac{0,60}{0,31} = 1.93$
------------------	------------------------	----------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------

În retroevaluarea armenilor de către rromi (țigani), diferența maximă a fost de 0,80 la itemul 7, *Dispoziția spre întrajutorare*, cu un coeficient $|Z| = 1,77$;

Retroevaluarea armenilor de către rromi (țigani)

30 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN-50

Item PPN	Suma	Media	Dif.	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	30	M – total S1	impar par	total S-1	total S-1
	15	M – impar S2		impar S-1	impar S-2
	15	M – par S3		par S-1	par S-3
7. Dispoziția spre întrajutorare	104	3,47		14,07	3,75
	58	3,87		1,27	1,13
	46	3,07	0,80	1,78	1,33

$$N_1=15 \quad m_1=3,87 \quad \sigma_1^2=1,27 \quad Z = \frac{3,87 - 3,07}{\sqrt{\frac{1,27}{15} + \frac{1,78}{15}}} = \frac{0,80}{0,45} = 1,77$$

$$N_2=15 \quad m_2=3,07 \quad \sigma_2^2=1,78$$

În retroevaluarea rromilor (țiganilor) de către români, diferența maximă a fost de 1,00 la itemul 21, *Solidaritatea*; cu un coeficient $|Z| = 2,20$;

Retroevaluarea rromilor (țiganilor) de către români

50 chestionare/răspunsuri /evaluări de itemi PPN-50

Item PPN	Suma	Media	Dif.	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	50	M – total S1	impar par	total S-1	total S-1
	25	M – impar S2		impar S-1	impar S-2
	25	M – par S3		par S-1	par S-3
21.Solidaritatea	135	2,7		2,79	1,67
impare	80	3,2		2,83	1,68
pare	55	2,2	1,00	2,33	1,53

$$N_1=25 \quad m_1=3,20 \quad \sigma_1^2=2,83 \quad Z = \frac{3,20 - 2,20}{\sqrt{\frac{2,83}{25} + \frac{2,33}{25}}} = \frac{1,0}{0,45} = 2,22$$

$$N_2=25 \quad m_2=2,20 \quad \sigma_2^2=2,33$$

Sau în retroevaluarea rromilor (țiganilor) de către armeni, s-au constatat trei diferențe maximele cu aceeași valoare, 0,80, la itemii: 22, *Simțul onoarei*; 32, *Omenia*, și 39, *Ambiția*, dar față de care coeficientul $|Z|$ a fost diferit în cazul itemului 32, *Omenia*, coeficientul $|Z|$ a fost de 2,10;

Retroevaluarea rromilor (țiganilor) de către armeni

30 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN-50

Item PPN	Suma	Media	Dif.	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	30	M – total S1		total S-1	total S-1
	15	M – impar S2	impar	impar S-1	impar S-2
	15	M – par S3	par	par S-1	par S-3
32. Omenia	44	1,46		1,22	1,11
impare	28	1,87		2,12	1,46
pare	16	1,07	0,80	0,07	0,26

$$N_1=15 \quad m_1=1,87 \quad \sigma_1^2=2,12 \quad Z = \frac{1,87 - 1,07}{\sqrt{\frac{2,12}{15} + \frac{0,07}{15}}} = \frac{0,80}{0,38} = 2.10$$

$$N_2=15 \quad m_2=1,07 \quad \sigma_2^2=0,07$$

Pe când, în cazul itemului 39, *Ambiția*, la aceeași diferență maximală de 0,80, coeficientul $|Z|$ a fost de 1.17;

Retroevaluarea rromilor (țiganilor) de către armeni

30 chestionare/răspunsuri/evaluări de itemi PPN-50

Item PPN	Suma	Media	Dif.	Dispersia σ^2	Ab. Stan. σ
	30	M – total S1		total S-1	total S-1
	15	M – impar S2	impar	impar S-1	impar S-2
	15	M – par S3	par	par S-1	par S-3
39. Ambiția	80	2,667		3,68	1,92
impare	34	2,27		3,21	1,79
pare	46	3,07	-0,80	4,07	2,02

$N_1=15$ $N_2=15$	$m_1=2,27$ $m_2=3,07$	$\sigma_1^2=3,21$ $\sigma_2^2=4,07$	$Z = \frac{2,27 - 3,07}{\sqrt{\frac{3,21}{15} + \frac{4,07}{15}}} = \frac{0,80}{0,68} = 1.17$
----------------------	--------------------------	----------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------



În această ipostază, în primele patru exemple, semnificația diferențelor dintre cele două submedii este absentă chiar în condițiile unui număr mic de note, respectiv ale unui număr mic de subiecți evaluatori. Doar în ultimele două exemple, referitoare la unele evaluări ale rromilor despre români și armeni, a rezultat un coeficient $|Z|$ mai ridicat, între re-pererele 1,96 și 2,58. Acest fenomen nu se produce și în cazul altor itemi din retroevaluările rromilor, dar mai ales nu apare în niciun alt grup etnic. În concluzie, dacă punem în relație rezultatele constatate în retroevaluările loturilor mari (care cuprind 300 și 320 note /evaluări) cu interevaluările loturilor mici (respectiv cu 50 și 30 note /evaluări), se impune concluzia că determinările cauzale nu se regăsesc nici în caracteristicile chestionarului, și nici în calitățile sau defectele evaluatorilor, ci numai la unele caracteristici probabile ale grupului de rromi (țigani). Astfel, analiza noastră exprimă cu claritate că fidelitatea acestui instrument este cel puțin convenabilă, iar pe ansamblul datelor obținute prezintă o suficientă stabilitate interioară pe domeniul de aplicare inițiat.

Problema inferenței statistice este de a ști în ce măsură trăsăturile modale obținute pe baza unei cercetări reflectă în mod fidel trăsăturile populației din rândul căreia a fost selectat eșantionul. Pentru aceasta am operat o analiză dispersională (altfel spus, analiza varianței) pe fiecare item în parte. Statistic, se știe că, potrivit legii numerelor mari, dacă volumul eșantionului este suficient de mare, atunci mediile de sondaj se distribuie potrivit unei funcții Gauss-Laplace, cunoscută și sub denumirea de distribuție normală. O distribuție normală, având caracteristici de relativă simetrie, are avantajul că media performanțelor de sondaj coincide pe centru (mediană) cu media populației din rândul căreia s-a extras eșantionul. Față de această probabilitate centrală, care este cea mai mare, celelalte probabilități de apariție a unor coincidențe, între mediile de sondaj și mediile populației cercetate, descresc proporțional și simetric spre cele două capete ale distribuției. În cazul nostru, analiza distribuției normale este semnificativă atât pentru stabilirea gradului și modului de răspândire în rândul populației a unor trăsături psihologice, cât și pentru modul de prezentare și includere a itemilor în chestionar. Amintim că în construcția eșantionului nostru cele 350 de cazuri proiectate au fost cuprinse într-un montaj experimental de estimare a diferențelor etnopsihologice, prin introducerea a 50 de variabile independente

pentru 9 grupuri etnice care s-au interevaluat pe 5 trepte de intensitate. Din acest experiment volumul de evaluări interetnice a fost următorul:

- de la fiecare subiect prin administrarea celor 50 de variabile, distribuite în 9 eșantioane, totalul performanțelor etnice obținute prin interevaluare a fost de 350;
- pe total eșantion pentru fiecare variabilă/item s-au recoltat $9 \times 350 = 3.150$ evaluări.

Acest volum de diferențe specifice pe fiecare item este suficient de ridicat pentru a fi cuprins în programe ANOVA de procesare a datelor în patru pași de prelucrare statistică. Pentru primul pas a fost necesară stabilirea variabilității lor psihologice și, implicit, posibilitățile de cuantificare a trăsăturilor analizate, indiferent de structura etnică a eșantionului. Pentru aceasta oferim, în *Anexa 1*, distribuțiile gaussiene pentru toate cele 50 de variabile/trăsături ale chestionarului PPN-50. În aceste reprezentări, alături de fiecare item, mai sunt trecute și alte date privind media, mediana, abaterea standard, înclinația/deplasarea spre dreapta/„plus” sau stânga/„minus” (respectiv skewness) și gradul de extensie a intervalului de distribuție de la baza graficului (respectiv kurtosis), împreună cu formulările explicative din vocabularul utilizat de noi în cursul investigațiilor de teren. Din histograme putem observa că majoritatea distribuțiilor sunt relativ normale, prin faptul că între cele două părți ale curbei s-a conturat o vizibilă simetrie. S-au constatat distribuții normale pentru 39 de variabile, respectiv dominativitatea, sentimentul naturii, modernismul, dispoziția spre întrajutorare, tăria de caracter, spiritul comercial, simțul onoarei, curățenia și igiena, adaptabilitatea, imitativitatea, chiar inteligența, scepticismul, spiritul întreprinzător, capacitatea de evitare a conflictelor, spiritul critic, profesionalismul, omenia, perseverența, individualismul, comunicarea cu sinceritate, simțul răspunderii, inventivitatea, spiritul de sacrificiu, obediența și supunerea, fatalismul, cinstea și onestitatea, hărnicia, realismul, prietenia, cutezanța și receptivitatea la ideile altora. O mai slabă distribuție avem în cazul a șase variabile privitoare la sentimentul istoriei, independența, ospitalitatea, optimismul, agresivitatea și ambiția. În cazul altor cinci variabile s-au constatat distribuții anormale, respectiv: tradiționalismul, credința religioasă, atașamentul față de România, mândria și prețuirea propriei identități. După cum putem observa (în tabelele din anexe), distribuțiile anormale prezintă o masivă grupare a performanțelor spre dreapta

scalei de evaluare (cu o mare pondere a cotărilor spre treptele ridicate de intensitate). Cu aceste distribuții, părerea noastră este că aceste variabile reprezintă mai mult valori etnopsihologice și mai puțin trăsături. Prin proprietățile lor, aceste variabile-item au un profund conținut axiologic, ca dimensiuni definitorii, cu caracter normativ, în afara cărora ideea de identitate etnică nu poate exista. Fără un efort de conservare a credinței religioase, a unui corp de tradiții sau fără manifestări de prețuire a propriei identități etnice, grupul de referință nu are specificitate etnică. Modelul de specificitate națională rezultă din combinația particulară dintre trăsături și valori, dominante/subdominante, modale/premodale, principale/secundare, proprii fiecărei comunități etnice. În cazul itemilor cu distribuții anormale, mult mai semnificativă poate fi absența decât prezența lor în topul atributelor dominante. Aceste valori apar întodeauna în suita proprietăților de conținut ale comunităților etnice, chiar dacă ponderile de intensitate înregistrează oscilații de la o comunitate la alta. În etnicitate multe trăsături psihologice sunt dublate și de o dimensiune axiologică, de aceea spunem că acest chestionar este și unul de valori și trăsături etnice. Iar faptul că unele nu se înscriu într-o variabilitate psihologică normală poate constitui o discuție de natură taxonomică în cadrul unei alte cercetări. Ar fi util să analizăm, de exemplu, existența unor trăsături „simple”, a unor foarte probabile valori psihice (să spunem trăsături generale) care se „comportă” la fel ca trăsăturile „simple”, cel puțin din perspectiva distribuției evaluărilor, a unor trăsături-valori care se comportă diferit față de trăsăturile „simple” și față de valori, în sensul că le este proprie distribuția anormală. Pentru al doilea pas, s-au operat medii aritmetice și abateri standard pe fiecare eșantion doar în funcție de specificul etnic al performanțelor. Scopul lor a fost de a verifica posibilitatea de cuantificare a trăsăturilor și variabilitatea etnopsihologică a itemilor utilizați. Pentru că numărul total al graficelor rezultate este prea mare, respectiv câte 50 de grafice pentru fiecare dintre cele nouă grupuri etnice, am preferat formula prezentării numerice a performanțelor „modale” în *Anexa 2* (cu medii aritmetice și abateri standard ordonate pe fiecare eșantion etnic). Semnificația lor va fi analizată separat, pe capitole distincte de psihodiagnoză a particularităților etnice specifice fiecărei comunități. Pentru o corectă fundamentare în perspectiva generalizării unor observații făcute cu privire la comunitățile studiate, doar simpla constatare a unor diferențe etnopsihologice nu este suficientă. Metodologic, ceea ce ar putea pune sub semnul întrebării mărimea redusă a

unor eșantioane, se compensează cu siguranță prin abilitatea evaluativă a subiecților-judecători astfel încât caracterul obiectiv al rezultatelor are un mare grad de probabilitate. Ne putem da seama de faptul că această premisă a fost corectă în ceea ce privește cel de-al treilea pas al analizei statistice, referitoare la gradul de reprezentativitate al eșantioanelor, prin analiza pragurilor de semnificație a diferențelor dintre medii. Pentru acest obiectiv, teoria verificării ipotezelor statistice are la bază principiul *ipotezei nule (întâmplătoare)* în raport cu *ipoteza (specifică) de cercetare*; în calcule, se supune verificării numai ipoteza diferenței nule pe următorul raționament: dacă diferențele de medii dintre două eșantioane a și b întrec o anumită limită (care trebuie estimată, întrucât $b-1$ nu coincide cu $b-2$), atunci putem accepta existența unor diferențe certe între cele două populații, pe baza cărora putem respinge ipoteza nulă. Dar, dacă aceste diferențe sunt mai mici decât valoarea calculată, atunci *ipoteza nulă nu mai poate fi respinsă*. Astfel, după norme general acceptate în cercetarea psihologică, „dacă probabilitatea obținerii rezultatului dat în afara ipotezei nule este foarte mică (de pildă, mai mică decât 0,05, ceea ce se scrie: $p < 0.05$), atunci respingem această ipoteză și îi acordăm toată încrederea ipotezei specifice. Dacă, însă, probabilitatea determinată în lumina ipotezei nule este mai mare (de pildă $p > 0.05$, putând merge chiar până la 1), atunci admitem ipoteza nulă și considerăm diferențele efectiv obținute ca ne semnificative” (Roșca et al. 1975: 544).

Din diferitele teste statistice pentru stabilirea gradului de semnificație, noi am aplicat tot formula clasică a testului T pentru loturi independente corelate (perechi), folosind mijloacele de prelucrare automată a datelor din limbajul *EXCEL*, în conformitate cu specificul cercetării noastre. Astfel, pentru fiecare dintre cele 50 de variabile independente, totalul „ N ” de performanțe marcate în chestionare se compune din 350 de evaluări efectuate în 350 de cazuri, pe 5 trepte de intensitate. Aceste date permit constituirea, pentru fiecare variabilă independentă, a unor perechi de medii din fiecare eșantion etnic cercetat (vezi Tabelul nr. 17 extras din Anexa 3).

S-au calculat mediile aritmetice și abaterile standard pe nouă comunități, pe fiecare item din chestionar. De exemplu, mediile aritmetice pe 5 trepte de intensitate la variabila dominativității pe loturile cercetate au fost: 4,36 pentru români; 3,52 pentru armeni; 3,37 pentru greci; 3,18 pentru italieni; 3,38 pentru turci; 3,35 pentru tătari; 2,29 pentru rromi (țigani); 2,90 pentru rușii-lipoveni și 2,98 pentru ucraineni. Din 400 tes-

te de semnificație efectuate pentru 50 de variabile repartizate în 350 de cazuri din 9 eșantioane etnice, în final, pentru 380 de teste s-a constatat existența unor diferențe semnificative la un $p < 0.05$, după modelul de mai jos:

Tabelul nr. 3.14.

STAT.	1. DOMINATIVITATEA. Testul T pentru eșantioane perechi							
BASIC	Diferențele marcate cu * sunt semnificative la $p < .05$							
1	2	3	4	5	6	7	8	9
Esantion	Mean	Std.Dv.	N	Diff.	Dif.St.Dv.	t	df	p
Români	4.360000*	.999484*						
Armeni	3.522857*	1.208040*	350*	.837143*	1.465669*	10.68557*	349*	0.000000*
Români	4.360000*	.999484*						
Greci	3.377143*	1.257889*	350*	.982857*	1.494879*	12.30038*	349*	0.000000*
Români	4.360000*	.999484*						
Italieni	3.182857*	1.244238*	350*	1.177143*	1.363689*	16.14908*	349*	0.000000*
Români	4.360000*	.999484*						
Turci	3.380000*	1.221184*	350*	.980000*	1.433192*	12.79251*	349*	0.000000*
Români	4.360000*	.999484*						
Tătari	3.354286*	1.172840*	350*	1.005714*	1.383477*	13.59994*	349*	0.000000*
Români	4.360000*	.999484*					349*	0.000000*
Țigani	2.297143*	1.568948*	350*	2.062857*	1.903561*	20.27386*	349*	0.000000*
Români	4.360000*	.999484*					349*	0.000000*
Ruși	2.905714*	1.241462*	350*	1.454286*	1.503357*	18.09763*	349*	0.000000*
Români	4.360000*	.999484*					349*	0.000000*
Ucrainieni	2.982857*	1.241472*	350*	1.377143*	1.568144*	16.42961*	349*	0.000000*

În ordinea de completare a coloanelor, tabelul de mai sus cuprinde următoarele rubrici: 1. perechile de date pe eșantioane etnice în raport cu cel al românilor; 2. perechile de medii aritmetice ale treptelor de intensitate pentru variabila/item considerată (cu șase zecimale); 3. perechile de abatere standard pentru variabila/item considerată; 4. numărul de cazuri (și evaluări) pentru fiecare variabilă; 5. diferența de medii între perechile de eșantioane; 6. abaterea standard a diferenței dintre medii; 7. valoarea T obținută; 8. cuprinde numărul gradelor de libertate (df. =

degrees of freedom) stabilit în funcție de numărul de subiecți minus unul; 9. în funcție de gradul de libertate, în mod automat se compară t calculat cu t tabelar, prin marcarea cu asterisc a diferențelor semnificative la un $p < .05$.

Pentru cele 20 de teste, în care diferențele de medii nu au fost semnificative, putem face unele observații secundare. De exemplu, 6 teste cu praguri neconcludente se referă numai la lotul italian, pentru următoarele variabile: adaptabilitate, spirit întreprinzător, modernism, disciplină și organizare. Pentru acești itemi, prezentăm alăturat un extras din Anexa 3.

Tabelul nr. 3.15. Adaptabilitatea (extras din tabelul 11, Anexa 3)

Esantion	Mean	Std.Dv.	N	Diff.	Std.Dv.Diff.	t	df	p
Români	4.488571	1.792578						
Italiani	4.285714	2.922803	350	0.202857	3.358519	1.13	349	0.259254

Tabelul nr. 3.16. Disciplina și organizarea (extras din tabelul 18, Anexa 3)

Esantion	Mean	Std.Dv.	N	Diff.	Std.Dv.Diff.	t	df	p
Români	3.977143	0.986756						
Armeni	3.931429	0.984630	350	0.045714	1.147151	0.74553	349	0.456453
Români	3.977143	0.986756						
Italiani	3.922857	0.934713	350	0.054286	1.099581	0.92362	349	0.356324

Tabelul nr.3.17. Spiritul întreprinzător (extras din tabelul 23, Anexa 3)

Esantion	Mean	Std.Dv.	N	Diff.	Std.Dv.Diff.	t	df	p
Români	4.114286	0.835166						
Greci	4.022857	1.086274	350	0.091429	1.154379	1.48172	349	0.139316
Români	4.114286	0.835166						
Italiani	4.057143	1.016845	350	0.057143	1.141628	0.93642	349	0.349704

În opinia noastră, principala cauză de distribuție anormală a diferențelor statistic semnificative de specific național, în lotul italian, rezultă din gradul de izolare și de „ignorare” față de această comunitate limitată numeric din comuna Greci, jud. Tulcea. Concluzia care se impune este

că diferențele între mediile trăsăturilor care nu au fost semnificative nu permit generalizări asupra acestei comunități. Într-un astfel de caz este de reținut sensibilitatea variantei de chestionar PPN-50. Datele obținute pe o insuficientă eșantionare nu permit extrapolarea lor asupra nivelului comunității cercetate. Au existat și alte câteva situații disonante sub raportul semnificației diferențelor dintre medii. De exemplu, în privința spiritului comercial la români: mai slab față de armeni și italieni, mai ridicat față de tătari, dar nesemnificativ în trei teste (de semnificație) din cele opt efectuate (extras din Anexa 3). Este posibil ca la români să existe o tendință de subevaluare majoră în privința acestei trăsături, dar nu este exclus ca aici să se anunțe un rezultat plauzibil.

Tabelul 21. Spiritul comercial (extras din tabelul 13, Anexa 3)

STAT.	13. SPIRITUL COMERCIAL. Testul T pentru eșantioane perechi							
BASIC	Diferențele marcate cu * sunt semnificative la $p < .05$							
1	2	3	4	5	6	7	8	9
Variabile	Mean	Std.Dv.	N	Diff.	Dif.St.Dv.	t	df	p
Români	3.971429	0.971977						
Armeni	4.04	1.106687	350	-0.068571	1.293974	-0.99141	349	0.322174
Români	3.971429*	.971977*						
Greci	4.251429*	1.112413*	350*	-.280000*	1.307418*	-4.00662*	349*	0.000075*
Români	3.971429	0.971977						
Italiani	4.008571	1.033777	350	-0.037143	1.168494	-0.59468	349	0.552443
Români	3.971429*	.971977*						
Turci	4.168571*	.928773*	350*	-.197143*	1.159732*	-3.18022*	349*	0.001603*
Români	3.971429	0.971977						
Tătari	3.788571	1.955343	350	0.182857	2.005935	1.70541	349	0.089007
Români	3.971429*	.971977*						
Țigani	3.628571*	1.551147*	350*	.342857*	1.792101*	3.57919*	349*	0.000393*
Români	3.971429*	.971977*						
Ruși-lipoveni	2.877143*	1.018056*	350*	1.094286*	1.206345*	16.97045*	349*	0.000000*
Români	3.968481*	.971806*						
Ucrainieni	2.959885*	1.049683*	350*	1.008596*	1.223541*	15.39967*	349*	0.000000*

O altă situație întâlnim în studiul diferențelor de medii la itemii 44 și 45, respectiv mândria și credința religioasă, care au dat cele mai multe diferențe fără semnificație statistică. Aceste trăsături sunt cele care nu au prezentat o distribuție psihologică normală. Reproducem mai jos graficele lor de repartitie statistică. Observăm aici o deformare puternică a curbei spre dreapta, un fenomen de „fugă a răspunsurilor” spre cote ridicate și foarte ridicate, fapt valabil pentru toate comunitățile studiate.

Distribuția variabilei 44, mândria etnică, pe total eșantion 350 evaluări.

În ce măsură respectivele comunități sunt mândre că aparțin etniei lor?

Mean: 4.31

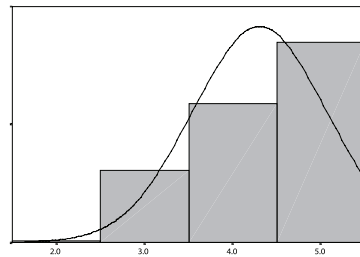
Median: 4.00

Standard deviation: 0.76

Skewness: - 0.617

Kurtosis :- 0.891

IT44



Distribuția variabilei 45, credința religioasă, pe total eșantion 350 evaluări.

În ce măsură aceste comunități depun eforturi pentru păstrarea credinței lor confesionale?

Mean: 4.36

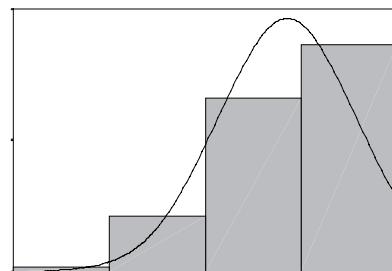
Median: 4.00

Standard deviation: 0.72

Skewness: - 0.796

Kurtosis: - 0.178

IT45



În interpretarea noastră, aceste forme grafice semnifică faptul că cele două dimensiuni sunt mai puțin trăsături psihologice și mai mult trăsături generice (valori posibile). Cu aceste cazuri izolate, pe care le putem considera excepții, în metodologia de față, din cele 400 de teste de semnificație efectuate, în 380 de teste s-a putut respinge ipoteza nulă, cu confirmarea concomitentă a ipotezei de cercetare privind existența unor diferențe specifice între variabilele etnopsihologice analizate. În consecință, modelul nostru experimental se probează ca fiind valabil și sensibil metodologic

în majoritatea variabilelor considerate, urmând ca prin cercetări ulterioare să aducem cuvenitele corecturi spre a-l impune ca „metodă” obiectivă de investigație pentru relații (distanțe) și trăsături etnice. În privința celui de-al patrulea pas din etapele prelucrărilor statistice, este cel în care, pe criterii etnice, s-au operat grupări de date care să permită o analiză finală de circumscriere a unor particularități specifice fiecărei comunități cercetate, a căror analiză descriptivă o vom efectua într-un capitol viitor.

1. 7. Diagnoza distanțelor etnice cu ajutorul *Chestionarului Bogardus-1995*

Pentru diagnoza relațiilor etnice am recurs la chestionarul Bogardus, conceput de autor pentru determinarea distanțelor sociale. Acest instrument apare pentru prima oară în anul 1925, într-un articol din *Journal of Applied Sociology* (SUA), reeditat în capitolul „E. S. Bogardus, Measuring social distance” din lucrarea *Attitude, theory and measurement* (New York, John Wiley & Sons Inc., 1967). Din această lucrare noi am extras și un model de formular aplicat în SUA (tabelul nr. 11 din anexa acestui paragraf). În principal, scala distanței sociale elaborată de Bogardus cuprinde șapte trepte și tot atâtea categorii de relații și distanțe sociale cu aplicare pe orice fel de grupuri sociale, inclusiv etnice. Primele cinci trepte se referă la scala distanțelor de apropiere; ultimele două la scala distanțelor de respingere. Pe scala de apropiere sunt cuprinse relațiile de căsătorie, considerate de gradul I, relațiile de prietenie considerate de gradul II, cele de vecinătate, de gradul III, cele de colegialitate profesională, de gradul IV și de acordare a cetățeniei, considerate de gradul V. De pe această treaptă, autorul continuă scalarea cu încă două categorii. O categorie (de gradul VI) referitoare la acordarea sau neacordarea statutului de turist/vizitator în țara respectivă, și ultima categorie (de gradul VII) referitoare la acordul sau dezacordul cu privire la expulzarea din țară a comunității respective. Pentru răspunsuri se prezintă doar două alternative, acord sau dezacord, cu notarea în formular numai a scorurilor „de acord”.

Dacă semantic toate categoriile utilizate sunt relativ bine definite, din punct de vedere psihologic, pe ultimele două trepte orice răspuns afirmativ reprezintă o situație de dezacord total, cu efecte de anulare în raport cu orice poziție din răspunsurile anterioare. De aceea, deși notarea rezultatelor părea simplă,

doar prin acceptare/respingere, inversiunea psihologică de sensuri din ultimele două întrebări a ridicat serioase dificultăți în sistemul de cuantificare. În privința indicatorilor pentru determinarea distanțelor etnice, în final, toți indicii reprezintă medii aritmetice de acorduri (scoruri) marcate prin însumarea succesivă a notelor, mai întâi pentru fiecare chestionar, apoi pentru fiecare grup de persoane și, în sfârșit, prin împărțirea la numărul de răspunsuri considerate. Astfel, în sistemul de notare, primul indicator prezentat de autor este *indicele distanței de contact social* (prescurtat IDCS), cuprins între 0 și maximum 5 puncte, prin luarea în calcul a marcajelor până la întrebarea 5, chiar dacă chestionarul are 7 întrebări, pentru că orice marcaj afirmativ la întrebările 6/7 are efecte de anulare asupra acestui indice. Al doilea indicator este *indicele de contact social* (ICS). El reprezintă gradul de deschidere a evaluatorului față de alte grupuri etnice. În alt sens, el indică numărul contactelor sociale acordate sau respinse, marcate sau nemarcate de subiect, în dreptul fiecărui grup etnic prezentat în chestionar. Dar și în cazul acestui indicator, dacă la întrebarea VII apar în chestionare marcaje referitoare la excluderea din țară, atunci și acest indice se reduce la zero. Al treilea indicator este *indicele de calitate a contactelor sociale*, (ICCS). Acesta are în vedere distanța socială estimată prin intensitatea contactelor. Prin specificul său, indicele ICCS poate fi considerat cel mai relevant, prin faptul că valorile lui sunt medii aritmetice rezultate din însumarea marcajelor (scorurilor) asociate itemilor, în funcție de intensitatea estimată a contactelor. Astfel, E. S. Bogardus acordă 7 puncte pentru primul item privitor la rudenie și căsătorie, cu reducerea treptată a punctajului până la 1 (punct) pentru ultimul item privitor la expulzare (care reprezintă cea mai redusă intensitate de contact). Și în cazul indicelui ICCS suntem datori să facem câteva observații. Este adevărat că, prin acordarea unor punctaje minime de 1 (punct) și respectiv 2 (puncte) la ultimii 2 itemi, are loc o atenuare a manifestărilor contradictorii de respingere, dar prin prezența lor în chestionare, efectele de distorsionare a răspunsurilor anterioare nu dispar. Datorită acestor dificultăți din sistemul de punctare, instrumentul a suscitât cele mai multe discuții față de care însuși autorul a recomandat utilizarea restrictivă a chestionarului său. Într-o variantă adaptată, această metodă de cercetare a fost introdusă în România prin Universitatea București de către S. Chelcea (1994) cu aceeași formulă de calcul și pe același model de punere în pagină, respectiv cu itemii pe orizontală și grupurile etnice pe verticală. Eșantionul acestei cercetări a cuprins 1.024 de persoane din șapte regiuni istorice românești, în care, alături de români, au fost nominalizate

și 11 minorități conlocuitoare: armeni, bulgari, evrei, germani, maghiari, sârbi, turci, tătari, rromi, ruși-lipoveni și ucraineni. *Conform tradiției, prin acest instrument, S. Chelcea și colaboratorii oferă date numai pentru atitudinea românilor față de minorități, fără partea de reciprocitate etnică. În planul dublei perspective, o excepție în premieră este reprezentată de o diagnoză pe zone istorice de distanțe etnice ale românilor față de români, în paralel cu atitudinea lor față de alte neamuri (vezi Tabelul nr. 3.10).*

Dintre cei trei indicatori, S. Chelcea a dezvoltat doar indicele de calitate a contactelor sociale (ICCS), care a fost calculat până la limita superioară de 25 (puncte), fără marcajele (acordurile) de la ultimele două întrebări; dacă ar fi fost însumate și acestea, scala maximă rezultată ar fi fost de 28 de puncte. În acest fel, marcajele de la ultimele două întrebări au fost scoase din calcul, tocmai pentru evitarea distorsiunilor posibile. Precizările sunt necesare, pentru că în chestionarul Bogardus coexistă de fapt două scări de distanță socială pe direcții divergente de manifestare: una cu 5 itemi pe sensul de apropiere și alta inversă, cu 2 itemi, pe sensul de respingere. Dacă aceste scări ar fi însumate în orice medie, scorul rezultat ar conduce întotdeauna la o anulare cu efecte distorsionante asupra distanțelor sociale obținute. Ca urmare, se impun câteva precizări cu caracter general-valabil:

- la aplicarea chestionarului în teren, pentru o completă investigație se recomandă obținerea de date din ambele direcții de sens, folosind toți cei șapte itemi ai instrumentului;
- la prelucrarea datelor „în laborator” pentru obținerea unor distanțe reale pe direcția itemilor de apropiere/respingere, pentru evitarea situațiilor de anulare se recomandă scăderea marcajelor (scorurilor) de la ultimele două întrebări. Aceasta se realizează fie prin eliminarea lor din calcul, fie ulterior, printr-o însumare cu semnul minus, pe baza argumentului că sensul psihologic vizat prin ultimele două întrebări este invers față de celelalte cinci întrebări anterioare.

În urma acestei cercetări, S. Chelcea formulează concluzia că românii nu au prezentat distanțe negative cu manifestări xenofobe față de nicio minoritate din România. Pe baza indicatorului utilizat (ICCS), el notează că intensitatea contactelor a fost slabă, respectiv scăzută la nivelul relațiilor cu rromii (țigani), și foarte puternică, respectiv ridicată, la nivelul contactelor cu germanii (vezi Tabelele nr. 3.10. și nr. 3.11.). După părerea noastră, pe baza datelor acestei cercetări, concluziile autorului sunt insuficiente, deoarece, în cadrul intervalului utilizat, nivelul de atitudine

a românilor față de rromi (țigani) s-a aflat la o distanță de 7,32 (puncte), ceea ce semnifică o *zonă critică*. În sistemul de notare folosit, pragul de expulzare este de 5,00, față de care nivelul de atitudine a românilor față de rromi (țigani), la o valoare de 7,32, reprezintă o distanță etnică la *limita de suportabilitate*. În raport cu celelalte zece minorități, românii din eșantion s-au manifestat în mod nuanțat față de fiecare dintre acestea (vezi Tabelul nr. 9); pe un interval puternic pozitiv (de apropiere) față de germani, întrucât distanța estimată față de ei a fost peste jumătatea intervalului de variație, respectiv peste 15,00 (puncte); pe un interval mediu de la o distanță identică de 14,99 (puncte) față de bulgari, maghiari și ucraineni sau de 12,99 (puncte) față de tătari; precum și unul negativ (de respingere) față de rromi (țigani), la o distanță de sub 11 (puncte).

Tabelul nr. 3.10.

Valoarea indicelui ICCS al calității contactelor sociale privind atitudinea românilor față de români pe regiuni istorice

Regiunea istorică	Număr cazuri	Valoare ICCS	Deviația standard
Moldova	219	24,52	2,4828
Muntenia	169	24,07	3,5078
Dobrogea	47	24,85	1,0211
Oltenia	118	24,14	3,7383
Transilvania	155	24,73	1,3547
Crișana-Maramureș	73	24,62	1,6041
Banat	46	24,46	2,8261
Mun. Buc.	105	24,88	2,2687

Tabelul nr. 3.11.

Atitudinea românilor față de grupurile etnice din România, dintr-o cercetare pe 1.024 de cazuri din 1993

ATITUDINE		ATITUDINE	
←-----		-----→	
negativă		pozitivă	
FOARTE SLABĂ (I) între 3-6	SLABĂ (II) între 7-11	PUTERNICĂ (III) între 12-17	FOARTE PUTERNICĂ (IV) între 18-25
	Rromi (Țigani) 7,32	Armeni 15,47 Sârbi/ Evrei 15,12 Bulgari Maghiari Ucraineni 14,99 Ruși 14,02 Turci 13,11 Tătari 12,99	Germani 18,46



În privința cercetării noastre, aceasta s-a desfășurat în trei faze; prima a fost de analiză critică a chestionarului Bogardus, inclusiv în forma adaptată de S. Chelcea, a doua fază a cuprins pretestarea și elaborarea unei noi variante, iar a treia fază a fost de aplicare și valorificare a rezultatelor obținute. Critica noastră față de modul de utilizare și concepția autorului acestui chestionar are în vedere următoarele aspecte:

- modul de structurare a itemilor reprezintă partea pozitivă a acestui instrument;
- în diagnoza distanțelor etnice reale, în privința scalei de evaluare și a sistemului de notare al autorului există dificultăți cu riscuri de distorsionare în estimarea realităților sociale;
- în unele studii de relații etnice realizate cu acest instrument se fac evaluări de distanțe ficționale, fiind supuse evaluării distanțele față de peste 30 de națiuni în absența unor condiții concrete și vitale de cunoaștere între comunități, adică fără contacte și fără nicio legătură directă între ele, ca în cercetarea lui R. F. Park (vezi Tabelul nr. 3.13. din anexa acestui paragraf);
- în mod curent acest instrument s-a aplicat restrictiv numai pentru estimarea relațiilor etnice directe dintre majoritate și minorități, fără studiul relației de reciprocitate între ele;
- în concepția autorului american, grupurile minoritare sunt asimilate celor de emigranți, concept puternic discriminativ, puțin utilizabil pentru minoritățile naționale din Europa, în marea lor majoritate grupuri etnice conlocuitoare, și nu de emigranți. Precizarea este necesară, întrucât, într-un anumit fel, se manifestă o relație etnică între comunități istoric conlocuitoare și altele vor fi și distanțele estimate între emigranți și grupuri profesionale, spre exemplu de profesori, oameni de afaceri etc.

Cu aceste observații, cercetarea noastră a trecut la faza de pretestare a unui nou model de chestionar, planificat de P. P. Neveanu, cu intenția de a fi și mai discriminativ (vezi Tabelul nr. 12 din anexa acestui paragraf). Spre deosebire de formulele „ortodoxe” aplicate de majoritatea autorilor (Bogardus, R. F. Park, S. Chelcea și alții), în varianta „Neveanu”, scala de intensitate a răspunsurilor a fost extinsă de la două la cinci trepte, cu inversarea punctajelor la ultimele două întrebări. De asemenea, s-au deschis noi rubrici, cu spații libere pentru a fi completate cu scoruri (marcaje) ale altor comunități etnice, la libera apreciere a subiecților chestionați.

Dar și în cazul acestui model de pretestare au apărut o serie de dificultăți care ne-au convins de necesitatea altor ameliorări. Dificultățile constatate în această fază au fost următoarele:

- pentru cetățenii din România, întrebarea a 5-a, privitoare la acordarea cetățeniei române pentru minorități, a fost neclară și surprinzătoare. În România, spre deosebire de alte state europene, cum ar fi Grecia, Franța sau Germania, cetățenia și apartenența etnică sunt recunoscute oficial, distincția dintre ele fiind o stare de fapt. Pentru orice interlocutor român, întrebarea a 5-a conduce la o stare de derută, întrucât trebuie să acorde sau să refuze ceea ce în mod constituțional este deja acordat în România ca drept oficial recunoscut. În aceste cazuri, subiectului trebuie să i se explice că, pentru el, situația din chestionar este numai una ipotetică, la libera sa apreciere, pentru că în alte țări europene, la acordarea statutelor de cetățenie și apartenență etnică există și practica excluderii lor;
- pentru minoritarii din România, o altă neclaritate apare la întrebarea a 6-a, privitoare la statutul de turist/vizitator prin care se solicită subiectului un răspuns de acordare/ neacordare a dreptului de reședință. Mulți minoritari, în mod constant și surprinzător, au răspuns afirmativ la acest item pe considerentul că statutul de turist în România ar fi mult mai convenabil pentru ei. Numai după discuții suplimentare s-a observat că, de fapt, persoanele respective se raportau mai puțin la situațiile interetnice din zonă și mai mult la situația economică de sărăcie din România de azi, în ipoteza unor rezidențe în țara de origine;
- situațiile de inversiune a treptelor de la ultimii doi itemi au dus la dezorientare în rândul subiecților, la reacții de suspendare și, implicit, la efecte deformante în sistemul de notare a răspunsurilor, indiferent de apartenența etnică a subiecților;
- la toate întrebările a apărut o dificultate semnificativă de estimare în cazul treptei a III-a de intensitate. Opțiunea indecisă de răspuns „și da, și nu” a generat un fenomen de „fugă a răspunsurilor spre centru” prin cumularea unui mare număr de răspunsuri nesigure, atât dinspre partea treptelor superioare, cât și dinspre cele inferioare. Prin teoria diferențiatorului semantic al lui C. E. Osgood, se recomandă ca la elaborarea oricărei scări bipolare să se treacă obligatoriu și printr-un punct zero sau printr-o zonă neutră, pentru echilibrarea sistemului de evaluare. În aplicații, această zonă poate include până la 40% din marcaje (scoruri). Dar, în cazul variantei „Neveanu” a chestiona-

rului Bogardus, procentele de cumulare a răspunsurilor pe treapta a III-a, prin formula de răspuns „și da, și nu”, au fost de peste 60%. În plus, prin prelucrarea datelor pe medii aritmetice, împreună cu această tendință de „fugă spre centru”, printr-un alt efect cumulativ, diferențele rezultate s-au concentrat și mai mult, distanțele etnice rezultate devenind foarte mici. Din aceste motive, acel scop inițial de discriminare a răspunsurilor n-a mai fost atins;

- în varianta „Neveanu”, prin notarea opțională a minorităților locale în chestionar, după prelucrarea datelor a rezultat o imagine atât de inegală (chiar incompletă) asupra realităților etnice încât acestea nu puteau fi introduse pentru prelucrare la calculator.

În toate variantele Bogardus există o insuficiență majoră. Niciuna dintre ele nu se angajează dincolo de studiul distanțelor directe și unilaterale. Chestionarele Bogardus actuale nu au în vedere relații bilaterale (de raporturi majoritate-minoritate sau minorități-minorități). Concluzia noastră a fost că niciuna din formele actuale ale acestui chestionar nu satisface criteriul dublei perspective și nu individualizează satisfăcător diferențele specifice de distanțe sociale pentru fiecare comunitate studiată. Aceste concluzii au permis depășirea fazei de pretestare, cu trecerea la faza anchetei de teren prin construcția unui nou instrument, denumit Chestionar Bogardus-1995, având următoarele caracteristici:

- s-a păstrat egalizarea pe cinci trepte pentru studii de distanță socială pe intensități diferite;
- s-a eliminat inversiunea punctajelor la ultimele două întrebări din varianta „Neveanu”;
- întreaga scală de evaluare a fost parțial modificată, mai ales în zona de mijloc, respectiv treapta a III-a, unde răspunsul „și da, și nu” a fost deplasat spre treapta a II-a, într-o nouă formulare, respectiv „nu sunt sigur” (vezi modelul în Tabelul nr. 3.15.);
- a fost simplificat instructajul de aplicare cu accent pe intensitatea contactelor;
- s-au nominalizat în chestionar comunitățile etnice conlocuitoare din zona Dobrogei;
- pentru fiecare grup etnic localizat în teren s-a creat posibilitatea de manifestare/evaluare succesivă a unor distanțe sociale bilaterale față de propriul grup și față de fiecare comunitate conlocuitoare existentă pe plan local, introdusă de noi în cercetare.

Prin această modalitate de lucru, valoarea indicelui de calitate a contactelor interetnice are o limită superioară de 25 puncte și o limită inferioară de 5 puncte. Acest interval este comparabil cu cel din procedurile frecvente în prezent pe plan mondial, în toate variantele „ortodoxe” ale acestui instrument, inclusiv cele românești realizate de S. Chelcea (1995) ș.a. Acest nou model de investigație are câteva avantaje care reprezintă tot atâtea elemente de contribuție a autorului prezentei cercetări:

- posibilitatea de probare, reexperimentare și reacomparare a rezultatelor obținute din alte aplicații Bogardus, intervalul de scală fiind comparabil;
- subiecții fiecărui eșantion, constituiți în grupuri etnice, sunt stimulați la o dublă scalare de atitudini: una din *perspectivă etică/internă* față de propria comunitate, alta din *perspectivă etică/externă* față de comunitățile conlocuitoare introduse în cercetare;
- un plan mai larg de evaluare a distanțelor inter- și intraetnice într-un mod individualizat pentru fiecare comunitate studiată: cele *interetnice* referitoare la relațiile dintre majoritate și minorități, iar cele *intraetnice* referitoare numai la relațiile dintre minorități;
- sistemul unităților de măsură fiind unitar, toate distanțele etnice obținute devin comparabile cu expresii ale relațiilor dintre comunitățile în cauză;
- sistemul de cuantificare utilizat permite studiul fenomenelor dintr-o dublă perspectivă;
- evidențierea distanțelor critice dintre comunități din mai multe puncte de vedere;
- ansamblul adaptărilor enunțate, inclusiv programul adiacent de prelucrare a datelor, fac trimitere la un model de maximă operativitate.

Pentru sistematizarea rezultatelor obținute cu această variantă s-a folosit numai indicele de calitate a contactelor sociale (ICCS), prelucrat pe fiecare eșantion etnic în toate formele de reciprocitate. Pentru ordonarea întregului câmp de diferențe specifice, vom folosi în mod obligatoriu câteva concepte noi, începând cu o primă ordonare a lor realizată de Luminița Iacob (1987), respectiv cu conceptele de imagini autoevaluate, retroevaluate și heteroevaluate. *Conceptul de autoevaluare* este folosit în cazul grupurilor sociale, inclusiv etnice, care, pe baza unui instrument oarecare, fac aprecieri numai asupra propriei comunități. Pe baza indicilor de autoevaluare se determină atitudinea comunității față de ea însăși.



Conceptul de heteroevaluare este folosit în cazul unor comunități pentru aprecieri la adresa altor comunități. În aceste situații, grupul de referință face aprecieri directe asupra comunității-martor. Indicii de heteroevaluare determină atitudinile directe ale grupului de referință, față de grupurile-martor. *Conceptul de retroevaluare* este folosit pentru cazul în care alte grupuri sociale fac diferite aprecieri asupra comunității de referință. În cazul nostru, spunem că grupul de referință este retroevaluat de alte comunități. Evident că operațiunea de retroevaluare se va face numai din perspectiva externă a grupului-martor. Indicii de retroevaluare prezintă atitudinea reciprocă a grupului-martor față de cel de referință. Pentru analiza sinoptică a întregului ansamblu de distanțe etnice regionale, cu toate cele trei tipuri de evaluări (81 de indici ICCS), am sistematizat prelucrările de date în Tabelul nr. 3.12., cu prezentarea indicilor de calitate ai contactului social la modul următor:

- indicii de autoevaluare au fost hașurați pe diagonală și au o valoare de referință;
- indicii de heteroevaluare sunt grupați pe orizontală și reprezintă atitudinile directe ale comunității din prima coloană față de toate celelalte grupuri etnice;
- indicii de retroevaluare se parcurg pe verticală și reprezintă atitudinile reciproce ale altor comunități față de cea nominalizată în coloană.

Prima informație este evidentă pe diagonala atitudinilor față de propria comunitate, respectiv la nivelul indicilor de autoevaluare. Astfel, indiferent cărui grup etnic îi aparțin, acești indici sunt întotdeauna cei mai ridicați. După părerea noastră, indicele autoevaluat, fiind constant ridicat, este mai slab diferențiat, dar are o valoare de reper. Datele cele mai semnificative sunt cele privitoare la indicii ICCS de heteroevaluare, care, în tabelul alăturat, se parcurg pe șiruri de comunități. Acești indici prezintă distanțele directe ale grupului de referință în relațiile sale cu alte comunități. În tabel se mai poate observa variabilitatea acestui indice de la grup la grup. Dintr-o perspectivă mai largă, notăm faptul că în indicii de autoevaluare se manifestă tendințe de supraestimare, pe când în cei de heteroevaluare pot apărea tendințele de subestimare. Într-o cercetare etnopsihologică prezintă interes modul de personalizare a acestor indici pentru fiecare comunitate etnică în parte, respectiv modalitatea de individualizare a diferențelor specifice constatate pe baza modelului de cercetare experimentat. Astfel, prin distanțele manifestate, grupul ro-

mânilor îi consideră pe italieni și armeni ca fiind cei mai apropiați de ei, cu un indice de 20,20 și, respectiv, 18,46. La o distanță mică apar localnicii turci cu un indice de 17, 37; apoi ucrainenii cu un indice de 16,65; urmează tătarii cu 16,41 apoi grecii cu 16,06 și lipovenii la un indice de 15,92. Pe ultimul loc în lotul românilor, apare distanța lor față de rromi (țigani) la o valoare de 9,96.

Tabelul nr. 3.12. Valorile indicelui de calitate și distanță a relațiilor etnice bilaterale între comunitățile majoritară și minoritare din Dobrogea, obținute prin aplicarea variantei Bogardus–1995

Comunități dobrogene	1 români	2 armeni	3 greci	4 italieni	5 turci	6 tătari	7 rromi	rușii- lipoveni	9 ucraineni
români	24,46	18,46	16,06	20,20	17,37	16,41	9,96	15,92	16,65
armeni	24,62	24,82	23,60	23,38	18,67	16,67	16,00	19,43	19,56
greci	23,89	18,89	24,11	18,75	14,79	15,68	8,17	16,20	15,86
italieni	23,83	17,20	19,60	24,43	16,10	14,93	8,60	14,86	15,86
turci	19,23	16,05	16,61	17,20	23,88	22,35	11,85	15,31	15,28
tătari	20,27	17,26	16,19	17,43	23,69	24,53	12,50	14,69	14,83
rromi (țigani)	23,10	20,26	20,40	21,10	17,76	18,73	24,50	18,66	18,80
rușii- lipoveni	23,36	20,04	20,72	20,86	18,38	19,94	10,06	24,42	22,14
ucraineni	22,41	20,13	20,72	22,44	17,93	16,96	10,04	20,25	24,86

În grupul *comunității armene*, media aritmetică a distanței etnice față de propria comunitate a fost de 24,82. În raport cu această medie, în planul indicilor de heteroevaluare, armenii au prezentat un maximum de apropiere mai întâi față de români, cu un indice de 24,62. Această valoare este atât de ridicată încât, psihologic, poate exprima o tendință activă de identificare cu comunitatea românească. La un nivel mediu ridicat urmează grecii și italienii, cu indici de 23,60 și, respectiv, de 23,38. La un nivel mediu scăzut, apar ucrainenii și turcii cu indici de 19,56 și, respectiv, de 18,67. Pentru armeni, cel mai scăzut indice de heteroevaluare pe scala intensității gradelor de apropiere se manifestă (tot) față de rromi (țigani), la o distanță de 16,00. În general, indicii armeni de distanță etnică au un plafon ridicat, ceea ce sugerează o mobilitate surprinzătoare cu tendințe active de integrare în diverse comunități. Din aceleași motive,

indicele armean față de rromi exprimă cel mai ridicat nivel de toleranță dintre toate comunitățile dobrogene. În lotul *comunității elene*, eșalonarea distanțelor față de „alții” începe tot cu comunitatea majoritară a românilor, față de care intensitatea indicelui (elen) se află la o distanță de 23,89. Pe intervalul mediu ridicat al scalei grecești urmează armenii și italienii, cu valori de 18,89 și, respectiv, 18,75. Pe intervalul mediu scăzut se pot ordona rușii-lipoveni, la distanță de 16,20; ucrainenii la o distanță de 15,86; tătarii la o distanță de 15,68 și turcii la o distanță de 14,79. Ultima distanță pe scala elenă din Dobrogea s-a manifestat față de rromi, cu un indice de 8,17. De notat că în retroevaluarea rromilor, indicele elen a fost de cca. 2 ori mai scăzut față de cel armean și, de fapt, cel mai scăzut din tot eșantionul.

Grupul *comunității italiene* din județul Tulcea manifestă același interes sporit în primul rând pentru comunitatea românească majoritară, la o valoare ridicată de apropiere cu un indice de 23,83. Pe intervalul mediu ridicat al scalei italiene apar în ordine grecii, armenii și turcii, cu distanțe de 19,60, 17,20 și, respectiv, 16,10. Și la italieni cea mai scăzută heteroevaluare a fost tot față de rromi (țigani) la o distanță de 8,60, acest indice fiind foarte apropiat de cel al grecilor (respectiv 8,17). Grupul *comunității turce* prezintă o aparentă surpriză, prin cel mai ridicat indice ICCS de heteroevaluare mai întâi față de tătari, la o valoare de 22,35; urmează distanța față de români, cu un indice de 19,23. Pe intervalul mediu ridicat al eșantionului turc apar italienii și grecii cu indici de 17,20, respectiv 16,61. Iar pe intervalul mediu scăzut apar rușii-lipoveni și ucrainenii la valori de 15,31 și de 15,28 față de greci; și pentru comunitatea turcă, cea mai scăzută atitudine a fost tot față de rromi (țigani), la o valoare de 11,85. La *comunitatea tătară* avem parte de aceeași surpriză în privința celui mai ridicat indice de heteroevaluare, mai întâi față de turci, cu un indice de 23,69 și abia apoi față de români, cu un indice de 20,27. În cazul de față, elementul de excepție la tătarii dobrogeni trebuie remarcat în legătură cu aspectul de reciprocitate față de turci. Pe intervalul mediu ridicat al tătarilor, tot în mod surprinzător, apare un interes sporit față de italieni, cu un indice heteroevaluat de 17,43, înaintea armenilor, la o distanță de 17,26, sau a grecilor, la o valoare de 16,19. La cel mai scăzut nivel „de apropiere” tătarii au plasat tot comunitatea rromilor (țiganilor), la o distanță de 12,50. În grupul *rromilor* diagnoza distanțelor etnice trebuie raportată obligatoriu la indicele lor de autoevaluare determinat la o distanță de 24,50. Toate valorile lor față de alte neamuri sunt foarte ridicate

și slab diferențiate între ele. Astfel, față de români, indicele de heteroevaluare al rromilor a fost de 23,10. Acest indice este atât de ridicat încât poate fi interpretat ca o tendință activă de identificare a rromilor (țiganilor) cu românii. Pe intervalul mediu ridicat al eșantionului de rromi (țigani) apar, în următoarea ordine: italienii, cu un indice de distanță de 21,10, apoi grecii, la o distanță de 20,40 și armenii, la o distanță de 20,26. Pentru rromi (țigani), cel mai scăzut indice de intensitate s-a manifestat față de comunitatea turcă, la o distanță de 17,76. Dar în analiza relațională de distanțe etnice la rromii (țigani) dobrogeni, trebuie remarcat un mare câmp de comparație între șirul evaluărilor acordate de ei altor comunități (heteroevaluări, notate pe orizontală) și cel al retroevaluărilor (primite și, deci, notate pe coloană). În cazul rromilor (țiganilor), distanțele globale dintre aceste planuri sunt atât de mari și de evidente încât pentru această comunitate devin vizibile unele situații de disjunctie. În paralel cu aceste observații, la rromi (țigani) trebuie notată prezența celei mai ridicate intensități față de toate comunitățile din jur, o înaltă aderență și mobilitate interetnică, chiar mai mare decât a armenilor. Momentan, causalitatea acestui tonus relațional mai ridicat la armeni și rromi (țigani) nu ne este cunoscută, și numai cu datele oferite de acest instrument nu poate fi explicată până la ultimele ei consecințe.

În grupul *comunității rușilor-lipoveni*, indicele heteroevaluat cel mai ridicat a fost față de comunitatea românilor, la o cotă de 23,36. După acest indice de apropiere urmează cel față de ucraineni, la o distanță de 22,14. Pe intervalul mediu sunt eșalonate comunitățile de italieni, greci și armeni, cu indici la distanțe de 20,86, 20,72 și, respectiv, 20,04. Cel mai scăzut indice heteroevaluat de distanțare al lipovenilor s-a manifestat tot față de rromi (țigani), la o valoare de 10,06. În grupul *comunității ucrainene*, constatăm un surprinzător indice de intensitate a calității contactelor etnice, în primul rând față de italieni, la o distanță de 22,44, și un indice foarte apropiat față de români, la o valoare de 22,41. Acest aspect semnifică faptul că în imaginea localnicilor ucraineni cele două comunități sunt percepute pe același plan. Pe intervalul mediu ucrainean s-au eșalonat intensitățile contactelor etnice – mai întâi față de greci, la o valoare de 20,72, apoi față de lipoveni, la o distanță de 20,25 și față de armeni, la o valoare de 20,13. Cel mai scăzut indice a fost acordat țiganilor la o distanță de 10,04.



Am dezvoltat pe larg cadrul analizei de relații *interetnice* dintre români și minorități și *intraetnice* între minorități, pentru a pune în evidență valențele metodologice ale acestui model de diagnoză pe baza unor rezultate în premieră. Un fapt important este că, prin procedura noastră cantitativă, s-au confirmat unele expectații cu caracter global, ca de exemplu:

- prioritatea acordată de minoritari majorității,
- prezența unui tonus mai ridicat de mobilitate etnică la armeni și rromi (țigani),
- distanțarea mare față de rromi (țigani) constatată în toate comunitățile studiate.

Din alte puncte de vedere, și în varianta noastră putem nota o serie de limite. Cu tot efortul de aprofundare a psihodiagnozei în mod personalizat pentru fiecare comunitate în parte, indiferent în ce formă s-ar aplica acest instrument, el își menține caracterul extensiv, cu o ofertă de date numai pentru cadrul extern de relații din afara comunităților, fără acces la motivațiile interne ale grupurilor de studiu. În conformitate cu trăsăturile oricărui test, pe baza acestei variante de chestionar Bogardus-95, în planul relațiilor etnice se poate constata o mare varietate de diferențe specifice, dar fără posibilități explicative cu privire la originea lor. Din aceste motive, în capitolele următoare, suntem datori să continuăm construcția modelului experimental cu explorări și pe alte planuri, de factură statistică.

2.1. Turcii din România. Scurt istoric

Turcii din Dobrogea formează o comunitate veche cu peste șapte secole de descendență, care, în peisajul de astăzi al minorităților din România, fac o notă aparte prin cultura lor islamică. Prima consemnare documentară a turcilor preotomani pe actualul teritoriu al României datează din anul 1264 după Hristos, respectiv 662 după anul Hegirei (din calendarul islamic), când, în urma unor atacuri mongole asupra Imperiului Selgiucid, sultanul Izzeddin Keykavuz al II-lea s-a retras cu trupele sale din Anatolia spre Gurile Dunării. În acel timp, sultanul Izzeddin și oamenii săi vor traversa Bosforul spre Balcani, cu acordul lui Mihail al

VIII-lea Paleologul, mare împărat al Imperiului Bizantin, pentru apărarea granițelor din nordul acestui Imperiu. Noua așezare a turcilor preotomani a fost numită Babadag, după numele liderului lor *Sari Saltuk Baba*, decedat în această localitate în anul 1304. După decesul lui *Sari Saltuk Baba*, în localitatea Babadag s-a conservat un mausoleu, venerat de musulmani până în zilele noastre pentru rolul său covârșitor în islamizarea popoarelor turce de la Marea Neagră până în Caucaz (Decei-Gemil: 1978). Colonizarea intensivă a acestei regiuni are însă loc după anul bătăliei de la Varna (1444), după care Dobrogea va rămâne otomană până în momentul Păcii de la Berlin (1878). În acest timp, localitatea Babadag a fost mulți ani garnizoană militară, dar și un important centru cultural, prin deschiderea unui *Medrese/Epitropie* pentru instruire de hogi și învățători, precum și a unui *Kadiat/Judecătorie* pentru litigiile de drept islamic și privat (Dulciu: 2001). Pe plan regional, specifică acestor secole de administrație turcească a fost funcționarea unor *vakîfuri* ca fundații non-guvernamentale, confesional-islamice, non-profit, cu mare contribuție la dezvoltarea identității culturale. Cele mai cunoscute au fost vakîful de Mangalia, înființat de principesa Esmahan Sultan (1590) și vakîful de Babadag înființat de Gazi Ali Pașă (1610), cei care, alături de domnitorii Ghica Vodă și Șerban Cantacuzino, au participat sub comanda vizirului Kara Mustafa Pașa la asediul Vienei (1683). Date despre activitatea acestor vakîfuri au fost consemnate în secolul al XVII-lea de cronicarul otoman Evlia Celebi, traduse și în limba română (Mehmet: 1965). După Pacea de la Berlin din anul 1878, Dobrogea se desprinde de Imperiul Otoman și trece la Principatul României care va prelua și problemele administrative ale acestei populații. În acele vremuri, deși statul român a emis foarte repede o *Lege specială de organizare a Dobrogei (1878)*, prin care toți cetățenii otomani deveneau cetățeni români, problemele confesionale și mai ales cele de proprietate nu s-au putut reglementa. Traducerea actelor de proprietate ale turcilor localnici din osmana veche în limba latină a românilor nu s-a putut realiza din lipsa funcționarilor calificați. La adresa funcționarilor s-au formulat mai multe acuzații de rea-credință. De aceea, între anii 1880 și 1910, va avea loc un prim exod de populație turcă din România. În numai 30 de ani, numărul comunității scade rapid de la 134.662 persoane în anul 1879, la 40.626 persoane în anul 1910 (Ekrem 1994: 103). Pentru a mai tempera migrația turcă din Dobrogea și mai ales pentru a stăvili tendințele de colonizare bulgară a regiunii, statul român va trece la o politică de deschidere culturală față de minoritatea turcă. În anul

1891, la inițiativa ministrului Spiru Haret, se redeschide Seminarul Musulman de la Babadag, care se va muta într-o clădire nouă la Medgidia în anul 1910. În anul 1906, Casa Regală va construi două mari moschei musulmane, una la Constanța, și alta la București. Cea de la Constanța s-a păstrat până în zilele noastre ca cea mai frumoasă piesă de arhitectură islamică din țară. În Parlamentul României de-atunci, vor fi alocate acestei minorități patru locuri, două pentru deputați și două pentru senatori. Deschiderile pentru turcii din România din preajma Primului Război Mondial, într-un moment în care statele europene atacau din toate părțile vechiul Imperiu Otoman ajuns într-o stare de haos, au permis chiar apariția unei emigrații din Imperiu spre România. În anul 1923, în urma Tratatului de Pace de la Lausanne, România va mai prelua de la fostul Imperiu și mica insula Ada-Kaleh de pe Dunăre cu cca. 500 de locuitori turci (Ahmet: 1937).

Cu aceste evenimente, la recensământul din anul 1930, în România se consemna prezența a 154.772 de turci musulmani și a 105.750 de turci creștini (găgăuți). În perioada interbelică, în România, autorul Mehmet Ali Ekrem prezintă date pentru cca. 40 de publicații turcești, cu difuzare redusă și mai ales de redusă longevitate. Interesant este că până în perioada anilor 1925, publicațiile apărute în România erau scrise într-o limbă turcă din osmana veche. După anul 1930, apar scrieri de limbă turcă cu litere latine, inclusiv ziare bilingve, în turcă și română. Din presa vremii, Mehmet A. Ekrem notează ziarul *Hayat/Viața*, apărut în 1921 la Constanța. Un ziar bilingv a fost *Halk/Poporul* (1936), editat de domnul Hamdi Nusret la Medgidia. Scriitorii de literatură turcă au fost Mehmet Niyazi, Iusuf Isa Halim, Ismail Ziyaeddin, Ulkusal Mustecip, fondator al ziarului *Turk Birliği/Uniunea Turcă* (1930) și al revistei *Emel/Idealul* (1935). Publiciști au fost dr. Ibrahim Temo, Mustafa Lutfi, Habib Hilmi, fondator al ziarului *Hak Ses/Vocea Dreptății* (1929), Ismail Ergun, editor al ziarului *Tuna/Dunărea* (1936) și alții. Față de schimbările care aveau loc în Turcia, noile publicații aduceau în România evenimente kemaliste, cu reforme revoluționare în acel timp, care au schimbat până și îmbrăcămintea oamenilor, renunțându-se la fes, vâl, șalvari și prin care Turcia, cu lumea turcă, se va adapta treptat la moda europeană. La fel de semnificativ pentru momentul de atunci este faptul că turcii din România erau absolvenți cu două certificate școlare, unul de patru sau șapte clase de la școala românească și altul similar, de patru sau șapte clase, de la școala turcească. După Al Doilea Război Mondial, acest sistem de învățământ va dispărea până în zilele de azi. De ase-

menea, trebuie amintit și interesul arătat de Regina Maria a României față de această comunitate, Majestatea Sa ridicând în 1929 un Palat de Vară la Balcic – un fief al turcilor dobrogeni, cu un minaret tipic musulman, foarte vizitat, astăzi devenit muzeu și obiectiv turistic la Varna în Bulgaria. Între anii 1935 și 1940, în aceeași zonă, tot vara, la Bazargic a funcționat un teatru turcesc. După anul 1935, când în Europa au apărut semnele celui de Al Doilea Război Mondial, cu apariția unor legi rasiale împotriva evreilor, a fost un moment care a speriat toate minoritățile. Faptul că în marea conflagrație Turcia a depus toate eforturile pentru a rămâne neutră, iar după război, tot estul Europei a intrat sub ocupație sovietică, au fost motive suficiente pentru un al doilea val de migrație. Majoritatea celor plecați s-au așezat în Turcia europeană, în preajma orașelor Edirne, Ceanakale, Tekirdag, Ciorlu, Istanbul etc. În urma acestor evenimente, în anul de recensământ 1956, în România mai existau 14.329 de turci, ceea ce față de perioada recensământului din anul 1930 reprezintă un exod de cca. 130.000 de persoane, în condițiile în care toate bunurile acumulate de-a lungul generațiilor au fost lăsate în proprietatea statului român.

După război, instaurarea regimului comunist din anii 1945–1990 a însemnat un dezastru pentru toate minoritățile, inclusiv pentru cea turcă. Între anii 1954 și 1956 s-au închis toate școlile cu predare în limba turcă. În anul 1959, biserica turcească din parcul Carol, remarcabil monument istoric și arhitectural pentru orașul București, a fost demolată. Reconstrucția ei în 1969 s-a realizat numai în urma unor reclamații internaționale. În anul 1963 s-a desființat și Seminarul Musulman de la Medgidia, iar mulți imami și hogi, pentru convingerile lor islamice, au suportat ani grei de închisoare. Sali Regep, imam al comunității din București, a stat la închisoare 14 ani. Ali Becmambet, hogaș în comuna Valu' lui Traian, a fost condamnat la 20 ani de muncă silnică, Yusuf Irismambet, hogaș de Constanța, a fost condamnat în 1952 la muncă silnică pe viață (Ioneșcu 2004: 67). În 1968, Insula Ada-Kaleh a fost scufundată în lacul de acumulare al hidrocentralei de la Cotul Dunării, iar populația turcă a fost risipită și expropriată de casele și terenurile ei în favoarea statului comunist român. În 1975 s-a închis și secția de limbă turcă a Universității București, astfel că, după 1980, toate gradele de învățământ de limbă turcă maternă din România au fost desființate. În urma presiunilor, după anul 1980, s-a ridicat al treilea val de plecări, majoritatea ilegale, în care familii întregi au fugit din țară cum au putut. Această situație nu a fost specifică doar minorității turce, pentru că în toată perioada comunistă la

fel de ilegal au migrat din România multe alte familii de evrei, sași, greci, doar cu valiza în mână. Astfel, la recensământul din anul 1992, în România mai existau 29.832 de turci.

Cele mai interesante evenimente din viața comunității au apărut după anul 1990, odată cu deschiderile social-politice care s-au produs. În acel an, în urma liberalizării vizelor vamale dintre Turcia și România, a apărut un mare tranzit turistic care s-a menținut ridicat, în ambele sensuri, până în prezent, având un rol impotant în direcția unei schimbări pozitive în imaginea publică a turcilor din România. După anul 1995, s-a reînființat Seminarul Teologic Musulman de la Medgidia (Alexandru Alecu: 1928), cu aceleași atribuții, sub forma Liceului Pedagogic „Mustafa Kemal Atatürk”. În 1990 s-a înființat organizația *Uniunea Democrată Turcă din România*, cu sediul central la Constanța. Această organizație, în cursul a trei legislaturi, a trimis în Parlament trei deputați. Obiectivele declarate ale organizației nu diferă față de cele ale altor uniuni etnice; acestea sunt:

- păstrarea aspectelor de identitate prin manifestări neîngrădite de limbă și religie;
- menținerea unei coexistențe pașnice cu populația majoritară;
- menținerea cu Turcia a unor relații de tranzit liberalizat, fără vize.

De asemenea, în acest timp s-au înființat un mare număr de firme mici și mijlocii turcești care s-au reunit în trei organizații, respectiv: *Camera de Comerț și Industrie România-Turcia* (1992), *Asociația Oamenilor de Afaceri Turci din România* (1997) și *Asociația Investitorilor Turci din România* (2001), toate cu sediul în București. Astfel, la recensământul din anul 2002, în România erau înregistrați 32.596 de turci, din care în București se notează existența a 2.473 de persoane declarate de etnie turcă în mod oficial, față de 700 de turci din anul 1992. De asemenea, după 1995, la cererea Inspectoratelor Școlare teritoriale din Tulcea și Constanța, au început să se publice și manuale în limba turcă pentru clasele I-VIII. De notat este reapariția presei minoritare turce în România, cu circulație restrânsă, dar semnificativă pentru comunitate. În 1993 apare la Constanța gazeta *Hak Ses/Vocea Dreptății*. În 1997 apare la Galați revista *Tuna Mektupları/Scrisori Dunărene*. La București se publică revista *Zaman/Timpul* începând cu anul 1998, ziarul *Hayat/Viața* începând din 1999, ziarul *Gurbetci/Pribeagul* din 2004 și ziarul *Anayurt/Patria* din 2005. În jurul acestor publicații s-a format o nouă generație de redactori și intelectuali.

La fel de specifice sunt și manifestările vieții religioase. Turcii din România sunt musulmani suniți și au în mod oficial un *Muftiat*, respectiv o Episcopie, membră a Secretariatului General al Cultelor din România. Referitor la comunitatea turcă, din cei care au analizat problemele religiei musulmane în limba română amintim o serie de autori români, precum Alexandru Alecu (1928), Nadia Angelescu (1993), George Grigore (1997) și Dan Toma Dulciu (2001). Turcii sărbătoresc venirea primăverii, *Nevruzul*, în luna martie, timp de 3-7 zile și leagă acest moment de nașterea lui Ali, fiul profetului Mohamed. Alte sărbători sunt *Ramazan Bairamul* și *Kurban Bairamul*, care în terminologia creștină corespund Postului și Sărbătorii Paștelui. În Dobrogea, sărbătoarea se mai numește și *Șeker Bairamul/Bairamul cel dulce*, pentru că, la momentul ei, în orice familie se consumă o varietate de dulciuri. Sărbătoarea ține trei zile și este prilej de vizite și împăcare pentru toți credincioșii cultului. Cele 30 de zile premergătoare de post negru nu au relevanță dacă în cursul *Ramazanului/Postului* musulmanii nu s-au împăcat între ei. La 70 de zile după această sărbătoare urmează *Kurban Bairamul/Ziua Sacrificiului*, echivalent în lumea creștină cu Crăciunul. În ultima săptămână dinaintea *Ramazanului*, copiii colindă pe la casele membrilor comunitari, recită cântece sacre din *Coran*, precum: *Luna Ramazanului*, *Sfânt*, *Slujba de Seară* sau *Slujba de Rămas Bun*. Cu referire la aceste momente, o bogată analiză etnografică a fost realizată de Mehmet Nagi Onal (1997). Un eveniment confesional important este și obligația pelerinajului de la Mecca, îndatorire sfântă specifică și pentru turcii din România. Cel întors din pelerinaj capătă titlul confesional de *hagiu* și are dreptul moral de a ține slujbe liturgice (dar numai în absența unui *hoge/popă*) și de a rezolva conflicte familiale/patrimoniale sau tentative de divorț, cuvântul lui fiind considerat sfânt.

2.2. Structura grupurilor de cercetare

Studiile de teren, mai ales pe comunități mici care pot fi extrem de răspândite teritorial sau se pot afla în localități greu accesibile, reprezintă o mare problemă de acces, de timp și de costuri, cu atât mai mult cu cât aceste minorități au o altă religie și cultură în raport cu cea a populației majoritare. În cazul comunităților turce și tătare din Dobrogea, acestea sunt și condițiile de ansamblu ale cercetării noastre, situație care

a impus o largă documentare. O primă sursă este lucrarea *Recensământul Populației și Locuințelor. Structura Etnică și Confesională* (Comisia Națională pentru Statistică, București, 1995), care oferă însă date numai până la nivel de județe, orașe și municipii. Pe baza acestei lucrări, localitățile din România cu densitate de peste 100 de persoane turce sunt următoarele: Constanța – 18.355, Medgidia – 3.977, Mangalia – 1.691, Babadag – 1.155, Hârșova – 750, București – 927, Cernavodă – 622, Călărași – 469, Măcin – 422, Ovidiu – 343, Isaccea – 160, Eforie – 155, Brăila – 126, Năvodari – 122. Această amplă lucrare, *Recensământul Populației 1992*, nu oferă date de structură etnică până la nivel de sate și comune. De notat că la recensământul următor din anul 2002, cu date publicate în lucrarea *Recensământul Populației și Locuințelor – martie 2002*, vol. IV – *Structura Etnică și Confesională* (Institutul Național de Statistică, București, 2004), a fost eliminat tot capitolul cu privire la structura etnică și repartizarea teritorială pe localități. În datele acestui *Recensământ 2002*, repartizarea teritorială și structura etnică a României se prezintă numai la nivel de județe, fără localități. Astfel, în lipsa altor surse, pentru o informare asupra locuitorilor turci din comune, sate și cătune ne-am adresat și *Uniunii Democrate Turce din România*, asociație cu sediul la Constanta, de la care, pe același criteriu al localităților cu densitate peste 100 persoane turce în zona Dobrogei, în mod suplimentar față de datele de mai sus, am primit următoarea distribuție: Băneasa – 800, Osmancea – 770, Fântâna Mare – 750, Făurei – 700, Dobromir – 510, Cobadin – 300, Tuzla – 250, Castelu – 250 și Agigea – 150. Din toate aceste date, după cum se observă, minoritatea turcă din România are o concentrare de cca. 80% în spațiul dobrogean, din care 65% numai în județul Constanța. Această răspândire a servit la constituirea grupului nostru de evaluare turc cu 50 cazuri, în modul următor:

- 20 cazuri din municipiul Constanța,
- 7 din municipiul Tulcea,
- 5 din orașul Isaccea, jud. Tulcea,
- 4 din orașul Cobadin, jud. Constanța,
- 3 din orașul Babadag, jud. Tulcea,
- 3 din orașul Măcin, jud. Tulcea.

Pe principiul dublei perspective pe care s-a proiectat această cercetare, comunitatea turcă a fost retroevaluată de un alt subgrup compus din 254 persoane, din aceleași localități, respectiv:



- 82 din municipiul Constanța,
- 78 din municipiul Tulcea,
- 21 din orașul Cobadin,
- 20 din orașul Medgidia,
- 12 din comuna Murighiol,
- 12 din comuna Sarichioi,
- 10 din comuna Basarabi,
- 9 din orașul Babadag,
- 5 din orașul Macin,
- 3 din orașul Isaccea și
- 2 din comuna Castelu.

Acest număr de 254 formulare, împreună cu cele până la 300 de cazuri, au format ceea ce numim structura grupurilor-martor constituite din români, armeni, greci, italieni, tătari, ruși-lipoveni, ucraineni și rromi. La acest capitol, în perioada anilor 1995-1996, pentru constituirea grupului de cercetare turc am primit un mare sprijin din partea *Uniunii Democratice Turce din România – UDTR*, cu sediul central la Constanța, prin președintele ei de atunci și de acum, domnul ing. Osman Fetbi, ulterior ales și deputat UDTR. Prin această *Uniune* ne-au fost puse la dispoziție date de teren, sediu și membri din partea acestei asociații, motiv pentru care pe această cale ținem să le mulțumim în mod deosebit. Ca mod de punere în pagină și de administrare în condiții de teren, oferim în anexe două modele de *Chestionare Bogardus – 1995* și *PPN – 50*, completate de un subiect turc.

2.3. Analiza relațiilor etnice ale turcilor dobrogeni

La nivel de rezultate, pe această temă a analizei de relații, în susținerea mea am suportat multe întrebări, tocmai pentru că principiul dublei perspective, mai ales în partea sa de aplicație, nu a fost înțeles. De fapt, în interetnicitate principiul reciprocității exprima o realitate evidentă, pentru că, fie minoritate, fie majoritate, ambele genuri de comunități etnice primesc, oferă și întrețin în jurul lor, în mod istoric, un întreg câmp de relații directe și reciproce, indiferent că sunt mai bune sau rele, dar care



toate se individualizează pe neamurile coabitante respective. Procedeele de cercetare concepute numai pentru atitudinea directă a populației majoritare față de minorități, fără partea de reciprocitate, după cum se manifestă la majoritatea analiștilor sunt, după părerea noastră, cel puțin ne-realiste. De aceea insistăm pe partea procedurală a diagnozei, pentru că principiul dublei perspective nu se aplică numai la rezultate, ci și la toată partea de concepție a instrumentelor, a modului de formare a grupurilor de lucru, la modul de aplicare a lor în condiții de teren, până la sistemul final de prelucrare automată a datelor. Astfel, după etapa recoltării formularelor, prelucrarea lor în condiții de „laborator” trece prin două faze:

- pe fiecare formular se procedează la o însumare a notelor acordate pe baza cărora se stabilește un indice individual de calitate și distanță etnică față de toate grupurile etnice menționate în formular;
- pe baza indicelui individual, împreună cu toate chestionarele din același grup de cercetare, se stabilește o medie aritmetică colectivă.
- În cazul cercetării de față, pentru analiza relațiilor etnice ale turcilor dobrogeni, indicii sunt de trei feluri, cu ordonare în tab. nr. 1 și provin din 3 categorii de atitudini, cu localizare pe rândul V și coloana V, ambele referitoare la comunitatea turcă, în modul următor:
- pe diagonală s-a marcat *indicele de autoevaluare* al grupului turc la o cotă medie de 23,88, care reprezintă gradul de apropiere a grupului de referință turc față de comunitatea sa. În studiul grupului turc indicele autoevaluat se află la o cotă maximă de 23,88, cu valoare de reper;
- pe orizontala V sunt trecuți *indicii de heteroevaluare*, care reprezintă atitudinea grupului turc față de celelalte comunități aflate în studiu;
- pe coloana V sunt trecuți *indicii de retroevaluare*, respectiv atitudinile cu distanțele sociale ale celor 8 grupuri-martor, față de comunitatea turcă.

Amintim că în acest montaj, cu același instrument, grupul turc oferă date din perspectivă internă, iar grupurile-martor pe cele din perspectivă externă. Indicii de auto- și heteroevaluare cu întabelare pe orizontala V reprezintă atitudinile cu relațiile directe ale grupului turc. Indicii de retroevaluare cu întabelare pe coloana V reprezintă atitudinile și relațiile reciproce dintre grupurile-martor și comunitatea turcă. În Tabelul nr. 1, de la 9×9 grupuri etnice angajate în investigații, au fost ordonați toți cei 81 de indicatori de atitudini rezultate. În acest capitol vom comenta numai datele referitoare la comunitatea turcă.

În privința comunității turce, cota cea mai ridicată de apropiere a fost față de membrii săi, la o valoare de 23,88. Comparativ cu ceilalți indici de autoevaluare, se poate nota că indicele turc este ceva mai scăzut cu câteva zecimale față de alte comunități, întrucât în toate grupurile de studiu în mod obișnuit cota de autoevaluare trece de 24 puncte din 25 posibile. În planul distanțelor directe pe șirul V, grupul turc, prin heteroevaluările sale, a prezentat o apropiere maximă mai întâi față de comunitatea tătară, la o cotă de 22,35, și apoi față de români, la cotă de 19,23. Celelalte comunități s-au scalat pe criteriul gradului de apropiere astfel: față de comunitatea italiană la cotă de 17,20; față de comunitatea greacă la cotă de 16,61 și față de comunitatea armeană la cotă de 16,05.

Tabelul nr. 1. Indicii de intensitate a contactelor directe și de distanță socială între comunități etnice dobrogene, cu referire la turcii dobrogeni, stabiliți prin aplicarea variantei de Chestionar Bogardus–1995

Comunități dobrogene	I români	II armeni	III greci	IV italieni	V turci	VI tătari	VII rromi	VIII rușii-lipoveni	IX ucraineni
I români	24,46	18,46	16,06	20,20	17,37	16,41	9,96	15,92	16,65
II armeni	24,62	24,82	23,60	23,38	18,67	16,67	16,00	19,43	19,56
III. greci	23,89	18,89	24,11	18,75	14,79	15,68	8,17	16,20	15,86
IV italieni	23,83	17,20	19,60	24,43	16,10	14,93	8,60	14,86	15,86
V turci	19,23	16,05	16,61	17,20	23,88	22,35	11,85	15,31	15,28
VI tătari	20,27	17,26	16,19	17,43	23,69	24,53	12,50	14,69	14,83
VII rromi	23,10	20,26	20,40	21,10	17,76	18,73	24,50	18,66	18,80
VIII rușii-lipoveni	23,36	20,04	20,72	20,86	18,38	19,94	10,06	24,42	22,14
IX ucraineni	22,41	20,13	20,72	22,44	17,93	16,96	10,04	20,25	24,86

Atitudinea grupului turc față de rușii-lipoveni și ucrainenii s-a plasat pe un interval mediu la cota de 15,31 și respectiv de 15,28. Pe ultimul loc, pe scara gradelor de apropiere față de alte neamuri, grupul turc a plasat comunitatea rromilor la o cotă de 11,31. Acest nivel se află sub prima jumătate a intervalului de varianță, poate fi considerat nivel de respingere. În privința cotelor de retroevaluare, privitoare la atitudinea altor neamuri față de turci, notăm că nu toate aceste distanțe sunt echivalente. Cea mai ridicată cotă de apropiere față de comunitatea turcă a fost din partea grupului tătar la o cotă de 23,69; acest indice fiind aproape egal cu cel al turcilor față de turci (23,88). Și în ceea ce privește restul indicilor de retroevaluare, gradele de apropiere din partea altor neamuri față de comunitatea turcă sunt ceva mai ridicați. Astfel, față de turci, cotele de apropiere ale armenilor au fost de 18,67, ale rușilor-lipoveni de 18,38, ale ucrainenilor de 17,93, ale rromilor de 17,76 și ale românilor de 17,37.

Tabelul nr. 2. Indicii de calitate și distanțe etnice, pe subcategoriile de persoane ale grupului turc față de ei și față de grupurile etnice martor, stabiliți prin reprelucrarea datelor variantei de Chestionar Bogardus-1995

Nr. cazuri	Sub-categorii	1 turci	2 români	3 arm.	4 greci	5 ital.	6 tătari	7 rromi	8 ruși-lipov.	9 ucrainenii
50	Indice global	23,88	19,23	16,05	16,66	17,20	22,35	11,85	15,31	15,28
	Pe sexe									
28	Femei	23,16	19,40	15,70	19,83	17,16	22,30	12,50	15,46	15,43
22	Bărbați	24,63	19,06	16,40	16,40	17,25	22,40	11,20	15,16	15,13
	Pe vârste									
24	Sub 30 ani	24,29	20,60	16,70	17,00	17,90	23,38	14,25	15,25	15,25
20	Adulți 31-55 ani	24,30	17,93	15,10	15,55	16,25	22,75	11,10	15,10	14,60
6	Peste 56 ani	23,10	19,10	16,30	17,30	17,55	21,00	10,20	16,10	16,00
	Pe nivel de studii									
14	Șc. gen. și profes.	24,00	18,35	13,90	14,10	15,90	22,30	7,30	13,75	14,30

Nr. cazuri	Sub-categorii	1 turci	2 români	3 arm.	4 greci	5 ital.	6 tătari	7 rromi	8 ruși-lipov.	9 ucraineni
26	Studii liceale	24,00	20,60	17,10	17,60	16,60	23,00	12,50	15,50	15,30
10	Studii post-liceale	24,50	20,70	16,40	13,20	17,10	22,90	10,00	16,10	16,10

Cea mai scăzută apropiere față de turci a rezultat din partea grupului italian la o cotă de 16,10 și din partea grupului grec la o cotă de 14,79. Pentru că niciuna dintre aceste cote nu se află sub prima jumătate a intervalului de varianță, respectiv de 12,50 puncte, putem spune că niciunul dintre grupurile-martor nu a situat comunitatea turcă la cote de respingere sau de antipatie. Dar, pentru că indicele global turc autoevaluat a avut cea mai mică valoare, de numai 23,88 puncte, am considerat oportună dezvoltarea unei analize suplimentare, pentru a stabili care sunt subcategoriile pe care se manifestă (vezi Tabelul nr. 2).

În această dezvoltare s-au regrupat toate evaluările grupului turc atât față de propria comunitate, cât și față de celelalte comunități locale, însă pe subcategoriile turce de persoane. Astfel, indicele turc cel mai slab autoevaluat a fost la femei, la cota de 23,13, la turcii în vârstă de peste 56 ani, la cota de 23,10, un caz mai greu de interpretat, dar, cu siguranță, pe aceste subcategorii de populație turcă există o zonă de fragilitate etnică mai rar întâlnită. În Tabelul nr. 2, se pot aprofunda detalii privind atitudinile de apropiere ale subcategoriilor de turci față de români și tătari, precum și cele de respingere față de rromi. Astfel, toate subcategoriile de turci au cote mai ridicate de apropiere față de tătari, comparativ cu cele față de români. De exemplu, apropierea turcilor de sub 30 ani față de români atinge o cotă de 20,60, pe când cota de apropiere față de tătari este de 23,3.

În raport cu alte comunități etnice, toate subgrupurile turce au prezentat atitudini de apropiere peste media de 12,50. De exemplu, cea mai mare cotă de apropiere față de armeni o putem nota în rândul turcilor cu studii liceale la o cotă de 17,10. O cotă mai scăzută față de armeni s-a înregistrat la femei, cu valoarea de 15,70. O alta a fost atitudinea turcilor față de rromi. Cea mai mare respingere a comunității rrome s-a înregistrat la persoanele care au urmat doar școala generală și profesională la o cotă de 7,30.



2.4. Analiza de valori și trăsături etnice

Pentru diagnoza trăsăturilor etnopsihologice ale turcilor dobrogeni prin *Chestionarul PPN-50*, amintim că și în grupul turc s-au operat 50 de teste de semnificație la un prag $p < 0,05$, față de care au existat două trăsături nesemnificative, respectiv la itemul 27 al *individualismului*, la care s-a constatat un prag $p < 0,06$, și la itemul 44 al *mândriei* la un prag $p < 0,14$. Dacă acest prag convențional al lumii științifice ar fi fost mai puțin critic, cu doar o zecimală, atunci am fi avut 49 de trăsături și, în același timp, 49 de *instrumente de evaluare* semnificative. Cu aceste instrumente, concepția de elaborare a bazei de date pe calculator are în vedere posibilitatea de a extrage, prelucra, aduna și prezenta, din mai multe perspective, toate datele referitoare la grupul cercetat. În acest fel, procesarea datelor cuprinde trei momente. În primul moment, din baza principală de date elaborată pe nouă comunități etnice, se extrage o bază secundară referitoare doar la comunitatea turcă pe 350 de cazuri. În al doilea moment, se obțin datele de autoevaluare cu același soft aplicat numai pe evaluările grupului turc cu 50 de cazuri. În al treilea moment, pentru datele de retroevaluare, același program se aplică pe fiecare dintre cele opt grupuri-martor, numai la datele referitoare la comunitatea turcă. Astfel, din aceste prelucrări rezultă trei tipuri de profiluri:

- un profil integrat turc cu valoare de reper, rezultat din media aritmetică/total număr de cazuri, respectiv 350;
- un profil autoevaluat turc, realizat din perspectiva „internă” pe 50 cazuri;
- opt profiluri retroevaluate realizate pe numărul de cazuri ale fiecărui grup etnic martor care, fiecare, va furniza o perspectiva „externă” specifică față de comunitatea turcă.

Programul de prelucrare a datelor pe calculator are în vedere aceleași operațiuni de însumare și calculare a unor medii aritmetice și abateri standard pe fiecare trăsătură și din perspectiva fiecărui profil. Media aritmetică conferă trăsăturii respective un caracter „modal” și colectiv, iar abaterea standard s-a impus pentru analiza de omogenitate pe fiecare item. Abaterea standard se apreciază în funcție de valoare unitară. O estimare subunitară indică faptul că în grupul de evaluatori există mici

diferențe de opinii, ceea ce înseamnă un plus de consistență pentru respectiva trăsătură. Pe când o abatere standard supraunitară poate indica existența unor mari diferențe de opinii, ceea ce înseamnă de fapt elemente de inconsistență. De asemenea, noi am luat ca bază de comparație numai trăsăturile cuprinse în profilul turc integrat. Aceasta, întrucât numărul de cazuri pe care s-a construit acest profil este cel mai mare. Profilul turc integrat, cu abaterile standard și mediile sale aritmetice, realizează o scalare a celor 50 de variabile – itemi, de la cele mai active, cu media aritmetică cea mai ridicată, spre cele mai puțin active, cu media aritmetică cea mai scăzută. Dar și comparațiile etnice ale turcilor, din profilurile retroevaluate efectuate de grupurile-martor – deși au fost elaborate numai pe 30 sau 50 de cazuri – pot fi și ele o altă direcție de analiză. Oferim în Tabelul nr. 3 un extras din primele zece trăsături cu caracter dominant, ordonate doar pe baza datelor din profilul turc integrat. În funcție de datele profilului turc integrat, pe primele zece locuri apar în ordine următoarele trăsături modale:

- credința religioasă, la o medie aritmetică de 4,63;
- prețuirea propriei identități etnice, de 4,63;
- mândria, de 4,42 (itemul a fost nesemnificativ la testul *T*);
- tradiționalismul, de 4,38;
- sentimentul istoriei, de 4,21;
- spiritul comercial, de 4,18;
- atașamentul față de România, de 4,11;
- simțul frumosului, cu o medie de 4,08;
- independența, cu o medie de 4,06;
- prietenia, la o medie aritmetică de 4,01.

**Tabelul nr. 3. Structura ierarhică de trăsături etnice auto- și retroevaluate la turcii dobrogeni
Datele cuprind media aritmetică și abaterea standard pe 5 trepte de intensitate**

Profiluri	Profil etnic integrat	Profil auto-evaluat	Retroevaluarea turcilor dobrogeni pe fiecare item de către grupurile-martor din zona de contact							
			Români	Arm	Gre.	Ital.	Tătari	Rromi	Ruși	Ucr.
	350 cazuri	Turci 50	Români 50	Arm 30	Gre. 30	Ital. 30	Tătari 50	Rromi 30	Ruși 50	Ucr. 30
Trăsături etnice	4,63 0,82	4,62 0,73	4,72 0,76	4,97 0,18	4,73 0,45	4,50 0,94	4,78 0,58	4,59 1,21	4,37 0,83	4,42 1,20
1. Credința religioasă	4,43 0,92	4,70 0,74	4,30 1,05	4,93 0,25	4,50 0,73	4,43 1,04	4,52 0,79	3,90 0,77	4,18 1,05	4,35 1,20
2. Prețuirea propriei identități etnice	4,42 0,90	4,76 0,56	4,48 0,89	4,57 1,07	4,37 0,81	3,57 1,17	4,56 0,70	4,90 0,41	4,20 0,89	4,23 0,99
3. Mândria	4,38 0,93	4,30 0,91	4,70 0,76	4,23 1,01	4,50 0,78	4,53 0,73	4,46 0,93	4,10 1,18	4,18 0,91	4,32 1,14
4. Tradiționalismul	4,21 1,08	4,60 0,76	3,82 1,37	4,60 0,93	4,10 0,88	3,87 1,07	4,62 0,88	4,48 0,69	3,78 1,16	4,06 1,24
5. Sentimentul istoriei	4,18 0,93	4,32 0,94	3,68 1,15	3,67 0,66	4,33 0,71	4,33 0,80	4,56 0,76	4,31 0,60	4,16 0,99	4,23 0,99
6. Spiritul comercial	4,11 1,08	4,12 1,15	4,00 1,23	4,70 0,88	4,10 0,55	3,50 1,20	4,72 0,67	4,14 0,95	4,06 1,03	3,39 1,09
7. Atașamentul față de România	4,08 1,04	4,40 1,01	3,88 1,15	4,20 1,10	3,93 1,05	3,50 1,07	4,56 0,81	3,97 0,50	3,98 0,97	3,97 1,20
8. Independența	4,06 0,97	4,50 0,68	4,20 1,01	4,07 0,94	3,73 0,87	3,43 0,86	4,50 0,91	4,34 0,61	3,86 0,91	3,35 1,14
9. Simțul frumosului	4,01 1,07	4,66 0,59	4,04 1,17	3,86 0,88	3,62 1,24	3,41 1,05	4,66 0,63	3,97 1,21	3,59 0,96	3,61 1,20
10. Prietenia										

Privitor la itemul mândriei, cel care în cazul grupului turc a fost nesemnificativ la testul T , suntem datori să-l retragem din concluziile finale, indiferent de pozițiile pe care le va ocupa în diferite „topuri” de profiluri. În Tabelul nr. 4., realizăm o comparație suplimentară între profilul turc integrat, obținut pe 350 cazuri, și profilul turc autoevaluat, obținut pe 50 cazuri în care putem nota faptul că șapte din zece trăsături sunt comune. Procentul de 70% trăsături etnice turcești coincidente și „acceptate” de toate grupurile-martor indică o bună cunoaștere a lor pe plan local. Această aserțiune se susține și prin faptul că în ambele profiluri (integrat și autoevaluat) cota minimă a fost de 4,01, corespunzătoare treptei de răspuns „acord în mare măsură”. De asemenea, putem nota și diferențe

semnificative de valorizare. De exemplu, în profilul turc integrat, *atașamentul față de România* este situat pe poziția 7, dar în cel autoevaluat este absent din primele 10 poziții. Această trăsătură modală, cu o cotă de intensitate în profilul turc integrat de 4,11, a fost apreciată de alte grupuri la trepte superioare de manifestare: eșantionul armean îi conferă o cotă de 4,70; eșantionul tătar cota 4,56; rromii cota 4,14 și chiar turcii o prezintă la cota de 4,12.

Tabelul nr. 4. Studiu comparativ de trăsături modale turcești, integrate și autoevaluate în primele 10 poziții de manifestare

Extras de trăsături din profilul turc integrat	Medii aritm.	Extras de trăsături din profilul turc autoevaluat	Medii aritm.	Trăsături comune
1. Credința religioasă	4,63	1. Mândria	4,76	X
2. Prețuirea propriei identități etnice	4,43	2. Prețuirea propriei identități etnice	4,70	X
3. Mândria	4,42	3. Prietenia	4,66	X
4. Tradiționalismul	4,38	4. Ospitalitatea	4,66	-
5. Sentimentul istoriei	4,21	5. Credința religioasă	4,62	X
6. Spiritul comercial	4,18	6. Sentimentul istoriei	4,60	X
7. Atașamentul față de România	4,11	7. Hărnicia	4,58	-
8. Independența	4,08	8. Simțul frumosului	4,50	X
9. Simțul frumosului	4,06	9. Independența	4,40	X
10. Prietenia	4,01	10. Inteligența	4,34	-

În autoevaluarea grupului turc, cele mai prețuite însușiri comune au fost *ospitalitatea*, *hărnicia* și *inteligența generală*, însușiri absente din profilul integrat, ceea ce poate avea și semnificația unor „contestații” din partea grupurilor-martor. Din autoevaluările turcilor, surprinzătoare este absența *spiritului comercial*. Deși este o trăsătură activ confirmată de toate comunitățile coabitante (poziția 6 în profilul integrat la o cotă de 4,18), totuși, în autoevaluarea turcilor, spiritul comercial apare la poziția 11, una îndepărtată, cu o cotă de intensitate 4,32. La această trăsătură, în valorizarea grupului turc, am putea spune că există elemente de nesigurantă. De aceea, în alegerea unor trăsături dominante, verificarea lor prin mai multe grupuri-martor este obligatorie.

În opinia noastră, trăsăturile care exprimă un deplin acord asupra primei laturi a profilului etnic turc din Dobrogea sunt numai cele referitoare la prețuirea propriei identități etnice, simțul frumosului, sentimentul istoriei, credința religioasă, independența, prietenia, spiritul comercial și atașamentul față de România. Și în cazul acestui profil este de remarcat configurația sa unică. La fel de semnificativă pentru această comunitate este analiza trăsăturilor cu intensitate redusă cu o mai slabă manifestare în conștiința publică. Pentru o analiză sinoptică, oferim în Tabelul nr. 5. un studiu comparativ de trăsături modale turcești, integrate și autoevaluate, aflate pe ultimele zece poziții de manifestare. În acest registru al trăsăturilor de slabă intensitate din perspectiva a opt grupuri etnice, precum și a celui turc, în privința a opt itemi există un deplin acord. Acest acord, în proporție de 80%, asupra unor trăsături turcești de slabă manifestare arată că ele sunt bine cunoscute în toate grupurile de lucru și că, în general, există o bună cunoaștere a comunității. Din trăsăturile submodale cu caracter consensual, unele sunt specifice, precum *slaba capacitate de inventivitate*, *slaba receptivitate la ideile altora* și *slaba manifestare a spiritului critic*, sau a simțului de răspundere, iar altele au un caracter general cu slabe manifestări de *fatalism*, *agresivitate* și *dominativitate*.

Tabelul nr. 5. Studiu comparativ de trăsături modale turcești, integrate și autoevaluate în ultimele 10 poziții de manifestare

Extras de trăsături din profilul turc integrat	Medii aritm.	Extras de trăsături din profilul turc autoevaluat	Medii aritm.	Trăsături comune
40. Simțul răspunderii	3,61	40. Simțul răspunderii	4,16	X
41. Comunicare cu sinceritate	3,58	41. Receptivitatea la ideile altora	3,92	-
42. Inventivitatea	3,86	42. Inventivitatea	3,86	X
43. Individualismul	3,30	43. Perseverența până la finalizare	3,84	-
44. Spiritul critic	3,44	44. Supunerea și obediența	3,84	X
45. Dominativitatea	3,76	45. Dominativitatea	3,76	X
46. Supunerea/obedi-ența	3,84	46. Spiritul critic	3,60	X
47. Imitativitatea	3,38	47. Fatalismul	3,36	X
48. Fatalismul	3,36	48. Individualismul	3,30	X
49. Scepticismul	3,18	49. Scepticismul	3,18	X

După cum notam și cu alte ocazii, conotațiile etice ale acestor trăsături, pozitive sau negative, nu se suprapun peste cele cu caracter psihologic. De aceea, apariția *agresivității* și chiar a *fatalismului* pe ultimele locuri poate fi considerată o calitate. În cazul itemului de *slabă asumare a responsabilității*, putem nota la grupul turc existența unui defect major confirmat în ambele profiluri la poziția 40. În Tabelul nr. 5., pe coloana trăsăturilor din profilul integrat, trebuie să notăm și prezența slabă a *individualismului* ca trăsătură statistic ne semnificativă. De asemenea, există și unele situații contradictorii. De exemplu, prezența *comunicării cu sinceritate* pe ultimele locuri în profilul integrat nu coincide cu poziția acesteia în cel autoevaluat, ceea ce poate însemna o tendință de contestare sau negare din partea grupului turc. La acest grup, într-o altă interpretare apare itemul *slabei perseverențe până la finalizare*, prezent numai în autoevaluarea grupului turc la poziția 43, la cota de 3,84, în ultimele poziții ale profilul integrat itemul fiind absent (cu amplasare pe o poziție mediană 37). În acest caz de slabă manifestare la turci a perseverenței până la finalizare, stabilită numai prin autoevaluare, putem spune că asistăm doar la o recunoaștere „internă”, neremarcată sau mai puțin cunoscută de către grupurile-martor. Se constată un deplin acord, până la identitate, în ambele profiluri pentru poziția 45, de foarte slabă manifestare la trăsătura *dominativității* turcilor dobrogeni. Acest acord deplin poate indica o stare de fapt confirmată din mai multe perspective, privitoare la slaba capacitate de ocupare a funcțiilor publice din partea comunității. Astfel, în ansamblu, la nivelul comunității turce slaba manifestare a agresivității, a scepticismului, a fatalismului, a imitativității pot fi considerate calități, dar alte trăsături, precum lipsa de inventivitate, slaba asumare a răspunderii, slaba perseverență până la finalizare pot constitui defecte. Ele alcătuiesc cea de-a doua latură, în planul diferențelor etnice specifice, a turcilor dobrogeni, cel puțin la momentul cercetării noastre.

2.5. Analiza de stiluri etnice

Alături de analiza variabilelor-item, o perspectivă de sinteză ne oferă întocmirea matricei stilistice cu unele elemente de prognoză. Pentru obținerea *profilului stilistic integrat* (indiferent de comunitatea studiată), procedăm la calculul mediei aritmetice și al abaterii standard, din 5 în 5 itemi pe toate cele 350 de chestionare în care a fost trecută și comunitatea turcă. Pentru obținerea *profilului stilistic autoevaluat*, același „soft” se

aplică numai la cele 50 de cazuri ale grupului turc. Pentru obținerea de *profiluri retroevaluate*, același „soft” se aplică succesiv la toate grupurile-martor în dreptul evaluărilor referitoare la turci. Redăm alăturat, în Tabelul nr. 6., o sinteză cuprinzând matricea stilistică a turcilor dobrogeni. Pe baza acestui tabel, se remarcă prevalarea *stilurilor cultural și activ* pe primele locuri, urmate de manifestările *stilului afectiv* pe un plan median, pe planul al treilea manifestându-se *stilul social și moral*. Indiferent de matricea stilistică și de corespondența cu planurile altor neamuri care sunt frecvente, tehnica analizei de stil constă în analiza comparată a principalelor trăsături-pivot ale fiecărei direcții stilistice. Întrucât, într-o verticală cu 50 trăsături integrate, aflate în poziții variabile de la un neam la altul, în mod corespunzător și compoziția structurală a fiecărui stil va fi diferită. De asemenea, este interesant să comparăm aceleași manifestări stilistice pe diferite comunități etnice cu caracteristici apropiate (religioase, lingvistice, istorice, regionale etc), caz în care, pentru direcționarea atenției, suntem datori să introducem și conceptul de nuanță stilistică. De exemplu, în privința *stilului cultural al turcilor*, din datele de analiză a profilului integrat, putem observa că are în compunere patru trăsături-pivot, cu *credința religioasă* pe poziția întâi și cu *tradiționalismul* pe poziția a patra. Alte două trăsături, *optimismul* și *inteligenta*, sunt de nivel mediu apropiat, pe pozițiile 18 și 19. Și stilul cultural al tătarilor vedește aceleași trăsături-pivot, ba chiar *credința religioasă* se află tot pe poziția întâi, iar *tradiționalismul* tot pe poziția a patra. La tătari, însă, *inteligenta* și *optimismul* apar pe o treaptă ceva mai ridicată, pe pozițiile 16 și 17. Aspecte similare putem constata și în privința *stilului activ turc*, cu privire la muncă și productivitate. Acesta are în compoziție următoarele trăsături-pivot: *spiritul comercial* pe poziția 6, *spiritul întreprinzător* pe poziția 13 și *încrederea în forțele proprii* pe poziția 15; în timp ce în activismul tătar, trăsătura *încrederii în forțele proprii* este mai vie aflându-se pe poziția 10, tătarii, în activismul lor, prețuind mai mult profesionalismul, aflat pe poziția 20, și hărnicia, aflată pe poziția 21.

Stilul afectiv turc are o manifestare generică într-un plan median, cu trăsături-pivot în *mândria etnică*, aflată pe poziția 3, *simțul frumosului* aflat pe poziția 9 și *ambitiția* pe poziția 11. Dar, în cele două comunități, turcă și tătară, elementele de susținere a acestui stil sunt ușor diferite. Astfel, și la tătari, *mândria etnică* ocupă primele poziții (2). În afectivitatea tătară *ambitiția* este însă o trăsătură-pivot cu caracter dominant, aflată pe locul 6, pe când *simțul frumosului* este deplasat pe un plan inferior, aflat pe poziția 15. Stilul afectiv al turcilor prezintă un plus de *receptivitate estetică*, cu un simț

mai dezvoltat al *frumosului*, în timp ce stilul afectiv tătar prezintă un plus de *ambție*. O configurare similară constatăm și în cazul *stilului tolerant sau social*; pentru ambele comunități, orientarea principală a acestui stil este către *prețuirea propriei identități etnice*, situate pe poziția 2 la turci și pe poziția 3 la tătari. În direcția specificității, comunitatea turcă este însă mai marcată de un viu *sentiment al istoriei*, prezent pe poziția 5, în timp ce *stilul social* al tătarilor se asociază cu un plus de *atașament față de România*, situat pe poziția 7.

Tabelul nr. 6. Matricea stilistică a turcilor dobrogeni determinată prin auto- și retroevaluare
Datele cuprind media aritmetică și abaterea standard pe 5 trepte de intensitate

Profiluri	Profil stilistic integrat	Profil stilistic auto-evaluat	Profilurile stilistice retroevaluate ale turcilor dobrogeni rezultate din estimările grupurile etnice mar-tor din zona de contact							
			români	arm.	greci	ital.	tătari	rromi	ruși-lipov.	ucrai-neni
Stilurile de relaționare cu itemii lor	Total cazuri 350	turci 50	50	30	30	30	50	30	50	30
CULTURAL	3,87	4,22	3,90	4,11	3,72	3,54	4,16	3,38	3,75	3,69
5-10-15-20	1,06	0,89	1,08	0,91	0,98	1,01	0,99	0,83	0,91	1,14
25-30-35										
40-45-50										
ACTIV	3,85	4,29	3,69	3,90	3,74	3,67	4,23	3,30	3,79	3,63
3-8-13-18	1,02	0,83	1,13	1,02	0,91	1,01	0,91	0,64	0,94	1,11
23-28-33										
38-43-48										
AFFECTIV	3,81	4,26	3,86	3,78	3,68	3,30	4,23	3,53	3,64	3,47
4-9-14-19	1,08	0,85	1,10	1,12	1,00	1,07	0,92	0,75	0,98	1,13
24-29-34										
39-44-49										
TOLERANT	3,80	4,19	3,70	4,12	3,63	3,55	4,16	3,29	3,66	3,61
1-6-11-16	1,10	0,98	1,20	0,93	0,95	1,05	1,00	0,79	1,09	1,13
21-26-31										
36-41-46										
MORAL	3,65	4,03	3,56	3,75	3,41	3,17	4,09	3,30	3,56	3,53
2-7-12-17	1,09	0,93	1,12	1,07	1,04	1,05	1,00	0,79	0,94	1,15
22-27-32										
37-42-47										



Aceleași tip de similitudini și de diferențe sensibile se pot nota și în cazul *stilului moral*. Astfel, deși majoritatea trăsăturilor de compoziție ale acestui stil se află pe poziții secundare, chiar terțiare în structura stilistică generală la ambele comunități, el se bazează pe *relații de prietenie* care, la turci, au ocupat poziția 10, iar la tătari au avut un rang foarte ridicat, pe poziția 12. Dar, *prietenia* din stilul moral al tătarului se completează cu un plus de respect pentru cuvântul dat, bazat pe un *sentiment al onoarei* ceva mai activ, cu un rang identificat în poziția 14; pe când în *prietenia* turcului, principalul pivot de susținere este un plus de *omenie*, situată pe poziția 17. În studiul de față, alegerea a două comunități musulmane a avut în vedere ipoteza unor similitudini accentuate, față de care s-a pus întrebarea dacă modelul metodologic avansat va putea realiza „disocierea” lor. Concluzia noastră este că aceste diferențe pot fi surprinse, chiar și la modul detaliat. Succesul acestei diagnoze etnopsihologice se bazează cu precădere pe organizarea cadrului experimental prin interevaluarea comunităților de studiu, dar, în egală măsură, și prin desfășurarea nuanțată a analizei comparate.

3.1. Ucrainenii din România. Scurt istoric

Comunitatea ucrainenilor este de mare răspândire în Dobrogea, Banat și nordul României, dar se bucură de puține studii. Un astfel de material ne-a fost pus la dispoziție de domnul Ion Robciuc (2002), publicat în ziarul bilingv *Curierul Ucrainean* nr. 77-78. Astfel, ucrainenii din România provin din trei valuri migratoare. Primul val a avut loc după anul 1798. În acel an, trupele cazacilor zaporojeni ale hatmanului Ivan Mazepa, în alianță cu cele suedeze ale lui Carol al XII-lea, au fost înfrânte de armatele rusești ale lui Petru cel Mare în bătălia de la Poltava. În urma acestei mari înfrângerii, cea mai mare parte a cazacilor ucraineni se va răspândi spre Dobrogea și sudul Moldovei. O dovadă a trecerii lor este legată de transhumarea rămășițelor pământești ale hatamanului Ivan Mazepa de la Varnița din Dobrogea către biserica Sf. Gheorghe din Galați, la data de 18 martie 1810. Al doilea val a avut loc în urma prigoanelor rusești din partea țarinei Ecaterina a II-a. Ea a lichidat oștile zaporojene cu luarea lor în iobăgie. O parte dintre aceste trupe au migrat spre Dobrogea, pe atunci un ținut al Imperiului Otoman. Pescuitul fiind ocupația lor de

bază, au organizat în Delta Dunării o tabără de cazaci, sub denumirea de *Zadunaiskaya Sici*. Pentru serviciile de frontieră aduse Imperiului Otoman împotriva Rusiei, această tabără de cazaci a primit un permis de așezare (*beylik*) pe o suprafață de teren cu întindere de la brațul Sf. Gheorghe, Lacul Razelm și Isaceea, până la localitatea Babadag. Cu timpul, situația militară a acestor cazaci creștini a devenit tot mai grea în cadrul Imperiului Otoman. Ei au fost nevoiți să participe la tot felul de campanii otomane în Balcani pentru pedepsirea sârbilor, bulgarilor sau grecilor. O tentativă de desprindere de Imperiul Otoman a avut loc în anul 1821, când 600 de cazaci trec Dunărea și se alătură trupelor țariste. O a doua manifestare a avut loc în timpul războiului ruso-turc din anul 1828. La înțelegere cu generalul rus Tucicov, hatmanul Siciei Dunărene (*Zadunaiskaya Sici*), Ostap Hladkii, cu jumătate din trupe, a trecut în Rusia în luna mai a anului 1828 prin localitatea Ismail. În urma acestei acțiuni, cei ajunși la ruși au devenit simpli soldați, iar cei rămași la turci au fost aspru pedepsiți ca trădători. Ulterior, pașa de Silistra va desființa toate organizațiile militare cazăcești din Dobrogea. Al treilea val migrator de ucraineni s-a produs în perioada anilor 1828-1861. A fost perioada în care mulți fugari de iobăgie din Imperiul Țarist au venit spre România, pentru a scăpa de serviciul militar rusesc (*recrutina*). Fugarii ajunși în Dobrogea au găsit pământuri libere pentru pescuit, vânat și agricultură, care le-au permis un trai de muncă în armonie cu alte neamuri. Astăzi, localitățile în care sunt răspândiți ucrainenii din România sunt: Tulcea, Sulina, Somova, Nufărul, Ciucurova, Fântâna Mare, Lunca, Cetalchioi, Chilia Veche, Periprava, Câșlița, Mila 23, Letea, Partizani, Crișan, Caraorman, Murighiol, Dunăvătul de Sus, Teștița Dunăvătul de Jos, Mahmudia, Sf. Gheorghe, Vadu, jud. Constanța.

Ucrainenii dobrogeni se recunosc cu mândrie drept cazaci „haholi” și se deosebesc de cei bucovineni, cunoscuți sub denumirea de ucrainenii „huțuli” sau „ruteni”. Haholii își trag denumirea de la vechile dansuri *zaporojene* pe care și le-au păstrat până în ziua de azi. Bogăția folclorică a acestei comunități este bine cunoscută de toate minoritățile conlocuitoare. În descrierile lui Alexandru P. Arbore (1920), ucrainenii sunt numiți *ruși cazaci*, termen prin care îi deosebește de *rușii-lipoveni*. O confuzie întâlnită în lucrări istoriografice este cea între ucrainean și rutean, menționată de Ion Robciuc (2000). Rutenii nu sunt o națiune aparte, ei aparțin aceluiași neamuri ucrainene. Termenul de rutean a fost dat ucraineilor din Bucovina în timpul Imperiului Austro-Ungar, și are suport într-o altă realitate națională.

Primele studii despre cazacii zaporogeni au fost realizate de Ion Ionescu de la Brad în anul 1850 și Căpitan M. D. Ionescu în anul 1904. O apreciere corectă privind originea și obiceiurile acestei comunități a fost făcută și de Alexandru Arbore, cu studii publicate în *Arhiva Dobrogei* în anul 1920. În perioada 1948-1958, minoritatea ucraineană din România a beneficiat de școli cu predare în limba ucraineană în fiecare din localitățile cu populație ucraineană compactă. De asemenea, au funcționat cinci licee teoretice și pedagogice, din care două la Sighetu Marmăției și câte unul la Siret, Suceava și Tulcea. După anul 1990, s-a reluat sistemul de predare a limbii ucrainene ca limbă maternă, inițial prin formarea personalului didactic în cadrul Școlilor Normale de la Sighetu Marmăției, Suceava și Tulcea. În paralel, un număr însemnat de absolvenți de liceu au fost trimiși la studii în Ucraina. Astfel, în anul școlar 1998-1999, numărul total de copii și elevi din cadrul școlilor cu predare în limba ucraineană la nivel de învățământ preșcolar, primar, gimnazial și liceal a fost de 3.276, la un număr de 130 cadre didactice. În anul 1997 s-a redeschis și Liceul „Taras Sevcenco” din Sighetu Marmăției. Inspectoratele școlare județene au organizat studiul limbii materne pentru elevii de naționalitate ucraineană în județele Maramureș, Suceava, Caraș-Severin, Timiș și Tulcea. Localități reprezentative pentru aceste școli sunt Sighetu Marmăției, Rona de Sus, Poienile de sub Munte, Ruscova, Crăciunești, Remeți, Copăcele, Zorile, Cornuleț-Banat, Negostina, Băcăuți, Șerbăuți, Pogănești, Bethausenm, Suceava, Tulcea, Murighiol și altele. De asemenea, în cadrul Universităților Suceava și Cluj-Napoca, Ministerul Educației Naționale din România a deschis o secție de limbă, literatură și cultură ucraineană.

Confesional, ucrainenii din România sunt creștin ortodocși, având un *Vicariat Ortodox Ucrainean*, înființat în anul 1950 la Sighetu Marmăției. După anul 1990, această episcopie a fost reorganizată sub denumirea *Vicariatul General Greco-Catolic Ucrainean*, cu sediul tot la Sighetu Marmăției. Parohiile acestui vicariat se află în județele Suceava (la Rădăuți, Siret, Cacica) și Maramureș (la Sighet). În Dobrogea, unul dintre cele mai frumoase monumente de arhitectură îl constituie Biserica Ortodoxă de la Telița.

În privința manifestărilor creștine, ca peste tot în lume unde acestea s-au diferențiat, unele dintre ele prezintă câteva accente populare de specific ucrainean. De exemplu, în fiecare an la începutul lunii mai, avem sărbătoarea *Iurea*, consacrată Sfântului Gheorghe, pomenit cu coronite de flori puse pe la geamuri și pe la poarta caselor. În toate iconografiile,

Sfântul Gheorghe apare călare pe un cal, cu o sulită în mână cu care ucide un balaur, ca simbol al victoriei creștinismului asupra păgânismului și politeismului. Cu această ocazie, se acordă *dezlegare* la consumul unor alimente, dar numai cu vin și ulei. Un alt moment de mare sărbătoare are loc în fiecare an în luna iulie, respectiv pomenirea Sfinților Petru și Pavel, executați în anul 67 la Roma. Se știe că Petru a fost crucificat pe locul unde s-a ridicat Vaticanul, și că Pavel a fost decapitat la marginea Romei. Acești sfinți sunt simboluri ale credinței până la sacrificiul suprem și un moment de mare praznic, similar sărbătoririi lui Constantin și Elena din cultura grecilor. Cu această ocazie, se acordă *dezlegare* la consumul următoarelor produse: vin, ulei și pește. Un alt moment de colinde și vizite între membrii comunitari are loc în luna august, de sărbătoarea *Sânzienelor*, pe care ucrainenii o numesc *Ivandiu*, pomenită cu coronițe făcute din flori de sunătoare. De asemenea, pe la case se pun frunze de nuc și viță-de-vie. Tot în luna august se mai sărbătorește și *Iliia*, o aniversare după calendarul creștin pe stil vechi a Sfântului Ilie. Acesta este un prooroc făcător de minuni, care poate provoca fenomene meteorologice. În iconografie, Sfântul Ilie este prezentat într-o căruță de foc care traversează cerul, fiind un simbol al înfrânării și ascezei. Din aceste motive, cu ocazia Sfântului Ilie, se acordă *dezlegare* numai la vin și ulei.

La recensământul din 7 ianuarie 1992, numărul persoanelor din România care s-au declarat de naționalitate ucraineană a fost de 65.764, din care numai 4.100 sunt în Dobrogea. Comunitatea ucraineană din România are o presă proprie prin revistele de limbă ucraineană *Vilne Slovo* și *Naș Holos*, care apar în București din 1949. Din anul 1994, la aceste periodice s-a adăugat și ziarul bilingv *Curierul Ucrainean*. Toate aceste periodice sunt editate de *Uniunea Ucrainenilor din România* – UUR, asociație înființată în 1990, și având reprezentare parlamentară tot din același an. *Uniunea Ucrainenilor din România* are sediul central la București, cu filiale la Suceava, Baia Mare și Tulcea. Această asociație a devenit din 1994 și membră a *Uniunii Ucrainenilor din Europa*. De amintit este faptul că, după anul 2000, au apărut diverse publicații ale unui mare număr de autori de limbă ucraineană în România. Cele mai multe dintre aceste lucrări au fost publicate la Editura Mustang din București, iar dintre acești autori cu lucrări prezentate în bibliografie îi amintim pe Ioan Robciuc (2000), Ștefan Tcaciuc (2005), Aspazia Reguș (2001), Ivan Ardelean (2001), Ivan Covaci (2001), Adrian Seiciuc (2001), Svetlana Sauciuc (2003), Virgil Rițco (2005) și alții.



3.2. Structura grupurilor de cercetare

Filiala din Tulcea a *Uniunii Ucrainenilor din România* ne-a sprijinit la strângerea chestionarelor și realizarea grupului nostru de cercetare ucrainean. Acest grup a cuprins 30 de persoane declarate de origine ucraineană și membre ale acestei filiale, din următoarele localități:

- 16 din municipiul Tulcea,
- 2 din municipiul Constanța,
- 10 din comuna Murighiol,
- 2 din comuna Slava Rusă, ambele comune din județul Tulcea.

Cu aceleași chestionare, comunitatea ucraineană locală a fost retroevaluată de 320 de persoane din zona Dobrogei. Majoritatea ucrainenilor fiind din nordul acestei regiuni, pentru obținerea unui plus de date despre ei s-a urmărit o concentrare a subiecților din celelalte grupuri de cercetare în județul Tulcea, care a cuprins 137 de persoane. Repartiția acestui subgrup, în afara celui ucrainean, necesar cercetării noastre pentru realizarea perspectivei de retroevaluare a fost următoarea:

- 69 persoane din Tulcea,
- 18 din comuna Greci,
- 12 din Sarichioi,
- 11 din Slava Rusă,
- 9 din Izvoarele,
- 9 din Măcin,
- 7 din Isaccea,
- 2 din Murighiol.

Pentru comunitatea ucraineană din Dobrogea, cele opt grupuri etnice martor sunt compuse din români, armeni, greci, italieni, turci, tătari, ruși-lipoveni și romi.

În experimentul nostru de stimulare a unor evaluări etnice pe bază de chestionar, lotul de cercetare ucrainean reprezintă grupul de referință și este cel care oferă perspectiva internă asupra acestei comunități. Cadru comparativ al datelor obținute prin modul identic de aplicare/prelucrare a instrumentelor de lucru este raportat la cele opt grupuri etnice martor, compuse/selectate din cele opt comunități etnice coabitante ale

spațiului dobrogean. Grupurile-martor vor oferi suita necesară de perspective externe asupra comunității ucrainene. Instrucțiunile din ambele chestionare au fost adaptate pe principiul dublei perspective, interne și externe, printr-o dublă acțiune de evaluare: una de autoestimare față de propria comunitate, și alta de heteroestimare a distanțelor „externe” față de cele opt comunități conlocuitoare, menționate în formular. Oferim în anexe modele de chestionare *Bogardus-1995* și *PPN-50* completate de un subiect ucrainean.

3.3. Analiza relațiilor etnice ale ucrainenilor dobrogeni

În cazul chestionarului *Bogardus-95*, după prelucrarea datelor a rezultat un indicator principal referitor la intensitatea și calitatea contactelor sociale, prescurtat ICCS. El se obține prin cumularea statistică a frecvențelor medii pe fiecare comunitate în parte. În Tabelul nr. 1., s-au ordonat toate rezultatele obținute cu acest indicator. Indicele ICCS, de intensitate și calitate a contactelor sociale, prezintă trei tipuri și provine din trei categorii de atitudini, ordonate în Tabelul nr. 1., după cum urmează: **a.** Pe diagonală, cu litere îngroșate, s-au marcat *indicii de autoevaluare*. Ei reprezintă atitudinea cu gradul de apropiere a fiecărui grup etnic față de propria comunitate. Acești indici de distanță față de propria comunitate apar în mod constant la cote maxime și pot fi considerați indici de reper. **b.** Pe orizontală s-au trecut *indicii de heteroevaluare*. Ei reprezintă atitudinea cu distanțele grupului de referință, respectiv ucrainean, față de comunitățile etnice nominalizate în chestionar. **c.** Pe coloane sunt prezentați *indicii de retroevaluare*. Ei reprezintă atitudinile cu evaluările distanțelor sociale ale grupurilor etnice martor față de comunitatea ucraineană locală. În precizarea acestor nuanțe de relații și atitudini, în raport cu comunitatea ucraineană, indicii de auto- și heteroevaluare reprezintă atitudinile directe, pe când cei de retroevaluare reprezintă atitudinile reciproce. Indicii de heteroevaluare aparțin comunității ucrainene, cei de retroevaluare aparțin comunităților de contact (respectiv românești, armenesti, grecești, turcești, italiene, ruso-lipovene, tătare și rrome din zonă). Din ordonarea și centralizarea



acestor indicatori în Tabelul nr.1 cu dublă intrare, pentru cele 9×9 comunități etnice cercetate, rezultă un total cu 81 de indici și tot atâtea nuanțe de atitudini, în care fiecare indice reprezintă media aritmetică simplă pe fiecare eșantion. Întrucât intervalul de variație a răspunsurilor a fost de la 5 la 25 de puncte, în mod corespunzător și distanțele etnice de îndepărtare (spre cote mici) și de apropiere (spre cote mari) s-au înscris în această plajă de varianță. În cadrul tabelului, indicii ICCS de autoevaluare sunt hașurați pe diagonală, cei de heteroevaluare sunt grupați pe orizontală, iar cei de retroevaluare sunt grupați pe coloană. Facem această expunere, pentru că în capitolul de față, din acest tabel central vom extrage pentru comentarii numai datele referitoare la comunitatea ucraineană, cu prezentarea rândului IX și a coloanei IX. Astfel, pe rândul IX putem observa că, în cadrul grupului ucrainean, cea mai ridicată cotă de preferință este față de propria comunitate, la o valoare de 24,86. După această cotă-reper, în ordinea heteroevaluărilor efectuate de acest grup, pe același rând IX urmează atitudinea de apropiere față de români, la o cotă de 22,41; față de italieni, la o cotă de 22,44; față de greci, la o cotă de 20,72; față de armeni, la o cotă de 20,13; față de ruși-lipoveni, la o cotă de 20,25; față de turci, la o cotă de 17,93 și față de tătari, la o cotă de 16,96. Cea mai scăzută atitudine în ordinea distanțelor și preferințelor prezentate de grupul ucrainean a fost cea față de rromi, la o cotă de 10,04. Pentru analiza atitudinilor reciproce față de ucraineni, cotele de distanță obținute din acțiunea de retroevaluare a grupurilor etnice martor au fost grupate pe coloana IX. Din această coloană, în proximă apropiere față de ucraineni, apar atitudinile grupului de ruși-lipoveni, la cota cea mai ridicată de 22,14. Urmează, în ordine, atitudinile grupului armean, la o cotă de 19,56, ale celui de rromi, la o cotă de 18,80, ale celui românesc, la o cotă de 16,55, ale celui de greci, la cotă de 15,86, ale italienilor, la o cotă similară de 15,86 și ale celui de turci, la o cotă de 15,28. Atitudini mai scăzute de apropiere față de ucraineni provin din partea grupului-martor tătar, la o cotă de 14,83.

Tabelul nr. 1. Indicii de intensitate a contactelor directe și de distanță socială între comunități etnice dobrogene, cu referire la cea ucraineană, stabiliți prin aplicarea variantei de Chestionar Bogardus 1995.

Comunități dobrogene	I români	II armeni	III greci	IV italieni	V turci	VI tătari	VII rromi	VIII ruși-lipoveni	IX ucraineni
I români	24,46	18,46	16,06	20,20	17,37	16,41	9,96	15,92	16,65
II armeni	24,62	24,82	23,60	23,38	18,67	16,67	16,00	19,43	19,56
III greci	23,89	18,89	24,11	18,75	14,79	15,68	8,17	16,20	15,86
IV italieni	23,83	17,20	19,60	24,43	16,10	14,93	8,60	14,86	15,86
V turci	19,23	16,05	16,61	17,20	23,88	22,35	11,85	15,31	15,28
VI tătari	20,27	17,26	16,19	17,43	23,69	24,53	12,50	14,69	14,83
VII rromi	23,10	20,26	20,40	21,10	17,76	18,73	24,50	18,66	18,80
VIII ruși-lipoveni	23,36	20,04	20,72	20,86	18,38	19,94	10,06	24,42	22,14
IX ucraineni	22,41	20,13	20,72	22,44	17,93	16,96	10,04	20,25	24,86

Cu excepția relațiilor cu rromii, toate tipurile de atitudini directe și reciproce ale grupului ucrainean s-au situat la cote de peste 12,50, respectiv peste media intervalului de varianță. Aceasta semnifică faptul că, la data cercetării noastre, în jurul comunității ucrainene din Dobrogea nu au existat atitudini de respingere și intoleranță. Cu aceleași date de teren ale Chestionarului *Bogardus-1995* se mai poate realiza și o altă formulă de aprofundare a analizei de relații pe subgrupuri, cu prezentare în Tabelul nr. 2. Scala și procedura de evaluare este aceeași. Dar tabelul cuprinde numai atitudinile ucrainene directe pe subcategoriile de persoane, față de grupurile etnice martor. În cazul acestui grup ucrainean, putem observa cote maxime de autoevaluare și apropiere față de propria comunitate pe toate subcategoriile de persoane, fără variații semnificative. O cotă de autoevaluare ceva mai redusă apare la cei cu studii liceale, dar tot

la o cotă de nivel ridicat de 24,54. Aceasta semnifică faptul că în rândul tuturor membrilor există o reacție puternică de identificare psihologică și de aderență fermă la propria comunitate. În privința heteroevaluărilor, în toate categoriile de persoane ale grupului se prezintă cote de apropiere mai ridicate întâi față de români, dar și față de italienii localnici. Pragul minim de apropiere față de români se află în rândul adulților în vârstă de 31-55 de ani, cu o cotă de 19,25; cel maxim la tinerii de sub 31 ani, la o cotă de 24,85. Distanțele etnice față de români ale celor două generații de ucraineni sunt însă relativ mari, ceea ce semnifică și o diferență de opinii, cu schimbări importante de mentalitate între cele două generații. De asemenea, putem nota și un interes surprinzător față de comunitatea italiană locală pe subgrupe de femei, cu o intensitate la o cotă de 22,88, și la adulți, la o cotă de 20,25.

Față de alte comunități conlocuitoare, toate subploturile ucrainene s-au înscris în cote ridicate de apropiere și conlucrare. Respectiv, s-au înscris pe un registru de manifestare cu caracter mediu spre intens pozitiv, peste cota de 12,5 a intervalului nostru de variație. În cadrul grupului ucrainean dobrogean, de la această atitudine pozitivă semnalăm o excepție față de comunitatea rromilor. Indicele de contact social cel mai scăzut față de rromi este prezent la nivelul adulților în vârstă de 31-56 ani, la o cotă de 8,50, cu o toleranță ceva mai ridicată în rândul persoanelor cu studii superioare, la o cotă de 11,66; și aceste distanțe etnice față de rromi se găsesc tot pe intervalul de respingere, respectiv sub cota de 12,5 a intervalului de variație.

Tabelul nr. 2. Indicii de calitate și distanțe etnice pe subcategorii de persoane ale grupului ucrainean față de ei și față de grupurile etnice martor, stabiliți prin reprelucrarea datelor variantei de Chestionar Bogardus 1995

Nr. cazuri	Sub-categorii	1. ucraineni	2. români	3. arm.	4. greci	5 ital.	6. turci	7 tătari	8. rromi	9. ruși-lipov.
30 ucraineni	Indice global	24,86	22,41	20,13	20,72	22,44	17,93	16,96	10,04	20,25
	Pe sexe									
17	Femei	24,72	21,11	19,55	20,16	22,88	16,72	15,22	8,94	18,22

Nr. cazuri	Sub-categorii	1. ucraineni	2. români	3. arm.	4. greci	5 ital.	6. turci	7 tătari	8. rromi	9. ruși-lipov.
13	Bărbați	25,00	23,71	20,71	21,28	22,00	19,14	18,71	11,14	22,28
	Pe vârste									
8	Sub 30 ani	24,57	24,85	22,42	22,42	23,85	22,14	19,29	9,28	22,00
13	Adulți 31-55 ani	25,00	19,25	17,50	15,62	20,25	13,62	12,75	8,50	17,87
9	Peste 56 ani	24,80	24,20	20,00	17,80	23,70	17,10	16,60	10,60	18,70
	Pe nivel de studii									
15	Șc. gen. și profes.	25,00	20,72	17,63	18,45	21,45	14,36	13,45	9,54	17,54
12	Studii liceale	24,54	22,63	21,09	21,63	23,27	18,72	16,72	9,0	20,07
3	Studii. post-liceale	25,00	24,33	23,66	23,66	23,66	23,66	23,66	11,66	23,66

3.4. Diagnoze de trăsături și valori etnice

În utilizarea unor instrumente de psihologie socială, până a ajunge la faza unor diagnoze cu inferențe diagnostice privitoare la diferite comunități, este necesară verificarea prin diferite procedee a calității instrumentelor utilizate. În cazul de față, pentru *Chestionarul PPN-50* s-au realizat 50 de teste *T* de semnificație pe eșantioane perechi (vezi Gârlan 2004). La aceste teste de semnificație, cu referire la datele grupului ucrainean, trebuie să subliniem că toți cei 50 de itemi ai acestui instrument s-au plasat la cota de semnificație $p < 0,05$, ceea ce reprezintă un rezultat foarte bun. La testare, în datele altor grupuri, au apărut și itemi nesemnificativi. Astfel, putem spune că în cadrul analizelor noastre, cu aceste trăsături avem siguranța că ele *vor fi semnificative* pentru întreaga comunitate studiată. După introducerea datelor în calculator, etapele de procesare se realizează în trei momente. În primul moment, din baza principală de date elaborată pe nouă comunități etnice se extrage o bază secundară referitoare

numai la comunitatea ucraineană pe 350 de cazuri. Prelucrarea primară are un mod de punere în pagină după modelul chestionarelor utilizate. În al doilea moment, pentru obținerea datelor de autoevaluare, același soft de formatare se aplică numai la grupul ucrainean cu 30 de cazuri. În al treilea moment, pentru datele de retroevaluare, se aplică același program de prelucrare pe fiecare din cele opt grupuri-martor, pentru datele privitoare la rubrica comunității ucrainene. Astfel, pe principiul dublei perspective, din interevaluarea grupurilor de cercetare, din aceste etape de procesare vor rezulta trei tipuri de profiluri:

- un profil integrat cu valoare de reper, rezultat din media aritmetică/total număr de cazuri, respectiv 350 în cercetarea de față;
- un profil autoevaluat, realizat din perspectiva „internă” a grupului ucrainean/total 30 de cazuri;
- opt profiluri retroevaluate, realizate pe numărul de cazuri al fiecărui grup etnic martor. Aceste date, față de comunitatea ucraineană, vor furniza perspectiva „externă”.

Pe baza profilului integrat, s-a realizat o scalare a itemilor de la trăsăturile modale cele mai active cu media aritmetică cea mai ridicată, spre cele mai puțin active cu media aritmetică cea mai scăzută. Etapa de ierarhizare a trăsăturilor modale este destul de laborioasă și are un caracter „manual”, spre deosebire de cele anterioare, pentru care se poate aplica un soft de prelucrare automată a datelor. Această fază are un caracter manual, pentru că ierarhizarea trăsăturilor modale diferă în mod constant de la o comunitate la alta. Aceste „coloane” de câte 50 de trăsături etnice ucrainene reflectă un cadru largit de manifestări și tipuri de reacții etnice existente în conștiința publică a zonei cu privire la comunitatea cercetată, de la cele mai cunoscute și mai active trăsături, plasate în prima parte a tabelului, spre cele mai puțin active și mai puțin cunoscute manifestări, plasate în a doua parte. (vezi tabelele anexate acestui capitol). Pe de altă parte, pentru o diagnoză mai largă de profiluri etnice, este obligatorie dezvoltarea unei analize structurale, întrucât valorizarea separată a unei trăsături în cadrul unei cote cifrice simple nu oferă semnificații. O diagnoză corectă de profiluri se obține numai din ponderea trăsăturilor pe ansamblul datelor recoltate. Redăm în continuare, în Tabelul nr. 3., un extras semnificativ, cu primele zece trăsături active din profilul etnic ucrainean. Cadrul complet de rezultate ale diagnozei de valori și trăsături al acestei comunități este prezentat, în tabelele anexate

acestui capitol, ordonat de la mediile aritmetice cele mai ridicate din prima parte a tabelului, spre cele mai scăzute, în a doua parte(vezi anexele).

Tabelul nr. 3. Structura ierarhică de trăsături etnice auto-și retroevaluate la ucraineni
Datele cuprind media aritmetică și abaterea standard pe 5 trepte de intensitate

Profiluri	Profil etnic integrat	Profil auto-evaluat	Retroevaluarea ucrainenilor dobrogeni pe fiecare item de către grupurile etnice martor din zona de contact							
			români	arm.	greci	ital.	turci	tătari	rromi	ruși-lipov.
Trăsături etnice	Total cazuri 350	ucrain. 30	români 50	arm. 30	greci 30	ital. 30	turci 50	tătari 50	rromi 30	ruși-lipov. 50
1. Credința religioasă	4,37 1,10	4,81 0,40	4,52 1,09	4,73 0,78	4,87 0,35	3,93 1,46	3,68 1,41	4,20 1,23	4,86 0,44	4,29 0,91
2. Mândria	4,11 1,21	4,42 0,76	4,00 1,41	4,40 1,43	4,20 0,66	3,70 1,02	3,78 1,40	3,60 1,40	4,69 1,07	4,53 0,65
3. Tradiționalismul	3,90 1,23	4,65 0,49	4,24 1,06	3,07 1,08	4,50 0,78	4,30 1,12	3,46 1,34	3,56 1,40	3,38 1,47	4,06 0,97
4. Prețuirea propriei identități etnice	4,01 1,19	4,42 0,81	3,86 1,41	4,47 0,86	4,60 0,62	4,60 0,72	3,94 1,24	3,44 1,23	3,14 1,26	4,08 1,02
5. Sentimentul istoriei	3,83 1,25	4,45 0,77	3,52 1,47	4,37 1,27	3,83 1,15	3,80 1,10	3,52 1,34	3,42 1,43	4,38 0,78	3,86 0,98
6. Hărnicia	3,67 1,25	4,71 0,53	3,32 1,24	3,63 1,50	3,97 0,85	3,77 1,22	3,34 1,29	3,36 1,43	3,00 1,07	4,20 0,91
7. Simțul frumosului	3,67 1,20	4,68 0,79	3,48 1,23	3,90 1,30	3,67 0,96	3,17 1,15	3,24 1,22	3,10 1,18	4,10 1,01	4,18 0,93
8. Atașamentul față de România	3,63 1,35	4,32 0,83	3,72 1,40	4,63 0,89	3,60 1,28	3,27 1,34	2,76 1,29	3,04 1,34	3,31 1,44	4,43 0,82
9. Omenia	3,58 1,26	3,76 1,06	4,47 1,04	3,87 1,04	3,23 1,19	2,76 1,08	2,62 1,16	2,97 1,05	4,31 0,87	4,84 0,37
10. Optimismul	3,57 1,25	4,13 1,12	3,68 1,15	4,37 1,07	3,83 0,91	3,27 1,08	3,14 1,34	2,84 1,38	3,38 1,47	3,92 0,86



Pe prima coloană a tabelului sunt trecute mediile aritmetice-reper ale profilului integrat, obținute pe un eșantion de 350 de cazuri. Ele sunt cele mai echilibrate, pentru că reprezintă trăsături modale rezultate din toate aprecierile referitoare la ucraineni și la respectivul item. Pe celelalte coloane se prezintă un suport mare de date comparative din partea altor grupuri-martor pentru confirmări, infirmări, verificări, validări pentru fiecare item în parte. La ucrainenii dobrogeni, pe primele zece locuri în cadrul profilului integrat apar, în ordine, următoarele trăsături modale:

- credința religioasă, cu o medie aritmetică de 4,37;
- mândria, cu o medie de 4,11;
- tradiționalismul, cu o medie de 3,90;
- prețuirea propriei identități etnice, cu o medie de 4,01;
- sentimentul istoriei, cu o medie de 3,83;
- hărnicia, cu o medie de 3,67;
- simțul frumosului, cu o medie de 3,67;
- atașamentul față de România, cu o medie de 3,63;
- omenia, cu o medie de 3,58;
- optimismul, cu o medie de 3,57.

În Tabelul nr. 4., realizăm o comparație suplimentară între profilul ucrainean integrat, obținut pe baza a 350 cazuri, și profilul ucrainean autoevaluat, obținut din 30 cazuri, în care sunt comune doar patru din zece trăsături. După părerea noastră, aceasta indică un grad ridicat de subiectivitate din partea acestei comunități. De asemenea, în acest tabel comparativ, constatăm diferențe semnificative de valorizare. Astfel, în grupul ucrainean, diferențele principale de percepție și dezacord se referă la:

- *toleranța etnică*, valoare foarte prețuită de ucrainenii din Dobrogea, aflată pe poziția 1, dar absentă din primele zece poziții ale profilului integrat, în care se află la poziția 16 (vezi tabelul din anexe);
- *ospitalitatea* este a doua valoare apreciată în eșantionul ucrainean, dar puternic contestată de toate celelalte grupuri etnice martor. La ucraineni, această dimensiune ocupă poziția 25, absolut mediană în profilul integrat;
- *sentimentul naturii* este a treia trăsătură apreciată, dar care, în profilul integrat, contestă caracterul dominant, aflându-se pe poziția 13, la mare distanță;

- *capacitatea de evitare a conflictelor* a fost autoapreciată de grupul ucrainean pe poziția 6, dar cu o puternică contestare în alte grupuri etnice martor, fiind plasată, în profilul integrat, pe poziția 18.

Tabelul nr. 4. Studiu comparativ de trăsături modale ucrainene, integrate și autoevaluate în primele 10 poziții de manifestare

Extras de trăsături din profilul ucrainean integrat	Medii aritmetice	Extras de trăsături din profilul ucrainean auto-evaluat	Medii aritmetice	Trăsături comune
1. Credința religioasă	4,37	1. Toleranța interetnică	4,97	–
2. Mândria	4,11	2. Ospitalitatea	4,90	–
3. Tradiționalismul	3,90	3. Sentimentul naturii	4,90	–
4. Prețuirea propriei identități etnice	4,01	4. Credința religioasă	4,81	X
5. Sentimentul istoriei	3,83	5. Hărnicia	4,71	X
6. Hărnicia	3,67	6. Capacitatea de evitare conflicte	4,71	–
7. Simțul frumosului	3,67	7. Simțul onoarei	4,71	–
8. Atașamentul față de România	3,63	8. Simțul frumosului	4,68	X
9. Omenia	3,58	9. Tradiționalismul	4,65	X
10. Optimismul	3,57	10. Curățenia și igiena	4,52	–

În acest fel, trăsături importante precum toleranța etnică, ospitalitatea sau capacitatea de evitare a conflictelor se exclud din cadrul „dominantelor de bază” ale specificului ucrainean. În schimb, există un alt set de trăsături relativ pozitive, cum ar fi atașamentul față de România, prețuirea propriei identități, simțul frumosului sau optimismul, pe care cele opt grupuri etnice martor le atribuie ucrainenilor, chiar fără a fi prezente în primele zece autoevaluări. De aceea, putem spune că pentru ucrainenii există un set dominant de patru trăsături mai bine cunoscute, confirmate de toate cele nouă grupuri de cercetare, plus șase trăsături confirmate de opt grupuri-martor. *Astfel, în profilul însușirilor specifice acestei comunități ucrainene, putem nota un set de trăsături active și fundamentale prin credința religioasă, hărnicia, simțul frumosului și tradiționalismul, cu adăugarea atașamentului față de România, prețuirea propriei identități, simțul frumosului, omenia și optimismul. În cadrul sis-*

temului nostru metodologic, menționăm caracterul unic al acestui profil, întrucât această configurație de trăsături nu mai apare la nicio altă comunitate.

Analiza cadrului comparativ pentru diagnoza trăsăturilor comunității ucrainene a avut multe elemente de dificultate. De pildă, prin poziționarea, în profilul integrat, pe primele locuri a *tradiționalismului* și a *creдинței confessionale*, putem spune că ucrainenii sunt un neam profund religios care apreciază în mod deosebit valorile creдинței ortodoxe. Aceste estimări rezultă atât din frecvența medie ridicată din totalul de 350 de cazuri ale profilului integrat, la o cotă de 4,37, cât și din autoevaluările majorate ale grupului ucrainean la o cotă de 4,81. *Creдинța confessională* cu caracter dominant la ucrainenii este confirmată în tendințele de supraevaluare prezente în șase grupuri-martor; este vorba de: greci, cu 4,87, rromi, cu 4,86, armeni, cu 4,73, români, cu 4,52, ruși-lipoveni, cu 4,29 și tătari cu 4,20. Unele tendințe nesemnificative de subevaluare a creдинței confessionale la ucrainenii provin de la grupul italian, la o cotă de 3,93, și de la cel turc, la o cotă de 3,68. În privința *hărniciei*, autoevaluările grupului ucrainean la cota de 4,71 au fost mai mari decât cele din totalul celor 350 de cazuri ale profilului integrat la cota de 3,67. Menționăm că în cadrul raporturilor etnice, tendințele de supraestimare în procesele de autoevaluare au loc curent în orice comunitate, indiferent de mărimea ei. Din acest punct de vedere, toate autoevaluările la cote ridicate pot fi considerate normale. Pentru dimensiunea *hărniciei*, față de frecvența integrată din perspectiva externă a acestei comunități, avem pe de-o parte confirmări prin supraevaluare din partea a patru grupuri-martor, iar pe de altă parte, mai există și patru grupuri-martor cu tendințe de subevaluare. Astfel, în cazul *hărniciei* ucrainenilor, această calitate a fost apreciată la nivel superior mai întâi de grupul rușilor-lipoveni la cota de 4,20; apoi de cel al grecilor la cota de 3,97; al italienilor la cota de 3,77 și al armenilor la cota de 3,63 (vezi tabelul din anexe, *Structura ierarhică de trăsături etnice auto- și retroevaluate la ucrainenii dobrogeni*, la poziția 6 a *hărniciei*, în retroevaluarea lotului armean se poate observa o abatere standard supraunitară, la o cotă ridicată de 1,50, ceea ce poate însemna un grad mai ridicat de eterogenitate și nesiguranță din partea acestui lot în formularea acestei atitudini față de ucrainenii). Alte grupuri, precum cele de tătari, cu retroevaluări la cota de 3,36; turci, la cota de 3,34; români, cu 3,32, și rromi, la cota de 3,00, prezintă aprecieri omoge-

ne, dar apropiate ca alternativă de răspuns la treapta „pentru acord în mică măsură”.

În mod similar, *simțul frumosului la ucraineni* ocupă o poziție dominantă, cu o frecvență integrată ridicată per total eșantion, la o cotă de 3,67 și un nivel ridicat de autoevaluare, de 4,68. Această trăsătură a fost supraevaluată de patru grupuri-martor cu subevaluare în alte patru grupuri. *Simțului frumosului la ucraineni* este confirmat în retroevaluările rușilor-lipoveni la o cotă de 4,18; de rromi, la o cotă de 4,10; de armeni, la o cotă de 3,90, și de greci, la o cotă de 3,76. Aceeași trăsătură la ucraineni este subevaluată în grupurile de români, la cota de 3,48; de turci, la cota de 3,24; de italieni, la cota de 3,17, și de tătari, la cota de 3,10. O situație similară constatăm și în cazul *optimismului*, dimensiune care a prezentat o frecvență în profilul integrat pe un total de 350 de cazuri la o cotă de 3,57 – cu valoare de reper și o autoestimare la o cotă de 4,13. Și această modală dominantă a prezentat la ucraineni dificultăți de estimare. Optimismul ucrainean a fost confirmat de patru grupuri-martor, dar și subestimat de alte patru grupuri. Astfel, grupurile de armeni, la o cotă de 4,37; rușii-lipoveni, la cota de 3,92; grecii, cu 3,83, și românii, cu 3,68, prezintă tendințe de supraevaluare; pe când cele de rromi, la cota de 3,38; italieni, la 3,27; turci, la 3,14 și tătari, la cota de 2,84, au o tendință de subevaluare apropiată treptei de răspuns „acord în mică măsură”.

În opinia noastră, aceste oscilații nu infirmă structura de calități specifice ale minorității ucrainene. Ele sunt numai reacțiile unui grad mai redus de cunoaștere a lor de către alte populații, combinată probabil și cu mărimea mai modestă a acestei comunități de cca. 4.000 de persoane în zona noastră de cercetare. În planul median al trăsăturilor intermediare, la comunitatea ucraineană constatăm o poziționare de nivel 27 a *profesionismului* la o cotă de 3,38; o poziționare de nivel 30 a *adaptabilității* la o cotă de 3,32 sau o poziționare de nivel 39 a *spiritului întreprinzător* la o cotă de 3,18, care, fiind foarte apropiate alternativei de răspuns „acord în mică măsură”, le putem considera ne semnificative. Dacă în planul primelor zece trăsături dominante, între profilul integrat ucrainean și profilul autoevaluat avem un procent scăzut de percepții comune, respectiv de 40% (întrucât numai 4 trăsături din 10 listate au fost comune), în planul ultimelor zece trăsături subdominante, al celor de slabă manifestare, acest procent a urcat la 80%. Prezentăm comparativ o astfel de situație în Tabelul nr.



5., în care au fost extrase trăsăturile din profilul etnic ucrainean integrat alături de cele ale profilului etnic autoevaluat. Faptul că în planul atitudinilor subdominante, de slabă intensitate, există un acord ridicat pentru 8 din 10 trăsături listate, acest aspect poate însemna că trăsăturile pasive au fost mai ușor de sesizat, cel puțin în cazul acestei comunități, întrucât în mod evident itemii cu mare pondere comună semnifică un grad mai ridicat de cunoaștere a lor. În cazul acestui tabel, ceea ce s-a recunoscut ca specific comunității ucrainene în ambele perspective a fost slaba manifestare a *capacității de inițiativă* și a *perseverenței până la finalizare*. Și în cazul acestei comunități, trebuie notat că nu toate subdominantele constatate, respectiv manifestările de slabă intensitate, pot fi considerate defecte. Astfel, atitudinea scăzută de *agresivitate etnică* a ucrainenilor dobrogeni, alături de *imitativitatea*, *fatalismul* sau *scepticismul*, la intensități la fel de scăzute și larg confirmate în toate grupurile de cercetare, pot fi considerate însușiri pozitive. De asemenea, trăsături opuse ca prezența *optimismului* în primele 10 locuri, în opoziție cu cea a *scepticismului* pe ultimele 10 locuri, indică faptul că această distanță a fost percepută corect. La fel, prezența *agresivității* pe poziția 50, la o cotă în profilul integrat de 2,38, în opoziție cu cea de *bunătate și blândețe*, aflată pe poziția 31 la o cotă în profilul integrat de 3,38, indică faptul că între itemii acestui instrument și în condiții mai dificile de teren se poate obține o distanțare suficientă care să acopere ariile mai largi ale unor realități etnopsihologice. Dacă pe baza datelor din profilul integrat, acceptăm la ucrainenii poziția 50 de absență a manifestărilor de agresivitate etnică, care rămâne un indicator de bază al lipsei de tensiuni din cadrul relațiilor etnice, atunci, în egală măsură, suntem obligați să acceptăm și foarte slaba manifestare a trăsăturilor din zone limitrofe, cum ar fi *inventivitatea* de pe poziția 42 la o cotă de 3,09 sau *capacitatea de inițiativă* de pe poziția 43 la o cotă tot de 3,09.

Tabelul nr. 5. Studiu comparativ de trăsături modale ucrainene, integrate și autoevaluate în ultimele 10 poziții de manifestare

Extras de trăsături din profilul ucrainean integrat	Medii aritmetice	Extras de trăsături din profilul ucrainean auto-evaluat	Medii aritmetice	Trăsături comune
41. Perseverența până la finalizare	3,14	1. Modernismul	4.16.	-
42. Inventivitatea	3,09	2. Perseverența până la finalizare	4.16	X
43. Capacitatea de inițiativă	3,09	3. Capacitatea de inițiativă	4.10	X
44. Imitativitatea	3,03	4. Dominativitatea	4,10	X
45. Individualismul	3,01	5. Spiritul întreprinzător	4,06	-
46. Dominativitatea	2,99	6. Scepticismul	3,90	X
47. Spiritul comercial	2,97	7. Individualismul	3,90	X
48. Fatalismul	2,81	8. Imitativitatea	3,81	X
49. Scepticismul	2,65	9. Fatalismul	3,74	X
50. Agresivitatea	2,38	10. Agresivitatea	2,71	X

O situație de mare dezacord se constată la slaba manifestare a *spiritului comercial* ucrainean de pe poziția 47 a profilului integrat la o cotă de 2,97, față de estimările autoevaluate aflate la o cotă de 4,19. Pentru trăsătura *spiritului comercial* ucrainean avem trei grupuri-martor: ruși-lipoveni, la cota de 3,43, greci, la cota de 3,23 și turci, la cota de 2,86; aceste grupuri au formulat estimări corespunzătoare treptei de evaluare „acord în mică măsură”. Tot în raport cu *spiritul comercial* al ucrainenilor, în alte cinci grupuri-martor s-au formulat aprecieri chiar sub această cotă, respectiv în grupul românilor, la o cotă de 2,82; al tătarilor, la cota 2,72; al italienilor, la cota de 2,70; al rromilor, la cota 2,52 și al armenilor, la cota de 2,20 – nivel de estimare care corespunde treptei de răspuns „nu sunt sigur”. *Ca urmare, lipsa de agresivitate etnică, a scepticismului, a fatalismului, a imitativității, dar și a inițiativei, a spiritului comercial, împreună cu lipsa de perseverență până la finalizare, pot reprezenta o a doua direcție de manifestare a specificului etnic la această minoritate. De notat că și în cazul trăsăturilor de slabă intensitate, modelul nostru de investigație reușește să particularizeze manifestări etnice cu caracter unic.*

3.5. Analiza de stiluri etnice

Remarcam anterior că analiza de item trebuie integrată unei diagnoze de factură structurală, tocmai pentru că acest demers poate deveni excesiv de analitic. În compensare, întocmirea unei matrice stilistice poate avea un caracter de sinteză, chiar cu unele elemente de prognoză. Tehnica analizei de stil se bazează pe regruparea trăsăturilor echivalente psihologic în direcția a cinci orientări, prin selectarea a 10 itemi din *Chestionarul PPN-50*. Concepția și ordonarea analizei de stil a reprezentat o fază premergătoare dintre cele mai dificile, cadrul teoretic fiind elaborat de prof. P. P. Neveanu în anul 1995. Noi am continuat partea de prelucrare a *Chestionarului PPN-50*, împreună cu softul matricei stilistice, după același model al analizei de item cu cele trei tipuri de profiluri integrate, autoevaluate și retroevaluate. Pentru obținerea *profilului stilistic integrat*, indiferent de comunitatea căreia i se adresează, se procedează la un calcul de medie aritmetică și abatere standard, din 5 în 5 itemi pe toate cele 350 de chestionare în care a fost trecută respectiva comunitate etnică, în cazul nostru pe toate datele/evaluările referitoare la ucraineni. Pentru obținerea *profilului stilistic autoevaluat*, același „soft” cu același pas se aplică numai la cele 30 de cazuri ale grupului ucrainean. Iar pentru determinarea *profilurilor stilistice retroevaluate*, același „soft” se aplică la datele fiecărui grup-martor, dar numai la rubrica referințelor despre ucraineni, prezente în chestionare. Notăm faptul că softul analizei de item este identic cu cel al analizei de stil și conform grilei *Chestionarului PPN-50*, deosebirea esențială a softului de stil constând doar în algoritmul de calcul din 5 în 5 itemi. Pe această cale, obținem matricea stilistică a ucrainenilor dobrogeni determinată prin auto- și retroevaluare, cu o prezentare finală în Tabelul nr. 6.

La acest nivel de sinteză, și la minoritatea ucraineană remarcăm o matrice stilistică similară cu cea a rușilor-lipoveni. Respectiv o prevalare a stilului cultural și tolerant pe niveluri superioare, cu un plan median pentru orientări stilistice afective și cu slabe manifestări pe ultimul plan pentru stilurile activ și moral; cu diferențe specifice de la o comunitate la alta. În ambele comunități, *stilistica culturală* comună rezultă din prevalarea *tradiționalismului* și a *credinței ortodoxe* pe primele patru niveluri valorice și prin pozițiile apropiate la ceilalți itemi. O notă de diferență în-

tre datele acestor grupuri (cărora le putem spune slave) se poate observa la itemul *optimismului* cu o manifestare ceva mai vie și mai intensă în stilistica culturală ucraineană, prezent pe poziția 10, față de cea rusă de pe poziția 12. Aceleași similitudini se constată și în privința *stilului tolerant* prezent în ambele comunități pe planul al doilea. Astfel, orientarea stilistică socială la ucraineni este similară cu cea a rușilor-lipoveni la nivelul unor dominante, precum *atașamentul față de România și atașamentul față de propria identitate etnică*, aflate la ambele comunități în primele 10 poziții. La fel, itemul *toleranței*, în profilul etnic integrat ucrainean, ocupă poziția 16, pe când la lipoveni ocupă poziția 15.

Tabelul nr. 6. Matricea stilistică a ucrainenilor dobrogeni determinată prin auto- și retroevaluare
Datele cuprind media aritmetică și abaterea standard pe 5 trepte de intensitate

Profiluri	Profil stilistic integrat	Profil stilistic auto-evaluat	Profilurile stilistice retroevaluate ale ucrainenilor dobrogeni rezultate din estimările grupurilor etnice martor din zona de contact							
			români	arm.	greci	ital.	turci	tătari	rromi	ruși-lipov.
Stilurile de relaționare cu itemii lor	total cazuri 350	ucraineni 30	50	30	30	30	50	50	30	50
CULTURAL										
5-10-15-20	3,51	4,36	3,45	3,87	3,82	3,28	3,11	2,98	3,08	3,94
25-30-35	1,20	0,84	1,21	1,18	0,81	1,13	1,25	1,23	0,83	0,82
40-45-50										
TOLERANT										
1-6-11-16	3,44	4,34	3,31	3,89	3,67	3,35	3,04	2,86	3,03	3,89
21-26-31	1,23	0,80	1,28	1,11	0,97	1,10	1,21	1,23	1,03	0,93
36-41-46										
AFECTIV										
4-9-14-19	3,42	4,41	3,25	3,65	3,69	3,20	2,99	2,86	3,13	3,97
24-29-34	1,24	0,73	1,25	1,29	1,00	1,19	1,21	1,18	0,97	0,88
39-44-49										
ACTIV										
3-8-13-18	3,31	4,29	2,98	3,40	3,63	3,28	3,02	2,84	2,86	3,81
23-28-33	1,18	0,80	1,20	1,37	0,91	1,07	1,17	1,20	0,79	0,84
38-43-48										

Profiluri	Profil stilistic integrat	Profil stilistic auto-evaluat	Profilurile stilistice retroevaluate ale ucrainenilor dobrogeni rezultate din estimările grupurile etnice martor din zona de contact							
MORAL										
2-7-12-17	3,25	4,35	3,17	3,50	3,41	2,98	2,85	2,72	2,81	3,75
22-27-32	1,20	0,77	1,21	1,22	0,99	1,08	1,13	1,16	0,97	0,92
37-42-47										

Constatăm aceeași poziție similară, dar mediană, în profilul etnic integrat din ambele comunități și la *capacitatea de comunicare cu sinceritate* aflată pe poziția 37.

În privința *stilului afectiv*, acesta este prezent la ambele comunități pe al treilea plan. În cadrul său, elementele de asemănare dintre ucraineni și ruși au la bază același simț al *armoniei, frumosului și mândriei* prezent în primele opt poziții la ambele comunități. De asemenea, în planul afectivității generale, mai putem nota și un același amplasament al agresivității pe poziția 50. Alte nuanțe de orientare afectivă, cum ar fi capacitatea de evitare a conflictelor, au o poziționare ceva mai ridicată la ucraineni, respectiv poziția 18, față de cea a rușilor-lipoveni, unde această capacitate se află pe poziția 22. În privința *stilului activ*, caracteristic muncii și productivității, prezent pe al patrulea nivel, ucrainenii și rușii-lipoveni se caracterizează prin aceleași manifestări restrânse în planul mai multor orientări. De exemplu, *spiritul întreprinzător* la aceste comunități este o trăsătură secundară, întrucât în ambele sisteme valorice, la ucraineni și lipoveni, ocupă aceeași poziție 39. La fel și în privința *spiritului comercial*, o altă dimensiune caracteristică stilului activ, în profilul etnic integrat la ucraineni, se află pe poziția 47, iar la rușii-lipoveni se află pe poziția 48. În ceea ce privește *stilul moral*, amintim că alunecarea generală a acestui stil într-un plan secundar cu restrângerea manifestărilor sale reprezintă o tendință general valabilă în toate comunitățile cercetate. Din aceste motive, notăm aceeași concluzie prezentată și cu alte ocazii. În opinia noastră, decăderea comportamentului moral reprezintă o situație generică, care nu poate fi atribuită unei singure comunități. Cauza ei nu poate fi decât comună și de ansamblu, cu influențe și din partea tranziției globale a raporturilor valorice, în toate țările Europei de Est.

Bibliografie

- AHMET, Ali
1937 *Monografia insulei Ada-Kaleh*. Turnu Severin
- AJZEN, I. – FISCHBEIN M.
1977 Attitudes behavior relation: A theoretical analysis and review of empirical research. *Psychological Bulletin* 84. (5) 888–918.
- ALLPORT, Gordon W.
1981 *Structura și dezvoltarea personalității*. Editura Didactică și Pedagogică, București
- ARBORE, Alexandru P.
1919 *Contribuțiuni la studiul așezărilor tătarilor și turcilor în Dobrogea*. In: *Arhiva Dobrogei* II.
- 1920 *Așezările lipovenilor și rușilor din Dobrogea (A dobrudzsai lipovánok és oroszok települései)*. In: *Arhiva Dobrogei* III.
- ARDELEAN, Ivan
2001 *Poezii* [în lb. ucraineană]. Editura Mustang, București
- ALECU, Alexandru
1928 *Istoricul Seminarului Musulman din Medgidia*. In: *Analele Dobrogei* IX., II.
- BERRY, J., W. – DASEN P. R. – SEGAL, M. H. et al.
1992 *Handbook of cross-culture psychology. Research and application*. Cambridge University Press, New York–Cambridge
- CATTEL, R. B.
1946 *Description and measurement of personality*. World Book, New York
- CHAPANIS, A.
1967 The relevance of laboratory studies to practical situations. *Ergonomics*. (10)
- CHELCEA, Septimiu
1982 *Experimentul psihosociologic*. Editura Științifică și Enciclopedică, București
- 1992 Chestionarul de personalitate Big-Five. *Prețul succesului*. (3) București
- COOK, T. D. – CAMBELL, D. T.
1976 The Design and Conduct of Quasi-Experiments and True Experiments in Field Settings. In: DUNNETTE, Marvin D. McNALLY, Rand (eds.): *Handbook of industrial and organizational psychology*. College Publishing Company, Chicago, 166–178.



- COSMOVICI, A.
1972 *Metode pentru cunoașterea personalității*. Editura Pedagogică, București
1996 *Psihologie generală*. Editura Polirom, Iași
- COVACI, Ivan
2001 *Glissando* [poezii în lb. ucraineană]. Editura Mustang, București
- DECEI, Aurel – GEMIL, Tahsin
1978 *Relații româno-orientale*. Editura Științifică, București
- DULCIU, Dan Toma
2001 *Statutul juridic al cadiatelor din România*. Editura ARS Docendi, București
- DURKHEIM, Émile
1974 *Regulile metodei sociologice*. Editura Științifică, București
- DUVERGER, M.
1961 *Methodes des sciences Sociales*. PUF, Paris
- EKREM, Mehmet Ali
1994 *Din istoria turcilor dobrogeni*. Editura Kriterion, București
- FESTINGER, L.
1957 *A theory of cognitive dissonance*. Row Peterson, Evanston
- FESTINGER, L. – KATZ, D.
1961 *Les methodes de recherche dans les sciences sociales*. PUF, Paris
- FRENCH, J. R.
1963 *Les experiences sur le terrain*. In: FESTINGER, Leon – KATZ, Daniel (réd): *Les methodes de recherche dans les sciences sociales*. PUF, Paris
- GÂRLAN, Mictat
2004 *Fundamentări metodologice în etnopsihologie*. Editura Lumen, Iași
- GOLU, Mihai
1981 *Dicționar de psihologie socială*. Editura Științifică și Enciclopedică, București
- GRIGORE, George
1997 *Problematica traducerii Coranului în lb. română*. Editura Ararat, București
- GUILFORD, J. P.
1954 *Psihometric methods*. Mac Grow Hill Book Company, New York–Toronto–London
- IACOB, Luminița – TEODORESCU, Stela
1987 *Etnoimaginea. Revista de psihologie*. (2) București

JONES, S.

1978 Integrating Etic and Emic Approaches in the Study of Intercultural Communication. In: ASANTE, M. K. – NEWMARK, E. – BLAKE, C. (eds.): *Handbook of Intercultural Communication*. Sage Publications, London, 57–74.

IONESCU, Căpitan, M. D.

1904 *Dobrogea în pragul secolului XX*. Atelierele Grafice SOCEC, București

IONESCU, Constantin

2004 Despre rezistența turco-tătară anticomunistă în Dobrogea. In: *Tătarii în istoria românilor*. Editura Muntenia și Uniunea Democratică a Tătarilor Turco-Musulmani din România, Constanța

KARDINER, A.

1939 *The individual and his society, the psychodynamics of primitive social organization*. Columbia University Press, New York

KEYSERLING, H.

1929 *Analiza spectrală a Europei*. Niels Kampmann Verlag, Heidelberg

LINTON, R.

1968 *Fundamentul cultural al personalității*. Editura Științifică, București

MEAD G. H.

1967 *Mind, Self, Society*. The University of Chicago Press, Chicago

MEHMET, Mustafa Ali

1965 *Aspecte din istoria Dobrogei sub dominație otomană sec. XIV–XVII. Mărturiile călătorului Evlia Celebi*. Editura Academiei RSR, București

NEACȘU Gheorghe – BANTEA, Delia

1976 *Metoda judecătorilor în evaluarea disponibilităților scenice*. Revista de psihologie. (1) București

NEVEANU, P. Popescu

1978 *Dicționar de psihologie*. Editura Albatros, București

1997 O abordare teoretică și metodologică a etnopsihologiei poporului român. *Revista de Psihologie*. (43) 3–4.

NOVAK, A.

1977 *Metode statistice în pedagogie și psihologie*. Editura Didactică, București

ONAL, Mehmet Nagi

1997 *Din folclorul turcilor dobrogeni*. Editura Kriterion, București

RADU, I., et al.

1994 *Metodologie psihologică și analiza datelor*. Editura Sincron, Cluj-Napoca



- RADU, I – ILUȚ, P. – MATEI, L.
1994 *Psihologie socială*. Editura EXE, Cluj-Napoca
RIȚCO, Virgil
2005 *Trecu Dunărea cazacul* [în lb. ucraineană]. Editura Mustang, București
- ROBCIUȚ, Ion
2000 *Studii și articole* [în lb. ucraineană]. Editura Mustang, București
2002 *Ucrainenii din România*. *Curierul Ucrainean*. (77–78)
- ROKEACH, M.
1973 *The Nature of Human Value*. Free-Press, New York
1979 *Understanding Human Value*. Free-Press, New York
- ROȘCA, Al. Et al.
1975 *Psihologie Generală*. Editura Didactică și Pedagogică, București
- SAUCIUȚ, Svetlana
2003 *În căutarea magiei*. Editura Mustang, București
- SEICIUȚ, Adrian
2001 *Problema ucraineană în Bucovina sudică*. Editura Mustang, București
- SPRANGER, Ed.
1923 *Lebensformen*. Niemeyer, Halle
- STERN, W.
1930 *Studien zur Pearsonwissenschaft*. Barth, Leipzig
- TCACIUȚ, Ștefan
2005 *Antologia poeziei românești contemporane* [în lb. ucraineană]. Editura Mustang, București
- VIANU Tudor
1942 *Introducere în teoria valorilor*. Editura Casa Școalelor, București
- ZLATE, Mielu
1994 Big-Five o tendință accentuată în cercetarea personalității. *Revista de Psihologie*. (4)

Anexe

Model de întabelare a datelor în sistem Excel pentru Chestionarul PPN-50																												
Itemii	1	Dominativitatea					2	Prietenia					3	Încrederea – etc.														
Chestionare pe grupuri etnice de cercetare	Români	Armeni	Greci	Italieni	Turci	Tătari	Tigani	Ruși-lipov.	Ucraineni	Români	Armeni	Greci	Italieni	Turci	Tătari	Tigani	Ruși-lipov.	Ucraineni										
1. Români	4	3	4	4	3	2	1	2	2	5	2	2	2	2	4	1	3	2	5	2	4	4	5	5	1	2	2	
2. Ro.	4	4	2	2	5	5	1	3	3	4	3	2	2	5	5	1	3	3	5	4	4	5	5	1	2	2	2	
.....	5	3	3	3	2	2	1	4	4	5	4	4	4	4	5	4	4	4	4	4	4	4	3	2	1	4	4	
50. Ro.	5	5	5	5	5	5	5	5	3	4	3	3	3	3	5	4	4	4	5	5	5	5	5	5	3	4	4	
	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	3	3	
51. Armeni	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	5	3	3
52. Ar.	3	1	1	1	1	1	1	1	1	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	1	1	1	1	1	1	1	
....	5	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	3	3	5	5	5	4	4	4	4	3	3	2	1	1	3	3	
80. Ar.	5	4	4	4	4	4	5	4	4	4	4	4	3	5	5	5	3	3	5	5	2	2	4	4	5	2	2	
	5	4	4	4	4	4	5	4	4	4	4	4	3	5	5	5	3	3	5	5	2	2	4	4	5	2	2	
81. Greci	5	1	1	1	1	1	1	1	4	4	4	4	4	4	2	4	4	5	5	3	3	2	2	1	2	3		
82. Gr.	5	4	4	4	3	4	1	2	2	4	4	4	4	4	2	4	4	5	5	3	3	2	2	1	2	3		
....	5	2	2	2	2	2	1	2	2	5	3	3	3	4	4	2	3	3	5	3	3	3	5	5	1	3	3	
110. Gr.	4	1	2	2	4	4	1	2	1	5	3	3	2	5	5	1	4	4	5	3	3	4	4	4	1	2	2	
	5	3	2	2	5	5	5	5	3	5	2	2	2	4	2	2	4	1	5	2	2	5	4	5	2	4	2	
111. Italieni	5	5	5	5	5	5	5	5	5	2	5	2	4	4	4	2	2	5	2	2	2	4	4	1	2	2		
112. It.	2	5	2	5	5	5	5	1	4	3	2	2	2	2	2	2	2	2	5	4	2	2	2	3	1	2	2	
...	4	5	3	5	3	3	5	5	5	2	2	2	4	4	4	2	2	3	2	2	2	4	4	1	2	2		
140. It.	5	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	
	4	3	2	4	5	5	1	1	1	4	2	4	4	4	4	1	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	
141. Turci	4	4	2	2	5	5	1	3	3	4	3	2	2	5	5	1	3	3	5	4	4	5	5	1	2	2	2	
142. Tu.	5	3	3	3	2	2	1	4	4	5	4	4	4	4	4	5	4	4	4	4	4	4	3	2	1	4	4	
.....	5	5	5	5	5	5	5	5	3	4	3	3	3	3	5	4	4	4	5	5	5	5	5	3	4	4		
190. Tu.	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	3	3	
	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	3	3	
191. Tătari	3	1	1	1	1	1	1	1	1	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	1	1	1	1	1	1	1	
192. Tă.	5	4	4	4	4	4	4	4	4	4	3	3	5	5	5	4	4	4	4	3	3	2	1	1	3	3		
.....	5	4	4	4	4	4	5	4	4	4	4	3	5	5	5	3	3	5	5	2	2	4	4	5	2	2		

TURCII ȘI UCRAINENII DIN ROMÂNIA. CERCETĂRI DE ETNOPSICOLOGIE

Model de întabelare a datelor în sistem Excel pentru Chestionarul PPN-50																														
Itemii	1	Dominativitatea							2	Prietenia							3	Încrederea - etc.												
		Români	Armeni	Greci	Italieni	Turci	Tătari	Țigani		Ruși-lipov.	Ucraineni	Români	Armeni	Greci	Italieni	Turci		Tătari	Țigani	Ruși-lipov.	Ucraineni	Români	Armeni	Greci	Italieni	Turci	Tătari	Țigani	Ruși-lipov.	Ucraineni
240. Tă.	5	4	4	4	4	4	4	5	4	4	4	4	4	4	3	5	5	5	3	3	5	5	2	2	4	4	4	5	2	2
	5	1	1	1	1	1	1	1	1	4	4	4	4	4	4	4	2	4	4	5	5	3	3	2	2	1	1	2	3	
241. Țigani	5	4	4	4	3	4	1	2	2	4	4	4	4	4	4	2	4	4	5	5	3	3	2	2	1	1	2	3		
242. Ți.	5	2	2	2	2	2	1	2	2	5	3	3	3	4	4	2	3	3	5	3	3	3	5	5	1	1	3	3		
.....	4	1	2	2	4	4	1	2	1	5	3	3	2	5	5	1	4	4	5	3	3	4	4	4	1	1	2	2		
270. Ți.	5	3	2	2	5	5	5	5	3	5	2	2	2	4	2	2	4	1	5	2	2	5	4	5	2	4	2			
	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	2	5	2	4	4	4	2	2	5	2	2	2	4	4	1	1	2	2		
271. Ruși	2	5	2	5	5	5	5	5	1	4	3	2	2	2													2			
272. Ru.	4	5	3	5	3	3	5	5	5	5	2	2	2	4													2			
.....	5	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2													2			
320. Ru.	4	3	2	4	5	5	1	1	1	4	2	4	4	4													2			
	4	4	2	2	5	5	1	3	3	4	3	2	2	5													2			
321. Ucrain.	5	3	3	3	2	2	1	4	4	5	4	4	4	4													4			
322. Uc.	5	5	5	5	5	5	5	5	5	3	4	3	3	3													4			
.....	5	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5													3			
350. Uc.	5	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	4	5	5	5	5	5	5	3	3	

Tabelul nr. 8. Structura ierarhică de trăsături etnice auto-și retroevaluate la turcii dobrogeni
Datele cuprind media aritmetică și abaterea standard pe 5 trepte de intensitate

Profiluri etnice	Profil turc integrat	Profil turc auto-evaluat	Retroevaluarea turcilor dobrogeni pe fiecare item de către grupurile etnice martor din zona de contact							
			Total cazuri	turci 50	români 50	armeni 30	greci 30	ital. 30	tătari 50	rromi 30
1. Credința religioasă	4,63 0,82	4,62 0,73	4,72 0,76	4,97 0,18	4,73 0,45	4,50 0,94	4,78 0,58	4,59 1,21	4,37 0,83	4,42 1,20
2. Prețuirea identității etnice	4,43 0,92	4,70 0,74	4,30 1,05	4,93 0,25	4,50 0,73	4,43 1,04	4,52 0,79	3,90 0,77	4,18 1,05	4,35 1,20
3. Mândria	4,42 0,90	4,76 0,56	4,48 0,89	4,57 1,07	4,37 0,81	3,57 1,17	4,56 0,70	4,90 0,41	4,20 0,89	4,23 0,99
4. Tradiționalismul	4,38 0,93	4,30 0,91	4,70 0,76	4,23 1,01	4,50 0,78	4,53 0,73	4,46 0,93	4,10 1,18	4,18 0,91	4,32 1,14
5. Sentimentul istoriei	4,21 1,08	4,60 0,76	3,82 1,37	4,60 0,93	4,10 0,88	3,87 1,07	4,62 0,88	4,48 0,69	3,78 1,16	4,06 1,24
6. Spiritul comercial	4,18 0,93	4,32 0,94	3,68 1,15	3,67 0,66	4,33 0,71	4,33 0,80	4,56 0,76	4,31 0,60	4,16 0,99	4,23 0,99
7. Atașamentul față de România	4,11 1,08	4,12 1,15	4,00 1,23	4,70 0,88	4,10 0,55	3,50 1,20	4,72 0,67	4,14 0,95	4,06 1,03	3,39 1,09
8. Independența	4,08 1,04	4,40 1,01	3,88 1,15	4,20 1,10	3,93 1,05	3,50 1,07	4,56 0,81	3,97 0,50	3,98 0,97	3,97 1,20
9. Simțul frumosului	4,06 0,97	4,50 0,68	4,20 1,01	4,07 0,94	3,73 0,87	3,43 0,86	4,50 0,91	4,34 0,61	3,86 0,91	3,35 1,14
10. Prietenia	4,01 1,07	4,66 0,59	4,04 1,17	3,86 0,88	3,62 1,24	3,41 1,05	4,66 0,63	3,97 1,21	3,59 0,96	3,61 1,20
11. Ambiția	4,02 1,07	4,18 0,98	4,00 1,11	4,30 0,79	4,23 0,94	3,80 1,10	4,34 1,04	2,93 0,96	4,12 0,88	3,87 1,23
12. Curajul și cutezanța	3,97 0,96	4,28 0,90	3,90 0,99	3,83 1,05	3,93 0,91	3,63 1,10	4,24 1,00	3,55 0,51	3,92 1,00	4,10 0,83
13. Spiritul înțreprinzător	3,97 0,94	4,36 0,72	3,92 0,94	3,83 0,79	4,20 1,06	3,87 1,07	3,98 1,04	3,59 0,73	3,92 0,91	3,90 1,08

✓

TURCII ȘI UCRAINENII DIN ROMÂNIA. CERCETĂRI DE ETNOPSICOLOGIE

Profiluri etnice	Profil turc integrat	Profil turc auto-evaluat	Retroevaluarea turcilor dobrogeni pe fiecare item de către grupurile etnice martor din zona de contact							
			Total cazuri	turci 50	români 50	armeni 30	greci 30	ital. 30	tătari 50	romi 30
1. Credința religioasă	4,63 0,82	4,62 0,73	4,72 0,76	4,97 0,18	4,73 0,45	4,50 0,94	4,78 0,58	4,59 1,21	4,37 0,83	4,42 1,20
14. Solidaritatea	3,95 1,05	4,18 0,96	3,44 1,34	4,67 0,71	3,60 0,81	4,37 0,85	4,26 0,94	3,66 0,72	3,69 1,06	3,84 0,97
15. Încrederea în forțele proprii	3,94 1,08	4,42 0,64	3,98 1,31	3,86 1,09	3,90 1,06	3,43 1,17	4,56 0,79	3,59 0,78	3,73 1,04	3,31 1,11
16. Adaptabilitatea	3,93 1,03	4,42 0,70	4,06 1,04	3,83 1,05	3,60 1,10	3,47 0,97	4,56 0,67	3,14 0,74	4,00 0,87	3,45 1,36
17. Omenia	3,89 1,00	4,26 0,80	4,08 0,83	4,43 0,86	3,47 1,38	3,50 1,11	4,22 0,82	3,38 0,49	3,67 0,92	3,55 1,18
18. Optimismul	3,89 1,13	4,30 1,04	4,02 1,02	4,57 0,77	3,70 0,95	3,33 0,92	3,82 1,38	3,38 1,47	3,73 0,88	3,87 1,09
19. Inteligența	3,88 0,99	4,34 0,85	3,90 1,04	3,90 1,11	3,43 1,10	3,67 0,99	4,42 0,78	3,72 0,59	3,53 0,92	3,58 0,92
20. Tăria de caracter	3,87 1,00	4,26 0,80	3,64 1,08	3,57 1,04	3,83 0,95	3,33 1,09	4,34 0,96	3,76 0,64	3,98 0,88	3,68 1,11
21. Simțul onoarei	3,85 1,05	4,42 0,91	3,88 1,02	4,00 1,02	3,70 0,95	3,87 1,11	4,26 1,01	3,17 0,60	3,59 0,96	3,29 1,22
22. Spiritul de sacrificiu	3,83 1,07	4,28 1,95	3,80 1,20	4,23 1,28	3,33 0,80	2,97 1,00	4,36 0,83	4,21 0,82	3,53 0,74	3,39 1,15
23. Dispoziția spre înțajutorare	3,82 1,19	4,16 0,93	3,72 1,33	4,33 1,03	3,57 1,10	3,07 1,26	4,34 1,02	3,34 1,45	3,80 0,91	3,58 1,23
24. Profesionalismul	3,80 1,02	4,26 0,78	3,78 1,17	3,77 1,04	3,87 0,86	3,77 1,10	4,10 0,99	3,24 0,74	3,73 0,93	3,23 1,15
25. Ospitalitatea	3,80 1,21	4,66 0,52	3,92 1,16	3,30 1,15	3,50 0,86	3,30 1,32	4,72 0,61	3,24 1,60	3,45 1,02	3,03 1,33

Tabelul nr. 8 (continuare). Structura ierarhică de trăsături etnice auto- și retroevaluate la turcii dobrogeni
Datele cuprind media aritmetică și abaterea standard pe 5 trepte de intensitate

Profiluri etnice	Profil turc integrat	Profil turc auto-evaluat	Retroevaluarea turcilor dobrogeni pe fiecare item de către grupurile etnice martor din zona de contact							
			Total cazuri	turci 50	români 50	armeni 30	greci 30	ital. 30	tătari 50	rromi 30
26. Realismul	3,79 1,07	4,36 0,66	3,90 1,11	4,37 0,81	3,53 0,86	3,07 1,46	3,66 1,06	3,21 0,90	3,92 0,84	3,61 1,23
27. Curățenia și igiena	3,79 1,24	4,70 0,46	3,80 1,31	3,93 1,34	3,50 1,22	3,27 1,23	4,62 1,01	2,62 0,62	3,47 0,96	3,19 1,30
28. Capacitatea de inițiativă	3,77 0,94	4,32 0,84	3,50 1,04	3,70 1,02	3,60 0,92	3,67 0,84	4,00 0,88	3,21 0,49	3,80 0,82	3,71 1,07
29. Sentimentul naturii	3,77 1,11	4,45 0,79	3,71 1,26	3,97 1,13	4,07 1,01	3,10 1,09	4,24 0,97	3,10 0,41	3,49 1,00	3,32 1,22
30. Evitarea conflictelor	3,74 1,07	3,96 1,09	3,66 0,96	3,63 1,67	3,93 1,01	3,47 0,90	4,24 0,82	3,41 0,63	3,67 1,11	3,26 0,96
31. Bunătatea și blândețea	3,73 1,11	4,44 0,76	4,04 1,19	3,87 1,04	3,13 1,07	3,33 0,99	4,48 0,65	2,93 0,96	3,33 0,94	3,10 1,08
32. Onestitatea	3,72 1,00	4,42 0,76	3,58 0,99	3,83 0,99	3,73 0,87	3,10 0,92	3,92 1,08	3,07 0,37	3,69 0,89	3,61 1,20
33. Disciplina și organizarea	3,72 1,01	4,20 0,78	3,60 0,95	4,07 0,94	3,37 0,72	3,63 1,16	4,34 0,87	2,97 0,94	3,49 0,89	3,35 1,11
34. Hărnicia	3,72 1,11	4,58 0,61	3,70 1,23	3,77 1,19	3,33 0,80	3,33 0,99	4,32 0,91	2,48 0,57	3,55 0,91	3,52 1,23
35. Toleranța interetică	3,72 1,19	4,22 1,06	3,58 1,09	4,07 1,39	3,50 1,48	3,30 1,02	4,20 1,07	2,72 0,70	3,67 1,11	3,68 1,14
36. Simțul umorului	3,71 1,03	4,36 0,75	3,94 1,00	4,30 0,88	3,43 0,90	2,80 1,03	4,00 0,93	3,31 0,66	3,33 0,97	3,35 1,14

✓

TURCII ȘI UCRAINENII DIN ROMÂNIA. CERCETĂRI DE ETNOPSICOLOGIE

37. Perseverența	3,70 1,09	3,84 1,17	3,44 1,20	4,13 1,36	3,43 1,14	3,63 0,96	4,02 0,96	3,17 0,38	3,84 0,87	3,61 1,23
38. Modernismul	3,69 1,08	4,22 0,84	3,76 1,15	3,11 1,12	3,27 1,11	3,43 1,01	4,40 0,88	3,17 0,80	3,50 0,85	3,58 1,23
39. Receptivi la ideile altora	3,66 1,14	3,92 1,26	3,34 1,33	3,93 1,14	3,70 1,18	3,30 0,92	4,36 0,92	2,93 0,37	3,57 0,91	3,55 1,21
40. Simțul răspunderii	3,61 1,07	4,16 0,82	3,38 1,19	3,97 1,00	3,47 0,68	3,53 0,94	3,88 1,10	2,45 0,63	3,73 1,11	3,42 0,96
41. Comunicarea cu sinceritate	3,58 1,04	4,36 0,75	3,46 1,01	3,50 1,01	3,63 0,67	3,13 0,90	4,06 1,08	2,72 0,59	3,41 1,14	3,29 0,94
42. Inventivitatea	3,57 1,07	3,86 1,09	3,42 1,14	3,43 0,94	3,83 1,05	3,10 0,99	3,88 1,14	3,07 0,70	3,65 0,90	3,48 1,21
43. Individualismul	3,50 1,22	3,30 1,13	3,62 1,35	3,67 1,73	3,43 1,28	3,33 1,09	3,64 1,21	2,76 0,74	3,78 0,98	3,77 1,09
44. Spiritul critic	3,44 1,09	3,60 1,03	3,48 1,22	4,63 0,61	3,00 1,11	3,23 0,90	3,18 1,24	2,97 0,42	3,59 1,06	3,26 0,89
45. Dominativitatea	3,40 1,21	3,76 1,25	3,35 1,36	3,55 1,09	3,50 0,97	3,27 1,28	3,72 1,14	2,17 0,66	3,22 1,21	3,69 0,97
46. Supunerea și obediența	3,36 1,25	3,84 1,22	3,46 1,16	4,10 0,96	2,70 1,18	3,20 1,16	3,26 1,45	3,03 0,94	3,18 1,30	3,23 1,15
47. Imitativitatea	3,35 1,18	3,66 1,22	3,56 1,33	3,23 1,04	3,10 1,09	2,97 0,96	3,66 1,26	2,90 1,11	3,39 0,98	3,10 1,25
48. Fatalismul	3,05 1,11	3,36 1,19	3,04 1,09	2,63 0,93	2,63 0,93	2,67 1,06	3,56 1,21	2,66 0,90	3,00 1,06	3,35 1,02
49. Scepticismul	2,94 1,14	3,18 1,24	2,18 1,12	2,90 0,96	2,83 0,87	2,47 0,82	3,62 1,19	2,69 0,71	2,94 1,11	3,48 1,06
50. Agresivitatea	2,85 1,39	3,04 1,43	2,72 1,44	1,93 1,51	2,43 1,57	2,60 1,10	2,94 1,53	3,55 0,74	3,06 1,09	3,10 1,37

Tabelul nr. 3.13. Chestionar Bogardus–1925 aplicat de Robert E. Park într-o cercetare americană pe 110 cazuri (1967)

Numărul itemilor	1	2	3	4	5	6	7
Intensitatea contactelor	7	6	5	4	3	2	1
Națiuni și categorii de distanțe etnice	În relații de rudenie și căsătorie	În clubul meu ca prieteni apropiați	Pe strada mea ca vecini	Ca angajat în țara și profesioneamea	Ca cetățean în țara mea	Numai ca vizitator în țara mea	I-am exclus din țara mea
armeni						x	
bulgari						x	
canadieni	x	x	x	x	x		
chinezi					x		
cehoslovaci					x		
danezi				x	x		
olandezi				x	x		
englezi	x	x	x	x	x		
francezi	x	x	x	x	x		
finlandezi				x	x		
germani	x	x	x	x	x		
greci						x	
hinduși							x
unguri					x		
irlandezi	x	x	x	x	x		
italieni				x	x		
japonezi							x
evrei						x	
evrei-ruși						x	
coreeni							x
mexicani						x	
mulatri							x
negri							x
norvegieni	x	x	x	x	x		
portughezi						x	
filipinezi					x		
polonezi				x	x		

români				x	x		
ruși					x		
sârbi					x		
scoțieni	x	x	x	x	x		
spanioli					x		
sirieni							x
suedezi				x	x		
turci							x
velși	x	x	x	x	x		

Tabelul nr. 3.14. Model de chestionar Bogardus planificat și pretestat în 1993 de P. P. Neveanu pentru o cercetare asupra populației românești

INSTRUCȚIUNI La fiecare întrebare vă rugăm să dați câte un singur răspuns din 5 alternative posibile. Numărul alternativelor alocate se va încercui.		1 Ați fi de acord ca membrii dvs. să se căsătorească cu?	2 Ați fi de acord să-i aveți ca prieteni pe?	3 Ați fi de acord să-i aveți vecini de locuință. pe?	4 Ați fi de acord să se angajeze în profesii-nele dvs.?	5 Ați admite să aibă aceeași cetățenie ca a dvs.?	6 Ați prefera să vină în România numai ca turiști?	7 Ați prefera să fie dați afară din țară?
Români	Dezacord total	5	5	5	5	5	1	1
	Dezacord parțial	4	4	4	4	4	2	2
	Și da, și nu	3	3	3	3	3	3	3
	Acord parțial	2	2	2	2	2	4	4
	Acord total	1	1	1	1	1	5	5
-----	Dezacord total	5	5	5	5	5	1	1
	Dezacord parțial	4	4	4	4	4	2	2
	Și da, și nu	3	3	3	3	3	3	3
	Acord parțial	2	2	2	2	2	4	4
	Acord total	1	1	1	1	1	5	5

PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

INSTRUCȚIUNI La fiecare întrebare vă rugăm să dați câte un singur răspuns din 5 alternative posibile. Numărul alternativei alese se va încercui.		1 Ați fi de acord ca membrii familiei dvs. să se căsătorească cu?	2 Ați fi de acord să-i aveți ca prieteni pe?	3 Ați fi de acord să-i aveți vecini de locuință. pe?	4 Ați fi de acord să se angajeze în profesia dvs.?	5 Ați admite să aibă aceeași cetățenie ca a dvs.?	6 Ați prefera să vină în România numai ca turiști?	7 Ați prefera să fie dați afară din țară?
-----	Dezacord total	5	5	5	5	5	1	1
	Dezacord parțial	4	4	4	4	4	2	2
	Și da, și nu	3	3	3	3	3	3	3
	Acord parțial	2	2	2	2	2	4	4
	Acord total	1	1	1	1	1	5	5
-----	Dezacord total	5	5	5	5	5	1	1
	Dezacord parțial	4	4	4	4	4	2	2
	Și da, și nu	3	3	3	3	3	3	3
	Acord parțial	2	2	2	2	2	4	4
	Acord total	1	1	1	1	1	5	5
-----	Dezacord total	5	5	5	5	5	1	1
	Dezacord parțial	4	4	4	4	4	2	2
	Și da, și nu	3	3	3	3	3	3	3
	Acord parțial	2	2	2	2	2	4	4
	Acord total	1	1	1	1	1	5	5
-----	Dezacord total	5	5	5	5	5	1	1
	Dezacord parțial	4	4	4	4	4	2	2
	Și da, și nu	3	3	3	3	3	3	3
	Acord parțial	2	2	2	2	2	4	4
	Acord total	1	1	1	1	1	5	5

Tabelul nr. 9. Model completat de Chestionar Bogardus – 1995 în anul 1995 de o persoană de origine turcă

DATE		PERSONALE:		INSTRUCȚIUNI:						
Localitatea	Constanța	Vă rugăm să consemnați cum vă raportați dvs. la diversele comunități etnice din Dobrogea. Aprecierile dvs. vor avea un caracter general, fără a vă referi la cei buni sau la cei răi din cadrul lor. La fiecare întrebare veți trece cifra unui singur răspuns din 5 alternative posibile, astfel:								
Județul	Constanța	5 pentru acord în foarte mare măsură,								
Locul nașterii	urban	4 pentru acord în mare măsură,								
Sexul	bărbătesc	3 acord în mică măsură,								
Vârsta	21 ani	2 pentru nu sunt sigur,								
Stare civilă	necăsătorit	1 pentru nu sunt de acord.								
Pregătirea școlară	liceu									
Profesiunea	student									
Religia	islamică									
Apartenența etnică	turcă									
Întrebări	români	arm.	greci	ital.	turci	tătari	romi	ruși-lipov.	Ucr.	
I. Ați fi de acord ca membrii familiei dvs. să se căsătorească cu?	1	1	1	1	5	3	1	1	1	
II. Ați fi de acord să-i aveți prieteni apropiați pe?	5	4	4	4	5	4	2	4	4	
III. Ați fi de acord să fie vecini de locuință cu dvs.?	5	4	4	4	5	5	4	4	4	
IV. Ați admite angajarea în profesia dvs.?	5	4	4	4	5	5	4	4	4	
V. Care comunități etnice ați admite să fie de aceeași cetățenie română cu a dvs.?	5	5	5	5	5	5	5	5	5	

PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

VI. Ați admite ca unele comunități locale să vină doar ca turiști și vizitatori, fără reședință în această regiune?	1	1	1	1	1	1	2	1	1
VII. Care comunități locale ați prefera să fie date afară din țară?	1	1	1	1	1	1	2	1	1

Tabelul nr. 10. Model completat de Chestionar PPN-50 în anul 1995 de o persoană de origine turcă

DATE	PERSONALE:	INSTRUCȚIUNI:							
Localitatea	Constanța	Chestionarul următor nu se mai referă la propria persoană. Pe baza lui, veți aprecia ceea ce este tipic în toate aceste comunități. Pentru unii termeni utilizați, vă rugăm să folosiți vocabularul anexat. Se notează cu o singură cifră din 5 alternative posibile, respectiv: 5 pentru acord în foarte mare măsură, 4 pentru acord în mare măsură, 3 acord în mică măsură, 2 pentru nu sunt sigur, 1 pentru nu sunt de acord.							
Județul	Constanța								
Locul nașterii	Urban								
Sexul	bărbătesc								
Vârsta	21 ani								
Stare civilă	necăsătorit								
Pregătirea școlară	liceu								
Profesiunea	student								
Religia	islamică								
Apartenența etnică	turcă								
ITEMI ȘI COMUNITĂȚI	români	arm.	greci	ital.	turci	tătari	rromi	ruși-lipov.	ucraineni
1. Dominativitatea	1	5	5	2	3	2	1	2	2
2. Prietenia	5	4	4	4	4	4	1	4	4
3. Încrederea în forțele proprii	5	5	5	2	4	5	5	2	4
4. Sentimentul naturii	5	4	4	4	5	4	4	3	4
5. Modernismul	5	4	4	4	4	5	5	3	3
6. Sentimentul istoriei	5	4	4	4	5	5	2	3	4



TURCII ȘI UCRAINENII DIN ROMÂNIA. CERCETĂRI DE ETNOPSICOLOGIE

7. Dispoziția spre întrajutorare	5	4	4	4	4	5	3	3	4
8. Independența	5	4	4	4	5	5	4	3	4
9. Ospitalitatea	5	3	3	3	5	5	2	2	2
10. Curățenia și igiena	5	5	5	5	5	5	1	2	2
11. Adaptabilitatea	5	5	5	5	5	5	2	2	2
12. Tăria de caracter	5	5	5	4	5	5	2	2	2
13. Spiritul comercial	4	5	5	5	5	5	5	2	2
14. Simțul frumosului	5	4	5	5	5	5	4	2	2
15. Optimismul	5	5	4	5	5	5	5	2	2
16. Capacități de imitație	4	4	4	4	4	5	5	2	2
17. Scepticismul	3	4	4	4	2	2	2	2	2
18. Disciplina și organizarea	4	5	4	4	5	5	2	2	2
19. Bunătatea și blândețea	5	3	2	4	5	5	2	2	2
20. Inteligența	5	5	4	4	5	5	3	2	2
21. Solidaritatea	4	5	4	4	5	5	5	2	2
22. Simțul onoarei	5	4	4	5	5	5	2	2	2
23. Spiritul întreprinzător	4	5	5	5	5	5	5	2	2
24. Evitarea conflictelor	5	4	4	4	4	5	2	2	2
25. Spiritul critic	4	5	4	4	4	5	2	2	2
26. Atașament față de România	5	5	5	5	5	5	5	2	2
27. Individualismul	3	5	5	2	2	3	2	2	2
28. Perseverența	4	5	5	4	5	5	2	2	2
29. Agresivitatea	2	4	4	2	2	2	4	2	2
30. Tradiționalismul	3	5	5	2	3	2	2	2	2
31. Supunerea și obediența	2	2	2	2	2	2	2	2	2
32. Omenia	5	2	2	3	5	5	2	2	2

PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

33. Capacitatea de inițiativă	5	2	5	3	5	5	5	2	2
34. Simțul umorului	5	2	4	5	5	5	4	2	2
35. Realismul	4	2	4	3	4	5	4	2	2
36. Prețuirea propriei identități	5	5	5	5	5	5	2	2	2
37. Fatalismul	2	4	3	2	2	2	2	2	2
38. Profesionalismul	5	5	4	3	5	5	2	2	2
39. Ambiția	4	5	5	3	5	5	4	2	2
40. Inventivitatea	4	5	4	5	5	5	4	2	2
41. Comunicarea cu sinceritate	5	3	2	3	5	5	2	2	2
42. Spiritul de sacrificiu	5	3	3	4	5	5	2	2	2
43. Hărnicia	5	4	4	4	5	5	2	2	2
44. Mândria	5	4	4	4	5	5	2	2	2
45. Credința religioasă	5	5	5	5	5	5	2	2	2
46. Toleranța	5	2	2	4	4	5	2	2	2
47. Onestitatea	5	2	3	4	5	5	2	2	2
48. Simțul răspunderii	5	2	3	4	5	5	2	2	2
49. Curajul și cutezanța	5	2	3	4	5	5	4	2	2
50. Receptivi la ideile altora	5	2	2	2	5	5	5	2	2

Tabelul nr. 7. Structura ierarhică de trăsături etnice auto-și retroevaluate la ucrainenii dobrogeni
Datele cuprind media aritmetică și abaterea standard pe 5 trepte de intensitate

Profiluri	Profil etnic integrat	Profil auto-evaluat	Retroevaluarea ucrainenilor dobrogeni pe fiecare item de către grupurile etnice martor aflate în zona de contact								
			Trăsături etnice	Total cazuri 350	ucraineni 30	români 50	arm. 30	greci 30	italieni 30	turci 50	tătari 50
1. Credința religioasă	4,37 1,10	4,81 0,40	4,52 1,09	4,73 0,78	4,87 0,35	3,93 1,46	3,68 1,41	4,20 1,23	4,86 0,44	4,29 0,91	
2. Mândria	4,11 1,21	4,42 0,76	4,00 1,41	4,40 1,43	4,20 0,66	3,70 1,02	3,78 1,40	3,60 1,40	4,69 1,07	4,53 0,65	
3. Tradiționalismul	3,90 1,23	4,65 0,49	4,24 1,06	3,07 1,08	4,50 0,78	4,30 1,12	3,46 1,34	3,56 1,40	3,38 1,47	4,06 0,97	
4. Prețuirea propriei identități etnice	4,01 1,19	4,42 0,81	3,86 1,41	4,47 0,86	4,60 0,62	4,60 0,72	3,94 1,24	3,44 1,23	3,14 1,26	4,08 1,02	
5. Sentimentul istoriei	3,83 1,25	4,45 0,77	3,52 1,47	4,37 1,27	3,83 1,15	3,80 1,10	3,52 1,34	3,42 1,43	4,38 0,78	3,86 0,98	
6. Hărnicia	3,67 1,25	4,71 0,53	3,32 1,24	3,63 1,50	3,97 0,85	3,77 1,22	3,34 1,29	3,36 1,43	3,00 1,07	4,20 0,91	
7. Simțul frumosului	3,67 1,20	4,68 0,79	3,48 1,23	3,90 1,30	3,67 0,96	3,17 1,15	3,24 1,22	3,10 1,18	4,10 1,01	4,18 0,93	
8. Atașamentul față de România	3,63 1,35	4,32 0,83	3,72 1,40	4,63 0,89	3,60 1,28	3,27 1,34	2,76 1,29	3,04 1,34	3,31 1,44	4,43 0,82	
9. Omenia	3,58 1,26	3,76 1,06	4,47 1,04	3,87 1,04	3,23 1,19	2,76 1,08	2,62 1,16	2,97 1,05	4,31 0,87	4,84 0,37	
10. Optimismul	3,57 1,25	4,13 1,12	3,68 1,15	4,37 1,07	3,83 0,91	3,27 1,08	3,14 1,34	2,84 1,38	3,38 1,47	3,92 0,86	
11. Curățenia și igiena	3,56 1,31	4,52 1,29	3,20 1,36	4,17 1,32	3,97 0,96	3,20 1,21	3,40 1,23	2,96 1,32	2,55 0,63	4,33 0,80	
12. Solidaritatea	3,56 1,25	4,06 0,89	3,22 1,40	4,33 1,24	3,53 0,86	4,10 0,99	3,22 1,28	3,04 1,28	3,31 1,42	3,86 0,94	

PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

13. Sentimen- tul naturii	3,53 1,30	4,90 0,40	2,84 1,25	4,07 1,31	4,17 1,05	3,20 1,24	2,98 1,23	2,84 1,26	3,17 1,04	4,31 0,65
14. Încrede- rea în forțele proprii	3,52 1,22	4,34 0,72	3,31 1,39	3,41 1,30	3,93 1,01	3,67 1,21	3,14 1,28	2,82 1,34	3,55 0,74	4,08 0,76
15. Independen- ța	3,51 1,28	4,00 1,13	3,38 1,40	3,80 1,37	3,73 1,05	3,50 1,22	3,28 1,40	3,30 1,47	2,69 0,76	3,94 0,92
16. Toleranță interetnică	3,51 1,31	4,97 0,18	3,26 1,14	4,50 0,90	4,40 1,07	2,83 1,26	2,88 1,14	2,74 1,29	2,59 0,73	4,06 0,92
17. Prietenia	3,51 1,37	4,87 0,34	3,61 1,30	3,69 1,07	3,79 1,24	3,31 1,17	2,96 1,35	2,40 1,43	3,21 1,50	4,24 0,80
18. Capacita- tea de evitare conflicte	3,48 1,24	4,71 0,64	3,46 1,22	4,03 1,27	3,87 1,17	3,37 1,22	2,74 1,08	3,02 1,22	2,55 0,63	3,98 0,99
19. Curajul și cutezanța	3,49 1,16	4,26 0,77	3,32 1,10	3,43 1,25	3,67 0,88	3,73 1,17	3,10 1,30	3,12 1,30	2,76 0,79	4,14 0,74
20. Inteli- gența	3,47 1,21	4,29 0,64	3,30 1,30	3,83 1,37	3,67 1,15	3,07 1,28	3,06 1,24	2,80 1,34	3,90 0,56	3,88 0,75
21. Simțul onoarei	3,46 1,27	4,71 0,82	3,26 1,37	3,47 1,46	3,77 1,14	3,57 1,28	2,94 1,24	3,08 1,12	2,86 1,06	3,86 0,91
22. Realismul	3,45 1,26	4,06 1,06	3,78 1,28	3,97 1,33	3,60 0,81	3,07 1,36	3,42 1,26	2,66 1,14	2,55 0,63	3,90 0,77
23. Dispoziția spre întraju- torare	3,42 1,19	4,13 0,92	3,34 1,33	4,07 1,17	3,60 1,16	2,73 1,11	3,24 1,19	3,12 1,22	2,90 0,98	3,76 0,83
24. Ambiția	3,40 1,21	4,16 0,78	3,08 1,26	3,60 1,43	4,13 0,90	3,87 1,11	2,92 1,28	2,80 1,12	2,55 0,63	3,98 0,75
25. Ospitali- tatea	3,40 1,36	4,90 0,30	3,36 1,29	3,27 1,60	3,77 1,10	2,67 1,21	2,78 1,13	2,64 1,05	3,24 1,60	4,27 0,93

Tabelul nr. 7 (continuare). Structura ierarhică de trăsături etnice auto- și retroevaluate la ucrainenii dobrogeni
Datele cuprind media aritmetică și abaterea standard pe 5 trepte de intensitate

Profiluri	Profil etnic integrat	Profil auto-evaluat	Retroevaluarea ucrainenilor dobrogeni pe fiecare item de către grupurile etnice martor aflate în zona de contact							
			Total cazuri	ucrain. 30	români 50	arm. 30	greci 30	italieni 30	turci 50	tătari 50
26. Spiritul de sacrificiu	3,39 1,17	4,16 0,90	3,48 1,20	4,37 1,10	3,53 0,90	2,90 1,16	2,88 1,06	2,84 1,18	2,93 1,00	3,80 0,87
27. Profesionalismul	3,38 1,17	4,35 0,88	2,98 1,27	3,43 1,22	3,80 0,92	3,33 0,99	3,18 1,21	2,90 1,20	2,90 0,98	3,88 0,88
28. Simțul umorului	3,36 1,26	4,65 0,61	3,18 1,26	4,10 1,18	3,80 0,89	3,03 1,16	2,94 1,20	2,54 1,18	2,79 1,15	3,84 1,01
29. Onestitatea	3,36 1,17	4,55 0,52	3,10 1,20	3,63 1,45	3,67 0,84	3,30 0,84	3,08 1,26	2,74 1,07	2,62 0,82	3,90 0,90
30. Adaptabilitatea	3,32 1,20	4,23 1,02	3,34 1,24	3,23 1,19	3,67 1,03	3,23 1,14	3,02 1,17	2,64 1,19	2,59 0,73	4,08 0,79
31. Bunătatea și blândețea	3,38 1,28	4,68 0,94	3,56 1,23	4,20 1,19	3,47 1,11	2,70 1,34	2,72 1,18	2,76 1,10	2,62 0,73	3,98 0,88
32. Modernismul	3,31 1,10	4,16 0,73	3,12 1,21	3,52 1,09	3,60 0,77	3,17 0,95	2,90 1,23	2,89 1,15	2,93 1,03	3,79 0,74
33. Disciplina și organizarea	3,31 1,18	4,35 0,88	2,82 1,02	3,63 1,54	3,67 0,88	3,27 1,11	2,92 1,10	2,50 1,07	3,55 0,78	3,84 0,87
34. Simțul răspunderii	3,28 1,16	4,61 0,56	2,86 1,14	3,67 1,37	3,63 0,89	2,90 0,84	3,00 1,07	2,78 1,15	2,45 0,63	3,92 0,84
35. Tăria de caracter	3,27 1,16	4,71 0,59	2,96 1,12	3,03 1,30	3,43 0,68	2,90 1,09	2,94 1,08	2,96 1,16	2,59 0,73	4,02 0,88
36. Supunerea și obediența	3,27 1,21	4,32 0,94	3,44 1,09	3,90 1,09	3,27 1,01	2,77 1,07	2,96 1,26	2,52 1,20	2,93 1,03	3,61 1,00
37. Comunicarea cu sinceritate	3,23 1,15	4,71 0,53	3,18 1,04	3,37 1,25	3,73 0,78	2,90 1,09	2,68 1,06	2,70 0,93	2,52 0,57	3,71 1,12
38. Spiritul critic	3,20 1,19	4,35 0,75	3,12 1,30	4,17 1,32	3,07 0,69	2,93 0,98	2,50 0,93	2,66 1,14	2,83 1,04	3,71 0,84

PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

39. Spiritul în- treprinzător	3,18 1,08	4,06 0,73	2,88 1,24	3,20 1,24	3,37 0,96	3,13 0,86	2,92 1,19	3,10 1,16	2,52 0,57	3,57 0,74
40. Receptivi- tatea la ideile altora	3,15 1,21	4,32 1,05	2,88 1,24	3,40 1,43	3,73 0,83	3,10 0,92	2,74 1,35	2,52 0,91	2,31 0,54	3,78 0,80
41. Perseveren- ța până la fina- lizare	3,14 1,17	4,16 0,82	2,74 1,07	3,67 1,63	3,40 0,86	3,43 1,07	2,60 0,99	2,46 0,97	2,83 1,04	3,67 0,85
42. Inventivi- tatea	3,09 1,13	4,29 0,82	2,68 1,06	3,47 0,97	3,40 0,86	2,77 0,97	2,82 1,16	2,72 1,25	2,14 0,44	3,73 0,78
43. Capacitatea de inițiativă	3,09 1,19	4,10 0,87	2,66 1,35	3,33 1,49	3,57 0,77	3,10 1,21	2,92 1,19	2,42 0,99	2,55 0,63	3,59 0,84
44. Imitativi- tatea	3,03 1,18	3,81 1,08	2,92 1,28	3,23 1,14	2,73 0,91	2,83 1,23	2,82 1,17	2,98 1,29	2,62 1,29	3,35 0,88
45. Individua- lismul	3,01 1,22	3,90 1,11	3,08 1,37	3,23 1,72	3,10 0,92	3,07 1,23	2,60 1,07	2,36 1,05	2,62 0,78	3,49 0,89
46. Dominativi- tatea	2,99 1,25	4,10 0,90	2,63 1,30	2,90 1,23	3,30 0,95	3,17 1,05	2,59 1,17	2,04 1,14	2,93 1,03	3,84 0,83
47. Spiritul co- mercial	2,97 1,06	4,19 0,83	2,82 0,90	2,20 1,03	3,23 0,90	2,70 0,95	2,86 0,99	2,72 1,20	2,52 0,69	3,43 0,74
48. Fatalismul	2,81 1,18	3,74 1,12	2,90 1,16	2,37 0,89	2,57 1,10	2,47 0,94	2,70 1,20	2,46 1,09	2,69 1,11	3,29 1,24
49. Scepticis- mul	2,65 1,04	3,90 0,98	2,24 1,02	2,70 1,02	2,73 0,91	2,27 0,83	2,36 0,78	2,60 1,11	2,69 0,71	2,78 1,01
50. Agresivi- tatea	2,38 1,20	2,71 1,27	2,18 1,22	1,47 0,90	2,17 1,32	2,53 1,25	2,72 1,09	2,22 1,02	2,83 1,04	2,51 1,28

Tabelul nr. 8. Model completat de Chestionar Bogardus – 1995 în anul 1995 de o persoană de origine ucraineană

DATE	PERSONALE:	INSTRUCȚIUNI:								
Localitatea	Tulcea	Vă rugăm să consemnați cum vă raportați dvs. la diversele comunități etnice din Dobrogea. Aprecierile dvs. vor avea un caracter general, fără a vă referi la cei buni sau la cei răi din cadrul lor. La fiecare întrebare veți trece cifra unui singur răspuns din 5 alternative posibile, astfel: 5 pentru acord în foarte mare măsură, 4 pentru acord în mare măsură, 3 acord în mică măsură, 2 pentru nu sunt sigur, 1 pentru nu sunt de acord.								
Județul	Tulcea									
Locul nașterii	urban									
Sexul	bărbătesc									
Vârsta	59 ani									
Stare civilă	căsătorit									
Pregătirea școlară	liceu									
Profesiunea	învățător									
Religia	ortodoxă									
Apartenența etnică	ucrainean									
Întrebări	români	armeni	greci	ital.	turci	tătari	rromi	ruși-lipov.	ucr.	
I. Ați fi de acord ca membrii familiei dvs. să se căsătorească cu?	5	4	4	4	2	2	1	4	5	
II. Ați fi de acord să-i aveți prieteni apropiați pe?	5	5	5	5	5	5	1	5	5	
III. Ați fi de acord să fie vecini de locuință cu dvs.?	5	5	5	5	5	5	1	5	5	
IV. Ați admite angajarea în profesia dvs.?	5	5	5	5	5	5	2	5	5	
V. Care comunități etnice ați admite să fie de aceeași cetățenie română cu a dvs.?	5	5	5	5	5	5	5	5	5	

PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

VI. Ați admite ca unele comunități locale să vină doar ca turiști și vizitatori, fără reședință în această regiune ?	5	5	5	5	5	5	2	5	5
VII. Care comunități locale ați prefera să fie date afară din țară?	4	4	4	4	4	4	2	4	4

Tabelul nr. 9. Model completat de Chestionar PPN-50 în anul 1995 de o persoană de origine ucraineană

DATE	PERSONALE:	INSTRUCȚIUNI:								
Localitatea	Tulcea	Chestionarul următor nu se mai referă la propria persoană. Pe baza lui, veți aprecia ceea ce este tipic în toate aceste comunități. Pentru unii termeni utilizați, vă rugăm să folosiți vocabularul anexat. Se notează cu o singură cifră din 5 alternative posibile, respectiv:								
Județul	Tulcea	5 pentru acord în foarte mare măsură,								
Locul nașterii	Urban	4 pentru acord în mare măsură,								
Sexul	bărbătesc	3 acord în mică măsură,								
Vârsta	59 ani	2 pentru nu sunt sigur,								
Stare civilă	căsătorit	1 pentru nu sunt de acord.								
Pregătirea școlară	liceu	români	arm.	greci	ital.	turci	tătari	rromi	ruși-lipov	ucraineni
Profesiunea	învățător									
Religia	ortodoxă									
Apartenența etnică	ucrainean									
ITEMI ȘI COMUNITĂȚI										
1. Dominativitatea	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5
2. Prietenia	5	5	5	5	5	5	2	5	5	5
3. Încrederea în forțele proprii	5	5	5	5	5	5	2	5	5	5
4. Sentimentul naturii	5	5	5	5	5	5	2	5	5	5
5. Modernismul	5	5	5	5	5	5	2	5	5	5
6. Sentimentul istoriei	5	5	5	5	5	5	2	5	5	5
7. Dispoziția spre întraajutorare	5	5	5	5	5	5	2	5	5	5
8. Independența	5	5	5	5	5	5	2	5	5	5



TURCII ȘI UCRAINENII DIN ROMÂNIA. CERCETĂRI DE ETNOPSICOLOGIE

9. Ospitalitatea	5	5	4	5	4	4	2	4	5
10. Curătenia și igiena	5	5	5	5	5	5	2	5	5
11. Adaptabilitatea	5	5	5	5	5	5	2	5	5
12. Tăria de caracter	5	4	5	4	5	4	2	4	5
13. Spiritul comercial	5	5	5	5	5	5	2	5	5
14. Simțul frumosului	5	5	5	5	5	5	4	5	5
15. Optimismul	5	5	5	5	5	5	5	5	5
16. Capacități de imitație	5	5	5	5	5	5	5	5	5
17. Scepticismul	5	5	5	5	5	5	3	5	5
18. Disciplina și organizarea	5	5	5	5	5	5	2	5	5
19. Bunătatea și blândețea	5	4	4	4	3	3	3	4	5
20. Inteligența	5	5	5	5	5	5	3	5	5
21. Solidaritatea	5	5	5	5	5	5	5	5	5
22. Simțul onoarei	5	5	5	5	5	5	2	5	5
23. Spiritul întreprinzător	5	5	5	5	4	4	3	5	5
24. Evitarea conflictelor	5	5	5	5	3	3	3	5	5
25. Spiritul critic	5	5	4	4	4	4	2	5	5
26. Atașament față de România	5	5	5	5	5	5	3	5	5
27. Individualismul	5	5	4	5	3	3	3	4	5
28. Perseverența	5	5	5	5	5	5	2	5	5
29. Agresivitatea	4	4	4	4	4	4	5	4	4
30. Tradiționalismul	5	5	5	5	5	5	5	5	5
31. Supunerea și obediența	5	5	5	5	3	3	2	3	5
32. Omenia	5	5	4	4	4	3	2	4	5
33. Capacitatea de inițiativă	5	4	4	4	3	3	2	4	5

PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

34. Simțul umorului	5	5	5	5	5	5	5	5	5
35. Realismul	5	5	5	5	5	5	3	5	5
36. Prețuirea propriei identități	5	5	5	5	5	5	5	5	5
37. Fatalismul	5	4	4	4	4	4	2	4	5
38. Profesionalismul	5	5	5	5	5	5	3	5	5
39. Ambiția	5	4	4	4	3	3	3	4	5
40. Inventivitatea	5	5	5	5	5	5	4	5	5
41. Comunicarea cu sinceritate	5	5	4	4	3	3	3	4	5
42. Spiritul de sacrificiu	5	5	5	5	5	5	3	5	5
43. Hărnicia	5	5	5	5	5	5	3	5	5
44. Mândria	5	5	5	5	5	5	3	5	5
45. Credința religioasă	5	5	5	5	5	5	5	5	5
46. Toleranța	5	5	5	5	5	5	5	5	5
47. Onestitatea	5	5	5	5	5	5	3	5	5
48. Simțul răspunderii	5	5	5	5	5	5	2	5	5
49. Curajul și cetezanța	5	5	4	4	4	4	2	4	5
50. Receptivi la ideile altora	5	5	5	5	5	5	5	5	5

TURCII ȘI UCRAINENII DIN ROMÂNIA. CERCETĂRI DE ETNOPSICOLOGIE

CHESTIONAR BERKELEY (BIG FIVE) – adaptat																																			
INSTRUCȚIUNI:																																			
Chestionarul cuprinde 35 de trăsături grupate în 4 aspecte ale Eului dvs. Pentru fiecare trăsătură aveți 5 alternative de răspuns: A. dezacord total; B. dezacord parțial; C. și da, și nu; D. acord parțial; E. acord total. Veți încerca o singură alternativă, cu orientare numai după grade de acord/dezacord, și nu după cifrele înscrise.																																			
	Cum vă vedeți dvs.?					Cum crezi că te văd ceilalți?					Cum ați dori să fiți?					Cum nu v-ar plăcea și chiar v-ar ne-mulțumi să fiți?																			
	A	B	C	D	E	A	B	C	D	E	A	B	C	D	E	A	B	C	D	E															
1	Fire deschisă și sociabilă					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Fire închisă nesociabilă					1 2 3 4 5									
2	Preocupat de greșelile altora					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Indiferent la greșelile altora					5 4 3 2 1				
3	Harnic și de nădejde					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Comod, delăsător					1 2 3 4 5				
4	Calm în orice situație					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Nelineștit, frământat					5 4 3 2 1				
5	Sensibil la frumos					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Insensibil la frumos					1 2 3 4 5				
6	Rezervat și reținut					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Deschis, expansiv					5 4 3 2 1				
7	Politicos					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Nepoliticos					1 2 3 4 5				
8	Nepăsător, indiferent					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Grijuliu, preocupat					5 4 3 2 1				
9	Relaxat și stăpân pe sine					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Încordat și nestăpânit					5 4 3 2 1				
10	Preferință către rutină					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Adversar al rutinei					5 4 3 2 1				
11	Activ și energic					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Fără energie					1 2 3 4 5				
12	Fire rece, distantă					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Afectuos, apropiat					5 4 3 2 1				
13	Eficient în acțiuni					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Ineficient în acțiuni					1 2 3 4 5				
14	Ușor iritabil					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Calm /neiritabil					1 2 3 4 5				
15	Dotat cu multă imaginație					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Fără prea multă imaginație					1 2 3 4 5				
16	Timid, inhibat					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Îndrăzneț					5 4 3 2 1				
17	Cooperant în activitate					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Necooperant în activitate					1 2 3 4 5				
18	Dezordonat					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Ordonat					5 4 3 2 1				
19	Liniștit, stabil emoțional					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Nelineștit, instabil emoțional					5 4 3 2 1				
20	Preferință pentru tradiție					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					5 4 3 2 1					Nepăsător față de tradiție					5 4 3 2 1				
21	Vorbăreț					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					1 2 3 4 5					Tăcut					1 2 3 4 5				

PROCESE ȘI CONTEXTE SOCIAL-IDENTITARE LA MINORITĂȚILE DIN ROMÂNIA

22	Neatent și ne-delicat cu alții	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	Atent și delicat cu oamenii	5	4	3	2	1
23	Sărguincios și serios în muncă	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	Neserios în muncă	1	2	3	4	5
24	Depresiv și melancolic	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	Activ și optimist	1	2	3	4	5
25	Înclinație pentru artă	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	Nepăsător față de artă	1	2	3	4	5
26	Tăcut	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	Vorbăreț	5	4	3	2	1
27	Încrezător în alții	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	Neîncrezător	1	2	3	4	5
28	Înclinat spre lene	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	Înclinat spre hărnicie	5	4	3	2	1
29	Mereu îngrijorat	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	Lipsit de griji	1	2	3	4	5
30	Înclinat spre lucruri clare	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	Înclinat spre complicații	5	4	3	2	1
31	Fire plină de entuziasm	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	Incapabil de entuziasm	1	2	3	4	5
32	Iertător	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	Neiertător	1	2	3	4	5
33	Nestatornic	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	5	4	3	2	1	Perseverent	5	4	3	2	1
34	Capabil de efort îndelungat	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	Incapabil de efort susținut	1	2	3	4	5
35	Inventiv	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	Neinventiv	1	2	3	4	5



Elena Rodica COLTA



Etnii, istorii și mituri identitare în zona de frontieră româno–maghiară

Plasat la periferia acelei „Mitteleuropa”, gândită de intelectuali ca un teritoriu cu o identitate central-europeană sau „habsburgică”, arealul Criș–Mureș, pe care l-am ales pentru studiul nostru de caz, a fost în permanență un spațiu multietnic, divizat, după trasarea noilor frontiere din 1920, în două părți, dintre care una îi aparține astăzi Ungariei, cealaltă României.

Cum era și firesc, decizia politică luată la Paris a declanșat importante schimbări în viața populației locale și chiar în conștiința acesteia, din modul unora de a gândi situația nou creată nelipsind nici resentimentele, teritoriul pierdut de Ungaria fiind revendicat în continuare de imaginarul național maghiar încă multă vreme. Non-coincidența care a existat și mai există și astăzi între visul unora și realitatea altora explică această stăruință a grupurilor etnice de referință, în primul rând a maghiarilor și românilor, de a-și legitima în continuare prezența în teritoriu printr-o istorie proprie și prin propriul mit identitar. Discursurilor istorice maghiare și românești, puternic mitizate, li se vor adăuga istoriile și miturile celorlalte popoare stabilite aici (sârbii, germanii, slovacii, evreii, bulgarii), care, pentru a-și păstra integritatea etnică fac și ele apel la memorie și tradiție, încercând în permanență să-și reconstruiască identitatea în spațiul devenit, după mai multe veacuri, și al lor.

Orice etnie, odată cu ocuparea spațiului, își va construi o geografie proprie, mai mare sau mai mică, utilizând în marcarea spațiului propriile toponime, în propria-i limbă, „aceste geografii” oferind spațiile fixe

pentru propriile istorii. Antropologul Barna Gábor, analizând acest tip de hărți mentale, constată că în spatele fiecăreia se găsește „o altă istorie locală [...] și un alt tip de identitate. Aceste istorii cel mult se ating, foarte rar se suprapun. În multe cazuri nu se completează reciproc, mai degrabă se exclud” (Barna: 2000: 696). În plus, tentațiile naționaliste ale epocii moderne fac ca legitimarea etniilor prin vechime să facă apel, pentru raportare, la o istorie izvorâtă din vremuri imemorabile și la strămoși, ca simbol al perfecțiunii (Boia 2002). Acest „model” devine chiar un argument pentru distanțarea de celălalt sau de ceilalți.

Imagina de ansamblu a acestor istorii particulare este aceea a unor decupaje în trecut, în care aceleași evenimente sau altele, valorizate subiectiv, sunt trăite separat de fiecare etnie. Simpla existență a acestor discursuri paralele ne dezvăluie dimensiunea izolării mentale când este vorba de autoreprezentare a unor comunități care, în realitate, trăiesc împreună și care fac parte astăzi din Uniunea Europeană, o variantă extinsă a Europei Centrale, fărâmițată de aceleași naționalisme în urmă cu aproape o sută de ani.

Nu ne propunem să discutăm aici posibilele transformări de mentalitate pe care le va aduce viitorul la toate aceste grupuri, deși există întrebarea în ce măsură popoarele fostului Imperiu Habsburgic și, implicit, minoritățile din aceste state naționale sunt dispuse și pregătite mental să-și estompeze propria identitate în favoarea identității comune europene.¹ În ceea ce ne privește, ne interesează să aflăm cât de diferit sunt gândite și înțelese istoria și mitul identitar, aici, într-o zonă de frontieră, în care revendicările și visurile unora se intersectează cu miturile și adevărurile celuilalt sau ale celorlalți. În ce măsură izolarea în propriile mituri și istorii, în propriile construcții identitare sunt posibile și utile supraviețuirii și, implicit, conviețuirii în spațiul comun european.

Pentru a avea o imagine cât mai succintă a prezentului, vom încerca să deconstruim discursul obișnuit de autodefinire și identificare a principalelor grupuri etnice care trăiesc între Criș și Mureș, de o parte și de alta a frontierei, istoriile, miturile justificative ale acestor populații, motivațiile interioare ale comportamentelor, repertoriul de simboluri naționaliste, altele decât cele ale statului în care trăiesc, afișate din credința că prin ele vor supraviețui identitar într-o majoritate de altă cultură.

1 Adam Michnik denunța în 1998 o revenire la limbajul, la simbolurile și ideologiile naționaliste în zona Balcanilor, dar și în Ucraina, Slovacia, România și Ungaria (vezi Michnik 1998: 234).

Maghiarii

Vom începe această radiografie cu maghiarii, și anume cu cei din județul Arad, unde acest grup etnic este minoritar.² La recensământul din 2002, ei au reprezentat cea mai mare minoritate din județ, însumând 49.399 de persoane. Totuși, față de anul 1992, populația maghiară a înregistrat o scădere de 19,04%, explicabilă prin repatrierile, emigrările sau mutările în alte zone ale României din ultimii zece ani, și printr-o natalitate negativă, proprie de altfel cetățenilor întregii țări. Cifrele sunt totuși neliniștitoare până și pentru o etnie ca cea maghiară, care a înregistrat din 1918 până azi cel mai scăzut procent de integrare, în pofida numeroaselor căsătorii mixte din perioada comunistă. Ca urmare, la Conferința despre viitorul maghiarimii, care s-a ținut în 14 decembrie 2002 la Miercurea-Ciuc și la care au participat și liderii maghiari din Arad, Beder Tibor, președintele Fundației Julianus, în discursul său, a tras un semnal de alarmă prezentând în esență una din problemele actuale ale acestei etnii în România: *Nu este suficient să vorbim limba maghiară și să spunem că suntem unguri. Dacă vrem să rămânem unguri, trebuie să ne manifestăm în orice împrejurare.* Una dintre concluziile conferinței a fost tocmai aceea că, în multe localități din Transilvania, numărul ungarilor a scăzut, fiindcă nu și-au asumat identitatea de maghiari.³ Totuși, dincolo de această constatare și de aceste reproșuri, în părțile arădene, în localitățile în care maghiarii sunt majoritari sau unde există comunități mai mari, descoperim o identitate puternică a grupului, susținută în mare parte de vechiul repertoriu de simboluri naționaliste maghiare, în legătură directă cu trecutul maghiar al județului.⁴

Coborând în timp spre sursele acestor simboluri, adică spre naționalismul maghiar, cristalizat, ca toate naționalismele din Europa Centrală, în secolul al XIX-lea, constatăm, tot ca un loc comun tuturor popoarelor

- 2 Prin trasarea noilor frontiere din 1920, vreo 3.000.000 de etnici maghiari devin cetățeni ai statelor vecine: România, Cehoslovacia, Iugoslavia, maghiarii ajungând să formeze în Europa a doua diasporă, ca mărime, după evrei. O treime din familiile maghiare aveau rude în străinătate (vezi Frank 2002: 187).
- 3 Informație Mediafax difuzată prin Divers. Buletin informativ despre minoritățile etnice, A II, nr 49(99)/ 19 dec. 2002.
- 4 Actualul județ a fost vreme îndelungată, cu unele întreruperi, comitat al Ungariei.

din zonă, că el face apel la origini, fiind construit pe acele începuturi mitice ale Descălecatului, de la care pornește istoria oficială a ungarilor, și pe o continuitate culturală de 1.100 de ani. Acest mit, odată acceptat, a legitimat un altul, cel al Ungariei Mari sau al Regatului Sfântului Ștefan,⁵ care a încetățenit la maghiari credința că toate teritoriile ce ținuseră de Coroană, indiferent de componența lor etnică, trebuie să rămână pe drept, pentru eternitate, ale Ungariei.⁶

Cele două mituri generatoare de sentimente naționale sunt și azi prezente în memoria colectivă a maghiarilor din județ. Ele au fost alimentate multă vreme de generația celor în vârstă, care au apucat să fie cetățeni ai Ungariei și care nu s-au putut niciodată regăsi în istoria României ale cărei mituri începeau cu poporul dac. Așadar, ceea ce am putea spune că-i definește pe maghiarii din România, în care îi includem și pe cei din județul Arad, este tocmai faptul că istoria pe care și-au confecționat-o pe acest teritoriu, din 1918 până în prezent, nu este ruptă de trecut. Ei se revendică, asemeni celor din țara-mamă, drept continuatori ai acelor primi descălecători în Câmpia Panonică, și preiau, pentru perioada de dinainte de Trianon, istoria neamului lor pe care o subînțeleg ca pe propria lor istorie.⁷ În această viziune asupra evenimentelor, anul 1920 a fost perceput și aici, ca de altfel în întreaga diasporă maghiară, ca o ruptură și o deturnare de la destinul majorității, iar trauma produsă de acest moment istoric în mentalul colectiv își va pune amprenta pe toate generațiile viitoare, chiar dacă, ca să-l cităm pe istoricul Peter F. Sugar, toate „actualele revendicări și pretenții naționale nu prea își găsesc justificarea nici în continuitatea teritorială, nici în cea istorică” (Sugar 2002: 7).

- 5 Faptul că papa Silvestru al II-lea a trimis el însuși coroana noului rege creștin i-a făcut pe maghiari să considere că Regatul Sfântului Ștefan are o origine divină. Ungaria a devenit, din punctul acesta de vedere, avanpostul creștinătății, iar coroana un simbol al statului maghiar, un motiv ca, în discursurile istorice maghiare, să apară frecvent sintagma „Regatul Sfintei Coroane” sau „Întregul Trup al Sfintei Coroane”.
- 6 Totuși, unul din paradoxurile statului maghiar de odinioară a fost acela că, deși în secolul al XIX-lea discursurile politice vizau maghiarismul și marea națiune maghiară, în componența etnică a Ungariei din acea vreme maghiarii propriu-zisi nu depășeau 50% din totalul populației, restul fiind format din alte etnii (vezi Sugar 2002: 182).
- 7 La acest lucru a contribuit și faptul că cei mai mulți maghiari care trăiesc azi în județul Arad au fost colonizați în secolele XVIII–XIX din alte comitate ale Ungariei, de unde au venit cu tradițiile și cu graiul locului, astfel încât multe din tradițiile maghiarilor arădeni se regăsesc și azi în satele de origine din Ungaria (vezi Somogyi 1912: 255).

Dar să nuanțăm puțin inventarul moștenirii maghiare, conservat în memoria colectivă locală ca element de autodefinire. Prima piesă în acest inventar este, după cum am arătat deja, istoria. Alături de istoria României, învățată în școală, grupul și-a stocat în memorie și istoria țării-mame. Această istorie a Ungariei, particularizată de istoriile maghiare locale din trecut, care nu și-au pierdut valabilitatea pentru unguri,⁸ este utilizată și azi în legitimarea maghiarilor pe acest teritoriu. În argumentele lor, istoricii locali de odinioară, Fábían Gábor și Márki Sándor, au făcut apel la vechime, continuitate și la faptul că „maghiarii au fost aici la început majoritari” (Fábían: 1835). La aceste afirmații, adânc fixate în memoria maghiarimii arădene, se adaugă și un alt element simbolic vehiculat de istoria scrisă, și anume prestigiul marilor înaintași, descălecătorii, ce dobândesc în timp o aură mitică. Între aceștia este inclus și hunul Attila, „biciul lui Dumnezeu”, acel strămoș plin de cruzime care a fascinat întreaga Europă medievală (Pecican 2002: 42–45), din care s-ar trage, cel puțin simbolic, după cum lasă să se înțeleagă primii cronicari maghiari, dinastia Arpadienilor.⁹

În paralel cu aceste istorii oficiale, în comunitățile maghiare a circulat un bogat repertoriu de legende despre faptele ungarilor, povestite și repovestite de popor până la mitizare. Unele din reprezentările prezente în povești au fost preluate chiar din repertoriul imaginarului occidental. O asemenea reprezentare, produsă de imaginarul medieval european, îi înfățișează pe maghiari ca pe un neam groaznic, înfiorător, „monștrii din Scitia, băutori de sânge și mîncători de oameni” (Lendvai 2001: 13). Cu toate că istoricii maghiari au încercat să contrapună o altă imagine a ungarilor, mult cosmetizată, și anume aceea de „popor omenos, luptând cu zâmbetul pe buze, iubitor de râsete și de cântece” (Lukinich 1937: 19), „hărăziți de Dumnezeu să devină apărătorii Occidentului creștin”, ea nu a putut să se substituie mitului sălbaticilor războinici care au făcut să tremure Europa, acesta trezind în timp, la generații întregi de tineri maghiari, o imensă mândrie în raport cu neamul lor.

Această mândrie de a avea un trecut strălucit a fost susținută de Pantheonul maghiar al eroilor neamului, care îl include atât pe Árpád, „cel pri-

8 Lucrările istoricilor din trecut, chiar istoria maghiară a zonei, constituie azi subiectul unor noi cărți (vezi Kovách 2000 sau Kovách 1999).

9 Credința că hunii și ungarii sunt una și aceeași națiune a fost îmbrățișată de tot poporul (vezi Lendvai 2001: 32).

mit cu entuziasm de locuitorii din Bazinul Carpaților”,¹⁰ cât și pe Ștefan cel Sfânt, sub a cărui coroană¹¹ a luat naștere regatul maghiar, pe popularul rege Matei Corvin,¹² dar și pe luptătorii pentru libertate de la 1848, în frunte cu Kossuth,¹³ pe cei 13 generali ai armatei maghiare revoluționare, executați la Arad,¹⁴ sau pe un poet al neamului precum Petőfi Sándor,¹⁵ a cărui poezie a fost transformată într-un adevărat „standard” al idealurilor de libertate maghiare. Biografiile și chipurile tuturor sunt astăzi menținute vii în memoria comunităților maghiare arădene, prin evocări și aniversări organizate de către intelectualitatea locală, prin intermediul fundațiilor, societăților și asociațiilor culturale, al organizațiilor de tineret,¹⁶ înființate sau reînființate după 1990, unele la mulți ani de la încetarea activității.

Al treilea element de autoidentificare a grupului este limba, vorbită în casă, învățată în școlile maghiare, utilizată în creația literară locală¹⁷, în presă, la emisiunile maghiare de radio și televiziune, la spectacolele Tea-

- 10 O imagine puternic mitizată a acestuia o găsim reprezentată pe clădirea Parlamentului maghiar. Executată de pictorul Munkácsy Mihály, pictura intitulată „Descălecatul ungarilor” îl prezintă pe Árpád, în mod simbolic, călare pe un cal alb, cu alaiul său de războinici, fiind întâmpinat cu daruri de către locuitori.
- 11 Coroana lui Ștefan în forma de astăzi este ea însăși un mit. Adevărata coroană a fost luată ca pradă în 1044 de Henric al III-lea și trimisă înapoi la Roma. Vorbind de „o mie de ani de coroană maghiară”, istoricii maghiari nu fac decât să întrețină în popor acest mit (vezi Lendvai 2001: 40).
- 12 Numit de popor și „Matei cel Drept”, tradiția spune că acestuia îi plăcea să-i apere pe cei săraci împotriva nedreptăților și exploatării, punând ca abuzurile să fie pedepsite pe loc.
- 13 Odiuoară, în piața din fața Primăriei din Arad, a existat un impresionant monument al lui Kossuth, demontat în perioada interbelică. Un basorelief cu imaginea lui Kossuth, executat de sculptorul budapestan Dinyés László, a fost montat, la 14 martie 2002, pe peretele din interiorul Liceului Maghiar „Csiki Gergely” din Arad. În jurul lui se află flori și coroane. Al doilea basorelief reprezentându-l pe Kossuth, executat de același artist, a fost montat, la 16 dec. 2002, pe peretele sediului UDMR.
- 14 Acești martiri, legați prin execuția lor de orașul Arad, au constituit subiect pentru numeroase poezii și lucrări de artă (vezi Kovách: 1999).
- 15 Un basorelief reprezentându-l pe Petőfi Sándor a fost montat, la 15 martie 2002, la Liceul Maghiar „Csiki Gergely” din Arad. Lucrarea, executată de sculptorul arădean Aradi Zsigmond la sfârșitul secolului al XIX-lea, a fost o vreme pierdută, apoi regăsită și restaurată de sculptorul Kocsis Rudolf.
- 16 EMKE (Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület), Kölcsey Egyesület, reînființată în 1991, UDMR, A Romániai Magyar Pedagógusok Szövetsége, înființată în 1991, AMD-SZ (Aradi Magyar Diák Szövetség), Alma Mater Alapítvány etc.
- 17 Din anul 1997, în Arad apare revista culturală *Szövétnek. Aradi kulturális szemle*, editată de Fundația arădeană „Alma Mater”, care finanțează și apariția de cărți. Multe din ele sunt scoase de Societatea Culturală Kölcsey. De asemenea, după 1990, a luat ființă în Arad Cenaclul Literar „Tóth Árpád”, care desfășoară întâlniri lunare cu scriitorii maghiari.

trului Maghiar din Arad, încurajată prin concursuri, olimpiade școlare, premii etc. Importanța ce este acordată azi limbii în păstrarea identității, chiar de către țaranii maghiari, este dezvăluită de unul dintre răspunsurile date studenților care au efectuat, în perioada 1998-2000, cercetări privind minoritățile în câteva localități multietnice din zonă¹⁸. Întrebat unde și în ce limbă va învăța copilul său, subiectul, de etnie maghiară, răspunde: *Milyen iskolába fog menni a gyerek?* [La ce școală va merge copilul?] *Csak magyar.* [Numai maghiară.] *Miért fontos hogy a magyarra járjon?* [De ce este important să meargă la școala maghiară?] *A magyarr az anyanyelve... ha azt elveszti, akkor nem fogja ismerni az eredetét.* [Maghiara asta este limba maternă... dacă ea se pierde, atunci nu va ști care sunt originile.] (Hannonen-Lönnqvist-Barna 2001: 29).

Continuând acest inventar succint, tot în acest grup de simboluri, menite să întrețină demnitatea etnică și respectul de sine al grupului maghiar, se înscriu și monumentele culturale sau cele cu valoare memorială. Și trebuie să recunoaștem aici că nicio altă minoritate nu are atât de multe monumente și plăci comemorative precum minoritatea maghiară, care, cu sprijinul bisericilor catolice și reformate de care aparțin religios, s-a îngrijit și după 1918 de păstrarea și cinstirea urmelor propriului trecut în zonă. După 1990, demersurile liderilor politici maghiari locali au fost canalizate spre două direcții, și anume: pe de o parte, au încercat să obțină reamplasarea unor monumente ca statuia Trinității și a Libertății¹⁹ în Arad, considerând că, într-un stat democrat, solicitarea lor este legitimă, de vreme ce acestea aparținuseră odinioară orașului și cetățenilor lui, iar pe de alta, s-au preocupat de îmbogățirea repertoriului memorial al zonei, prin amplasarea unor noi busturi, ca cel al poetului Olosz Lajos de la Zerind,²⁰ al politicianului Klebesberg Kuno de la Pecica,²¹ al scriitorului Csiki Gergely²² la Liceul Maghiar, prin montarea unor basoreliefuri și plă-

18 În județul Arad, cercetarea s-a desfășurat în localitățile Arad, Chesinți, Lipova, Fântânele, Neudorf.

19 Monumentul este puternic contestat de naționaliștii români, care îl consideră un simbol al Ungariei milenare, deși sculptorul Zala György a prezentat lucrarea, pe când era în faza de proiect, la o expoziția de artă monumentală de la Bruxelles sub numele de *Deșteptarea Libertății* (vezi articolul anonim *Istoria „Statuii Libertății”* apărut în ziarul *Adevărul*, Arad, miercuri, 20 aug. 2003, p. 5).

20 Lucrare în bronz, executată de sculptorul Emil Vitroel în 2001.

21 Executat de sculptorul Jecza Péter, bustul a fost dezvelit în 11 noiembrie 2000, la 125 de ani de la nașterea politicianului originar din Pecica.

22 Bustul, executat de sculptorul Kocsis Rudolf, a fost dezvelit la 12 dec. 2002.

ci memoriale pe unele clădiri, așa cum sunt plăcile de la Casa de Cultură Minorită, comandate în amintirea vestitului geolog și geograf Lóczy Lajos, a poetului arădean Tóth Árpád, a omului de litere Znorovszky Attila, cea de pe clădirea Parohiei reformate din Arad, în amintirea lui Fábíán Gábor,²³ sau placa de la Liceul Maghiar „Csiky Gergely”, în amintirea pictorului Hajos Imre. În sfârșit, demersuri s-au făcut și pentru denumirea unor străzi cu numele unor personalități aparținând minorității maghiare, artiști, scriitori, personalități locale.

Acestor monumente culturale li se adaugă locurile memorabile, conacul de la Șiria,²⁴ unde a fost semnată capitularea armatei revoluționare maghiare, Obeliscul din Subcetate, unde sunt îngropate osemintele generalilor maghiari executați în Cetatea Aradului, la care au loc anual pelerinaje și ceremonii la 15 martie și 6 octombrie. Apelul maghiarilor la tradiție, ca marcă identitară, implică și alte mijloace cum ar fi recursul la folclor și muzeu. Datinile țărănești, repertoriile de dansuri sau repertoriile de cântece în care găsim conservată amintirea unor eroi populari, precum vestiții haiduci din pustă, între care un loc special îl ocupă Rózsa Sándor (vezi Szabó 1964), a cărui baladă este atestată în satele maghiare²⁵ din zona românească a Crișului Alb, în zece variante (vezi culegerea făcută de Csanádi: 1998), devin, dincolo de valoarea loc culturală, simboluri ale patriei.

Sărbătorile bisericesti, mai ales cele de hram, tot mai fastuoase, festivalurile folclorice anuale, cum este cel de la Mailath, reintroducerea pe scenă a costumelor populare maghiare după mai bine de un veac de la scoaterea celor autentice din uz în Câmpia Aradului, ca urmare a urbanizării zonei, apariția unor formații mari de dansuri precum *Trandafirul sălbatic* din Pecica, fac parte din același program de afirmare a identității în care tinerii se implică cu toată ființa lor. Același scop îl au și casele tradiționale maghiare, colecțiile etnografice și memoriale locale, amenajate în câteva așezări majoritar maghiare din județ (Adea, Dorobanț, Vânători, Satu Nou etc.), în care este teaurizat patrimoniul maghiar. În sfârșit, trebuie să mai adăugăm că, oricât de contestată este de unii cercetători matricea stilistică ca factor generator de cultură, dincolo de toate aceste construcții, există în subconștientul fiecărui maghiar din zonă

23 Montată în anul 1995, cu ocazia împlinirii a 200 de ani de la naștere, de Societatea Culturală Kölcsey.

24 În clădire, se găsește în prezent „Muzeul memorial Ioan Slavici”.

25 Ágya, Ant, Bélzerénd, Erdőhegy, Feketegyarmat, Gyulavarsánd, Nagyzerénd, Simonyifalva, Tamáshida, Vadász.

o nostalgie a pusteii, un sentiment al spațiului necuprins,²⁶ sesizabile în picturile unor artiști maghiari locali care reprezintă de fapt armătura pe care este structurată identitatea maghiară.

Cu toate că utilizarea acestui pachet cutumiar părea asigurată pe termen lung, după 2008 au apărut unele dificultăți pe care nu putem să le trecem cu vederea. După alegerile din noiembrie 2008, când UDMR-ul a ieșit de la guvernare, minoritatea maghiară a devenit brusc mai puțin vizibilă în peisajul politic, chiar și în cel cultural. Mass-media oficială locală este mai puțin interesată de această parte a populației și, prin urmare, îi acordă mult mai puțin spațiu în presa și televiziunea locală românească. Pe de altă parte, pierderea funcțiilor de conducere și a unui important număr de locuri în consilii îi obligă pe liderii maghiari locali să găsească noi strategii de păstrare a poziției câștigate de maghiarimea din zonă.

Românii ungureni²⁷

Populația cea mai numeroasă din județ, cu adânci rădăcini în acest pământ, este cea românească. Cunoscuți, după cum am arătat deja, și cu numele de români ungureni, românii din acest areal trăiesc și ei azi, despărțiți de frontieră, în două grupuri. Tot datorită acestei frontiere, cele două grupuri au avut, la rândul lor, după 1918, o evoluție identitară diferită. Dacă românii din județul Arad au deținut și dețin și azi în componența etnică a teritoriului majoritatea, în comitatele Békés și Csongrád, adică la extremitatea vestică de locuire a elementului românesc, ei sunt minoritari. Această situație face ca modul de a-și percepe istoria și identitatea să fie diferit în cadrul celor două grupuri de români. În ceea ce-i privește pe românii arădeni, după cum se știe, ei au avut un rol deosebit în făurirea României Mari, Aradul fiind, în 1918, centrul în care a fost pregătită logistic Unirea. Acest fapt, de mare mândrie pentru urmași, este aniversat

26 Această nostalgie este surprinsă foarte bine de Ady Endre în poezia sa *Pusta maghiară*: „Pe pașiști merg, prin bălării/ Scaietii mă-nfioară/ Știu locul ăsta vechi și dur/ E pusta maghiară.”

27 Am optat pentru această denumire, fiindcă în ea se regăsesc românii de pe ambele părți ale frontierei, care odinioară au format un singur grup. Ei au trăit pe teritoriile cunoscute drept Partium sau Părțile ungurene.

anual de intelectualitatea locală în preajma zilei de 1 decembrie, devenită după 1990 ziua națională.

Trecerea județului Arad la România în 1918 le-a îngăduit celor care și-au împlinit astfel visul să-și reconstruiască identitatea din perspectiva majoritarului care trăiește în propriul stat național. Totuși, în măsura în care vorbim despre diferențe regionale, istoria și miturile identitare ale românilor ungureni cunosc un alt tip de discurs decât cel al românilor din Vechiul Regat sau din Moldova, datorită destinului lor diferit și poate și datorită unei conștiințe a particularităților acestei zone, în care, la fel ca în Transilvania, la începutul epocii moderne, ideile de patrie și de națiune română nu se suprapuneau, „patria” românilor ardeleni fiind imaginată diferit de cărturari la vremea respectivă (vezi Mitu 1999: 7).

Din aceste motive, nu considerăm necesar să intrăm aici în detalii privind modul general de reprezentare a istoriei României și nici să discutăm marile mituri istorice românești²⁸ pe care, de altfel, nu le regăsim în totalitate în memoria profundă a zonei; ne vom mulțumi, în schimb, să semnalăm doar câteva elemente particulare ale discursurilor istorice locale și câteva nuanțe de autopercepție pe care le găsim utilizate de românii arădeni în autoidentificare.

Înainte de a trece la conținutul acestor discursuri, se impune însă o observație. Analizând scrierile istorice românești despre județ, redactate în perioada interbelică, constatăm, din această perspectivă a identității, prezența vechiului complex al majoritarului minoritar de altădată²⁹, care îi va face pe aproape toți autorii să încerce, în lucrările lor, să substituie versiunea istoricilor maghiari asupra trecutului zonei printr-o altă istorie, care încearcă să dovedească, cu toate argumentele posibile, vechimea și continuitatea elementului românesc în acest teritoriu. Un astfel de discurs, care demontează pas cu pas discursul maghiar, întâlnim în perioada interbelică la Gheorghe Ciuhandu, care, răspunzând parcă istoricilor maghiari citați anterior, scria: „prezența noastră aici, de totdeauna și până azi, în absolut covârșitoare proporție numerică” (Ciuhandu 1940: 51).

28 Originea daco-romană, romanitatea, latinitatea limbii, continuitatea, lupta poporului român pentru independență, rolul nostru în apărarea Europei etc.

29 Complexul acesta al românilor este identificat de unul dintre politologii locali ca manifestându-se și în prezent. În articolul intitulat *Nu de unguri mi-e frică!*, apărut în ziarul *Adevărul* (Arad, miercuri, 27 august 2003, p. 1 și 5), Ioan Iercan vorbește despre un „complex maghiar” vizibil în atitudinea și comportamentul unor lideri.

Mult mai virulente au fost însă articolele lui Isaia Tolan, scrise între anii 1930 și 1936 ca replică la revizionismul maghiar al vremii, din care oferim de asemenea un citat: „Istoriografia maghiară privitoare la ținutul arădean – mai vastă decât a oricărora dintre județele fostei Ungarii – a afirmat și s-a căznit să dovedească și despre acest ținut ceea ce au pretins istoricii maghiari despre aproape toate ținuturile Ungariei de ieri: că a fost ocupat de unguri încă din primii ani ai Descălecatului maghiar între Dunăre și Tisa, ba încă că a fost și maghiarizat atunci. Neseriozitatea acestei afirmații am arătat-o în baza chiar a documentelor istoriei maghiare, într-una din cele dintâi conferințe ale Ateneului popular din Arad [...]. Împrejurările pătrunderii ungurești în ținutul Aradului sunt până astăzi tenebroase. Atât e cert: că nu există o singură dovadă să fi fost ocupat cu arma; că, după înșiși istoricii unguri, expediția militară pe Mureș în sus – dacă Murășana, capitala voievodatului românesc al lui Ohtun, a ajuns în dependență de mitica Ungarie a lui Ștefan I-ul și de biserica lui catolică printr-o asemenea expediție, pomenită numai în confuza poveste «Viața Sfântului Gerard», și nu prin altă – împrejurare, izvorâtă mai probabil din stări de lucruri bisericești – s-a oprit tocmai pe granița trianonică de astăzi, și asta după aproape un secol și jumătate de la apariția ungarilor între Dunăre și Tisa” (Tolan 1999: 59–60).

Reeditarea unor asemenea texte în anul 1999 ne obligă să acceptăm, la zece ani după instituirea unui regim democrat, existența unui public care continuă să le consume cu plăcere, văzând în ele un adevăr spus pe față, cu curaj, de „un apărător fervent al unui crez național, într-un timp plin de neliniști”.³⁰ Revenind, istoria românească a zonei este susținută prin statui și busturi, amplasate în spațiul public cât mai central, și prin denumirea unor școli, instituții de învățământ superior cu nume de referință pentru zonă sau țară (Vasile Goldiș, Avram Iancu, Mihai Viteazul etc.) La un inventar al patrimoniului statuar românesc, pe primul loc în seria opțiunilor tematice se plasează Avram Iancu, conducătorul Revoluției române din Transilvania, prezent cu cel mai mare număr de statui și busturi în județ. Lui îi urmează statuile și busturile lui Vasile Goldiș, marele politician arădean care a pregătit Unirea, și abia după aceea, ale celorlalți corifei pașoptiști, memorandiști, sau ale unui erou național ca

30 Citat din „Profilul unui luptător”, text semnat de Horia Medeleanu care prefătează culegerea de articole a lui Isaia Tolan.

Mihai Viteazul, legat de zonă prin luptele purtate aici, și ale marilor scriitori ai neamului, Eminescu și Slavici.

Rostul acestor monumente – alături de drapelul tricolor, care rămâne în continuare în zonă unul dintre cele mai puternice simboluri românești, ce stârnește și azi sentimente de mândrie în popor, și pe care îl găsim arborat în cele mai neașteptate locuri și la toate momentele festive – este acela de a întreține vii sentimentele patriotice românești la generațiile viitoare. Același motor naționalist a determinat după 1990 înființarea sau reînființarea în oraș și județ a mai multor asociații și fundații culturale cu tentă patriotic-naționalistă, dintre care menționăm: Uniunea „Vatra Românească” – Filiala Arad, Despărțământul „Vasile Goldiș” – Astra – Arad, Societatea „Avram Iancu” din România – Filiala Arad, care se ocupă de organizarea anuală a unor pelerinaje la Țebea, cu depuneri de coroane la monumentul lui Avram Iancu, cu depuneri de coroane la monumentul eroilor, de organizarea de conferințe, spectacole folclorice etc., adică de tot soiul de activități menite să întrețină vie memoria trecutului glorios al neamului românesc. În sfârșit, printre ultimele inițiative apărute în oraș, care reluau de fapt un deziderat mai vechi, se numără și aceea de a ridica un Monument al Unirii pe care orașul în care a fost gândită Unirea îl merită pe drept, fiindcă în toamna anului 1918 „aici a fost de fapt capitala Transilvaniei”.³¹ În acest scop, în primăvara anului 2003, a luat naștere o Asociație pentru ridicarea Monumentului Unirii în Arad, avându-i drept fondatori, pe lângă persoane fizice, și pe asociațiile și societățile menționate anterior.

În 4 iunie 2003, Asociația a scos primul număr dintr-un documentar periodic intitulat chiar *Monumentul Marii Uniri*, a fost deschis un cont, iar autoritățile județene au început să organizeze mai multe runde de discuții cu arhitecți și oameni de cultură locali, în vederea stabilirii locului de amplasare.³² Întorcându-ne însă la istoria românească a zonei, trebuie să spunem că, în paralel cu istoria scrisă dependentă de ideologie (Boia 2002: 5), la care fac apel patrioții (naționaliștii) și care deocamdată este construită pe scheletul istoriei României, varianta comunistă, puternic

31 Citat dintr-o scrisoare deschisă adresată ziarului *Adevărul de Arad*, din 12 apr. 2003, de către arădeanca Olimpia Măcinic, p. 6.

32 Monumentul nu s-a construit deocamdată, din cauza contestării lucrării câștigătoare și a juriului care a desemnat-o.

mistificată³³, există și o istorie populară³⁴ a neamului românesc, încărcată de propriile ei mituri și care a fost conservată de memoria satelor și pe care comunităților rurale românești o utilizează constant în propriul lor discurs identitar despre strămoși .

Un prim mit vehiculat în diferite forme în popor este cel al strămoșului Traian. Dacă țărani din zonă nu vorbesc despre daci, în mod paradoxal, ocupația romană s-a păstrat în memoria colectivă pe o lungă durată, la fel cum s-a păstrat și inventarul urmelor romane, mai ales ale acelor impresionante fortificații înfățișând forma unor valuri de pământ continue care brăzdează Câmpia Vestică de la nord spre sud, numite de localnici *Troianul*,³⁵ sau repertoriul de nume romane pe care le întâlnim și azi pe Valea Mureșului. Acest mit al originii romane a fost întreținut de altfel de mica cărturărie locală formată din preoți și dascăli, un exemplu în acest sens fiind Nicolae Horga Popovici, preotul din satul Seleuș, care scria în 1801 în cartea sa *Oglinda arătată omului înțelept*, în spiritul Școlii Ardelene, că „românii cu adevărat de la Roma își trag numele și loaza” (Popovici 1807: 3–4).

Aceiași mit îl găsim circulând sub forma unor cântece patriotice cu priză la mase, cum este cântecul de la Bocsig, din care cităm spre exemplificare prima strofă: *Nu uita că ești român,/ Că dacă tatăl tău a fost cioban/ Bunicul tău a fost Traian/ Și-n țara asta te-a lăsat să fii stăpân* (inf. înv. Ioan Zopota, n. 1948). Trecând de la strămoșul Traian la trecutul mai apropiat, după Horia, a cărui amintire o găsim prezentă în tradiția orală a unora dintre sate³⁶ și în însemnările făcute pe cărțile vechi românești din zonă, în seria eroilor populari din ținuturile de munte ale județului³⁷ locul central îl ocupă Avram Iancu, *Crăișorul Munților, Avrămuț al nost'*,

33 Printre altele, comunismul a identificat România cu Dacia, aceasta fiind considerată în deplinătatea sa spațiul de formare a poporului român (vezi Boia: 1990).

34 Chiar dacă și aceasta, în ultimii 50 de ani a fost poluată, în straturile superfeciale, de discursul comunist strecurat în manualele școlare, ea păstrează în stratul profund al legendelor și miturilor o reprezentare subiectivă a evenimentialului, care merită consemnată.

35 Florian Dudaș îl consideră o parte din fosta graniță a Daciei romane (vezi Dudaș 1981: 20).

36 O asemenea tradiție locală spune că Horia le-ar fi vorbit țărănilor în biserica din Mișiș (jud. Arad).

37 Cristalizat în Țara Moților, mitul Crăișorului s-a răspândit și în zona de câmpie prin mișcarea de populație, el fiind prezent în toate satele unde azi trăiesc moți. Așa se face că în fostul sat german Engelsbrunn (azi Fântânele), în curtea bisericii ortodoxe a fost așezat un bust al lui Iancu, deși românii au venit aici într-un număr mai mare abia începând cu 1945.

cum îl dezmierdau moții, omul cel mai respectat și mai iubit de toți românii din Apuseni. Rămas în memoria satelor crișene și zărândane umblând călare, cu căciula sa brumărie pe frunte, după cum îl picta în 1976 pictorul naiv Ion Niță Nicodim din Brusturi, Iancu este și azi prezent în cântecele și povestirile din ținutul Zărândului și Hălmaგიului.³⁸ Utilizarea constantă a acestui repertoriu „al Iancului” întreține viu mitul celui care a vrut „să-i scape pe români din robia străină”. În cântece se vorbește, la timpul prezent, despre dreptatea pe care le-o face Iancu moților, despre dragostea și respectul pe care i-l poartă oamenii săi, despre bunătatea și noblețea sufletească a conducătorului. Însumând toate locurile în care s-a oprit Iancu, din aceste cântece și povești, obținem un topos al drumurilor „crăișorului”, care acoperă întreg acest spațiu de la poalele Munților Apuseni, numeroase localități din județ concurând în a și-l disputa ca pe unul de-al lor. Astfel, într-un cântec popular din părțile Aradului, cules în 1955 în Beliu de la Avram Ileana de 81 de ani, este pomenit sprijinul pe care i l-au dat țărani din Codrii și Lunca Beliului lui Iancu: „Pă Iancu l-am ajutat/ Pântru el am adunatu/ Grițari buni, împărătești/ Di la Beli și Comănești/ Di la Groși, di la Bârzești/ Din Dezna până-n Bontești/ Tăți de-acî, din Codru Momii/ Ca să sfârșească cu domnii/ Și să-l avem pe el Craiu/ Să ne facă viața traiu” (Dudaș 1989: 332).

În seria narațiunilor, cel mai important grup este cel care repovestește Revoluția de la 1848 a lui Iancu printr-o suită de istorii subiective din care nu lipsește nota fabulatorie: „De bătaie știu că s-o început așa, că i-o dat împăratul lui Iancu drept peste Ardeal și ungerii or trimis pe Vârvari (Vasvári) la Iancu la Câmpeni. Și Vârvari i-o făgăduit că-l pune ministru la Budapesta și orice domn ar vrea, dacă se lasă de popor. Și Iancu i-o zis: «Cum pot să las atâtea mii de suflete să sufere, ca să trăiesc eu bine, nu mă lasă inima»”.³⁹ Acestora li se adaugă grupul istorisirilor care se referă la conducătorul înfrânt, la omul care a fost Iancu. Aproape pilduitoare, toate vorbesc despre marea prețuire de care s-a bucurat Iancu din partea oamenilor simpli, care l-au găzduit și l-au omenit și după ce s-a îmbolnăvit. Într-o asemenea poveste se spune că, aflat pe Valea Crișului Alb, Iancu a fost omenit în părțile Sebișului de lotrii Zărândului. Într-o altă

38 Dintre cântecele culese în județul Arad menționăm *Când fu Iancu crai în țară, Pe drumul Zărândului, Vine Iancu de la munte, Iancu la Bătaie, Iancule-mpărat de moți, Balada Iancului, Pușcă Iancu prin butuci, Tună Iancu-n târg la Ciuci*, „Cântecul Iancului (vezi Iancule, dorule... 1972).

39 Poveste spusă de Arsenie Iliș din Tebea (71 ani) în 1935 (vezi Mager 1935: 157).

narațiune, culeasă în județ, se povestește că Iancu ar fi fost ajutat cu bani, ca să-și caute de sănătate, chiar de vestitul lotru Frida,⁴⁰ pe numele său Todor Petroman, originar din satul Răpsig.

Nu lipsesc din acest repertoriu local nici poveștile despre bunătatea lui Iancu. O asemenea poveste relatează despre ajutorul dat de acesta unei femei sărmâne. Se spune că, odată, pe când se întorcea din drumurile sale îndreptându-se spre Hălmagiu, Iancu s- ar fi oprit la Gura Văii, la birtul „dintre hotare”, tocmai când unei femei sărmâne din sat i s-au furat oile. Impresionat de nenorocirea abătută asupra acesteia, Iancu i-ar fi rugat pe călători să pună mână de la mână pentru a-i întoarce femeii paguba (vezi *Legende...* 1977).

Alături de cântece și povești, oamenii care l-au cunoscut, în casa căroră a umblat, au transformat obiectele legate de Iancu (pipa dăruită de acesta cuiva, patul în care a dormit, fluierul la care a cântat) în simboluri ale neamului, păstrându-le cu sfințenie din tată în fiu. Mormântul lui a fost păzit și îngrijit cu strășnicie de-a lungul vremii. Muzeul său este o poartă deschisă pentru toți cei care îi prețuiesc faptele. Țăranii de la munte spun și azi că, „în țara lui”, Iancu este marele erou.

Alături de acest mitul al „craiului munților”, în memoria satelor românești din județ descoperim și un altul, despre „drăguțul de împărat” (Radoslav 2002). Să nu uităm că la început însuși Iancu a avut o mare încredere în împărat, legându-și de el multe speranțe privind viitorul românilor. Considerându-se buni cetățeni, țăranii și mica cărturărimă românească din Imperiu și-au iubit împăratul. De aceea, multă vreme s-au autoidentificat ca „supuși ai împărăției”. Un exemplu în acest sens ni-l oferă învățătorul Iosif Țiuca de Bârsa, care, în Jurnalul său, prezintă Revoluția de la 1848 prin prisma unui funcționar al împăratului.⁴¹ De asemenea, călătoria lui Francisc Iosif din 1852 în Banat și în Apuseni apare consemnată, cu emoție și respect, în cărțile vechi din biserici și în alte jurnalele ale dascălilor de țară.

În sfârșit, ultimul mit întâlnit în zonă asupra căruia ne oprim este cel al „Regelui Mihai”. De dată mai recentă, el se substituie parțial mitului celuilalt împărat, fiind prezent mai ales pe Valea Mureșului, zonă în

40 Referitor la haiduci sau „lotrii”, descoperim un paralelism, în ceea ce privește relația erou național-erou popular, între tradițiile populare maghiare și cele românești, primele vorbind de ajutorul dat de Rózsa Sándor lui Kossuth, celelalte de ajutorul dat de Frida lui Iancu.

41 O copie a manuscrisului se găsește la muzeul din Arad.

care regii României și-au avut domeniul. Amintirea tânărului Rege Mihai a supraviețuit în memoria localnicilor de-a lungul anilor de comunism prin intermediul poveștilor despre membrii familiei regale, care au continuat să circule în zonă, vechile sentimente monarhiste renăscând firesc după 1990, odată cu prima vizită a Majestății sale la castelul de la Săvârșin. După 45 de ani de absență, în fața mulțimii de țărani adunată la castel, câțiva din foștii servitori care mai trăiau și-au primit acasă stăpânul. În emoția generală a fost intonat imnul regal. Foștii ofițeri ai armatei regale au venit înveșmântați în pelerine albe, cu pieptul plin de decorații .

Aceste sentimente regaliste au determinat înființarea la Arad, după 1990, a Societății „Amicii Regelui Mihai”, care scoate ocazional un ziar intitulat semnificativ *Coroana de oțel*; în plus, Regelui Mihai de România i-a fost acordat titlul academic de Doctor Honoris Causa, „pentru contribuții excepționale la propășirea României în Europa și în lume” de către ambele universități arădene.⁴² Cuvintele lui Ilin Gheorghe, de 79 de ani, unul dintre cei care au participat la această întâlnire festivă cu regele, materializează de altfel foarte bine sentimentele românilor arădeni pentru nepotul regelui încoronat simbolic la Alba Iulia: „A fost emoționant. Am plâns. Nu este prima oară când îl văd pe rege, dar astăzi am fost mult mai impresionat de cele rostite de el”⁴³

Revenind însă la analiza noastră, trebuie să spunem că acest mod selectiv de a utiliza istoria în autoidentificare îi face pe românii băștinași să se simtă diferiți față de coloniștii veniți din Moldova sau Oltenia după 1945. În plus, mai ales cei din Câmpia Aradului care au trăit aici vreme îndelungată împreună cu alte etnii, în special cu nemții, au ajuns să se considere, atunci când încearcă să se autodefinească, mai puțin români decât moșii lui Iancu: „ăia erau mai români... noi, aicea, am fost mai corciți” (I. M., comlăușan, Chelcea-Lățea 2000: 123). În ceea ce-i privește pe coloniștii, adică românii fără rădăcini în aceste locuri, ei încearcă, la rândul lor, să-și legitimizeze prezența în satele în care au venit mânați de foame și de sărăcie. Cum nu pot face apel la istorie, deși sunt azi la a doua generație născută aici, își construiesc propriul discurs pe aspectul politic al colonizării. Venirea lor pe acest teritoriu în timpul reformei, primirea titlului de proprietate tocmai de la Lucrețiu Pătrășcanu, hotărârea

42 Evenimentul a avut loc la 11 aprilie 2003.

43 Interviu luat de Dan Roman, în ziarul *Adevărul*, sâmbătă, 12 apr. 2003, p. 7.

acestui ca ei să locuiască în casele nemților, devin în această logică a „vremurilor noi” tot atâtea argumente justificative. Fiindcă, după cum explică un asemenea colonist din Sântana, ei n-au venit de capul lor, ca să ia cânepiștea comlăușenilor sau pământurile nemților, așa s-a hotărât. Hotărâre acceptată de nevoie și de ceilalți, care s-au trezit cu străinii peste ei, fiindcă: „Ei nu puteau să reacționeze împotriva ălor de au venit, trimiși de cineva la ei, cu ordin, cu lege” (L. G., colonist, Chelcea-Lățea 2000: 158)

Explicații similare găsim în toate localitățile în care după 1945 au fost colonizați români din alte provincii. Ele sunt însă mai puțin importante în acest mecanism de autodefinire românească, în care atât românii vechi, cât și cei noi își recunosc în ultimă instanță identitatea de limbă, de tradiții etc.: „din punct de vedere social, așa ca vecinătate, îi regretăm pe nemți, dar din punct de vedere național, totuși e român de-al nostru, ce să faci, n-ai... trebuie să-l tolerezi domne, doară doară se-ndreaptă... aici îs două variante: din punct de vedere de patriotism, eu îs obligat să-i iubesc pe români, cu toate păcatele... Ce ar zice istoria dacă l-aș îmbrățișa pe neamț și m-aș întoarce cu spatele către român?” (I. M., comlăușan, Chelcea-Lățea 2000: 95).

Totuși, dacă viziunea românească a țărănimii este azi la fel de bine conservată, moștenirea culturală transmitându-se în lumea rurală pe durată lungă, în discursul politicianilor tineri au avut loc după 2006 schimbări radicale, recursul la istoria neamului și nevoia de autodefinire prin acest trecut fiind înlocuite de subiecte precum transparență, democrație etc. Discursurile naționaliste virulente mediatizate prin anii '90 au dispărut și ele, odată cu intrarea României în Uniunea Europeană. Schimbarea politicii și implicit a dorințelor de viitor ale electoratului s-a reflectat de altfel în incapacitatea partidelor cu tentă naționalistă de a trece pragul electoral. La nivel local, bătălia pentru funcții a devenit mult mai importantă decât tensiunile interetnice, care, nemaifiind întreținute de diferiții tribuni de ocazie, au dispărut. În raport cu acești români arădeni, la românii din Ungaria, discursul identitar al grupului se sprijină pe propria lor istorie, ale cărei evenimente s-au desfășurat întotdeauna în afara actualelor frontiere ale României.⁴⁴

44 Cele două comitate din vecinătatea județului Arad, Békés și Csongrád, în care trăiesc români au aparținut tot timpul Ungariei. Acesta este unul dintre motivele pentru care țărani români din Ungaria se declară *români din Ungaria*.

Rămași la reîmpărțirea teritorială, în continuare în afara frontierei țării de limbă, așadar ruși și abandonati de majoritatea românească care tocmai își constituise un stat unitar, intimidati de politica de maghiarizare dusă de diferitele guverne care, după 1918, le schimbă numele, îi lasă fără preoți și le maghiarizează școlile, minoritatea românească din Ungaria, aflată într-o continuă scădere⁴⁵, face azi eforturi să-și păstreze identitatea cu atât mai mult cu cât situația ei actuală este, la o analiză lucidă, critică: „Anunțarea statisticilor de la recensământ ne-a surprins ca o lovitură sub centură. A trebuit să luăm la cunoștință cu amărăciune că, în timp ce toate minoritățile din Ungaria s-au întărit, doar noi, românii, ne aflăm într-un regres de-a dreptul șocant. Într-un singur deceniu am pierdut două mii și jumătate de conaționali, din cei zece mii și ceva. O pierdere de mai bine de 20 la sută... Datele statistice sunt cunoscute de toată lumea, nu mai este cazul să le repetăm aici. Ele spun totul despre starea apatică a comunității noastre. Trebuie să recunoaștem că am dat faliment cu toate osanalele aduse importanței păstrării identității, a religiei, a tradițiilor românești. Vorbe în vânt! Până ce predicăm despre importanța limbii materne, se discută numai ungurește și la cel mai înalt nivel de reprezentanță, româna trecând la rolul simbolic al limbii de salutare, iar retrăgându-ne în căminele noastre preferăm să-i alintăm pe copiii noștri în ungurește, pentru că este mai comod decât să căutăm cuvintele. Ne mințim zi de zi vorbind despre problemele învățământului românesc și nu ne dăm seama că l-am pierdut. Aproape toate școlile românești sunt trecute bilingve, dar intrând în ele, întâlnim, în afara câtorva excepții, elevi monolingvi...”⁴⁶

Cum s-a ajuns la această situație? Pentru a înțelege, trebuie să pătrundem în mecanismul de construcție a identității românești din Ungaria, pentru a-i descoperi punctele vulnerabile. Puțini la număr, într-o continuă defensivă față de statul maghiar, încercând în permanență să nu intre în conflict cu majoritatea maghiară, românii au utilizat cu prudență simbolurile naționale, mai ales după 1945, odată cu instaurarea comunismului. Ca toate grupurile minoritare, și-au construit identitatea pe „istorie, limbă, religie și tradiții”, în măsura în care acest lucru a fost

45 La recensământul din 2001, numărul celor care s-au considerat români a scăzut, față de anul 1991, când erau identificate 10.740 de persoane, la 7.995. Vezi *Foia românească. Săptămânal al românilor din Ungaria*, Giula, nr. 32 din 9 aug. 2002, p. 4.

46 Articol semnat de Ștefan Crâsta în *Foia românească*, Giula, nr. 33, din 16 aug. 2002, p. 5.

posibil și în măsura în care li s-a îngăduit. Acesta este unul dintre motivele pentru care, în discursul istoric, cercetătorii români din Ungaria au adoptat teoria depopulării, vehiculată de maghiari,⁴⁷ trecutul românesc de pe aceste teritorii începând cu sfârșitul secolului al XVII-lea, dar mai ales odată cu colonizările românești din secolul al XVIII-lea. Doar că, dacă această teorie, utilizată de maghiari și pentru a justifica numărul mic al ungarilor în propriile teritorii, în cazul lor nu face decât să explice o situație de fapt, în prezentarea istoriei românilor ea privează grupul etnic de unul dintre elementele de mândrie națională, și anume cel al originii romane, fiindcă de vreme ce ei vin în Ungaria *ca* români, discuția despre formarea acestui popor deja format devine inutilă.

Un alt element care face această istorie vulnerabilă, prin fărâmițarea viziunii, este acela că aproape toate „istoriile românilor din Ungaria de azi” reprezintă de fapt o sumă de istorii ale unor comunități românești (vezi Misaroș 1990 sau Csobai 1996).

Când, totuși, după anul 2000, s-a pus problema unei sinteze, care se cerea studiată în școlile de limbă și la Liceul românesc, autorii au optat, ca și în cazul unor minorități din România, pentru un manual de Cultura și civilizația românilor din Ungaria. Scriind așadar despre cultura și civilizația lor, pentru a veni „în ajutorul acelor cadre didactice care au datoria să introducă în arsenalul de cunoștințe al școlarului și informații despre patrimoniul cultural al strămoșilor noștri” (Csobai: 1996), ei se autoreprezintă prin trecutul lor de cel mult 300 de ani, diferit de cel al românilor din țară.

Această identificare prin „diferențe” chiar și după 1990, după deschiderea frontierelor României, este de înțeles dacă avem din nou în vedere faptul că aceste comunități n-au aparținut niciodată statului român, astfel încât construirea identității pe o istorie românească care le-a fost străină ar fi fost nu numai artificială, ci și falsă. În aceeași direcție a autodefinirii prin particularism, liderii români din Ungaria întrețin sentimentele patriotice ale grupului făcând apel în primul rând la eroii legați de teritoriile în care trăiesc: Moise Nicoară, Gh. Pomuț, David Voniga, Emanuil Gojdu etc., repertoriul transilvănean fiind preluat selectiv, iar cel național mai mult sub formă de cultură generală.

47 Potrivit modului maghiar de abordare a acestui grup etnic, românii care au trăit aici anterior secolului al XVII-lea, când a avut loc depopularea localităților de către turci, nu mai contează, de vreme ce au dispărut. Dacă au existat, ei au fost alți români, fără nicio legătură cu coloniștii din veacul al XVIII-lea, veniți din Munții Apuseni.

Inventarul de monumente și de plăci comemorative este și el orientat spre eroii născuți în Ungaria. În schimb, în denumirea unor instituții sau străzi cu nume românești aceste opțiuni nu sunt exclusive. Spre exemplu, Liceul românesc din Giula se numește „Nicolae Bălcescu”, iar strada pe care se află sediul Autoguverării pe Țară a Românilor poartă numele marelui poet Eminescu, aniversat de altfel în fiecare an, cu mult suflet, de românii din Ungaria, cu ocazia nașterii sale.

Trecând la următorul simbol identitar, limba, aceasta se găsește și ea într-o situație critică. Referindu-ne la limba vorbită de românii din Ungaria, identificăm de fapt „două limbi”. O limbă literară, curată și frumoasă,⁴⁸ deși mai săracă în neologisme comparativ cu limba standard din țară, vorbită oficial de intelectuali și utilizată în scris, și o limbă populară, identificată de mentalul colectiv drept „limba strămoșească”, utilizată de comunitățile rurale în vorbirea curentă, care reprezintă de fapt diferite subgraiuri românești, împănate cu maghiarisme.⁴⁹ Aceste graiuri, preferate de popor limbii literare, și vechea ortografie cu î din i, sunt considerate de o parte din românii din Ungaria⁵⁰ elemente de marcă identitară⁵¹ care îi particularizează. Diferența nu privește însă numai celelalte etnii, ci și pe celelalte populații românești din diasporă și din țară, fapt criticat de unii intelectuali tineri care sesizează pericolul izolării românilor din Ungaria în forme lingvistice arhaice: „Ne refugiem în graiul nostru local în care nu mai suntem capabili să ne exprimăm gândurile cotidiene și preferăm să îl amestecăm cu maghiarisme în loc să depunem un minimum de efort pentru a împrumuta ceva și din limba română contemporană”.⁵²

48 Amintim aici doar tulburătoarele poezii ale Luciei Borza și ale Mariei Berényi, două poete aparținând unor generații diferite, care reușesc să transmită întreg fiorul poetic prin cuvinte românești.

49 Graiurile acestea, împănate cu numeroase cuvinte de origine maghiară, sunt vorbite și în satele din vestul României, în județele Arad și Bihor. Aici nu găsim însă calchierile după limba maghiară introduse de populația românească din Ungaria în locul neologismelor în ultimii 50 de ani.

50 Excepție face publicația *Foaia Românească*, care, începând cu anul 2003, trece, din proprie inițiativă, la ortografia recomandată de Academia Română, stărnind numeroase nemulțumiri.

51 Vezi articolul *Ortografia din România și noi*, semnat de Mihai Cozma în *Foaia Românească*, nr. 2, din 10 ianuarie 2003, p. 5 și p. 10.

52 Același articol semnat de Ștefan Crăsta în *Foaia Românească*, nr. 33, din 16 august 2002, p. 5.

Oricât de alarmantă ar părea această constatare, adevărata problemă de azi a limbii române în Ungaria este mai puțin capacitatea ei de preluare a neologismelor prezente în limba standard,⁵³ puritatea ei sau modul în care este scrisă, și mai mult faptul că este tot mai puțin vorbită (vezi Borbély 2002: 44) astfel încât până și în școlile de limbă, predarea nu se mai poate sprijini pe cunoștințele de acasă, devenind tot mai dificilă pentru profesori. Problema este ridicată tot mai insistent de profesori, la întruniri, obligând specialiștii în pedagogie să ofere alte modalități, mai eficiente, mai atractive de lucru cu elevii.

O măsură de perfecționare a limbii, ce vine în sprijinul celor care o predau, a fost implementată de statul român după 1990, care, organizează anual cursuri pentru profesorii din diasporă. În ceea ce-i privește pe tineri, stimulente pentru învățare vin atât de la statul maghiar, care recunoaște examenul de limbă și care finanțează prin organizațiile românești programe și concursuri menite să conserve limba și tradițiile, cât și din partea statului român, care acordă anual tinerilor români din Ungaria un număr de burse la Universitățile din țară, cu scopul de a-i motiva. La toate acestea se adaugă donațiile anuale de cărți românești făcute de renumite edituri din țară către bibliotecile și școlile românești din Ungaria.

Niciuna dintre aceste măsuri nu a reușit însă să îmbunătățească vizibil lucrurile. Manualele sunt în curs de redactare, însă în unele școli limba română a ajuns să fie învățată ca limbă străină. Și ca și cum acest lucru nu ar fi fost destul, tot mai multe școli românești sunt amenințate cu desființarea sau întâmpină greutăți din partea primăriilor locale.

În anul 2002, Ioan Selejan, președintele Autogovernării Românești din Aletea, scria Autogovernării pe Țară a Românilor din Ungaria următoarele: „Românitatea din Aletea își trăiește ultimele zile. Primăria orașului a ținut în permanență la ordinea zilei problema desființării școlii românești. Acest fapt a descurajat în mare măsură atât pedagogii, care-și caută un loc de muncă sigur, cât și părinții, care vor să asigure un viitor liniștit pentru studiile copiilor lor. Dacă nu se va rezolva problema școlii și a grădiniței, la Aletea nu vor mai fi copii români, pedagogi români, și

53 Un prim pas în vederea îmbogățirii limbii a fost făcut tot de periodicul *Foaia Românească*, care a început să folosească în mod curent neologisme, introducând totodată rubrici de explicare a cuvintelor. Deși numărul celor ce citesc și înțeleg nu este prea mare, cuvintele pătrund în memorie și cu vremea se fixează.

nu vor mai fi români...”⁵⁴ Din motive similare, Elena Silaghi, directoarea școlii bilingve din Bedeu, își anunța în toamna anului 2003 demisia. Protestul ei era determinat de reducerea bugetului de către Consiliul Local, care aducea în felul acesta școala în imposibilitatea de a plăti orele suplimentare de limba română, atât de necesare.⁵⁵ Referitor la limbă, trebuie să mai spunem că impasul actual al românilor din Ungaria, neînțeles de intelectualitatea românească din țară, stabilită după 1990 în Ungaria, a produs, în relațiile dintre băștinași și noii veniți, anumite tensiuni intra-etnice la nivelul elitelor (Martin 2001). Cazul românilor nu este singular, în comunitățile rusine natura conflictului este aceeași.

Contactele român-român din mediul rural evoluează însă complet diferit. Tot mai mulți tineri din România, aparținând cultelor neoprotestante (baptiști, pentecostali), se căsătoresc cu românce, de aceeași religie, din Ungaria, fiind integrați de familie (chiar și acolo unde unul dintre părinți este maghiar), de comunitatea religioasă și de sat. Cum cel venit din țară, de cele mai multe ori din Moldova, nu cunoaște limba maghiară, pentru a se înțelege, soții vorbesc între ei și cu copiii românește (Radici Repisky 2003: 89–96), ceea ce deschide o perspectivă nouă asupra viitorului satelor românești.

În sfârșit, trecând la ultimul element de marcă identitară, tradițiile populare, acestea sunt bine conservate și vin într-o continuitate firească cu tradițiile din satele din partea românească a frontierei, din acest punct de vedere harta etnografică românească înglobând perfect comunitățile românești din Ungaria în marea lor majoritate. Revenind la problemele actuale ale grupului, datorate în primul rând scăderii drastice a numărului de membri, și implicit a celor ce vorbesc limba, mai ales datorită căsătoriilor mixte în care copii se simt, în cele mai multe cazuri, tot mai puțin români, soluțiile pe care le caută liderii români din Ungaria sunt cu atât mai greu de găsit cu cât formațiunile politice și culturale românești nu sunt unite în demersurile lor, și niciuna dintre alternative propuse de acestea nu este satisfăcătoare. Totuși, intelectualii români din Ungaria au fost și sunt conștienți de responsabilitatea pe care o au în păstrarea unității grupului, a conservării caracteristicilor comune, a propriului specific, în condițiile integrării Ungariei în Uniunea Europeană: „Fiecare națiune se legitimează, în diverse sfere de existență, prin identitatea cu sine însăși, care-i asigură perseveren-

54 E. Iova, *Îndoieli și griji la început de an școlar. Interviu*, în *Foaia Românească*, 23 august 2002, Giula, p. 4.

55 Ștefan Crâsta, *Restricții la școala din Bedeu*, în *Foaia Românească*, 3 octombrie 2003, Giula, p. 3.

rea în ființă. Nu numai indivizii, ci și culturile își instituie și rezervă o memorie specifică, spre a-și asigura identitatea, spre a-și cuceri legitimitatea și pentru a proiecta obiective de viitor [...] Particularitățile etnice și naționale trebuie ocrotite, conservate și păstrate pentru generațiile viitoare”.⁵⁶

La rândul lor, liderii politici, cunoscând și ei realitatea concretă, efectele îndelungii izolări, complexele create de limba literară, mai pendulează încă între conservatorism și reformă: „Responsabilitatea este a noastră, a fiecăruia. Nu ne putem permite să-i lăsăm pe alții să părăsească linia strămoșească. Trebuie să atragem cât mai multe persoane la programele noastre culturale, chiar dacă în familie aceștia nu mai vorbesc românește. Este foarte important ca în viitor nimeni să nu creadă că numai acela poate fi român care vorbește limba română literară. Să nu se întâmple ca, din cauza atacurilor din sânul comunității noastre, oamenii vorbitori de grai să nu se mai declare români.”⁵⁷ Indecizia, dilemele, drama generației de mijloc, mai ales a intelectualilor dezamăgiți de recensăminte, de sondaje și alegeri, luptele interne care împart electoratul în două tabere, interesele mărunte ale politicienilor care profită de slăbiciunile Legii pentru minorități, în scopul obținerii unor avantaje personale, în detrimentul românismului, micșorează șansele de supraviețuire pe lungă durată a grupului, chiar dacă țărani din Chitighaz nu se tem că în satul lor nu se va mai vorbi românește, iar bobocii Liceului românesc jură în fiecare toamnă să se perfecționeze în limba și literatura română și în păstrarea tradițiilor neamului.

Sârbii

Sârbii reprezintă al treilea grup etnic care revendică o mare parte din acest teritoriu, invocând în istoriile lor argumentul vechimii și majorității (Cerović 2002). La fel ca și celelalte etnii prezentate anterior, trăiesc de-o parte și de alta a frontierei, în județele Arad și Csongrád, pe firul Mureșului, din această pricină fiind numiți de sârbii din țară-mamă și „sârbi mureșeni”. Minoritatea sârbă din județul Arad, redusă numeric la ultimul

56 Din cuvântul rostit de Maria Berényi, Directoarea Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, la deschiderea lucrărilor celui de-al XII-lea Simpozion, la 23 noiembrie 2002.

57 Interviu luat lui Gheorghe Gros, președintele Autoguverării Românești din Bichișciaba, în *Foaia Românească*, Giula, nr. 33, din 16 august 2002, p. 3.

recensământ până la cifra critică de 1.200 de persoane, reprezintă totuși pentru istoricii din țara-mamă un grup de referință.

Istoria sârbilor arădeni, după cum este formulată în discursul de legitimitate în teritoriu a grupului, coboară în timp până la anul 567, când strămoșii acestora, slovenii, s-au așezat pe teritoriul Daciei, peste Mureș, în imediata apropiere a Aradului. Continuitatea neîntreruptă a elementului sârbesc în zonă este asigurată, potrivit tradiției, de cei care rămân aici definitiv în secolul al VII-lea, când majoritatea grupurilor se deplasează spre Peninsula Balcanică. Pentru argumentarea acestei teorii a continuității, membrii actualei comunități invocă numeroasele toponimele sârbești din zonă.

Revenind însă la discursul istoric, în această existență a lor pe Valea Mureșului, „sârbii au luptat pentru păstrarea identității naționale și religioase, rezistând presiunii bisericii catolice. O cotitură în viața acestui popor s-a petrecut între anii 1217–1219, odată cu întemeierea regatului Serbiei și cu transformarea bisericii sârbe în biserică autocefală sub Sfântul Sava” (Cerović 2002: 343). Recunoaștem în această asociere a sârbilor arădeni cu „statul de odinioară”, construit de imaginar pe splendoarea unor timpuri medievale pline de eroism, încercarea de a-i integra în mitica „Serbie Mare”, ceea ce justifică, fie și simbolic, legarea lor de statul actual de care, în realitate, nu au aparținut niciodată. Numărul real al sârbilor din zonă, în veacurile de început, nu se cunoaște, cifrele oferite fiind mai mult estimări. Din această pricină, în pofida vechilor atestări ale slovenilor (strămoșii sârbilor), și chiar în pofida documentelor care menționează, începând cu secolul al XIV-lea, așezarea în aceste ținuturi a mai multor valuri de refugiați sârbi, istoricii maghiari și români susțin că abia din 1690, odată cu „marea migrație”, când o numeroasă populație sârbă vine, condusă de însuși Patriarhul Arsenie Cernoievici, în sudul Ungariei, se poate vorbi despre o prezență sârbească masivă pe acest teritoriu.

Numărul real al celor mutați în 1690, de asemenea, nu este cunoscut, părerile fiind din nou împărțite. Unii istorici vorbesc despre 4-500.000 de oameni, alții despre 200.000, pe când unele izvoare documentare ar indica, potrivit istoricilor maghiari, doar 35-40.000 de familii (Kőhegyi 1990: 70).

Importanța acestei mutări într-o nouă patrie a făcut ca momentul venirii să fie immortalizat de pictorul Jovanovici într-un tablou devenit de referință pentru toți sârbii din fosta Ungarie de Sud. Copiat, reprodus în tehnici diferite, replici ale tabloului s-au difuzat într-un mare număr de

comunități, fiind păstrate până azi la loc de cinste în casele parohiale, dar nu numai. Ca și în cazul celorlalte grupuri etnice, prin această istorie particulară, plină de altfel de momente glorioase și de drame, sârbii din județul Arad întrețin sentimentele de mândrie națională a grupului. Faptul că Aradul a fost capitala Confiniului grăniceresc Tisa-Mureșan, constituit în 1701, că în 1702 exista aici un oraș militar sârbesc cu primărie proprie, că din 1706 devine și sediul Episcopiei Ortodoxe, îl transformă într-un centru de mare prestigiu pentru toate comunitățile sârbești din jur. Dar tot în legătură cu sârbii, orașul va cunoaște între anii 1914 și 1918 și o faimă negativă, devenind, datorită politicii austro-ungare, „locul tragediei poporului sârb”, „cimitirul miilor de sârbi nevinovați”, internați în mod abuziv în lagărul din cetatea militară și exterminați prin boli și înfometare (vezi Panici: 2001). În amintirea acestor deținuți, un fost locuitor al Aradului, mutat în perioada interbelică la Belgrad, Janko Mihajlović, a plătit în 1932 ridicarea unui monument din marmură albă în Cimitirul „Pomenirea”, care domină și azi impozant mormintele din jur.

Revenind însă la momentele semnificative din trecutul sârbilor din zonă, începând cu secolul al XVIII-lea, în Arad se va forma un important nucleu de intelectuali care își vor asuma în permanență destinul grupului. Să-i amintim doar pe consilierul regal Sava Tekelija, considerat de istoricii sârbi drept cel mai mare mecena al lor din perioada modernă (Cerović 2001), și pe Eustahia Arsić, prima scriitoare sârbă. Din rândul acestor intelectuali patrioți, în noiembrie 1918 s-a format un Comitet Popular Sârb, în fruntea căruia s-a aflat arhitectul Milan Tabacović, care a militat pentru aderarea Văii Mureșului la Regatul Serbiei. Cum acest vis nu s-a împlinit, mulți „optanți” au plecat în Serbia. Cei care au rămas au supraviețuit în propriile tradiții până astăzi.

La fel ca în trecut, mica comunitate orașenească de azi, organizată într-o filială locală a Uniunii Sârbilor din România, se mobilizează permanent și depune eforturi aproape eroice pentru a menține vii limba și celelalte elemente identitare, în condițiile în care școala sârbească din oraș a fost desființată în 1962, după aproape 250 de ani de funcționare. Modalitățile actuale de stimulare a mândriei naționale, legitimate de vechimea lor în zonă și de faptele lor de vitejie, sunt diverse. Activitatea bisericii, care, alături de slujbele duminicale, include sărbătorirea tuturor sfinților sârbi pe stil vechi și hramurile bisericilor din zonă, se împletește cu cea a organizației politice interesate de manifestări culturale, de organizarea unor spectacole folclorice, de comemorări și aniversări. La sediul

Uniunii Sârbilor din România – Filiala Arad, unde deasupra icoanei Sf. Sava poate fi văzut steagul Serbiei, au fost amenajate o modernă sală de ședințe și o mică bibliotecă al cărei număr de volume crește prin donații, an de an. Biblioteca este completată cu o arhivă de filme și de fotografii. Tot aici pot fi văzute câteva costume populare sârbești. Prin strădaniile președintelui filialei arădene, Sima Jarko, și cu sprijinul financiar al unor instituții de cultură din țara-mamă, după 1990 orașul a început să fie marcat, alături de plăcile comemorative românești și maghiare, și cu plăci comemorative sârbești, iar unele străzi poartă numele unor personalități sârbești locale. O asemenea placă a fost montată în anul 2002 la intrarea în cetatea militară a Aradului, în memoria „celor 4.317 de mucenici sârbi, morți în cetatea Aradului între anii 1914 și 1918”. Tot în anul 2002, în fosta casă a nobilului sârb Sava Techejlia, a fost deschisă, cu sprijinul Muzeului Voievodinei, o expoziție permanentă care evocă personalitatea acestuia.

În paralel cu comunitatea sârbă din Arad, au supraviețuit pe durată lungă, păstrându-și tradițiile și limba, un grup important de comunități rurale, care, în anumite localități fiind majoritare, au beneficiat multă vreme de școli în limba maternă.⁵⁸ Ca mentalitate, aceste comunități sârbe sunt identice cu cele din Ungaria. Despărțite în 1920 de noua frontieră, ele au și azi un repertoriu comun de tradiții, populat cu aceleași legende despre sfinți (Vid, Sava) și cu aceiași eroi sârbi ai neamului (Miloš Obilić, Mark Kralević, Vuk Karadžić), deveniți subiect de balade, teme ale unor picturi foarte populare pe pânză, pe sticle și pahare.

Dar poate că nimic nu stârnește mai bine sentimentele sârbilor din această zonă de frontieră decât tulburătoarele cântece patriotice: *Eu sunt sârb' sau Nimeni nu are ceea ce sârbul avusese*. Pentru o mai bună înțelegere a valorii simbolice a acestor cântece în autoidentificare, reproducem în traducere un fragment din primul dintre cele două cântece menționate: *Eu sunt sârb, fiu de sârb/ Credincios neamului meu/ ceea ce este sârbesc aceea iubesc/ din tot sufletul/ și mă voi ține de acest lucru/ cât voi sufla/ să audă dușmanul /eu sunt fiu de sârb!// De la tata mi-au rămas/ trei frumoase daruri/ numele de sârb, puterea și sângele/ ce fierbe în inimă:/ de la mama-un dar frumos/ limba sârbă și altarul/ să audă dușmanul,/ eu sunt fiu de sârb!// De la bunici o amintire frumoasă mi-a rămas:/ Dușan cel Puternic*

58 Azi, secție în limba sârbă, și anume ciclul elementar mai funcționează la Școala Generală din Felnac.

și Lazar,/ Marko și Miloș/ să-i iau drept exemplu,/ și să nu risipesc viața,/ să audă dușmanul, eu sunt fiu de sârb. Pe lângă acestea, trebuie să mai adăugăm și repertoriul de cântece lirice (*Oj, Moravo, Morava, Ranila Milka slavuja*, „*Jovan i Jovanka, Dunave, Dunave*), și repertoriul instrumental pe care și le revendică toți sârbii din aceste ținuturi, dar și cei din Serbia, repertoriul de hore (kolo), cunoscute de toți și dansate la toate ocaziile.

Cu toate că minoritatea sârbă din Ungaria este mai numeroasă, supraviețuirea ei în statul maghiar a fost la fel de dificilă ca cea a grupului românesc de aici, cu atât mai mult cu cât populația sârbă din această țară nu trăiește în grup compact. La fel ca și sârbii din părțile arădene, și ei se consideră ca „făcând parte integrantă din poporul sârb”, iar vestigiile lor materiale și spirituale sunt incluse de țara-mamă în marea cultură a poporului sârb. Totuși, sârbii din Ungaria au un sentiment al particularismului lor, declarându-se „descendenții lui Cernojevici”, adică urmașii celor veniți în Ungaria de Jos în 1690, și nu ai vechilor triburi slave. Elementele simbolice ale identității, declarate de cei intervievați, sunt: cunoașterea și utilizarea limbii materne sârbe, apartenența la religia ortodoxă și păstrarea obiceiurilor religioase, folosirea numelor sârbești, cunoașterea sărbătorilor sârbești, dintre care cea mai importantă este Ziua Sf. Sava, cunoașterea și cultivarea dansurilor populare etc. (Prelić 2002: 140).

În pofida acestei conștiințe identitare puternice care l-a făcut pe Pera Lastić, președintele Autoguvernerii pe Țară a Sârbilor, să ceară ca la alegerile noilor reprezentanți din 2003 ședința să fie ținută în limba maternă, grupul întâmpină greutăți în păstrarea identității, în parte datorită numeroaselor căsătorii mixte din anii comunismului. Ca și sârbii din zona arădeană, sârbii din județul Csongrád, dar nu numai, nu pot stopa scăderea lentă, dar dramatică, a numărului de membri, în ciuda deschiderii frontierelor și a permanentizării legăturilor cu sârbii din țară. Din acest punct de vedere, toți sârbii mureșeni se află într-o situație critică, numărul căsătoriilor și nașterilor înregistrate în comunitățile sârbești de pe ambele părți ale frontierei fiind foarte scăzut. Încurajați de noua Lege a minorităților din Ungaria, care, în realitate, este extrem de periculoasă pentru identitatea grupurilor, liderii politici actuali ai sârbilor au acceptat să-i primească în comunitate și pe „aceia care nu sunt de origine sârbă, dar, de exemplu, sunt botezați în biserica ortodoxă și au învățat limba sârbă, participă la viața comunității și se declară sârbi” (Prelić 2002: 141-142). O tendință asemănătoare de extindere a grupului se înregistrează și

în comunitățile sârbe din județul Arad, unde găsim participând la diferite manifestări culturale atât sârbi provenind din familii mixte, care nu au vorbit niciodată limba sârbă, dar care se simt și se consideră sârbi, cât și simpatizanți ai grupului etnic.

În raport cu aceste grupuri etnice, celelalte minorități de pe acest teritoriu, venite în zonă începând cu secolul al XVIII-lea, au fost până în 1990 mai puțin interesate de autoidentificarea originii și de raportarea la un stat național, fiind interesate de alte elemente de marcă.

Germanii

Colonizați oficial de Curtea de la Viena și în continuare de diferiți domni de pământ, ca să eficientizeze agricultura și implicit economia din zonă, beneficiind încă de la venire de privilegii speciale, germanii sau mai bine zis șvabii, își vor construi identitatea în zonă mai puțin pe origini și pe trecutul glorios al neamului germanic, cât pe modelul german de comportament, care, prin raportarea la ceilalți, a devenit principalul element de mândrie al grupului.⁵⁹ Din acest punct de vedere, putem să vorbim despre un mit al primilor coloniști veniți cu corăbiile pe Dunăre sau în convoi cu căruțele pe uscat, despre acei „părinți fondatori” ajunși într-o zonă neprimitoare, unde au întâlnit o situație dramatică pe care au fost nevoiți să o depășească.

După cum se știe, mulți au murit. În Elek (Ungaria), din prima colonizare (1724) în timpul epidemiei de ciumă din 1739, au murit trei sferturi din germanii veniți. Referindu-se la această mortalitate ridicată, Otto Greffner, în cartea sa *Șvabii (germanii) din Banat. O scurtă istorie*, scria și el că „Banatul a devenit mormântul șvabilor” (Greffner: 1995). Or, „prin transmiterea atributelor acestor eroi către toți membrii comunității, celebrările periodice ale venirii reușesc să contureze un model identitar conform căruia însăși depășirea dificultăților se poate constitui ca normă” (Chelcea-Lățea 2000: 77). Această „venire a șvabilor în Banat”, emblematică pentru grup, a fost imortalizată în 1910 de pictorul șvab Ștefan

59 Postul Cancelar, Helmuth Schmidt, a declarat public că „Misiunea germană în Estul Europei a luat sfârșit, populația din aceste țări se poate întoarce în patria-mamă” (vezi Otto Greffner, *Etnitate și identitate*, în *Aradul Cultural*, iunie 1999, p. 31.).

Jăger într-un tablou, după care se vor face numeroase copii și reproduceri litografice, ce vor împodobi multe case. Închiși în propriile comunități, izolându-se prin chiar prestigiul pe care îl trezeau celorlalți, ei își vor conserva până în zilele noastre foarte bine limba și tradițiile, de la tipul de casă și până la vestimentație, de la un anumit mod de a lucra pământul și până la o bucătărie specifică, de la un anumit repertoriu de dansuri și de cântece, la anumite obiceiuri tradiționale.

Rupți de istoria landurilor din care au plecat, neinteresăți de vechea istorie a triburilor germane, vor păstra totuși în memorie numele locului de origine, transformând cu trecerea anilor acea țară îndepărtată, „Vaterland”, într-un teritoriu mitic al strămoșilor. Adeseori, acest loc de origine este identificat de bătrânii germani cu îndepărtata „Schwartzwald”, care devine astfel „patria simbolică”. Acestor imagini mitice ale începuturilor în această zonă de frontieră, care au supliniit multă vreme o istorie reală a germanilor, istoria mai recentă le-a adăugat o serie de amintiri dramatice, de la deportarea în Rusia și, în continuare, la deportarea în Bărăgan (România) sau repatrierea forțată (Ungaria), până la naționalizarea caselor și a întreprinderilor sau la colectivizarea pământului. Plăcile din marmură de pe peretii bisericilor, cu numele celor care au murit în Rusia,⁶⁰ amintesc și astăzi de oribilul coșmar trăit de populația germană în anii care au urmat războiului.

Supraviețuitorii acestor lagăre de muncă, majoritatea distruși fizic și marcați psihic, organizați în Uniunea Foștilor Deportăți în U.R.S.S., se întâlnesc periodic și își amintesc sau încearcă să uite. Faptul că au fost trădați de către statul ai cărui cetățeni erau, silniciile la care au fost supuși de noua putere comunistă în timpul deportării în Bărăgan, au fost percepute de germani ca o mare nedreptate. Mai ales că strămutarea, deposedarea de bunuri au avut drept scop, cel puțin în România, nu numai pedepsirea grupului pentru vina de a fi fost germani, ci și alterarea imaginii de etnie-model (gospodară, înstărită) în noua politică de uniformizare a cetățenilor. Insecuritatea pe care au simțit-o a declanșat exodul, repatrierea. Când legile românești s-au înăspriit, Ceaușescu întrezărind în plecarea germanilor o posibilă sursă de bani, Germania a început să-i răscumpere, pentru a fi lăsați să plece. Totuși, trebuie să spunem că legă-

60 O asemenea placă din marmură neagră se găsește pe biserica catolică din Chișineu-Criș. Pe ea sunt înșirate numele celor 12 germani din localitate morți la Krivoj Rog, în perioada 1945–1949, o alta pe biserica din Fântânele, și exemplele pot continua.

turile germanilor rămași în România cu cei care, între timp, fie înainte de război, fie odată cu frontul sau ulterior, au plecat și s-au stabilit în Germania, le-au creat în continuare, prin vizitele pe care le primeau și prin pachete, o situație privilegiată, invidiată și respectată de celelalte etnii, mai ales după 1983, când viața tuturor devenise foarte grea .

În pofida acestor repatrieri ce vor motiva în continuare colonizarea zonei cu români din Moldova și Oltenia, grupul germanilor ajunge în stare critică, atât în județul Arad, cât și în județele maghiare de frontieră, abia după 1990⁶¹, când, prin deschiderea frontierelor și prin recunoașterea cetățeniei germane, părăsesc localitățile germane aproape toți cei care pot să-și dovedească originea. Cei rămași sunt organizați astăzi în Forumul Democrat al Germanilor, asociație care le reprezintă interesele în societatea civilă, susține școlile de limbă germană și contribuie la păstrarea tradițiilor germane prin organizarea unor manifestări culturale (Kirwei, baluri, reuniuni etc .). Și, la fel ca toate etniile mici, comunitățile germane s-au deschis pentru toți vorbitorii acestei limbi astfel încât grupul german de odinioară se transformă azi tot mai mult într-un grup germanofon.

Un exemplu în acest sens îl oferă Cercul Cultural „Banat JA”,⁶² format din „tineri aparținători etniei germane din România, tineri vorbitori de limbă germană din România, precum și persoane interesate de menținerea și promovarea culturii germane în România”.⁶³

Din octombrie 2000, Asociația a început să deruleze prin Programul Pactul de Stabilitate un proiect ce susține ideea conviețuirii minorităților în sud-estul Europei. În acest sens, au fost organizate la Arad mai multe ediții ale Seminarului Internațional *Împreună*, iar din 2002 și un Festival al minorităților din județ. În ceea ce-i privește pe germanii din zona maghiară de frontieră, care au scăpat de repatrierile forțate, ei au rămas, datorită numărului mic de membri, multă vreme cu o teamă de a vorbi limba germană, cu toate că au fost recunoscuți ca minoritate încă

61 În perioada interbelică, în județul Arad au trăit circa 65.000 de germani, din care în orașul Arad 25.000. La recensământul din 1992, în județul Arad au fost înregistrați 9.392 de germani, pentru ca, în anul 2002, să se mai declare de etnie germană doar 4.906.

62 Înființată în 1990 în Banat, Asociația „Banat JA” a ajuns să aibă, până în 2001, 14 filiale în România.

63 Prezenare făcută de Pompilia Szellner, Președinta Cercului Cultural „Banat-JA” România, în 2001, la Tâgutul ONG-urilor din Arad.



din anii comunismului și au beneficiat tot timpul de fonduri de la stat și de anumite drepturi culturale. Abia odată cu deschiderea care a avut loc în 1990 și cu noua Lege a minorităților, care le dă dreptul să-și aleagă autoguvernări, viața culturală a acestor comunități germane din Elek și Giula va cunoaște un reviriment. Ei vor restabili legăturile întrerupte în 1918 cu germanii din județul Arad, se vor înfrăți cu localitățile germane de origine, vor revitaliza unele obiceiuri precum Kirchweih-ul și balurile, care vor deveni prilejuri de a purta costumele tradiționale și de a fi vizitați de cei plecați în Germania. În bătaia pentru conservarea identității vor intra și mijloacele mas-media: presa, televiziunea în limba maternă etc. În sfârșit, în păstrarea identității, actuala evoluție a Germaniei devine o sursă de mândrie, datorită sentimentului de apartenență a grupului la blocul cultural și de limbă germană.

Slovacii

A doua etnie care trăiește în țara de adopție, în cazul acesta România, fără să-și revendice propria istorie de la istoria țării-mamă sau să coboare spre îndepărtatele origini, fiind interesați mai mult de tradițiile populare, de limbă și de biserică, sunt slovacii. Aceasta, în parte și pentru că ei provin, în județul Arad, din regiuni diferite, de cele mai multe ori prin migrații secundare, din alte teritorii decât Slovacia de azi. La fel ca germanii, toate comunitățile slovace păstrează în memorie locurile de origine și poveștile legate de venire, de la persecuțiile religioase până la speranța într-un trai mai bun, cum a fost cazul acelor tăietori de lemne îmbrăcați în alb, așezați în Munții Bihorului, din care se trag slovacii catolici de azi din județul Arad.

Cu toate că și ei cunosc față de anul 1992 o scădere a numărului de membri, identitatea grupului este bine conservată, mai ales în orașul Nădlac, unde dețin un procent semnificativ în structura etnică a localității. Venirea grupului de slovaci la Nădlac, immortalizată, după obiceiul deja știut, într-un foarte popular tablou, a avut loc în 1803, în ziua de Sf. Gheorghe (24 aprilie 1803). În timp, primului grup de coloniști li se vor adăuga și altele, comunitatea cunoscând o curbă ascendentă și o bunăstare ce o vor transforma, încă din secolul al XIX-lea, într-un grup urban.

Devenit centru al slovacilor arădeni, așa cum Csaba este centrul slovacilor din această parte a Ungariei, la Nădlac se vor concentra de-a lungul vremii, până azi, importante instituții politice și culturale slovace. Faptul că în anul 1945 aici a luat ființă primul liceu slovac din România va face ca în ultimele decenii să se formeze în localitate un important grup de intelectuali slovaci, dintre care îi menționăm pe importanții poeți și scriitori: Ivan Miroslav Ambruš, Maria Anoca Dagmar Dovál Stefan, Ivan Molnár, Jaromir Novác, Pavel Rozkoš, Adam Suchansky, Ondrej Stefanko. Potențialul lor creator, comparabil în zonă doar cu cel al minorității maghiare, impresionanta activitatea de traducere din autorii slovaci din țara de limbă, îi face să se bucure de prestigiu atât în Slovacia, cât și în România.

Ca toate celelalte minorități din acest areal, slovacii sunt organizați în România pe mai multe filiale ale Uniunii Democratice a Slovacilor și Cehilor. Organizația a luat ființă la 4 ianuarie 1990 la Nădlac. Scopul ei declarat încă de la înființare a fost acela de a păstra identitatea slovacilor și cehilor și de a-i reprezenta politic. Dintre organizațiile nonguvernamentale, o activitate prolifică de editare de ziare și cărți o desfășoară Societatea Cultural Științifică „Ivan Krasko”. Dintre periodicele slovace tipărite la tipografia din Nădlac, menționăm: *Naše snahy*, revista lunară a tineretului slovac intitulată *My*, revista bilingvă româno-slovacă *Oglinzi paralele* și publicația *Dolnozemsky Slovak*, editată împreună cu Societatea Slovacștilor din Voievodina și cu Asociația Scriitorilor și Artiștilor Slovaci din Ungaria. În sfârșit, tot aici, trebuie să amintim încercările de emisie în limba slovacă, la televiziunea locală prin cablu, dintre anii 1997 și 1998, activitățile științifice și cultural-artistice desfășurate anual la Nădlac în cadrul „Zilelor culturii slovace”, participările formației de dansuri, ale grupului vocal și ale fanfarei la festivalurile folclorice anuale.

Comparativ cu acest grup compact, bine conservat identitar, comunitățile rurale mici trec printr-un proces lent, dar ireversibil de pierdere a identității. La un inventar constatăm că primul grup de coloniști slovaci, stabiliți în anul 1747 la Mocrea, au fost integrați de majoritatea românească și de maghiari, slovacii din Semlac au ajuns la cifre ne semnificative, cei din Tisa Noua și Fântânele nu mai sunt interesați să vorbească în limba maternă, modificări care, la viitorul recensământ, vor reconfigura prezența slovacă în teritoriu. În plus, tinerii cehi și slovaci se orientează tot mai mult spre universitățile din țara de limbă, de unde, dacă au ocazia, nu se mai întorc, situație ce face ca viitorul, chiar îndepărtat, al slovacilor din părțile arădene să fie sumbru.

Situația slovacilor din Ungaria cunoaște o evoluție similară. Organizați în autoguvernări, comunitățile slovace încearcă prin toate mijloacele să supraviețuiască, ele fiind mai puțin afectate de repatrieri, cât mai mult de deznaționalizarea produsă de căsătoriile mixte. Totuși, în localitățile în care dețin un procent semnificativ au înființat muzee etnografice, case memoriale, și desfășoară numeroase activități, atât folclorice, cât și culturale. După 1990 au reluat legăturile cu comunitățile slovace din Voievodina și România, cu localitățile de origine din Slovacia, participă la festivalurile folclorice din patria-mamă, beneficiază de publicații și de timp de emisie la Radio și la Televiziune. Elementele prin care se autodefinesc sunt și aici limba, religia și tradițiile populare .

Evreii

Ultimul grup pe care îl prezentăm sumar este cel al evreilor. Dacă în Ungaria această etnie a fost multă vreme o minoritate ascunsă⁶⁴, abia în 2005 solicitând să fie recunoscută ca grup etnic, comunitatea evreiască din județul Arad, numeroasă la începutul secolului XX,⁶⁵ este azi o comunitate mică ce pare, inevitabil, condamnată la dispariție. Veniți în zonă la sfârșitul secolului al XVII-lea, mai ales din Galiția, evreii arădeni și-au păstrat identitatea în primul rând prin religie.

Istoria comunităților locale, dintre care cea mai importantă a fost cea din Arad, începe în anul 1717, odată cu primirea aprobării de stabilire în oraș a primilor doi evrei, împreună cu familiile lor. Ea include nu atât evenimente, cât mai mult o istorie a principalelor instituții israelite înființate aici (vezi *Istoria evreimii...* 1996), dintre personalitățile evidențiate pentru activitatea depusă, de cel mai mare prestigiu bucurându-se rabinul reformator Chorin Aaron, care a făcut cunoscut Aradul în întreaga lume iudaică.

Trecutului comunității, istoria recentă i-a adăugat vremurile de persecuție din perioada guvernării legionare, cu închiderea școlilor, naționalizarea caselor și a întreprinderilor, cu trimiterea bărbaților în lagăre de

64 Ea nu a figurat ca etnie separată, fiind inclusă la recensăminte la maghiari; vezi Eperjessy 2002: 12.

65 La recensământul din 1910, în județ, sunt înregistrați 10.877 de evrei (vezi *Istoria evreimii...* 1996).

muncă.⁶⁶ N-au lipsit nici martirii Holocaustului. În amintirea celor 244 de morți, în anul 1960 a fost ridicat un obelisc din marmură albă în Cimitirul Evreiesc din cartierul Grădiște. Textul este scris în ebraică, română și maghiară. Periodic, la acest monument au loc comemorări. Experiența traumatizantă suferită în anii războiului, deposedarea de proprietăți după 1946 a tuturor evreilor cu o anumită situație materială au determinat plecarea masivă a acestora în Palestina. Acest exod, care va reduce drastic numărul membrilor comunității, a fost adeseori unul dramatic din punct de vedere sentimental, mulți luând cu ei la plecare pământ din acest colț de țară.⁶⁷ În urma lor vor rămâne cimitirele de la Arad, Beliu, Buteni, Caporal Alexa, Curtici, Ghioroc, Grăniceri, Hălmațiu, Ineu, Lipova, Macea, Nădlac, Pâncota, Păuliș, Pecica, Sântana, Săvârșin, Sebiș, Semlac, Șimand, Turnu, Zerind, unele îngrijite de etniile care trăiesc în aceste localități, altele năpădite de buruieni și cu pietrele de mormânt distruse. În absența sinagogilor și a caselor de rugăciune de la țară, demolate sau transformate după 1940, ele reprezintă azi singurele urme materiale ale prezenței evreilor în mediul rural din acest ținut. Motiv pentru care statul ar trebui să le declare rezervație memorială și să le ocrotească.

Revenind la Comunitatea Evreiască de azi din Arad, trebuie să spunem, spre lauda acesteia, că, în pofida numărului mic de membri,⁶⁸ ea desfășoară o activitate susținută. Din 2003 a început să scoată până și un ziar.⁶⁹ Cele mai importante manifestări rămân însă cele legate de cult și de religie, care continuă să țină unită mica comunitate.

Concluzii

Încheind sondajul pe care ni l-am propus, avem o imagine exactă a peisajului identitar al zonei, în care descoperim o multitudine de autoreprezentări distincte. Dar, după cum vom vedea în continuare, aceste construcții identitare ale diasporei care permit fiecărui grup să se delimiteze de celălalt sau de ceilalți, conservându-l ca individualitate, nu se supra-

66 Un asemenea lagăr a funcționat la Cuvin (jud. Arad).

67 În acest sens, există marturisirile scrise ale pictoriței Marta Leopold Indig, originară din Arad.

68 La recensământul din 2002, în județ au fost înregistrați 193 de evrei.

69 Ziarul intitulat *Schalom* apare începând cu anul 2003 prin sponsorizare.

pun perfect peste aceleași identități dezvoltate de grupurile majoritare din țara de limbă, ceea ce face ca toate aceste minorități, la contactul cu țara-mamă, să fie mai mult sau mai puțin dezamăgite. Până și maghiarii arădeni, care, după cum am văzut, mental sunt cei mai legați de țara lor, considerându-se parte din marele bloc maghiar, mergând în Ungaria, constată că sunt receptați de cei de acolo drept altceva, că nu sunt acceptați necondiționat prin ceea ce sunt. Catalogați de maghiarii din Ungaria drept „maghiari români”, vor fi obligați să recunoască cu amărăciune că limba și obiceiurile lor au fost alterate și că sunt mai respectați de românii din zona lor decât de ungurii de „acolo”: „El van nagyon keseredve mert nem nagyon veszik számba a magyarok lenézik. Azt mondják, hogy oláhmagyarok és az is az igazság... mert mi is amikor mentünk így magyarba vagy valami hát rokonokhoz mentünk és azoknak ha jöttek látogatók egyből azt mondták nekünk oláhmagyarok... úgyhogy nem úgy voltunk számba véve, hogy a magyarok ottan... És mondtam hogy több tiszteséget kapunk itt a románoktól, mint ott a magyaroktól. Ez az igazság, sajnos ez van” [Este foarte trist, pentru că nu prea sunt băgați în seamă, ungurii îi subapreciază... Asta spune că sunt maghiari români și acesta este într-adevăr adevărul... pentru că, și atunci când am fost în Ungaria sau când mergeam la rudele noastre, iar acestora le veneau musafiri dintr-o dată, nouă ne spuneau unguri-români (unguri din România), deci nu ne considerau la fel ca pe ungurii de-acolo. Și pot să spun că am căpătat mai mult respect aici de la români decât acolo de la unguri. Acesta este adevărul, din păcate, asta este.] (Hannonen-Lönnqvist-Barna 2001: 27).

Același lucru îl simt, după cum am văzut deja, și românii din Ungaria care se percep ca fiind diferiți față de românii din țară mutați în Ungaria. Încercând să explice de ce nu folosește limba română, un tânăr din Chitighaz, născut în 1971, mărturisește în limba maghiară persoanei care l-a intervievat că, de fapt, în Ungaria nici nu se mai vorbește adevărata limbă română, ci o limbă amestecată care nu l-ar ajuta să se identifice ca român: „Azért mondom, hogy tiz éve nem beszéltem románul, mert amilyen szavakat mi használunk, meg ahogy mi beszélünk, az nem román. Az csak egy k = nagyon erősen kevert. Még a még a méhkerékieknél is kevertebb román. Románul beszélünk mi, tehát még azok sem értenek meg... Az speciálisan a mi nyelvünk...Tehát minden egyes magyar szót, most nem akarok egyet se bemutatni, mert nagyon rosszul néz ki a dolog. Minden egyes magyar szót elrománosítunk.” [Cum îți spun, de zece ani n-am vorbit românește, căci cuvintele pe care noi le folosim și

modul în care vorbim nu-i limbă română. Asta-i numai așa ch = foarte foarte amestecat. Mult mai amestecată și decât limba română vorbită în Micherechi. Noi vorbim românește astfel încât nici ei nu ne-ar înțelege... Asta este numai limba noastră... Deci fiecare cuvânt maghiar... acum nu vreau să prezint niciunul dintre ele, fiindcă foarte rău arată lucrurile. Noi românizăm fiecare cuvânt maghiar] (Borbélyi 2002: 50).

Nici slovacii nu s-au bucurat de contactul cu cei din țara de limbă, în 1945, când, repatriindu-se, s-au simțit străini față de comunitățile în care au fost repartizați. Cercetările efectuate de etnologii slovaci au demonstrat traumele pe care le-au suferit cei care au hotărât să plece din România sau Ungaria⁷⁰ în comunitățile slovace și cehe din țară (la acea dată, Cehoslovacia). Plecarea dintr-un mediu familiar într-un spațiu străin a avut un puternic impact asupra grupului repatriat și datorită schimbării modului tradițional de viață, odată ajunși în țara-mamă. Cei mai mulți dintre foștii agricultori prosperi au devenit aici muncitori navetiști în marile orașe și și-au pierdut astfel urma (Parikova 2000: 41). Până și astăzi slovacii din părțile arădene sunt percepuți în Slovacia ca diferiți. Cei care îi aud vorbind se întreabă din ce regiune provin, iar când aud că vin din România, sunt neîncredători sau se minunează. Ca să nu mai vorbim de șvabii arădeni și de graiurile vorbite în zonă, atât de diferite de limba standard pe care au găsit-o în Germania. Acesta este de altfel unul dintre motivele pentru care, simțindu-se izolați, vor încerca să păstreze contactul cu membrii fostelor comunități, singurii cu care se simt bine în acea lume germană străină.⁷¹

În sfârșit, și evreii arădeni țin legătura între ei în Israel din aceleași motive. Această alterare a ființei etnice care îi face pe minoritari să trăiască de fapt între două lumi sau, după cum zic unii, într-o „dublă identitate”, fie iluzionându-se cu puritatea identității lor, fie simțind gustul amar al dezamăgirii, este determinată de fapt de îndelunga conviețuire cu majoritatea de altă cultură, care, dacă nu i-a asimilat, a estompat totuși imperceptibil diferențele, creând noi forme de identitate, atipice comparativ cu etalonul, dar care, după cum am văzut în prima parte a lucrării, sunt totuși viabile în spațiul în care s-au format. Fiindcă a trăi cu celălalt în raporturi de vecinătate pe durată lungă presupune implicit o cunoaștere, adică o ușoară îndepărtare de propria identitate și o apropiere de cealaltă. Lucrul

70 Din România au plecat 20.000 de slovaci (Parikova 2000: 38).

71 Otto Greffner, *Etnitate și identitate*, în *Aradul Cultural*, Arad, iunie 1999, p. 31.



acesta nu înseamnă neapărat anularea propriei identități și acceptarea celeilalte, la fel cum bilingvismul și trilingvismul nu reprezintă neapărat o minimalizare a propriei limbi. Nici măcar adoptarea limbii altui grup sau a obiceiurilor nu echivalează cu o abandonare a propriei identități, fiindcă va rămâne accentul, memoria a ceea ce este fiecare, judecățile de valoare care vor continua să se facă prin prisma propriilor categorii. Să ne amintim că în Ungaria se consideră români chiar membrii unor comunități care nu mai vorbesc limba maternă, exprimându-și identitatea prin intermediul limbii maghiare (Csobai 2000: 92).

Amprenta celuilalt nu trebuie interpretată nici ea ca prim pas spre asimilare, fiindcă în zonele multietnice contaminarea este aproape în toate cazurile reciprocă. Să ne amintim de românii băștinași din Sântana, care explicau că ei sunt mai puțin români decât moșii, fiindcă sunt „corciți” cu nemții. Conviețuirea din zonele multietnice, cum este cea la care ne-am referit, nu trebuie să provoace nevroze eventualilor naționaliști camuflați, chiar dacă ea corupe identitatea grupurilor minoritare. Particularismul zonelor multietnice, cu identitățile lor alterate, reprezintă o problemă în plus, atâta vreme cât raportările grupurilor se fac nu la Europa Unită, ci la niște țări care, în loc să-și replezeze discursul, dezvoltă naționalisme susținute de formațiuni paramilitare, ce nu-și găsesc locul în structurile europene. Or, contaminarea memoriei colective a unora dintre aceste grupuri cu imaginea unui trecut care de mult nu mai este actual, efortul lor de identificare cu o patrie imaginară, în care, în ultimă instanță, nu s-ar mai putea regăsi integral, le împiedică să se deschidă spre adevărata democrație, le țin suspendate într-un vis, le micșorează șansele unei adaptări dinamice la actualul statut de „cetățean al Europei”.

Sesizând acest pericol, elitele diferitelor etnii au început să inițieze programe comune sub deviza „unitate în diversitate”, în care sunt antrenați în special tinerii; însă ideea care începe să fie tot mai des vehiculată este aceea de „identitate regională”, altfel spus, „ei și noi împreună”.

Bibliografie

BARNA Gábor

2000 Mentális határok – megduplázott világok. In: BALÁZS Géza – CSOMA Zsigmond – JUNG Károly – NAGY Ilona – VEREBÉLYI Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Folklor – irodalom – szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*. II. Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 689–701.

BOIA, Lucian

1990 Elemente de mitologie istorică românească (sec. XIX–XX). In: Uő (red.): *Miturile poporului român I*. București, 7–30.

2002 *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*. Editura Humanitas, București

BORBÉLYI, Ana

2002 Zece ani în situația de schimbare a limbii (1990–2000). In: *Simpozion*. Giula, 44–54.

CEROVIC, Ljubivoje

2001 Un arădean, Sava Tekelija, cel mai mare mecena în istoria modernă a poporului sârb. In: HUREZAN, Pascu – COLTA, Elena Rodica (red.): *Identitate, alteritate, multiculturalitate. Lucrările simpozionului internațional interdisciplinar*. (Colecția minorității, 3.) Complexul Muzeal Arad, Arad, 96–107.

2002 Sârbii din Arad. In: HUREZAN, Pascu – COLTA, Elena Rodica (red.): *Interetnicitate în Europa Centrală și de Est. Lucrările simpozionului internațional interdisciplinar*. (Colecția minorității, 4.) Complexul Muzeal Arad, Arad, 342–364.

CHELCEA, Liviu – LĂȚEA, Puiu

2000 *România profundă în comunism, Dileme identitare, istorie locală și economie secundară la Sântana*. Editura Nemira, București

CIUHANDU, Gheorghe

1940 *Românii din Câmpia Aradului de acum două veacuri*. Arad

CSANÁDI János

1998 *Bús gerlice csengő hangja. Körösközi népballedák*. Arad

CSOBAI Elena

1996 *Istoricul românilor din Ungaria de azi*. Giula

2000 Comunitatea românească din Vecherd. In: BERÉNYI Mária (red.): *Sympozion*. Giula, 92–105.

DUDAȘ, Florian

1981 *Zărandul. Chipuri și fapte din trecut*. București

1989 *Avram Iancu în tradiția poporului român*. Timișoara

EPERJESSY Ernő

2002 Naționalitățile din Ungaria și cultura lor la sfârșitul mileniului.

In: HUREZAN, Pascu – COLTA, Elena Rodica (red.): *Interetnicitate în Europa Centrală și de Est. Lucrările simpozionului internațional interdisciplinar*. (Colecția minorității, 4.) Complexul Muzeal Arad, Arad, 5–22.

FÁBIÁN Gábor

1835 *Aradmegyē leirása*. Buda

FRANK Tibor

2002 Națiunea, minoritățile naționale și naționalismul în Ungaria secolului al XIX-lea. In: SUGAR, Peter F. (coord.): *Naționalismul est-european în secolul al XX-lea*. Editura Curtea Veche, București, 168–198.

HANNONEN, Pasi – LÖNNQVIST, Bo – BARNA, Gábor (eds.)

2001 *Ethnic Minorities and Power*. Helsinki

IANCULE, DORULE...

1972 *Iancule, dorule. (Culegere închinată comemorării Centenarului morții lui Avram Iancu.)* Arad

GREFFNER, Otto

1995 *Svabii (germanii) din Banat. O scurtă istorie*. Arad

1999 *Etnitate și identitate. Aradul Cultural*. (iunie) 27–31.

ISTORIA EVREIMII...

1996 *Istoria evreimii arădene*. Editura Minimum, Tel Aviv

KOVÁCH Géza

1999 *Az emlékező város. 150. Október 6, Arad, 1849–1999. Kovách Géza gyűjtése és írásai*. Arad

2000 *Márki Sándor emlékezete és hagyatéka*. (EMKE füzet, V.) Arad

KŐHEGYI Mihály

1991 A szerbek felköltözésének (1690) történeti előzményei. In: *A szerbek Magyarországon*. Szeged, 65–78.

LEGENDE...

1977 *Legende și povestiri din Munții Apuseni*. Alba Iulia

LENDVAI, Paul

2001 *Ungurii*. Editura Humanitas, București

LUKINICH Imre

1937 *History of Hungary*. London.

MAGER, Traian

1935 *Cutul eroilor în Munții Apuseni. Avram Iancu, Ioan Buteanu și epoca lor*. Arad

MARTIN, Emilia

2001 Efectele relațiilor interetnice și intraetnice în viața culturală a românilor din Ungaria. In: HUREZAN, Pascu – COLTA, Elena Rodica (red.): *Identitate, alteritate, multiculturalitate. Lucrările simpozionului internațional interdisciplinar*. (Colecția inorității, 3.) Complexul Muzeal Arad, Arad, 58–76.

MICHNIK, Adam

1998 *Letters from Freedom. Post-Cold War Realities and Perspectives*. Edited by Irena GRUDZINSKA GROSS. Translated by Jane CAVE. Foreword by Ken JOWITT. University of California Press, London

MISAROȘ, Teodor

1990 *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe române din Republica Ungară*. Budapest

MITU, Sorin

1999 Identități multiple la românii ardeleni la începutul epocii moderne. *Aradul Cultural*. (iunie) 6–10.

PANICI, Bojidar

2001 Lagărul cezară-crăiesc din cetatea Aradului 1914–1918. In: HUREZAN, Pascu – COLTA, Elena Rodica (red.): *Identitate, alteritate, multiculturalitate. Lucrările simpozionului internațional interdisciplinar*. (Colecția minorității, 3.) Complexul Muzeal Arad, Arad, 108–122.

PARIKOVA, Magdalena

2000 Etnokultúrne a sociálne kontexty koexistencie malej skupiny v podrmienkach majoritného spoločenstva. (Na príklade slovenských reemigrantov z Rumunska.) In: COLTA, Elena Rodica (red.): *Modele de conviețuire în Europa Centrală și de Est*. (Colecția minorității, 2.) Complexul Muzeal Arad, Arad, 36–46.

PECICAN, Ovidiu

2002 *Realități imaginate și ficțiuni adevărate în evul mediu românesc. Studii despre imaginarul medieval*. Editura Dacia, Cluj-Napoca

POPOVICI, Nicolae Horga

1807 *Oglinda arătată omului înțelept*. Buda

PRELIC, Milena

2002 Sârbii din Ungaria. Autoidentificare. In: HUREZAN, Pascu – COLTA, Elena Rodica (red.): *Interetnicitate în Europa Centrală și de Est. Lucrări-*



ETNII, ISTORII ȘI MITURI IDENTITARE ÎN ZONA DE FRONTIERĂ ROMÂNŌ-MAGHIARĂ

rile simpozionului internațional interdisciplinar. (Colecția minorității, 4.) Complexul Muzeal Arad, Arad, 138–150.

RADICI REPISKY, Ana

2003 *Plopi la capătul lumii*. Giula

RADOSLAV, Doru

2002 *Apărarea împăratului*. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca

SOMOGYI Gyula

1912 *Arad vármegye és Arad szab. kir. város néprajzi leírása*. Arad

SUGAR, Peter F. (coord.)

2002 *Naționalismul est-european în secolul al XX-lea*. Editura Curtea Veche, București

SZABÓ Ferenc

1964 *A Dél-alföldi Betyárvilág*. Gyula

TOLAN, Isaia

1999 *File din istoria Aradului*. Editura Semne, București

Lista autorilor

- CEROVIĆ, Ljubivoje – cercetător, directorul Muzeului Voivodinei din Novi Sad (Serbia)
- COLTA, Elena Rodica – antropolog, muzeograf principal, Complexul Muzeal Arad, Arad
- FODOR Ferenc – etnograf, muzeograf, Móra Ferenc Múzeum, Szeged (Ungaria)
- GÂRLAN, Mictat – cercetător, Academia Romană – Institutul de Cercetare a Calității Vietii, București
- GLÜCK Jenő – istoric, iudaist, membru al Comisiei pentru minorități de pe lângă Academia Română, Arad
- HADIJI, Maria Vasinca – muzeograf, profesor, Muzeul Satului Bănățean
- HACMAN, Serghei – cercetător, director adjunct-șef al Secției Cercetare Științifică al Centrului Regional din Cernăuți (Ucraina)
- HANNONEN, Pasi – etnolog, cercetător, Universitatea din Jyväskylä, Catedra de Etnologie Helsinki (Finlanda)
- JAKAB Albert Zsolt – cercetător, ISPMN, Cluj-Napoca
- KARABENCHEVA, Katerina – cercetător, Institutul de Științe Social-Politice, Sofia (Bulgaria)
- KOVÁCS Bálint – istoric, armenolog, Universitatea din Leipzig – Geisteswissenschaftliche Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas, Leipzig (Germania)
- NASTASĂ, Lucian – istoric, cercetător științific și profesor, Academia Română – Institutul de Istorie „Gheorghe Barițiu”, Cluj-Napoca
- NJAGULOV, Blagovest – istoric, Academia Bulgară de Științe – Institutul de Istorie, Sofia (Bulgaria)
- PAVLOVIĆ, Mirjana – etnolog, Academia Sârbă de Științe și Arte – Institutul de Etnologie, Belgrad (Serbia)
- PETI Lehel – cercetător, ISPMN, Cluj-Napoca
- POZSONY Ferenc – etnograf, profesor universitar, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară, Cluj-Napoca
- ȘTIUCĂ, Narcisa – etnolog, cercetător științific. Director al Muzeului Costumului Popular Românesc din București

Volumul conține studii care utilizează diverse instrumente metodologice și teoretice care în același timp, diferă din punct de vedere conceptual. Totuși, cititorul ține în mână un volum unitar, scris în spiritul multiculturalismului. Toate scrierile din acest volum analizează și interpretează un element al prezentului sau al trecutului sociocultural al minorităților naționale din România.

ISBN 978-606-92223-5-5

ISBN 978-973-26-0971-2



9 786069 222355