

Sebastian Ștefănuță

seb_filozof@yahoo.com

Antropologie pontico-balcanică, în trei recenzii de carte

Eleni Sideri și Lydia Efthymia Roupakia (coordonatoare),

*Religie și migrație în regiunea Mării Negre**,

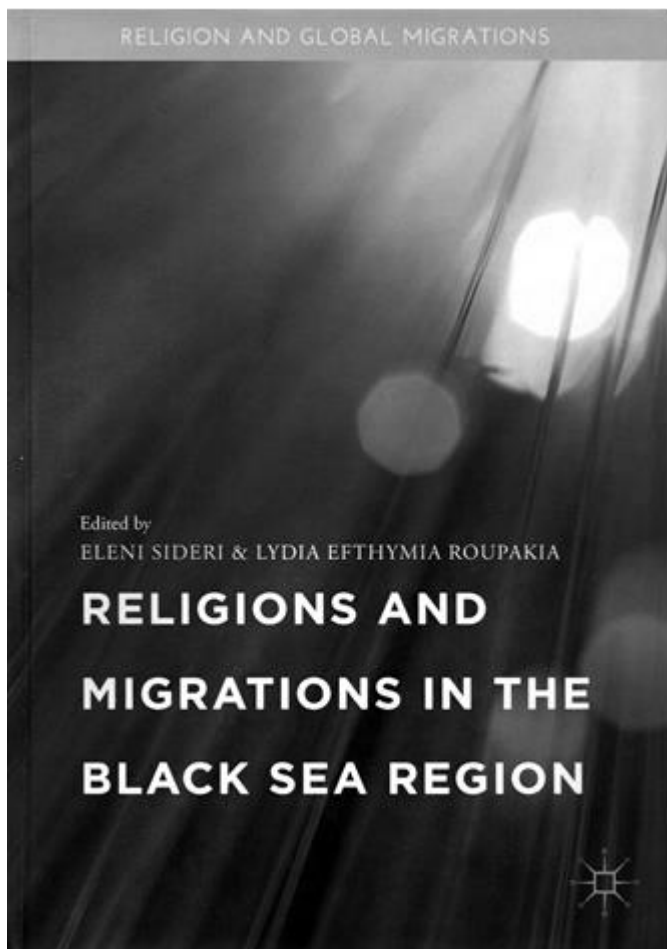
Cham/Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017, 2016+viii pagini

Titlul ales de coordonatoarele elene poate părea prea general și reunind teme despre care s-a tot scris. Cititorul este tentat să creadă că se află în fața (încă) unui volum de studii istorice, în care islamul și creștinismul sunt aduse față în față, și puse în legătură cu masivele mișcări de populație din regiunea Mării Negre din ultimele două secole. Dar, dacă se întâmplă (și) acest lucru, se întâmplă nu de pe pozițiile demersului istoric, ci din perspectiva antropologiei sociale (și culturale), știință prea puțin cunoscută în toată regiunea avută în vedere. Ce ar presupune această perspectivă este lămurit în textul introductiv. Volumul reunește studii identitare în ultimă instanță, identitatea reprezentând de fapt meta-tema oricărui discurs antropologic/etnologic. Insolitul situației este sporit de înșiși contributorii la volum: ne-am aștepta să provină din țări cu tradiție antropologică avansată. Totuși, atât numele lor, cât și lista de la începutul volumului, dezvăluie faptul că aceștia provin din chiar „regiunea Mării Negre”. Aproape ca un studiu de „antropologie acasă”, dacă zona n-ar fi cunoscută ca fiind extrem de eterogenă, un adevărat laborator antropologic. Laborator prea puțin explorat însă. Cu aceste observații, cititorul se mută de la o călătorie pe căi bătătorite, așa cum titlul părea să-l invite la prima vedere, la una pe poteci care abia acum se defrișează.

Impulsul către întocmirea volumului este expus de coordonatoare în debutul „Introducerii” (pp. 1-30): „Această colecție de eseuri a luat naștere din convingerea noastră că religia și migrația sunt forțe structurale întretesute care reconfigurează în mod curent percepția

* Titlu original: *Religions and Migrations in the Black Sea Region*. Lucrul la prezenta recenzie a fost însoțit de pregătirea în paralel a unei alte recenzii în limba engleză, de doar șapte sute cincizeci de cuvinte (de fapt, lungimea standard a unei recenzii), la solicitarea revistei *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londra.

oamenilor în ceea ce privește identitățile, granițele, practicile și contactele [*encounters*] în regiunea Mării Negre” (p. 1). Fondul intelectual este dat, pe de o parte, de interesul crescând din ultimele decenii pentru rolurile religiei în cultura contemporană. Unul dintre acestea, acela de a fi *marker* pentru „«diferențele» migranților, subiecților diasporici și transnaționaliilor în societățile multiculturale contemporane” (*ibidem*); pe de alta, de apariția migrației ca temă majoră în studiile sociale și culturale, și o dată cu aceasta a consacării unor concepte precum „mobilitate”, „studii de diaspora”, „transnaționalism” etc., de natură să pună în paranteze „izomorfismul relației dintre teritoriul național și cultură” (p. 2). Receptiv acestor tendințe, întregul volum se desfășoară în acest cadru conceptual. Prin asta, se intenționează a fi un început în studiul variatelor relații



apărute ca urmare a noilor mobilități și re-spațializării identităților religioase în zona Mării Negre. Relații care pun în evidență – printre altele – importanța rețelelor sociale cu conexiuni multinodale între indivizi, organizații religioase locale și internaționale. Pe acest fond, „apartenența” se adaugă cadrului conceptual precizat, de vreme ce „apartenența este mai importantă decât credința în măsura în care este vizat rolul religiei în contextele migratorii” (p. 3).

După aceste considerații de început, pentru o bună circumscriere, temele volumului, religia și migrația, sunt reunite în generalitatea lor, dar și cu aplicabilitate la regiunea Mării Negre, în două paragrafe ale „Introducerii”. În primul dintre ele, „Religie și migrație”, accentul cade pe „religie”, trecându-se în revistă mai multe teorii din domeniile antropologiei și sociologiei, toate cu predicția diminuării importanței acesteia până la dispariție de pe scena publică, în logica secularismului demarat pare-se odată cu Pacea de la Westphalia (1648). Contrar predicțiilor

însă, „[R]eligia a revenit în anii 1990 ca puternic configurator identitar în situațiile de conflict etnic, din India și Sri Lanka până în Irlanda și Balcani” (p. 8). În regiunea Mării Negre, religia a fost istoric sursă de conflict nu prin sine însăși, ci prin asocierea ei cu etnia; actualmente, este de analizat și promovat rolul acesteia nu ca sursă de conflict, ci ca factor de pace și securitate în regiune (p. 9). Colapsul Uniunii Sovietice nu a dus la conflicte între diferitele religii aferente Mării Negre. Acest colaps a însemnat și că statele regiunii s-au pomenit în orbita unei globalizări de tip occidental, marcată de intense mișcări migratorii, din motive economice în principal, cu efecte ca de-teritorializarea religiei și contactul cosmopolit cu „alții” de aceeași tradiție religioasă (p. 13).

Cel de-al doilea paragraf al analizei tematice este intitulat „Migrație și religie”. Sunt puse față în față *in extenso* modul tradițional și cel recent de tratare a relației dintre migrație și religie. Astfel, „[Tradițional], religia în contextul migrației era conectată de elemente precum suprimarea drepturilor și libertăților religioase, persecuții, discriminare și opresiune”, cu efecte în migrarea și dispersarea forțată a indivizilor și comunităților (p. 13). De asemenea, religia era considerată un pol de concentrare a factorilor necesari integrării în țările gazdă. Interesul începând cu anii 1990 pentru diferite forme de mobilitate (migrația în căutare de muncă, diaspora, transnaționalismul) a făcut necesară și examinarea modului în care acestea se corelează cu religia. Astfel, „[În acest cadru, religia a acționat adesea ca un proces de formare a comunităților imigrante, de întreținere a legăturilor cu locurile de origine, dar și ca parte a unei agende pe care comunitățile imigrante au dezvoltat-o adesea pentru a obține mai multe drepturi și recunoaștere în societatea gazdă” (p. 14). Situația actuală din regiunea Mării Negre reclamă tratarea relației dintre migrație și religie conform celui de-al doilea mod, cu studii în volum în care „sunt analizate exemple de mobilități și pluralități religioase instanțiind legături între diferite grupuri viețuind sau originare din zona Mării Negre și lume”, insistându-se asupra diversității lor (p. 24).

„Introducerea” este urmată de contribuțiile autorilor „regionali”, în total șase texte structurate câte două în trei părți. Fiecare parte este precedată de o scurtă introducere realizată de coordonatoare. Prima parte, intitulată „Religie și diaspora”, „explorează rolul pe care religia l-a avut și continuă să-l aibă în construcția identității diasporice prin două studii de caz” (p. 31). Primul dintre acestea (pp. 35-56) – intitulat „Diaspora istorică, religie și identitate: o analiză a cazului grecilor din Tsalka”¹ – este cel realizat de Eleni Sideri la grecii din Tsalka, Georgia. Contextul este dat de o reuniune de familie cu „stil de viață transnațional” (p. 37), pentru o vizită la mormântul unuia dintre membrii familiei decedați, respectiv tatăl. Sintagma semnifică faptul că mama (Olga) locuiește în Tsalka, iar fiul și fiica în Tesalonic, migrați fiind în Grecia pe fondul

¹ Titlu în engleză: “Historical Diasporas, Religion and Identity: Exploring the Case of the Greeks of Tsalka”.

deschiderilor și inițierii legăturilor transnaționale de după disoluția regimului sovietic. Metodologic, analiza se desfășoară pe căi specific antropologice, implicând terenul de lungă durată. Ideea centrală a textului este că, pentru grecii din Tsalka, creștinismul ortodox reprezintă o trăsătură – negociată și renegociată – a identității diasporice în toate contextele posibile, indiferent dacă impusă sau asumată. Astfel, religia reprezintă factor de organizare socială în vremea în care migrații către Georgia sunt încă locuitori ai Pontului în Imperiul Otoman; odată ajunși în Georgia la începutul secolului al XIX-lea, ca urmare a politicii rusești de atragere a populațiilor creștine și exilare a celor musulmane pe fondul războaielor ruso-turce, religia devine factor de legătură cu societățile rusă și georgiană; în timpul sovietizării și al politicilor culturale staliniste, religia este considerată parte a culturii locale în Tsalka (p. 42). Ortodoxia este cea care menține sentimentul apartenenței la o națiune greacă extinsă dincolo de granițele statale atât pentru grecii vorbitori de limbă greacă din Tsalka, dar și, mai ales, pentru cei vorbitori de limbă turcă. În sfârșit, în noile vremuri transnaționaliste, migrația către Grecia este „etnificată” prin invocarea unui etno-simbolism comun, din care ortodoxia face parte (p. 49). În același timp, tot religia este factor de semnificare a alterității diasporice, în fricțiune cu circumscrierea națională a culturii și practicilor religioase ortodoxe; obiceiul *kurbanului*, specific musulmanilor, este considerat de Olga – care se îngrijește ca acest ritual să aibă loc lângă biserica cimitirului – ca parte a „religiei noastre”, așa cum „limba noastră” include și dialectul turc vorbit de grecii din Tsalka (p. 46).

În ceea ce privește conceptul de diaspora, sunt urmași Steven Vertovec și Eftychia Voutira. Astfel, conceptul nu se mai definește doar prin invocarea rădăcinilor și legătura nostalgică cu un loc/stat de origine [*homeland*], ci și prin asocierea cu „hibriditatea, identitățile multiple și afilierea cu persoane, cauze și tradiții din afara statului-națiune” (Vertovec, “Religion and Diaspora”, în *Transnational Communities Project*, 2000, p. 5). Pe scurt, definiția conectează diaspora cu transnaționalismul, cu efectul că aceasta devine mai mult o stare de conștiință decât un grup sau loc specific (cu studii anterioare desfășurate în această cheie de James Clifford sau Steven Vertovec). În același timp, tot S. Vertovec [*ibidem*, p. 1] observă că „religia a căpătat puțină atenție în acest domeniu în plină dezvoltare”. Apropierea dintre diaspora și religie este cea mai vizibilă în călătorie și pelerinaj. Cu toate că nu e obligatoriu ca toți călătorii să aibă o proiecție religioasă asupra excursiei către locuri încărcate de sacralitate și cu ample rezonanțe identitare,² călătoria familiei Olgăi la mormântul soțului, prin nuanțele spirituale pe care le ia, capătă aspect religios (p. 43).

² „Vizita la cimitirul patrilocal și mormântul familial a reintegrat cei doi subiecți emigranți, copiii Olgăi adică, în familia lor, comunitatea lor de rudenie și, prin extensie, în țara lor de origine (Georgia)” (p. 44).

Niki Papageorgiou este autoarea celui de-al doilea studiu de caz al primei părți, intitulat „Comunitatea armeană a Tesalonicului: dinamica religiei”³ (pp. 57-78). În cuvintele autoarei, „capitolul descrie și analizează dinamica factorului religios în existența [*establishment*] comunității armenie [din Tesalonic], precum și cultivarea și reproducerea armenității” (p. 58). Acest factor religios este de mare importanță pentru conservarea și reproducerea identității armenie (chiar dacă integrarea în societatea greacă este deplină), menținerea unei conștiințe naționale (mai ales prin continua referire la o „patrie pierdută”), și întreținerea unei vieți culturale specific armenie. Organizarea comunității este strâns legată nu doar simbolic, ci și administrativ, de instituția ecleziastică a Bisericii Apostolice Armenie, iar în jurul bisericii Fecioarei Maria din Tesalonic, „se pot găsi toate instituțiile comunale, politice, culturale, educaționale și filantropice ale comunității” (p. 63), descrise în detaliu de autoare pe mai multe pagini.

Cu toată importanța lui, factorul religios nu are o dinamică uniliniară, după cum nici comunitatea armeană nu este omogenă. Ea este compusă în majoritatea ei din descendenți de a doua și a treia generație ai refugiaților armeni din Turcia ca urmare a evenimentelor din anii (1919-1923) de după încheierea Primului Război Mondial, la care se adaugă imigranți sosiți în Grecia pe motiv economic după disoluția Uniunii Sovietice și înnăsprirea condițiilor de trai în zona trans-caucaziană (pp. 58-59). Analiza dinamicii factorului religios trebuie să țină seama de această diversitate, iar cele expuse mai sus în legătură cu importanța religiei în existența comunitară armeană a Tesalonicului sunt valabile mai degrabă pentru armenii din prima categorie. Diversitatea comunității armenie este exprimată ca: a) *diversitate politico-ideologică*. Descendenții armenilor refugiați sunt încă din 1960 cetățeni greci și vorbesc limba greacă ca limbă nativă. Cu toate acestea, formează un grup distinct în interiorul societății grecești, cu aspirații politice legate de o „patrie pierdută” reprezentată nu ca statul armean actual, ci ca Armenia turcească, fără a fi totuși interesați de o reîntoarcere. Pentru armenii imigrați după 1990, Armenia reală nu are nimic comun cu Armenia idealizată de coetnicii lor, tocmai „patria” [*homeland*] fiind cea care i-a împins să migreze în căutarea unor condiții mai bune de trai. Ei au crescut fără simbolurile care au configurat un sens al identității pentru greco-armenii, cu „absența bisericii în viața lor națională și socială” și în contextul unui naționalism legat de rezistența împotriva puterii sovietice, iar nu de revendicări eliberative adresate Turciei (pp. 66-69); b) *diversitate lingvistică*, exprimată nu doar prin utilizarea unor dialecte armenie diferite, semnificând memorii istorice, orientări politice și ideologice diferite, ci și prin lipsa posibilității pentru cea de-a doua categorie de imigranți de a utiliza limba greacă, ceea „ce-i plasează direct în postura de «străini», chiar și în interiorul comunității” (p. 70); c) *diversitate socio-economică*.

³ Titlu în engleză: “The Armenian Community in Thessaloniki: The Dynamics of Religion”.

Astfel, statutul armenilor refugiați nu diferă cu nimic de cel al populației locale, având nivel educațional înalt, profesii de succes, în special în comerț și bijuterii, cu contribuții la știință, medicină, arhitectură, literatură și artă. Din contră, noii veniți, deși la rândul lor cu un înalt nivel educațional, sunt nevoiți să devină muncitori, ocupându-se cu tot felul de munci grele și necalificate (pp. 70-71).

Se poate conchide că „pentru diaspora armeană supraviețuirea etnică reprezentată de comunitate este de cea mai mare importanță, pe când pentru armenii recent imigrați de cea mai mare importanță este supraviețuirea lor individuală” (p. 69). Pe acest fond, dinamica factorului religios este de așa natură că deși biserica rămâne un puternic simbol al unității, „[P]entru imigranții armeni din primul val, este garant [*safeguards*] al standardelor identității lor colective tradiționale, în timp ce pentru armenii de curând sosiți redefiniște noua lor identitate care include adaptarea în noua țară” (pp. 72-73).

„Transnaționalismul”, conceptul central al volumului, este pus în legătură cu tema acestuia în cea de-a doua parte, intitulată „Migrație și religie transnațională”. Conceptul „descrie existența unui flux [*flow*] dinamic de capital uman, cultural și economic care traversează granițele naționale și conectează oamenii și instituțiile în economia globală a lumii de astăzi” (p. 79). Interesul în partea secundă este pentru rolul pe care-l au rețelele religioase în configurarea modelelor de interacțiune transnațională în contextele migrației (*ibidem*). Este vizată influența practicilor transnaționale nu doar asupra existenței migranților în societățile gazdă, dar și asupra non-migranților rămași acasă (p. 80). Primul dintre textele în care sunt reflectate aceste obiective este intitulat „Migrația cu revenire într-un sat de ceangăi romano-catolici din România”⁴ (pp. 83-103), scris de Elena Tudor. Satul avut în vedere este Cleja, reședința comunei cu același nume din județul Bacău. Satul este locuit în principal de ceangăi, de confesiune romano-catolică, înrudiți etnic fiind cu maghiarii, vorbind o limbă apropiată de limba maghiară. Localitatea este caracterizată de una dintre cele mai înalte rate ale migrației rurale din România după 1989 pe motiv economic. Factorul etnic și religios au o importantă influență în alegerea destinațiilor de migrație, cele mai preferate fiind Ungaria și Italia. Autoarea este în principal preocupată de *temporalitatea* migrației cu revenire, decelând două modele ale acestei migrații: *temporară*, cu revenire permanentă, și *circulară*, ca etapă a unui proces migratoriu cu reluarea aceleiași destinații sau destinații multiple. Mai multe întrebări obiectivează această preocupare, fără ca răspunsurile să urmeze neapărat ordinea întrebărilor: „Care sunt intențiile de revenire ale migranților și ce intervine în dezvoltarea lor? Cum este considerată migrația în termeni de succes? Care sunt atitudinile față de migrație în zona de origine? Cum sunt configurate alegerile

⁴ Titlu în engleză: “Return Migration in a Romano-Catholic Csángós Village in Romania”.

migranților în termeni de destinație?” (p. 84). Religia este un factor determinant în alegerea destinațiilor, nu atât prin apartenența religioasă a țărilor de destinație, cât prin fluxul de informație care circulă între clejeni odată cu participarea la practicile religioase ale comunități (p. 90). Se confirmă astfel studii făcute în România conform cărora „rețelele religioase [vizați fiind aici neo-protestanții și catolicii, *n. ns., S. Ș.*] au fost unul dintre mecanismele importante care au facilitat fluxul de informație necesară pentru a merge la muncă în străinătate” (p. 91). Ele rămân importante, chiar dacă puterea lor a fost în timp diminuată de criza financiară care a bătut Europa și de supraglomerarea unor regiuni de destinație migratorie (p. 92). Cu excepția celor mai tineri, majoritatea migranților au intenții de revenire; cu toate că salariile sunt mai mari iar perspectivele sunt percepute superioare, situația pe termen lung este considerată a fi mai riscantă decât cea din România (p. 97). La acest factor se adaugă și membrii familiei rămași acasă. Totuși, revenirea definitivă se transformă adesea în migrare către o nouă destinație. Aceasta mai ales din motivul că „atunci când se întâmplă, revenirea este cauzată nu de îndeplinirea scopurilor pe care indivizii le-au avut când au decis să plece, ci mai degrabă din motive economice” (*ibidem*). Pe acest fond, „[I]nterviurile [asupra percepției revenirii, *n. ns., S. Ș.*] dezvăluie discursuri despre «câștigători și perdantii» ai migrației” (p. 96). Perdantii sunt de regulă migranții recenți, „cei care și-au pierdut slujbele și s-au întors”, în cuvintele primarului din Cleja. Criza financiară, dar și supraaglomerarea destinațiilor de migrație, sunt factorii considerați determinanți pentru șansele de succes în străinătate (*ibidem*). În ceea ce privește atitudinile față de migrație, ele nu sunt întotdeauna pozitive. În principal non-migranți, dar și o parte din cei reveniți după o scurtă perioadă de timp, sunt critici față de etalarea ostentativă a bogăției și elementelor străine, față de „aroganța” celor reveniți etc. (p. 94). Efectele migrației asupra copiilor, asupra ratei divorțurilor sunt alte rațiuni ale atitudinii negative.

În subcapitolul de concluzii se reconfirmă faptul că – la fel ca în cazul altor studii – „comunitatea de origine – cu alte cuvinte, profilul etnic și religios al comunității ca întreg – contează mai mult decât etnicitatea și confesiunea migranților ca indivizi” (p. 98). Temporaritatea și circularitatea migratorie către aceeași destinație sau destinații diferite reprezintă caracteristicile primare ale migrației internaționale pentru clejeni (99). Este de asemenea subliniată necesitatea de a completa studiul în comunitatea de origine a migranților cu studiul în locurile de destinație pentru o înțelegere completă a fenomenelor avute în vedere.

Alexandra Deliu este autoarea următorului text, al doilea al părții a doua, „Orientare religioasă, migrație și construcție identitară: cazul unei comunități rurale din România actuală”⁵

⁵ Titlu în engleză: “Religious Orientation, Migration and Identity Construction: Evidence from a Contemporary Romanian Rural Community”.

(pp. 105-126), care contrazice întrucâtva afirmația preluată mai sus în citat [p. 98] din paragraful de concluzii al capitolului precedent. Este vorba de comuna Seaca din județul Teleorman, etnic compusă din români și țigani⁶, iar religios din ortodocși și adventiști. Migrația la muncă în Spania, indiferent de formele sale, este intensă în rândul românilor adventiști și țiganilor ortodocși, și slabă în rândul românilor ortodocși. Perioada de timp scurtă – o săptămână – petrecută de autoare în această comună a impus utilizarea unei metodologii mixte, în care interviurile de profunzime au fost combinate cu conversațiile întâmplătoare și observarea directă a practicilor și relațiilor sociale (p. 190). Datele de teren au dus la formularea unui „argument central”, conform căruia „religiile cu statusuri diferite (minoritară/majoritară) sunt diferit utilizate ca resurse pentru construcția identitară și identificarea socială” (p. 105). Pe fondul acestui argument, autoarea analizează „modul în care cele două religii în chestiune, adventismul și ortodoxia, joacă roluri diferite în susținerea migrației și furnizarea oportunităților pentru o mai bună adaptare în țara de destinație” (*ibidem*). În linie cu alte studii pe teme similare, este subliniat rolul-cheie al bisericilor în susținerea și promovarea migrației, precum și ca legături transnaționale între origine și destinație (pp. 105-106). În sfârșit, este precizat faptul că studiul face parte dintr-o cercetare mai amplă, în care sunt analizate „efectele migrației internaționale asupra comunităților din care s-a plecat” (p. 108). Revenind la argumentul central, sunt vizați mai ales ortodocșii, a căror construcție identitară are ca reper afirmarea diferențelor față de adventiști (pp. 108-109, 117-118 etc.). Astfel, „nu există relații directe referitoare la *cum sunt ortodocșii*, dar numai la *cum sunt adventiștii diferiți de noi, ortodocșii*” (p. 121). În același timp, construcția identitară adventistă este autoreferențială, „bazată pe convergența dintre normele religioase și comportamentul de zi cu zi al indivizilor” (p. 118). Această convergență pare a fi răspunzătoare de crearea unor rețele eficiente, atât în furnizarea de informație și suport pentru cei care intenționează să migreze, cât și pentru adaptarea la condițiile de destinație, găsirea de muncă și integrarea în societatea gazdă. Eficiența acestor rețele este confirmată și de faptul că migranții ortodocși apelează la ele (p. 114). Etnicitatea intersectează puternic religia, astfel că în timp ce „identitatea ortodoxă se construiește cu referință la adventism (...) există o lungă distanță discursivă între a fi țigan și a fi român”, iar „diferențele religioase par să dividă mai puțin decât diferențele etnice” (p. 115). Deși textul nu precizează, cititorul subînțelege că românul ortodox, care poate apelează rețeaua adventistă, nu ar apela rețeaua migratorie a țiganilor ortodocși. În

⁶ Deși autoarea folosește termenul „Roma”, întrucât nu dă detalii despre ce fel de romi e vorba, prefer utilizarea termenului „țigan”, ca având o generalitate mai mare decât cel de „rom” (despre raportul țigan/rom, vezi textele lui Marian Nuțu Cîrpaci din numerele anterioare ale *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*).

ceea ce privește efectele migrației asupra comunităților de origine, efecte vizibile sunt tot în cazul ortodocșilor. Ele nu se regăsesc la nivelul practicilor religioase, comunitatea ortodoxă caracterizată fiind de o slabă participare religioasă indiferent de experiența migratorie, ci la nivelul comportamentelor legate de rutina zilnică, respectarea sărbătorilor și munca după un orar bine delimitat (p. 117). Totuși, prin contactul cu catolicismul din Spania, „se pretinde că migranții ortodocși împrumută de la catolicii nativi un simț al disciplinei când vine vorba de comportamentul lor religios și importanța practicilor și normelor religioase în viețile lor” (p. 120). Fără a fi studiat empiric subiectul, autoarea se așteaptă ca participarea religioasă să fie mai susținută în cazul migranților cu o mai lungă experiență migratorie (*ibidem*).

Identitatea, meta-tema volumului, este tratată direct în cea de-a treia lui parte și ultima, „Identități religioase și identități regionale”. În introducerea acestei părți este lămurită și o problemă de fundal care probabil urmărește cititorul încă de la începutul volumului: Marea Neagră este cu adevărat o regiune sau este doar un „construct intelectual”? Invocându-l pe Charles King (*The Black Sea: A History*, 2004, p. 7), coordonatoarele volumului sunt de părere că „(...) un lucru de ținut minte este că o regiune presupune nu atât similarități de limbaj, religie etc., cât conexiuni: legături de lungă durată între popoare și comunități care par să distingă un spațiu geografic de altul, un spațiu cultural de vecinii săi” (p. 127).

Suprapunerea între identitatea religioasă și identitatea zonală în cadrul vastului areal regional al Mării Negre este tratată întâi de Babak Rezvani, în capitolul „Georgienii fereydani: emic-coerență, reprezentare hegemonică și non-hegemonică a identității etnice”⁷ (pp. 131-150). Grupul etnic avut în vedere este cel al georgienilor dintr-o regiune istorică a Iranului, Fereydan, concentrați în și în jurul orașului Fereydunshahr. Grupul reprezintă ultima comunitate de georgieni din Iran încă vorbind un dialect georgian, iar religios sunt șiiți. Tradiția orală sau documentele nu păstrează referiri directe la originea georgienilor fereydani; există însă mai multe argumente – dintre care cel lingvistic pare a fi cel mai convingător – care indică o origine probabilă în părțile muntoase central-nordice și nord-estice ale Georgiei, aflate sub suzeranitatea imperiului safevizilor (p. 136). De aici ar fi fost transferați în Iran în secolul al șaptesprezecelea și tot atunci ar fi fost și musulmanizați. În același secol, la fel ca alți georgieni, au dobândit importante poziții militare și administrative în vremea lui Shah Abbas. Cu alte cuvinte, au jucat încă de la început un rol semnificativ în istoria Iranului. Pe acest fond, „(...) capitolul de volum se preocupă de mecanismele prin care georgienii fereydani reafirmă identitatea lor șiiită în concordanță cu rolul georgienilor iranieni în istoria Iranului”, dar și de „câteva reprezentări și

⁷ Titlu în engleză: “Fereydani Georgians: Emic-Coherence, Hegemonic and Non-hegemonic Representation and Narration of Ethnic Identity”.

narațiuni alternative și non-hegemonice ale identității și istoriei georgienilor fereydani” (p. 134). În ceea ce privește reprezentările hegemonice, sunt avute în vedere câteva „experiențe istorice de vârf”, urmărite în coerența lor emică. Adică, „(...) așa cum sunt ele selectate, investite cu sens (...) [și] coerente cu identitatea etnică precum este aceasta percepută de [georgienii fereydani] înșiși” (p. 138). Trei evenimente sunt „amintite, memorate și reproduse frecvent” (*ibidem*) de georgienii fereydani, având prin urmare statut de „experiențe istorice de vârf”. Deși modificate și reinterpretate popular, ele au realitate istorică. 1) *Așezarea în Fereydan*. Este vorba de un exod al unui grup compus din nouăsprezece familii extinse georgiene nu din Georgia, ci din orașele iraniene Esfahan și Najaf Abad, pe vremea lui Shah Abbas. Acesta ar fi dorit instalarea familiilor în Fereydan cu scopul de a proteja regiunea de avansul triburilor Bakhtiyari. În același timp, nu există nicio urmă mnezică a momentului convertirii generațiilor ascendente la islamul șiiit. Însă, „[P]entru georgieni fereydani, lipsa referinței la orașul sau regiunea lor de origine din Georgia și la islamizare funcționează instrumental în crearea unei imagini atemporale a georgienilor fereydani ca iranieni musulmani șiiți și ca element natural al peisajului etnic local” (p. 140). 2) *Bătălia împotriva afganilor*. Referința este la o luptă în care patru sute de georgieni au căzut eroic în apărarea Esfahanului împotriva iraniilor, pe timpul lui Shah Soltan-Hossein (1694-1722). Afinitatea cu simbolismul șiiit este evidentă, atât prin asocierea cu „martirul martirilor” șiiților, Imam Hossein – căzut eroic în bătălia de la Karbala (680) împotriva califului arab sunit Yazid, nerecunoscând vreodată autoritatea lui tiranică –, cât și prin apariția unui cavaler cu veșminte albe pe un cal alb care a condus georgienii fereydani în victoria împotriva afganilor (p. 141). Cavalerul este identificat cu imamul șiiit Mahdi, care va veni la sfârșitul lumii pentru a instaura regatul dreptății în toată lumea. Corespondența cu *Tetri Giorgi* (Gheorghe cel Alb) al oștienilor și georgienilor din părțile estice și nordice ale Georgiei, zeitățe păgână reprezentând luna, remodelat mai târziu ca Sfântul Gheorghe creștin, este evidentă (pp. 141-142). Se poate spune că „bătălia împotriva afganilor și simbolismul său șiiit reconfirmă identitatea șiiită a georgienilor fereydani” și „reîntărește conștiința că georgienii fereydani au jucat un rol esențial în istoria iraniană (p. 143). Exact în aceeași cheie este evaluată și 3) *bătălia de la Tsikhe*, împotriva lui Karim Khan, pretendent la tronul Iranului după moartea lui Nader Shah (1747). Deși în luptă înfrânți, rezistând aroganței și tiraniei georgienii aveau să obțină în cele din urmă o victorie morală, din nou paralelă cu percepția șiiită a bătăliei de la Karbala. Căindu-se pentru crimele împotriva unor șiiți nevinovați – incluzând aici copii inocenți siliți să moară de sete într-un loc arid al muntelui Tsikhe – Karim Khan nu doar restabilește privilegiile acordate georgienilor fereydani de predecesori, dar îi și numește funcționari în guvernul său sau conducători ai armatei (p. 145).

Așa cum anunță titlul de capitol, sunt trecute în revistă și câteva reprezentări non-hegemonice ale identității etnice. Respingerea etnicității georgiene, negarea faptului că bătălia de la Tsikhe ar fi avut vreodată loc etc., sunt susținute doar de o mică parte a georgienilor fereydani (pp. 146-147).

Suprapunerea între identitatea religioasă și identitatea zonală / identitățile zonale nu se realizează în cazul etnicilor turci migrați din Bulgaria în Turcia în 1989, deși premisele inițiale păreau să o favorizeze. Religia este reperul cheie în strategiile de identificare ale migranților transnaționali, iar însemnătatea acestui reper este analizată de Magdalena Elchinova în cel de-al doilea text al ultimei părți, „Religie și identificare printre relocații [*re-settlers*] în 1989 din Bulgaria în Turcia”⁸ (pp. 151-169). Referirea este la „cea mai mare relocare de populație care a avut loc în regiunea Mării Negre după cel de-Al Doilea Război Mondial” (p. 151), în care în vara anului 1989 mai bine de trei sute cincizeci de mii de turci din Bulgaria au trecut granița în Turcia. Motivul acestei migrații în masă l-a reprezentat dura campanie de asimilare dusă de guvernul comunist bulgar, cu intenții de intervenție masivă în identitatea socială, culturală și etnică a turcilor bulgari (p. 152). După căderea regimului comunist, o treime aproape din migranți s-au întors în Bulgaria. Restul s-au stabilit în mari orașe precum Bursa, Çorlu, Ankara, Edirne, Izmir și Istanbul. Cercetarea s-a desfășurat în ultimele trei orașe și în nord-estul Bulgariei, între anii 2000-2013 (*ibidem*), și este marcată de o puternică amprentă sociologică. Adică, grupul migranților nu este tratat ca un grup omogen, ci se ține cont de variabile precum fundalul social al indivizilor, educația, profesia, locul de origine etc. (p. 153). De asemenea, extinderea arealului de cercetare nu exclude posibilitatea unor concluzii diferite (p. 167). Totuși, strategiile de indentificare raportate la religie sunt comune întregii populații migrante, ca răspuns poate la perceperea lor publică omogenă, lucru de altfel valabil și în Bulgaria (p. 153).

Premisele politice și culturale indicau o integrare ușoară a migranților în societatea turcă; este vorba de premise privind considerarea acestora de către statul turc ca populație din stocul turcesc de populații (p. 153), natura secularistă a Turciei, dar și religia islamică a migranților (p. 165), minoritară în Bulgaria, dar majoritară în Turcia. „Totuși, unul dintre cele mai mari șocuri pe care relocații le-au experimentat a fost când au realizat că nu sunt suficient de competenți în cultura majoritară a Turciei. Problemele cele mai mari în adaptarea la societatea gazdă au fost puse de religie” (pp. 158-159). De aici și rolul religiei ca reper cheie în strategiile de identificare. Contextul spațial al relocării pare în principal responsabil de situație. Deși ajutați de statul turc pentru dobândirea locuințelor, relocații au fost amplasați în cartiere urbane mai sărace, subdezvoltate, în compania unor populații locale aparținând unor straturi sociale

⁸ Titlu în engleză: “Religion and Identification among 1989 Re-settlers from Bulgaria to Turkey”.

inferioare alcătuite din migranți interni sau din alte părți ale Balcanilor (p. 159). Concurența economică, cu avantaj de partea migranților din Bulgaria, în general cu un nivel superior de educație, „este înveșmântată în primul rând și cel mai adesea în retorica religioasă” (p. 160). O retorică în care – efect al unor regimuri politice cu atitudini diferite față de islam – respectarea îndeaproape a practicilor și valorilor religioase musulmane este de importanță majoră pentru populațiile locale, pe când, în cazul relocațiilor sosiți din Bulgaria, caracterizați de viziuni seculariste – în care religia este considerată drept element de identitate etnică și parte a unei moșteniri culturale, ca tradiție deci – această importanță este mult diminuată. Mărul discordiei este reprezentat de „regimul de gen” (p. 163) asociat femeii, cu roluri ale acesteia exclusiv în sfera domestică pentru turcii locali, cu roluri publice și profesionale egale cu ale bărbatului pentru turcii relocați. De aici și o strategie de identificare a migranților apropiată de regimul secularist kemalist (*ibidem*), regim cu receptivitate în rândul clasei mijlocii turce. Acest lucru nu înseamnă în același timp o mai bună comunicare a migranților transnaționali cu această clasă; dacă femeile migrante, transgresând regimul de gen al vecinilor aparținând claselor inferioare turcești – puternic impregnat patriarhal, cu legitimare religioasă –, sunt considerate „impure” (p. 162), pentru clasele de mijloc și de sus, distanțarea se realizează în termeni morali: femeile relocate sunt descrise ca „lacomă, prea materialiste, foarte autoritare și fără a-și susține soții”, caracterizate de o „feminitate denaturată [*disrupted femininity*]”. Concluzia analizei este că „[R]eligia este un reper major în strategiile de identificare pe care [relocații] le-au dezvoltat (...) [Ei] tind să se distingă de grupurile religioase din Turcia [incluzând aici și islamismul modern, *n. ns., S. Ș.*] și să promoveze o imagine de sine ca populație secularistă, modernă și accentuat europeană” (p. 166). Însă, „[V]izitând Bulgaria, relocații din 1989 se folosesc de limbajul religiei pentru a-și manifesta turcitatea – mergând la moschee, făcând donații pentru construcția de noi moschei etc. Călătorind în Europa, totuși, preferă din nou să accentueze identitatea lor secularistă și europeană” (p. 167).

Volumul se încheie cu un „Epilog” (pp. 171-197) al coordonatoarelor Eleni Sideri și Lydia Efthymia Roupakia, în care sunt prezentate câteva direcții viitoare de reflecție, indirect atinse în textele contributorii. Direcții de interes nu doar pentru specialiștii în științele umane și sociale, ci și pentru decidenții politici și cei care activează în domeniul relațiilor internaționale. Nu întâmplător, de vreme ce în centrul acestui efort se află sublinierea potențialului religiei de a preveni și diminua conflictele în regiunea Mării Negre.

Cosmopolitismul (una dintre trăsăturile frecvent asociate culturilor Mării Negre) și religia, în contextele migratorii, reprezintă o primă direcție de viitoare reflecție. Nu e vorba însă de un cosmopolitism întemeiat pe noțiunea abstractă a unei umanități universale, compatibil cu naționalismul, dar incompatibil cu religia (p. 172). Evenimente contemporane – printre care

provocările aduse secularismului occidental de valul de refugiați din Orientul apropiat – obligă la (re)considerarea funcțională a religiei, a „rolurilor pe care religia le îndeplinește în comunități, de exemplu furnizând membrilor sursele de identitate și moralitate și un sens al apartenenței” (p. 173). În ceea ce privește apartenența, textele volumului par a sugera că ea devine chiar mai importantă decât „credința, în măsura în care este avut în vedere rolul cultural și politic al religiei în contextele diasporice și transnaționale” (p. 174). De aceea, conceptul de „cosmopolitism vernacular” (introdus de Stuart Hall în eseu “Political Belonging in a World of Multiple Identities”, 2002) este de substituit înțelesului comun al cosmopolitismului, în mod sigur în cazul regiunii Mării Negre. Este vorba de un cosmopolitism presupunând o legătură continuă cu „culturile familiei noastre” (Stuart, citat la p. 173). Un cosmopolitism de pe pozițiile căruia sunt posibile „întâlnirile cosmopolite cu «alții» de aceeași tradiție religioasă”, întâlniri mult facilitate de globalizare și migrație, care au sporit „posibilitățile religiei de a imagina și reproduce activ un sens al comunității printre co-credincioși” (p. 176).

Tot religia este însă aceea care poate face posibilă întâlnirea cu „alții” de tradiții religioase diferite. „Religia ca instrument în slujba unei coexistențe pașnice” este expusă ca altă direcție de viitoare reflecție. Contrar unor convingeri larg împărtășite, „[C]ercetarea a demonstrat că nicio religie nu este mai înclinată spre violență decât alta” (pp. 176-177). O gramatică religioasă care este familiară părților poate duce la prevenirea sau stingerea conflictelor culturale și la restaurarea relațiilor pașnice. Dar rolul pe care-l poate avea religia ca mediator în contextele culturale este relativ puțin explorat, observă autoarele-coordonatoare (p. 177).

„Religia, pacea și conflictul”, într-o zonă în care „diversitatea istoriilor și intereselor a fost adesea tradusă ca un posibil risc de securitate”, reprezintă o a treia direcție de reflecție viitoare. Sunt subsumate de fapt direcții multiple, impuse de nevoia unor clarificări conceptuale. De exemplu, clarificări privind conflictul și pacea, având în vedere modul în care este concepută violența. Textele volumului par să sugereze apropierea de dihotomia conflict direct/indirect, sau „pace pozitivă sau negativă”, distincție avansată în 1969 de Johan Galtung (în *Violence, Peace and Peace Research*). În centrul acestor distincții se află înțelesuri diferite ale violenței, adică fie prin exercitarea ei directă (corespunzând conflictului direct), fie indirectă, prin procese structurale și mai puțin vizibile, precum sărăcia, inechitatea socială, cadre legale nedrepte etc. (corespunzând conflictului indirect, totuna cu pacea negativă) (p. 178). Sau, o altă clarificare conceptuală de care este nevoie, cea a conflictului religios. În sfârșit, cum se leagă toate acestea cu migrația? Este atins un punct sensibil în acest moment, întrucât, în spusele autoarelor, „religia și migrația datorate războiului și conflictului au ajuns în pragul nostru ca realitate trăită și nu doar în calitate de categorii academice” (p. 180), aluzie la războiul din Siria și cohortele de refugiați invadând

Grecia în drumul lor către vestul Europei. Din acest motiv, secțiunile următoare ale „Epilogului” și revizitarea textelor volumului în aceste secțiuni sunt concepute având ca perspectivă conflictul.

Astfel, este de reținut instrumentalizarea diferită a religiei în conflictele și ingineriile sociale din regiunea Mării Negre de-a lungul secolelor. Într-o „preistorie a globalizării” (sintagmă preluată după Seteney Shami, “Prehistories of Globalization: Circassian Identity in Motion”, 2007), este de observat că imperiile pre-moderne din această regiune erau caracterizate de lipsa compartimentării între politic, religios și cultural. Faptul că georgienilor fereydani li s-a șters din memoria colectivă orice urmă a convertirii la islam sau grecilor din Tsalka orice indicii ale perioadei în care au adoptat dialectul turk urum, este el însuși mărturie a lipsei de compartimentare. Acest lucru a favorizat „instrumentalizarea graduală a religiei în diplomația imperială între Imperiul Otoman și cel Rus și includerea ei în ideologiile naționale și mișcările naționaliste”, ceea ce a însemnat „restrângerea categoriei religiei [prin a o face parte a] proiectului național, permițând formarea «subiecților periculoși» – oameni a căror prezență nu mai este binevenită, străinii în interior – și limitarea toleranței regimurilor imperiale” (p. 185). Pe acest fond au loc deportările musulmanilor din Caucazul de Nord și migrarea grecilor turcofoni și armenilor în Caucazul rusesc prieten, dar și genocidul armenilor ortodocși în Imperiul Otoman. Escaladarea violențelor în cele două imperii atinge apogeul nu ca ciocnire între credințe diferite, ci pe baze ideologice, lucru care se răspândește în Europa culminând cu Holocaustul (p. 186). Instrumentalizarea religiei este anulată în ingineriile sociale din zona comunistă a Mării Negre, locul religiei fiind luat de etnicitate, deși mascată în spatele principiilor ideologiei socialiste (p. 187). Luând în considerare întreaga regiune, „[P]erioada Războiului Rece poate că n-a fost martora vreunei confruntări majore directe în zona Mării Negre, totuși, după cum reiese din textele cuprinse în volum, în această perioadă au fost exercitate forme indirecte de violență și formate ierarhii etnice și culturale stricte, care adesea au fost conectate și sprijinite ideologic” (p. 187). Religia este de regăsit cel mult în fuziunea sa cu cultura. Ulterior Războiului Rece, în ciuda unor predicții conform cărora identitățile culturale și religioase sunt cele care vor alimenta conflictele în noua ordine mondială, religia „nu a devenit sau nu a fost considerată impuls al violenței în această parte a lumii” (p. 188). Nici al violenței directe, în conflictele apărute din naționalisme latente în Georgia, Transnistria, Nagorno Karabackh, Osseția de sud sau Abkhazia, nici al violenței indirecte. Aceasta din urmă, prin tot ceea ce implică ea, sărăcie, inegalitate socială, corupție și lipsă de transparență, oportunități reduse de mobilitate socială etc. conducând la migrație, cu o amploare a fenomenului care nu poate fi neglijat de „proiectele naționale”. Un fenomen care pare să alimenteze potențialul religiei în prevenirea și diminuarea conflictelor, de vreme ce „[A]ceste mobilități, după cum și capitolele incluse în volum demonstrează, au adus în contact tradiții ortodoxe sau musulmane cu alte comunități de aceeași sau de denotație diferită.

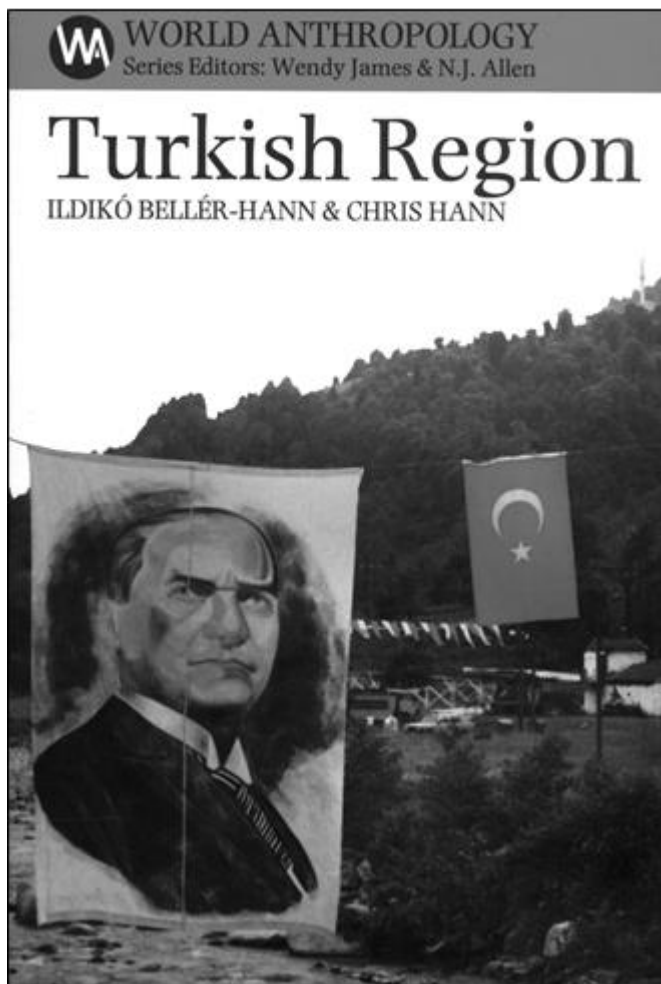
Ca rezultat, granițele culturale și religioase au fost renegociate, noi punți și punți inter-credințe au fost construite concomitent cu afirmarea și revizitarea celor vechi” (p. 189).

Volumul se încheie cu un „Index” de termeni și nume proprii (pp. 199-206).

Aspectele problematice ale volumului sunt de sesizat la întocmirea „Epilogului”, în unele neglijențe și probleme de tehnoredactare. Lectura „Epilogului” este greoaie, cu idei care sar abrupt de la una la alta. Ultimul text se adresează fie unor cititori cu o înaltă specializare, astfel că elementele de context le sunt întotdeauna bine cunoscute pentru a mai fi nevoie de explicații și legături suplimentare, fie a fost realizat în grabă și cu dorința de a pune laolaltă o mulțime cât mai mare de elemente relevante pentru viitoare direcții de reflecție. În ceea ce privește neglijențele, e de semnalat, de exemplu, plasarea eronată în Ungaria a studiului Elenei Tudor despre ceangăii români (p. 81), sau importanța formativă a ultimelor două secole ale primului mileniu pentru regiunea Mării Negre și căile în care e reprezentată în prezent (p. 183). Evident, este vorba de ultimele două secole ale celui de-al *doilea* mileniu. Din fericire, neglijențele sunt puține, și, cel puțin în cazul exemplurilor date, cititorul le poate corecta orientându-se după logica textului. La rândul lor problemele de tehnoredactare sunt rare, aproape că pot să nu fie luate în considerare ca aspect problematic.

Un semn de întrebare poate apărea în legătură cu lipsa din volum a studiilor la grupuri și populații din nordul Mării Negre. Semnul de întrebare ar fi justificat în cazul în care coordonatoarele ar fi avut intenții de abordare exhaustivă a tematicii avute în vedere. Însă, atât în „Introducere”, cât și în „Epilog”, coordonatoarele procedează fără dubiu în a expune intenții legate de un început – ca punct de plecare în studiul variatelor relații apărute ca urmare a noilor mobilități și re-spațializării identităților religioase în zona Mării Negre – iar nu de un final. Implicit este sesizat corect faptul că ne aflăm în fața unei tematici atât de vaste că pentru epuizarea ei este nevoie să curgă râuri de cerneală. Până la urmă, volumul se constituie ca *proiect*, iar „Epilogul” îi consolidează definitiv această calitate. Are meritul de a atrage atenția unor fenomene – religia și migrația – care, deși nu noi apărute, puse în conjuncție și plasate în anumite contexte dau la iveală rezultate care altă dată erau de neanticipat. *Post-factum* însă, este de observat că rezultatele nu apar din senin, ci au o ontologie inseparabilă de o anume filogenie, nefiind de găsit decât la capătul unei întregi deveniri istorice, cu istoria înțeleasă în toate sensurile ei posibile.

Ildikó Bellér-Hann și Chris Hann, *Regiunea turcească. Stat, piață & identități sociale pe coasta de est a Mării Negre*,* Oxford: James Currey / Santa Fe: School of American Research Press, 2001, 244+xii pagini



„Deși sperăm că această carte va fi accesibilă unei audiențe mai largi, este bazată pe cercetarea pe care am făcut-o folosind metodele și perspectivele antropologiei sociale moderne.” Cu această frază ar fi debutat probabil cartea dacă nu era de făcut o precizare extrem de importantă, al cărei loc nu putea fi decât în chiar primele rânduri. Astfel, deși Lazistanul a fost numele unei sub-provincii otomane (*sancak*), astăzi nu are niciun fel de relevanță administrativă și slabe semnificații identitare. Autorii, Ildikó Bellér-Hann, lector în studii turcești la Universitatea Martin Luther de la Haale, Germania, și Chris Hann, director al Institutului Max Planck de Antropologie Socială din aceeași localitate, la momentul publicării volumului, deschid „Introducere” (pp. 1-34) cu precizarea că „Lazistan” este „termenul nostru, și nu este utilizat de locuitorii acestui colț al Turciei, ori de alți cetățeni turci”. Deși, într-adevăr, în regiunea la care fac referire – delimitată de localitățile litorale ale Mării Negre Of și Sarp, cea din urmă în același timp la granița cu Georgia, și Munții Kaçkar – populația

* Titlu original: *Turkish Region. State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast*. Volumul a fost obținut prin amabilitatea autorilor, cărora le mulțumesc.

lazi constituie un procent important al populației totale. Cu toate acestea, spun autorii, termenul nu înșinuează politic nimic. Doar un simplu termen de lucru pentru o regiune până la urmă arbitrar delimitată, corespunzând cu arealul de activitate al antropologilor, care inițial nici nu aveau de gând să se concentreze pe o unitate regională (p. 24). Areal cuprinzând provincia Rize și trei districte ale provinciei Artvin. De ce totuși „Lazistan”? Poate și din motivul că locurile de maximă concentrare a activității celor doi cercetători erau populate mai ales de lazi: districtele Pazar și Fındıklı. De lazi, vorbind o limbă sud-caucaziană, dar și de turci, cei mai numeroși, de hemşinli, cu o limbă înrudită cu armeană, și georgieni, la care se adaugă un număr redus de greci sau persoane de alte proveniențe etnice (pp. 10-11). Prestigiul limbilor alta decât turca este din ce în ce mai redus, mai ales printre generațiile tinere. Cu toate acestea, limba rămâne singurul criteriu pentru a distinge categoriile etnice unele de altele (p. 34). Categoriile etnice care nu au o relevanță socială decisivă (p. 10).

Care este scopul cărții? Din motivul că antropologia socială este necunoscută în Turcia în perioada cercetărilor de teren (și la fel este și astăzi), scopul declarat atât autorităților, cât și oamenilor obișnuiți – legat de studiul schimbărilor sociale prilejuate de introducerea culturii ceaiului în economia locală, sau de mult mai simpla de înțeles preocupare pentru „obiceiurile tradiționale” – se suprapune doar parțial cu scopul real al autorilor. „Totuși, această carte nu este despre Lazistanul tradițional. Este despre o regiune a Turciei așa cum a fost ea în ultimele decenii ale secolului al XX-lea când noi am vizitat-o, și subliniază *modernitatea* regiunii, i. e. măsura considerabilă în care țelurile republicanilor kemaliști au fost realizate” (p. 14). Scopul volumului este de „a ilumina complexitățile societății kemaliste, prin a descrie cum a fost experimentată de «oamenii obișnuiți» modernitatea pe care a adus-o” (p. 20), cu un interes special în „transformarea identităților sociale” (p. 22). Influențele, teoretice sau de altă natură, vin din partea lui Ernest Gellner și Paul Stirling, cel din urmă fiind și cel care inspiră autorii pentru titlul volumului (p. viii), cu al său studiu anterior *Turkish Village* (1965). În ceea ce privește conceptul modernității, este urmat E. Gellner, renunțându-se însă la viziunea acestuia asupra „culturilor moderne ca blocuri unificatoare” (p. 22). Astfel că, în cazul de față, deși cu influențe majore incontestabile, „națiunea nu transcende toate sursele anterioare de diferențiere și identificare” (*ibidem*). Identitățile reies din fluxul continuu de interacțiune socială. Important este de „a investiga cum identitatea națională se combină cu identități de tip mai tradițional, cum ar fi cele legate de limbă, gen, familie și religie, și cu identități mai noi pe care oamenii le creează în piețele din ce în ce mai globalizate (*ibidem*). „Cultura”, înțelesă tylorian, holistic, ca „tot complex” cu părți integrate, este un concept pe care autorii îl găsesc inoperabil. În cazul Lazistanului, „nu există nicio «cultură tradițională» pe care proiectele moderniste s-o fi dislocat-o brutal” (p. 23). Încă în perioada otomană, legăturile comerciale și căsătoriile în urma migrației la

mare distanță erau ceva obișnuit. Menținerea conceptului de cultură ar fi păguboasă în studierea schimbării în regiunea cercetată, de vreme ce „istoria recentă a Lazistanului nu poate fi explicată în termenii unei transformări de la o totalitate integrată stabilă la alta” (*ibidem*) făcută posibilă de proiectul kemalist. Debarasându-se de conceptul central al antropologiei, autorii sunt conștienți că ceva trebuie pus în loc. Acest ceva ar consta în „identificarea principalelor forțe care configurează valorile, ideile și comportamentul social”, pe care urmează să le exploreze etnografic (*ibidem*).

Metodologic, terenul a însemnat șase călătorii de cercetare între 1983 și 1999 (p. 24), cu durate cuprinse între una și șase luni. Punctele de campare au fost satul Sümer, în districtul Fındıklı, și orașelul litoral Pazar. Fără îndoială, o singură perioadă de teren, oricât de lungă, ar fi fost insuficientă pentru studiul unor procese care pot fi înțelese adecvat doar în diacronia lor, precum efectele politicilor statale privind industria ceaiului, ale deschiderii graniței cu Georgia în 1988, ale noilor piețe cu turiști-comercianți veniți din Rusia în urma destrămării imperiului sovietic etc. Cercetătorii s-au prelevat de o manieră malinowskiană de realizare a terenului, cu două deosebiri: una consecință necesară a plasării conceptului de cultură în penumbră, respectiv situarea metodologică în temeiul că obiecții cercetați nu au o viziune unitară asupra lumii (p. 23); cealaltă, folosirea unor „materiale secundare”, inevitabilă, de vreme ce odată cu *mass-media* și tehnologiile de comunicare actuale fluxul informațional în și despre Lazistan este enorm, existând în același timp o mare cantitate de scrieri academice despre Turcia (p. 24). Se adaugă însă și o a treia deosebire: limba utilizată a fost întodeauna turca, care, deși universal vorbită, este doar o *lingua franca*. Canonul malinowskian ar fi impus, de exemplu, comunicarea în *lazuri*. Autorii sunt deplin conștienți că „există fără îndoială anumite aspecte ale vieților și culturilor lor care ar fi avut o înfățișare diferită dacă ne-ar fi fost comunicate în lazuri” (pp. 27-28). Cu toate acestea, limba turcă, vorbită fluent de oricine, pare să fi fost suficientă pentru obiectivele avute. Obiective care au necesitat și un bun *access* către cele mai diverse domenii ale existenței locale. Prezența unui cercetător-femeie, este vorba de Ildikó Bellér-Hann, a copiilor care vor fi însoțit cuplu de cercetători-căsătoriți în peregrinările lor, a însemnat acces către zone în care unui cercetător-bărbat i-ar fi fost foarte greu, dacă nu imposibil, să pătrundă, mai ales într-o societate precum cea studiată, marcată de profunde diviziuni de gen (p. 29).

Paragraful de sfârșit al „Introducerii” prezintă structura pe capitole a cărții. În fruntea acesteia se află un capitol despre stat (pp. 35-66), lucru neobișnuit pentru un demers antropologic. În cazul de față justificat însă, de vreme ce „[S]tatul-națiune turc este omniprezent în viața socială a cetățenilor turci” (p. 30). Un stat apărut în urma unui model *big-bang* de schimbare socială, cu implementarea în 1923 a unor noi forme de guvernământ și societate, bazate pe principii total diferite de cele corespunzătoare perioadei otomane (p. 35). În centrul acestei schimbări, și simbol

al modernității Turciei până în ziua de astăzi, se află Mustafa Kemal Atatürk („tatăl turcilor”). Imaginea sa este de aflat în toate locurile publice și în nenumărate locuri private. Autorii compară uneori viziunea kemalistă cu cea comunistă, subliniindu-se orientarea futuristă a ambelor (p. 59), dar și mono-partidismul, implementat în Turcia în deceniile al patrulea și al cincilea, având unele afinități cu cel stalinist, evitând însă excesele acestuia, de exemplu, colectivizarea (p. 36). Modelul naționalist-secularist kemalist de transformare radicală a însemnat, printre altele, purificarea limbii de influențele arabe și persane, renunțarea la alfabetul arab și adoptarea unuia bazat pe cel latin, și o promovare a istoriei naționale a Turciei cu accentul pe origini glorioase în Asia Centrală și neglijarea secolelor de influență islamică (p. 36). În plus, decretarea ca insignifiante a diferențelor dintre lazi, hemșinli și kurzi, toate considerate populații corespunzând stocului turcesc de populații (p. 43).

Nu doar instituțiile și legislația trebuiau schimbate; kemaliștii vor fi înțeles și necesitatea de a transforma mentalitățile maselor de cetățeni, prin adevărate reforme culturale, secularizarea învățământului și implicarea energică a statului în economie în slujba sporirii bunăstării cetățenilor și nivelării asperităților sociale. Interzicerea totală a purtării *fez*-ului de către bărbați și a eșarfelor de acoperit capul de către femei în locurile publice, promovarea egalității de gen în dauna atitudinilor tradiționale patriarhale (*ibidem*), nerecunoașterea statutului juridic al celei de-a doua soții etc, sunt tot atâtea exemple de demolare a simbolurilor culturale corespunzătoare unei epoci revoluate. Secularizarea învățământului de masă – prin organizarea lui pe trei niveluri, *ilk okul*, primar, *orta okul*, gimnazial, și *lise*, liceal teoretic/vocațional, la care se pot adăuga școlile pentru adulți – a însemnat înlocuirea elementelor religioase cu cele naționaliste în curriculum (p. 58). Lucrul pare a fi de la sine înțeles, singurele îngrijorări în regiune semnalate de autori fiind mai degrabă cele exprimate de familiile cu orientări strict musulmane în legătură cu predarea evoluționismului și contactul dintre fete și băieți la liceu (p. 58). Entuziasmul pentru educarea copiilor, cu perspectivele de a urma o facultate, este ridicat, existând cazuri de migrare către orașe doar din motivul unei (mai) bune școlarizări a acestora (p. 57). În ceea ce privește implicarea statului în dezvoltarea regională, după lectura paragrafului dedicat „administrării și controlului” – în care *kaymakam*-ul, guvernatorul de district (*ilçe*), pare să fie personajul administrativ de cea mai mare influență, deși inferior guvernatorului de provincie, *vali* –, cititorul poate rămâne cu impresia că statul nu este cu mult mai mult decât un aparat birocratic puternic preocupat de supraveghere și control. „Totuși, el a fost cel mai important agent în strategia de dezvoltare republicană”, implicat în „construcția de noi clădiri administrative, școli, clinici și spitale, bănci și sedii forestiere” (p. 48), la care se adaugă dezvoltarea masivă a infrastructurii de transport. Politicile statale de ameliorare economică în Lazistan au vizat în principal introducerea culturii ceaiului. Transformarea economiei de subzistență locale într-una a micilor fermieri a fost posibilă

odată cu preluarea puterii în 1950 a Partidului Democrat, în dauna Partidului Republican al Poporului, fondat de Kemal Atatürk (p. 49). Concret, statul a încurajat cultura ceaiului prin achiziționarea produsului la prețuri avantajoase pentru producător (p. 50), crearea unei piețe naționale de consum a ceaiului produs în regiune (p. 51) și protejarea acestuia de concurența internațională (p. 49), deschiderea de fabrici pentru procesarea frunzelor de ceai (p. 49), cu efecte pozitive atât asupra absorbirii forței de muncă locale, dar și asupra unor inițiative antreprenoriale colaterale. Prin efectele de egalitate socială pe care le-a adus, în special prin reducerea dependenței economice de familiile înstărite de *gha*, ceaiul poate fi considerat ca simbol al idealurilor democratice kemaliste (p. 51). Totuși, cultura acestuia este însoțită de alte surse de inegalitate socială: poziția geografică, mai avantajate fiind localitățile de coastă, apariția în zonă a unei clase manageriale, întărirea unor diviziuni de gen în sensul că sarcinile cele mai grele privind recoltarea frunzelor de ceai revin femeilor, reconfirmarea poziției vechilor *gha*, cu suprafețe mari de teren cultivabil, folosind acum nu munca țăranilor, ci a muncitorilor imigranți. Cel puțin până la preluarea puterii de către Partidul Patriei [*Motherland*] în 1983 – cu deschiderea sa către forțele pieței, care nu a adus avântul economic sperat –, „[C]ombinarea turcească a unei baze a micului proprietar [*smallholder*], oferind gospodăriilor stimulente pentru eficiență și acumulare privată, cu un monopol statal asupra achiziționării de frunze și procesării lor, a părut să fie pentru o lungă perioadă o poveste nemaîntâlnită de succes” și model al modernității turcești (p. 49).

Ultimul paragraf al capitolului este consacrat loialităților patriotice. Acestea sunt de întâlnit la două niveluri: local și național. Primul dintre ele este pus în evidență prin existența stereotipurilor negative în legătură cu vecinii (pp. 61-62). Cel de-al doilea, este mai degrabă „de la sine înțeles, fără a avea nevoie de o formulare explicită” (p. 64). Primului nivel îi corespund și rezistențele la aplicarea șablonului statal, utilizându-se încă frecvent vechea oiconomie pentru sate și cătune, modificată în primul deceniu al republicii (p. 60). Chiar dacă se poate vorbi de unele insuccese, concluzia capitolului dedicat statului este că „programul kemalist a fost consolidat cu succes de-a lungul a peste trei sferturi de veac, producând «schimbări fundamentale, rapide și ireversibile»”, suprapunându-se lui Paul Stirling, cu impresie asemănătoare în al său volum *Turkish Village*, treizeci și șase de ani mai devreme.

Data fiind implicarea consistentă a statului în economie, capitolul „Piața” (pp. 67-91) este firesc poziționat în continuarea celui despre stat. Termenul este luat atât în înțelesul său local, *pazar*, respectiv un loc în care mulțimi de oameni din Lazistan se adună o dată sau de două ori pe săptămână pentru schimb economic, dar și cu referire la inițiativele comerciale permanente existente în fiecare oraș de coastă (p. 67). Autorii subliniază în repetate rânduri că, indiferent de transformările suferite, piața în Lazistan conservă o importantă dimensiune socială. Aici se află

poate și secretul infirmării paradoxului observat de Paul Bohannan și George Dalton (1962) – discipoli ai lui Karl Polanyi, inițiatorul școlii substantiviste în antropologia economică –, conform căruia răspândirea principiilor pieței în economie poate avea ca efect declinul pieței înseși. Din contră, „în cazul Lazistanului, accentul ideologic din ce în ce mai pronunțat pe principiile de piață nu a dus la o extincție a piețelor, ci la înflorirea lor într-o formă nouă și distinctă” (p. 68). Prezența dimensiunii sociale în schimbul economic este pusă în evidență atât în cazul consumatorilor/cumpărătorilor, cât și al producătorilor/vânzătorilor, prin nenumărate observații și exemple. Astfel, o femeie venită din zona rurală, după ce-și va fi vândut produsele aduse în coșul de cărat cu spatele, cumpără produse de care are nevoie de la magazinul și vânzătorul cu care deja a stabilit o relație personală în vizitele anterioare (p. 69); sau, în nenumărate mici inițiative comerciale, ocazia de a socializa consumând ceai cu clienții pare să fie la fel de importantă ca motivația profitului (p. 70) etc. Personalizarea relațiilor de schimb nu reprezintă singura diferență față de tipul ideal de comportament economic în capitalismul occidental; astfel, „[O]amenii nu iau pe deplin în considerare costurile de transport, nici costul propriului timp în găsirea și importul de bunuri, sau costul depozitării bunurilor în magaziile lor” (*ibidem*). În concluzie, „continuitățile cu practicile tradiționale și contrastul cu modul dominant de a face afaceri pe bulevardele europene occidentale sunt frapante” (p. 73).

În istoria de cincizeci de ani la data scrierii volumului în care piața ca principiu de organizare socială a devenit din ce în ce mai proeminentă în Turcia, sunt analizate două mari provocări pentru piața din Lazistan: încercările de relaxare a monopolului statal asupra prelucrării frunzelor de ceai și apariția așa-numitelor „piețe rusești”. Prima dintre ele, apărută o dată cu ascensiunea la putere a Partidului Patriei în prima jumătate a anilor optzeci, susținător al economiei libere de piață. Inițiativa – primită inițial cu entuziasm pe fondul impunerii politice a prețului la achiziționarea frunzelor de către Corporația statală a Ceaiului, dar și a cotelor pentru fiecare producător – s-a dovedit rapid dezamăgitoare. Plata cu întârziere din partea fabricilor private nou apărute de prelucrare a frunzelor de ceai însemna adesea pierderi substanțiale pentru micii cultivatori pe fondul devalorizării rapide a lirei (pp. 77-78). Aceasta, dar și alte probleme, duc la concluzia că „[E]xtinderea principiilor pieței (...) în cele din urmă a cauzat mult resentiment și a determinat chiar și pe cei mai convinși susținători ai *serbest pazar ekonomisi* [economiei libere de piață] să recunoască nevoia de reglementare publică efectivă a controlului importului de ceai străin, «nesănătos», și de pedepsire a abuzurilor către care sectorul privat era evident înclinat” (pp. 78-79). Cea de-a doua, apărută la începutul anilor nouăzeci, o dată cu fenomenul turiștilor-comercianți, vânzători de diferite bunuri în piețe improvizate în orașele Lazistanului, sosiți cu viză de turist în majoritatea lor din Georgia. Cu toate acestea, cunoscute fiind sub denumirea de „piețe rusești” (p. 82). După cum aveau să constate autorii, mai ales în

terenul din 1992-1993, piețe devenind „centru al unor fascinații și controverse enorme” (p. 82). Fascinație prin noutatea lor, dar și prin cunoașterea oamenilor sosiți din zona fost comunistă de dincolo de graniță, cu o condiție umană și economică demnă de milă, în paralel cu afirmarea unei atitudini de superioritate față de turistul comerciant (pp. 85-86). Controversă, prin prostituția asociată lor, în contextul în care nu doar în regiunea Lazistanului, ci și în întreg estul turcesc al Mării Negre, „accentul pe castitatea femeii și pe codurile de onoare este foarte puternic, probabil chiar mai puternic decât în alte părți ale Anatoliei” (p. 87). Adăugându-se la aceasta comercializarea unor bunuri de slabă calitate, frustrarea comercianților locali nevoiți să intre într-o concurență în care nou-veniții competitori nu plăteau taxe locale etc. (p. 89), ca și în cazul sectorului ceaiului, „principalele efecte ale piețelor rusești de la începutul anilor 1990 au fost resentimentul și deziluzia în legătură cu principiile și valorile *serbest pazar ekonomisi*” (*ibidem*).

Comparația cu societățile occidentale în ceea ce privește piața în Lazistan este menținută și în descrierea societății civile, tema capitolului următor (pp. 92-109). „Cluburile formale, asociațiile și organizațiile non-guvernamentale nu sunt de mare importanță în viețile celor mai mulți dintre locuitori” (p. 92). *Sivil toplum*, „societatea civilă”, are circulație doar printre câțiva intelectuali în orașele Anatoliei occidentale (p. 105). Conceptul poate fi aplicat cel mult în sensul lui Adam Ferguson, ca organizare socială în sens larg, nicidecum ca zonă contrapusă statului și pieței (p. 93), dar nici complementară acestora (p. 106). Sunt de semnalat aici asocieri informale, în care adesea motivația socială și cea economică sunt împletite, fără a fi instituții civice, cu rol de mediere și reprezentare (*ibidem*). Comportamente asemănătoare ONG-urilor par a avea partidele politice, funcționând pe principiul clientelismului, servind interesele anumitor categorii de cetățeni, respectiv susținătorii de la nivelurile locale. Probabil acesta este motivul pentru care autorii așază partidele politice în fruntea capitolului despre societatea civilă. Repartiția slujbelor în industria ceaiului, amplasarea fabricilor de prelucrare a frunzelor de ceai (p. 94), dar și numirea pe post a medicilor și profesorilor sunt dirijate politic (p. 95). În aceeași logică organizațională și acțională se regăsesc în cele din urmă și partide cu platforme electorale anunțând un nou stil de politică, precum Partidul Patriei, ajuns la putere în 1983, sau un partid religios inclus în coaliția de guvernare un deceniu mai târziu. Acesta, în 1994, „s-a aflat în aceeași poziție ca social-democrații câțiva ani înainte, cu o lungă listă de susținători care fuseseră sistematic dezavantajați” (*ibidem*).

Dar „[P]olitica este doar un câmp pentru manifestarea sociabilității masculine în Lazistanul contemporan, și încă unul minor” (p. 96). Asistența la meciurile de fotbal ale echipelor locale, participarea la activități organizate de asociațiile de vânătoare în Munții Kaçkar, și, mai ales, frecventarea cafenelelor/ceainăriilor (*ibidem*) sunt tot atâtea deusee ale acestei sociabilități. Se subliniază că ceainăriile nu reprezintă locuri ale lenevirii în opoziție cu munca; doar

persoanele cu ani îndelungați de muncă susținută pot petrece zi de zi ore întregi în aceste locuri fără a fi expuse oprobiului public (p. 99). Exprimând tendințele pur naturale de reunire informală, chiar marginea străzii sau spațiul din fața unui magazin pot deveni locuri în care grupurile masculine să se împărtășească de-a lungul mai multor ore de ultimele vești circulând în comunitate. Astfel că, în cele din urmă, „[E]ste neobișnuit pentru bărbați să evite compania rămânând acasă” (p. 99).

Dacă sfera publică a sociabilității aparține bărbaților, cea privată este rezervată femeilor. Sunt descrise și analizate atât modele de „sus în jos”, cât și de „jos în sus”. Reprezentativă pentru prima categorie este „ziua aurului” (*altın gün*), în care grupuri de femei din așa numita *sosyete* – având soți cu înalte poziții sociale și financiare – se reunesc o dată pe lună în casa uneia dintre ele, pun la comun sume raportate la gramul de aur, și le încasează pe rând, prin tragere la sorți dintre cele care încă nu au încasat (pp. 100-101). Motivațiile nu sunt doar economice, ci și sociale, etalându-se toalete, discutându-se subiecte mondene, confirmându-se și reconfirmându-se standardele materiale (p. 101). Modelul a fost preluat și de clasele sociale inferioare, păstrându-și funcțiile; el este prezent și la locurile de muncă, caz în care au funcție mai mult economică și mai puțin socială (p. 102). Pentru a doua categorie sunt expuse în detaliu două forme de asociere, *meci* și *komşuluk*. Prima dintre ele echivalează aproximativ *claca* românească. Rădăcinile sale sunt în vremurile agriculturii de subzistență, când femeile desfășurau o serie de munci dificile legate de cultura și recoltarea porumbului. Deși popularitatea formei *meci* s-a diminuat odată cu introducerea ceaiului, femeile încă au nevoie una de alta la ridicatul coșurilor de spate pline cu frunze de ceai, căratul și coborâtul lor la punctele de colectare (pp. 103-104). În plus, „este mai sigur să lucreze așa, dat fiind că femeile au anxietăți atât morale, cât și fizice, la lucrul de unele singure” (p. 103). Cea de-a doua, *vecinătatea*, este legată de îngrijirea copiilor, a bătrânilor, de ajutorul la nevoi casnice imperioase sau pentru organizarea unor activități comunitare, precum nunta sau înmormântarea (p. 105). Spre deosebire de *altın gün*, *meci* și *komşuluk* sunt mai puțin structurate și mai orientate spre producție decât spre consum (*ibidem*).

Se constată, așadar, o segregare a locurilor și formelor de sociabilitate pe criteriu de gen. Segregarea este cultivată încă din adolescență, tinerilor de vârste fragede nefiindu-le permis dialogul cu celălalt sex (p. 108). Capitolul se încheie tocmai cu o scurtă trecere în revistă a rolurilor de gen. Deși ideologia kemalistă promovează egalitatea, este menținută asimetria, cu dezavantaj de partea femeii. Funcționarii statali și oamenii de afaceri aparțin cu predominanță sexului bărbătesc. Purtatul eșarfei de cap, chiar al *çarşaf*-ui, denotă obligația femeii de a adera la un cod al modestiei. Este de așteptat ca fetele să contribuie la activitățile domestice și să însoțească mamele la grădinile de ceai la vârste la care băieții încă se scaldă liniștiți în râurile care curg de-a lungul văilor (pp. 106-108).

Abaterile de la un tip ideal de societate civilă, așa cum este înțeles el în Occident, sunt conceptualizate în termenii unui alt tip ideal, cel al patriarhatului, căruia îi este dedicat cel de-al cincilea capitol (pp. 110-135). La prima vedere, diagnosticul de „patriarhat extrem” pare a fi confirmat de o metaforă larg răspândită, „femeia este ca un coș. Îl golești și îl umpli din nou” (p. 114). Este vorba de o metaforă pentru procreere, conform căreia femeia are un rol pasiv și secundar în actul de a da viață. Diagnosticul este susținut de mai multe dovezi. Astfel, „[S]trutura grupurilor de rudenie, rezidența și regulile de succesiune, toate continuă să aibe o evidentă amprentă masculină” (p. 114); femeia care naște băieți este mult mai prețuită decât cea care dă naștere fetelor (p. 115) etc. Totuși, expresia cea mai clară a ideologiei patriarhale în Lazistan este „puternicul accent pus pe onoarea masculină și modestia feminină” (p. 114). Modelul „onoare și pudoare” cercetat însă în tot felul de contexte duce la concluzia că principiile patriarhatului sunt relaxate în practică (p. 115). Din lectura subcapitolelor, relaxarea lor pare să fi fost cel mai mult influențată de introducerea ceaiului și migrație, atât intra-regională, cât și din interiorul spre exteriorul Lazistanului și invers. Ca dovadă a acestei relaxări, autorii purced la prezentarea aspectelor empirice pe care le poate lua modelul patriarhal în trei domenii materiale cheie: munca, banii și succesiunea.

1) Munca: Contrar lui Carol Delaney – după care munca era disprețuită de bărbați în satul turcesc în care desfășurase teren (*The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, 1991) –, se constată că „[N]u există un «model mental» unic al muncii în Lazistanul contemporan” (p. 120). Cultura ceaiului a dus la diluarea diviziunii pe genuri a muncii (deși încă se consideră că degetele femeii sunt mai potrivite pentru recoltarea frunzelor), diviziune corespunzătoare nu demult agriculturii de subzistență, în care eforturile cele mai mari reveneau femeii. Ori de câte ori este nevoie, bărbații și femeile participă laolaltă la activitățile impuse de cultura ceaiului. În același timp, o bună parte dintre bărbați sunt dijmași [*sharecroppers*] sau muncitori migranți sezonieri sosiți din afara Lazistanului (p. 117-118). Sunt trecute în revistă și o serie de alte activități desfășurate fie de femei, fie de bărbați, observându-se o tendință către o egalizare a relațiilor de gen în ceea ce privește munca, sau chiar o răsturnare a lor în cazul unei reduse *leisure class* corespunzătoare categoriei mai largi a *sosyete*, cu bărbați îngrijind copiii în timp ce femeile se distrează participând la jocuri de noroc (p. 120); 2) În ceea ce privește banii, bugetul gospodăresc și deciziile financiare, „contingențele practice conspiră de obicei să favorizeze controlul din partea bărbatului” (p. 120). Se observă însă diferențe intra-regionale. În Pazar, considerat ca ținând de vestul regiunii aflate în studiu, mai conservator, controlul și deciziile financiare sunt coordonate de soț; în Fındıklı, către estul regiunii, ai cărui locuitori se consideră ei înșiși mai moderni, ambii soți pot participa la gestionarea bugetului familial (pp. 123-124). Migrația, bineînțeles, are și ea influență în acest proces; astfel, peste tot în

Lazistan, „[O]ri de câte ori capul masculin al gospodăriei este absent mai tot anul ca muncitor migrant, femeile preiau controlul asupra bugetului gospodăresc” (p. 123). De asemenea, în unele familii, „[A]pariția prostituției la începutul anilor 1990 a dus la creșterea controlului feminin asupra bugetului de familie și deciziei” (p. 126); 3) Principiul general al succesiunii presupune că pământul și casa vor fi moștenite în părți egale de fii (p. 127). Raționalizarea excluderii fiicelor de la succesiune – excludere care contravine normelor islamului cât și codului kemalist – are legătură cu faptul că acestea vor beneficia de partea care revine soților. Această parte ar fi cu mult mai mică dacă fiicele n-ar renunța voluntar la părțile la care au drept în favoarea fraților, după spusele informatorilor (p. 128).

Lectura celor trei subcapitole anterioare – despre muncă, bani și succesiune – scoate în evidență diferențe intra-regionale în modelul patriarhal. Funcționarea lui *ad-litteram* este de înregistrat mai ales în partea vestică a regiunii și în unele zonele montane înalte. Contrar așteptărilor, diferențele rural-urban sunt insignifiante. Granița dintre cele două zone locative este mult estompată de vreme ce numeroase familii au baze rezidențiale în ambele zone, iar mulți săteni au profiluri ocupaționale și de venit similare locuitorilor din oraș (p. 129). Totuși, în comunitățile cu bunăstare ridicată de pe urma ceaiului din zonele de coastă, patriarhatul se menține în vechea formă printre muncitorii migranți sosiți din părțile învecinate ale Anatoliei sau din vestul regiunii. Autorii conchid că „[Î]n mod ironic, stereotipurile exploatării femeii în Lazistanul tradițional au acum un câmp de manifestare în noul proletariat rural, și din ce în ce mai puțin în populația indigenă, care este preocupată [prin aceasta] să se diferențieze de noii veniți” (p. 131).

Indiferent de variațiuni, rămâne că „Lazistanul contemporan are o societate civilă cu o puternică amprentă de gen” (p. 131). Segregarea și codul de modestie sunt adesea explicate, în special de femei, prin termenul de *namahrem*, un termen fără proeminență în literatura despre onoare și pudoare în Anatolia (p. 132). Prin *namahrem* sunt desemnați toți bărbații care ar putea fi unei femei parteneri sexuali sau potențiali soți, în prezența cărora „părul și celelalte părți ale corpului considerate a avea semnificație sexuală trebuie acoperite, [bărbați] față de care trebuie să vorbească și să se comporte cu respect” (p. 133). O parte din rudele masculine ale femeii, soțul și o parte din rudele acestuia sunt non-*namahrem*; cu ele, femeia poate avea unele comportamente de familiaritate. Harta persoanelor non-*namahrem* se poate modifica, de exemplu în cazul divorțului (*ibidem*). „Astfel, ideea de *namahrem* ca bază a codului de modestie reîntărește într-adevăr deferența și obediența față de autoritatea masculină” (pp. 134-135).

Controlul și puterea în relațiile de gen sunt explorate în continuare la nivelul deciziilor maritale, în capitolul intitulat „Căsătoria” (pp. 136-158). Tradițional, alegerea unui partener pentru tânărul/tânăra aspirant pentru prima dată la căsătorie se află în responsabilitatea părinților,

în special a tatălui, căsătoria considerându-se un lucru prea important pentru a fi lăsat la discreția sentimentelor și capriciilor tinerilor (p. 136). Astfel de convingeri sunt încă des întâlnite în toate straturile sociale din Lazistan în perioada cercetărilor. Existau însă și mecanisme informale care permiteau tinerilor influențarea acestor decizii: în cazul fetelor, dreptul de veto, în cel al băieților, prin a sugera tatălui fata care le-ar plăcea (p. 137). Astăzi, ambele părți pot sugera inițierea unor negocieri între familii în vederea căsătoriei. Părinții refuzând, rămâne doar opțiunea „răpirii” [*elopement*], cu două variante, prima cu acordul fetei (*kız kaçırma*), cea de-a doua fără acest acord (*zorla kaçırma*) (*ibidem*). Opțiunea poate avea consecințe nefavorabile pe termen lung în ceea ce privește relațiile dintre familiile implicate, sau dintre părinți și tineri, în special onoarea tatălui fetei (în ipostaza acesteia de *şeref*, cealaltă ipostază, de *namus*, în legătură fiind cu relațiile sexuale integre la nivel de familie [p. 114]) fiind semnificativ lezată (pp. 138-139). Până în ziua căsătoriei, tinerii, dacă nu sunt din același sat sau cartier, abia dacă se cunosc – uneori doar dintr-o fotografie –, considerându-se din ce în ce mai mult un obicei riscant; un refuz în acest moment ar avea serioase consecințe asupra ambelor familii și diminuează perspectivele maritale ulterioare pentru fată (pp. 139-140). Prosperitatea viitorului cuplu este avută în vedere, iar dacă proprietatea rămâne în continuare în interiorul familiei, cu atât mai bine. Din acest motiv, căsătoriile între verii primari sunt încă răspândite (p. 144). În plus, compatibile cu sistemul patriarhal, cu obligații între rudele masculine de așa natură încât „este dificil să refuzi cererea unui frate pentru fiica ta [ca soție pentru fiul lui]” (*ibidem*).

Un obicei al „plății de mireasă” (*başlık*), din partea familiei mirelui către familia miresei, a existat până de curând în unele părți ale Lazistanului, mai puțin în unele districte estice (pp. 140-141). Astăzi, popular este un alt obicei, ca fetele să-și alcătuiască zestre, tradiție cu rădăcini mai degrabă noi în Lazistan (p. 141). Introducerea ceaiului a avut ca efect alcătuirii unor trusouri din ce în ce mai elaborate. *Başlık*-ul însă, pare mai degrabă a se fi metamorfozat în cheltuielile costisitoare pe care familia mirelui le face cu organizarea nunții, precum și în aurul pe care îl oferă miresei. Despre acesta se spune că ar fi o plată pentru virginitate, „aurul este onoarea fetei” (p. 142). Aurul se restituie doar dacă mariajul nu s-a consumat, rămânând femeii în caz de divorț. Sunt inventariate de asemenea în paginile subcapitolului o serie de alte cheltuieli, atât din partea familiei mirelui, cât și din cea a miresei.

Căsătoria se realizează în trei etape: 1) înregistrarea formală la Oficiul Populației, care poate fi realizată de *muhtar* (primar), apoi 2) pe baza unui document emis aici, cununia religioasă, realizată de obicei în casa mirelui de un *imam*, și 3) o petrecere de nuntă, care desăvârșește recunoașterea socială a mariajului (pp. 146-147). Uniunea sexuală între miri este permisă doar după ceremonia religioasă, chiar după petrecerea de nuntă în districtele vestice conservatoare ale Lazistanului (p. 146/152). Tradițional, petrecerea avea în loc în casa mirelui;

astăzi, din motive de comoditate, cheltuială și spațiu sunt din ce în ce mai preferate saloanele de nuntă (*salon düğünü*) (p. 147) sau, ca o variantă de compromis, organizarea petrecerii în centrul de colectare a ceaiului (*alım yeri*) (pp. 148-149). Încă popular în petrecerea organizată la casa mirelui sau în centrul de colectare este ritualul numit *mangalçılık*, revendicat ca tradițional atât de lazi cât și de hemşinli (p. 150). Un ritual în care unchiul maternal al miresei sau o altă rudă solicită bunuri precum țigări, pistoale, dulciuri etc., dar și contravaloarea unor bilete de transport din partea rudelor mirelui în schimbul acordului de a le ceda mireasa (*ibidem*). Există temeri că petrecerea în saloanele de nuntă va duce la dispariția ritualului (p. 151). Punctul culminant al nunții se întâmplă în momentul în care „cuplul este invitat la microfon în față pentru a primi aur sau alte cadouri, multe dintre ele convenite preliminar între cele două familii” (p. 148). Indiferent unde are loc petrecerea, se menține tendința ca grupurile de bărbați să petreacă separat de cele de femei.

Ultimul subcapitol este consacrat recăsătoririi, poligamiei și divorțului. Moartea prematură a unui soț este cel mai frecvent motiv de recăsătorire. Totuși, este dificil de realizat, starea prescrisă social pentru văduvă fiind aceea de a rămâne necăsătorită și de a evita total orice familiaritate cu bărbații, în timp ce pentru bărbatul văduv există presiunea rudelor apropiate de a nu se recăsători, din dorința de nu înstrăina proprietatea, noua soție moștenind apoi un sfert din aceasta (p. 153). Poligamia – aprobată de cutumă și de legea islamică, dar nerecunoscută de stat, în care un bărbat se poate căsători cu alte trei femei concomitent, în practică fiind vorba doar de una, având statut de *kuma* – are drept principală cauză inabilitatea primei soții de a da naștere unui fiu (p. 154). În plus, incapacitatea de a naște pare să contribuie semnificativ la rata divorțurilor, conform statisticilor jumătate dintre acestea având loc la cuplurile fără copii (p. 156). În urma divorțurilor, se menține asimetria de gen: în timp ce există mai multă îngăduință socială pentru bărbatul divorțat, indiferent de cauza divorțului, femeia posibil să nu aibă astfel de îngăduință nici măcar din partea familiei parentale, care adesea este dispusă să-i ofere doar adăpost temporar (p. 158).

Unul dintre cele mai lungi capitole este cel intitulat „Islamul” (pp. 159-193). Nu întâmplător, autorii constatând influențele profunde pe care religia, în forma sa ortodoxă sau populară, le are în viețile locuitorilor Lazistanului, musulmani suniți. Variațiile sunt totuși semnificative – în evidență ieșind iarăși diferențe între estul și vestul regiunii – încât se renunță la ideea unor generalizări despre „religie în Lazistan” (p. 160), propunându-se în schimb o etnografiere a „aspectelor islamului care par să fie importante în întreaga regiune” (p. 161). Întâiul subcapitol în acest scop trece în revistă ritualuri, sărbători și manifestări ale variantei oficiale de islam, cu gir statal, controlată și promovată de *imami*, clerici pregătiți și numiți la moschei de Ministerul Afacerilor Religioase din Ankara (*ibidem*). Misiunea lor în republica

kemalistă era aceea de a restrânge activitatea religioasă la sfera privată, lucru departe de a se fi realizat în Lazistan. Un indiciu al acestui insucces este dat de perturbarea unor activități comerciale pe parcursul sfinteii luni a Ramadanului, lună de post aspru. De exemplu, multe cafele își reduc sau suprimă cu totul activitatea (p. 162). Un alt indiciu este reprezentat chiar de cele trei zile libere acordate de stat la sfârșitul Ramadanului. Aceste zile sunt acordate și în cazul unui alt arhi-cunoscut festival religios cu dată schimbătoare al lumii musulmane, kurbanul, „festivalul sacrificiului”, în care sunt reîntărite legăturile sociale prin împărțirea către cei apropiați a cărnii unui animal sacrificat, de regulă o oaie (p. 164). Comparativ, „[A]mbele sărbători sunt mai importante în viața familiei decât sărbătorile publice majore ale ciclului anual secular” (*ibidem*).

Islamul își menține de asemenea importanța în riturile de trecere. La naștere, abia după scaldă rituală de la patruzeci de zile mama și copilul depășesc starea de impuritate. De asemenea, multă atenție este acordată numelor, în cercurile familiale preferate fiind numele tradiționale, luate din Koran (p. 165). Pentru băieți, circumcizia, până la vârsta de zece ani, în prezența unui *imam*, este cel mai important ritual al copilăriei (*ibidem*). Urmează apoi ritualurile de nuntă. Cele mai ample sunt însă ritualurile de înmormântare. Și aici se observă împărțirea sarcinilor pe sexe: femeile sosite în casa decedatului imediat ce s-a dus vestea morții acestuia jelesc, se roagă, tot în sarcina lor fiind și o serie de activități practice, precum pregătirea corpului pentru înhumare și furnizarea de hrană familiei decedatului, trei zile interzis fiind gătitul în casă; bărbații, fără a fi însoțiți de femei, duc mortul la locul de veci, de regulă undeva într-un colț al lotului familiei (pp. 165-166). Riturile funerare continuă după înmormântare cu ritualul numit *Mevlud*, bazat pe poemul autorului otoman Süleyman Çelebi despre Nașterea Profetului. Ritualul are loc în a patruzeci și una zi, a cincizeci și doua, și apoi anual. Asistarea la recitarea poemului de către *imam* presupune segregare pe sexe, mai ales în părțile vestice (p. 166). Deși asociat mai ales comemorărilor, *Mevlud* poate fi ținut și cu alte ocazii, de exemplu la mutarea într-o casă nouă, în loc de nuntă – variantă preferată dacă mirele este un *hoca*, învățat religios – sau ca o expresie de mulțumire dacă o rugăciune a fost ascultată (p. 167). În sfârșit, suprema realizare rituală este pelerinajul la Mecca, puțini dintre locuitorii Lazistanului reușind acest lucru. Este de neconceput ca o soție să ajungă la Mecca înaintea soțului. De regulă pelerinajul aduce celui care l-a efectuat un spor de prestigiu, „[C]omunitatea în general recunoscând meritul pelerinului prin a-l numi după aceea *haci*” (*ibidem*).

Filonul ortodox al islamului este învățat în familie, în școli și la cursuri de Koran, statal aprobate. Există însă și un filon islamic „popular”, fără a se putea face o netă separație între cele două (p. 168). Cosmogonia și cosmologia populară sunt inspirate din Koran. Lumea de aici este falsă și temporară, lumea cealaltă este compusă din rai și iad. Bărbații pot ajunge direct în rai sau

după o perioadă de expiere a păcatelor în iad. Unii bărbați nu știu ce se întâmplă cu femeile după moarte, dar acestea sunt sigure că și ele vor ajunge în rai. Atât lumea aceasta, cât și lumea cealaltă, este populată de îngeri (*melekler*), buni sau răi. Orice om are doi îngeri, unul pe umărul drept înregistrându-i faptele virtuozose (*sevap*), celălalt pe umărul stâng, înregistrându-i păcatele (*günah*) (p. 170). Termenul de *günah* se aplică la nenumărate fapte, precum prohibițiile legate de *namahrem*, crime, avort etc. Există mai multe grade ale păcatului: *haram*, vizând, de exemplu, consumul de alcool; *mekruh* („abominabil”), legat, printre altele, de neîndeplinirea obligațiilor rituale de purificare – ca spălatul după actul sexual etc. (*ibidem*). De asemenea, mai ales în zona rurală, popularea lumii de către spirite (*cin/peri*) pentru multe persoane este cât se poate de reală. O realitate bazată pe menționarea existenței lor în Koran. Accidentele, bolile, coșmarurile etc. pot fi interpretate ca pedepse ale acestor spirite pentru promisiuni neținute, cuvinte sau fapte blasfemiatoare. Uneori sunt pomenite două tipuri de *cin*, musulmane și creștine. Doar cele creștine fac rău oamenilor. Sunt active mai ales după amurg, când în special tinerele mirese, femeile însărcinate și nou născuții sunt categorii vulnerabile (p. 171). Pot fi active și în alte perioade ale zilei, cu efecte uneori asemănătoare celor produse de *ielele* credințelor populare românești. Rugăciunile unui *hoca* pot contracara aceste efecte, dar un *cin* creștin deosebit de puternic poate fi exorcizat doar de un preot creștin (p. 172). Pentru orice fel de nenorociri personale, cauzate sau nu de *cin*, se poate recurge și la magie, apelându-se la serviciile unui *nuskacı*, specialist în vrăji. Acesta poate fi un *hoca* sau o persoană cu instruire religioasă. Actul magic constă în scrierea/prepararea unei *nuska*, o amuletă triunghiulară confecționată, de exemplu, dintr-o bucată de hârtie ruptă din Koran și o mărgea cusute într-o pânză. Amuleta se prinde de hainele suferindului (pp. 172-173) La aceeași metodă se poate recurge pentru a influența cursul unor evenimente viitoare. Astfel, „[Î]n timp ce toată magia asociată copiilor este bună, gelozia, ura și răzbunarea sunt motive importante pentru scrierea unei *nuska* în lumea adulților” (p. 173). Tot o *nuska* poate fi folosită împotriva deochiului (*nazar*), în combinație poate cu mărgeaua albastră (*mavi boncuk*), de fapt mijlocul de protecție cel mai des întâlnit (p. 174). Legatul (*bağlamak*) este un alt procedeu magic prin care cineva poate produce un efect rău altcuiva. *Hoca* este cel care poate desface simbolic nodul prin rugăciunile sale (*ibidem*). Aceste credințe practici, dar și altele, transmise din generație în generație „sunt condamnate de *imamii* ortodocși, dar aprobate de o minoritate a lor, câțiva dintre ei fiind ei înșiși scriitori de *nuska*” (p. 175). În întregul subcapitol, nu găsim aproape deloc referiri la practici magico-vrăjitoarești în care religia să nu-și facă loc, fie pentru că nu a fost în intenția autorilor, fie din cauză că – după cum se știe – sunt extrem de greu de cercetat.

Filonul islamic popular este criticat mai ales de forme mai radicale de inovare religioase, ale căror lideri ar fi cel mai potrivit de caracterizat nu ca fundamentaliști, ci „moderniști religioși”

(p. 176). Este vorba de partidele religioase, bine reprezentate în opțiunile electoratului Lazistanului, și de curente sectare, ambele cu tendințe militante. Primele, prin a considera islamul ca forță modernă mai adecvată comparativ cu orice partid secular să furnizeze servicii publice mai puțin afectate de corupție (*ibidem*). Celelalte, prin practicarea unui islam așa-zis autentic, uneori prin promovarea unor valori de care secularismul lui Atatürk, considerat mai degrabă promotor al creștinismului în Anatolia, s-a depărtat (p. 182). Exprimarea publică a angajamentului religios profund înseamnă frecventarea regulată și munca voluntară la moschee pentru bărbați, purtarea de *çarşaf*, a vălului care acoperă întreg corpul, în locul obișnuitei eșarfe, care acoperă doar capul, pentru femei (p. 181). Orientările democratice de după 1950 au creat un teren fertil pentru toate formele de inovări religioase.

Ultimul subcapitol al lungului capitol despre religie analizează relația dintre discurs și realitate. La nivel de discurs, sunt asertate viziuni asupra lumii aflate în raport de dualitate. Ele sunt adesea rezumate în metafore spațiale care presupun dihotomia est-vest. În discursul islamist, vestul este asociat cu decadența morală și capitalismul, responsabil de adâncirea diferențelor sociale oriunde își face apariția (p. 185). În viziunea kemalistă, tocmai islamul, asociat estului, este cel care întârzie progresul economic și social al Turciei (*ibidem*). Confruntându-le cu realitatea socială, este de constatat dezintegrarea discursurilor dihotomice, oricare ar fi acestea. Atât separarea netă a islamului de kemalism, cât și sinteza lor după trei sferturi de veac republicane, nu sunt de constatat la nivelul realităților cotidiene. „Mai degrabă, oamenii se comportă pragmatic pe bazele informării imperfecte și ghidați de un amestec de modele”, astfel că „[E]ste dificil în practică de menținut puritatea poziției polare” (p. 188). Astfel, o femeie din *sosyete* își poate realiza conștiincios ritualul rugăciunilor de după-amiază în timpul Ramadanului, înainte de a petrece o lungă seară în compania jocurilor de noroc; un activist al partidului religios, cu locuința într-o vale cu semnal slab, depune toate eforturile pentru a asigura familiei sale receptarea posturilor TV comerciale (*ibidem*).

Amestecul de principii și modele în continua adaptare a persoanei la realitatea socială capătă rezonanță conceptuală (“*muddling through*”) în debutul penultimului capitol, pe tema *etnicității* (pp. 194-213). Pe acest fond, este reiterată inoperabilitatea conceptului de „cultură” (p. 194; 198). În tratarea temei, se produce un efect de distanțare de paradigme majore ale naționalismului și etnicității, care, deși opuse, păstrează sau recuperează cultura: este vorba de modelul naționalist gellnerian, cu statul-națiune corespunzându-i o cultură omogenă, și de un model al lumii în care potențialul de fragmentare internă al fiecărei țări este teoretic fără limite, așa cum apare la Clifford Geertz (p. 194). În același timp, elemente din ambele modele sunt de utilizat în caracterizarea identităților și diviziunilor sociale în Lazistan. Inoperabilitatea conceptului de „cultură” are drept consecință logică faptul că „[M]inoritățile nu trebuie definite în

termeni etnici” (*ibidem*), autorii rezumând apoi factorii de diferențiere a populației contemporane a Lazistanului, depistați și certificați etnografic în capitolele anterioare. În cele din urmă, cu atâtea surse de diferențiere, dacă este totuși vorba de o ordine, aceasta nu este derivată din „vreo cultură de adâncime împărțită, ci din cadrul în care se produc toate aceste intersecții, *societatea* creată de statul-națiune kemalist” (p. 198). Un model, așadar, în care sunt puse la un loc elemente ale modelelor înainte menționate.

Totuși, „[C]um își găsește locul etnicitatea în acest cadru?” (*ibidem*). Un cadru în care „[I]dentitățile corespunzătoare nivelului localității, provinciei și națiunii par mai importante”, în care nici măcar împărțirea intra-regională est-vest nu este legată de vreo diviziune etnică (p. 203). În ciuda acestui fapt, identitățile de lazi și hemșinli „oarecum dăinuiesc” (p. 199), iar clasificarea în aceste categorii este mai frecventă decât cea de *rizeli*, pe criteriu administrativ, corespunzând provinciei Rize. Local, clasificarea cuiva ca lazi sau hemșinli urmează un criteriu al descendenței, deși istoria acestor grupări este aproape uitată (p. 200). Autorii furnizează doi factori ca indicii etnicitare sigure: limba și stereotipurile. Astfel, persoanele care-și declină identitatea de lazi vorbesc în general un dialect lazuri; în cazul hemșinli, chiar dacă limba este din ce în ce mai puțin vorbită, există conștiința faptului că ea s-a vorbit în trecut (*ibidem*). În ceea ce privește stereotipurile, lazi sunt considerați și se consideră sanguinici, nervoși, tot timpul în mișcare, în căutare de noi oportunități, pe când hemșinli, din contră, au o imagine ca mai raționali, cu „sânge rece” și politicoși. La nivelul stereotipurilor de batjocură, hemșinli iau în derâdere nasul mare al persoanelor lazi, pe când acestea se plâng de lipsa de igienă și mirosul persoanelor hemșinli (p. 201). Alte indicii etnicitare, precum situarea geografică și profilul ocupațional al celor două populații – cu lazi în zonele de coastă, preocupați tradițional de pescuit, respectiv hemșinli, în zonele înalte, preocupați de păstorit –, par a fi astăzi cu totul ne semnificative (p. 200). O amnezie generală este asociată acestor fapte și detalii, astfel încât „[S]-a uitat aproape orice, cu excepția denumirilor grupurilor și stereotipurilor înainte menționate” (p. 204).

Cel din urmă subcapitol al „Etnicității” este consacrat polarității *etnocid/etnogeneză*. Astfel, cu tot activismul identitar al unui grup de intelectuali, majoritatea din afara Lazistanului, localizați mai ales în Istanbul, activism susținut și internațional – amintit fiind aici Wolfgang Feurstein, cu cercetări în mitologia, cultura materială și limba populației lazi încă din 1970 (p. 207) –, „puțini lazi se consideră ca alcătuind un *grup etnic*. Au sentimente mai puternice în legătură cu alte apartenențe: locale, regionale, naționale și la comunitatea universală a islamului, iar aceste variante în nici un caz nu le epuizează opțiunile” (p. 208). Pot fi blamate pentru situație politicile etnocidare ale autorităților kemaliste (adjectivul „etnocidar” folosit fiind oarecum abuziv, termenul *etnocid*, semnificând distrugerea identității culturale a unui popor, neadaptat fiind limbii turce)? Este de observat că „adaptarea vorbitorilor de lazuri datează din vremurile

otomane, când au renunțat la religie, la endogamie [*n. ns., S. Ș.*: în citat apare, de fapt, *exogamy*, probabil redactare greșită a lui *endogamy*], și au început să se identifice din ce în ce mai mult cu statul imperial și să-i folosească limba” (p. 212). În ceea ce privește etnogeneza, „nu este ceva care a avut loc în negura timpului, pe care un om de știință să-l descifreze și ilumineze cu răbdare. Mai degrabă, este un proces în desfășurare acum, prin eforturile unor grupuri de intelectuali de a conferi populației lazi simțământul unei identități comune, pe care nu l-au avut niciodată în trecut” (pp. 211-212). Cu această observație, autorii se aliniază teoriilor cu amprentă gellneriană ale identității naționale.

Capitolul de concluzii (pp. 214-224) este centrat pe principalele repere tematice ale volumului, date fiind obiectivele acestuia: statul și etnicitatea. Este reiterat faptul că dihotomia stat/societate, fundamentală în teoriile politice occidentale, nu le-a fost autorilor de mare ajutor în analiza experienței modernității în Lazistan (p. 215). Deși programul kemalist, prin modul în care a fost continuu subminat și reconfigurat de către cetățenii Turciei moderne, nu poate fi caracterizat ca „*métis*-prietenos” (cu termenul „*métis*” – desemnând un conglomerat de abilități practice și inteligență necesare pentru a răspunde unui mediu natural și social în continuă schimbare – preluat după James C. Scott), se suprapune și favorizează totuși, prin modernitatea lui, aspirațiile către *medeniyet*, „civilizație”, ale locuitorilor Lazistanului. Într-o presupusă balanță contabilă a avantajelor și dezavantajelor implementării programului – care în Lazistan a însemnat și pomparea de fonduri statale prin intermediul Corporației Ceaiului mult mai mult decât în alte regiuni –, cele mai multe persoane subliniază în cele din urmă câștigurile de ordin material (p. 216).

Discursul și aspirațiile etnicitare sunt încă străine locuitorilor Lazistanului. Grupul etnic nu are legătură cu tradiția *millet*-ului otoman, cu popoarele constituite pe criteriul religios. Autorii sunt de părere că ultimul cuvânt în ceea ce privește identitatea trebuie lăsat chiar populațiilor locale. O politică statală mai receptivă la situația minorităților nu ar avea niciun efect atâta vreme cât „[L]azi încă vor dori să mențină și să dezvolte repertoriul extensiv de identități pe care le-au construit în cadrul statului turc modern” (p. 221). Identități legate de islam, de un cod al onoarei și pudoarei, de cetățeni loiali ai statului turc, de consumatori în comunitatea globală, de status, ocupație, niveluri educaționale etc. Astfel că, „[N]iciun concept esențializant de «cultură etnică» nu este destul de puternic pentru a transcende aceste surse multi-nivel și intersectate de identitate” (p. 222). Persistența limbii lazuri nu este tot una cu persistența intactă și separată a unei culturi populare, așa cum argumentează o parte dintre activiști. În aceste condiții, adjectivul *social* ar fi de ajuns pentru a descrie comportamente fără determinare biologică sau genetică (p. 223). Mai mult decât atât, în antropologie „[P]oate că termenul principal al disciplinei ar trebui să fie nu cultura, și nici societatea, de vreme ce în epoca naționalismului ambele au căpătat conotațiile

nefericite ale unor unități strict delimitate, ci mai degrabă *civilizația*, cu bogăția sa ne-mărginită” (p. 224). În mod sigur, acesta este cazul pentru Lazistan.

Părțile din urmă ale volumului sunt rezervate bibliografiei (pp. 223-236) și unui index de termeni și nume (pp. 237-244). Bibliografia, prin întinderea ei (peste trei sute de intrări bibliografice), reflectă cele aproape două decenii de eforturi și căutări care au avut drept unul dintre punctele finale volumul pe care îl avem în vedere.

Se poate spune că obiectivele volumului, respectiv identificarea și explorarea etnografică a „principalelor forțe care configurează valorile, ideile și comportamentul social” (p. 23) au fost atinse. Nu știm dacă acestea au fost obiectivele de început sau ele s-au configurat pe parcurs. Specificul antropologiei sociale este de așa natură că cercetătorul pornind la drum cu obiective bine precizate se află adesea în situația de a le modifica sau a le schimba cu totul (relevant în acest sens este studiul lui Judith Okely, *Anthropological Practice Fieldwork and the Ethnographic Method* [2012]). De vină este situația din teren, care-și reclamă propriile obiective precum și propria metodologie pentru a fi cercetate. Antropologia socială și culturală nu este o știință care lucrează cu instrumente pentru măsurători de precizie; nu măsoară cu metrul distanțele, nu utilizează întrebarea pentru a stabili cu exactitate intensitatea unui fenomen social prin intermediul unui chestionar. Deși uneori se poate preleva de astfel de instrumente, metodologic se află în situația locuitorilor Lazistanului, ale căror comportamente pot fi înțelese adecvat luând în calcul intersectarea a nenumărate fire discursive, valorice, atitudinale, cognitive, adesea aflate în contradicție. La fel, cunoașterea antropologică presupune tatonări, negocieri, reveniri, modificări, adică aranjarea și rearanjarea elementelor unui *puzzle* în speranța obținerii celei mai bune imagini posibile. În cazul *Turkish Region*, această imagine s-a configurat prin compunerea vectorială a mai multor direcții metodologice și conceptuale, dintre care cel puțin trei sunt de reținut, pentru relevanța lor în antropologia începutului de secol al XXI-lea: 1) deplasarea accentului de pe studiul *sincronic* pe cel *diacronic* al fenomenelor sociale și culturale luate în considerare. Chiar istoria Lazistanului, marcată de cotituri dramatice (musulmanizarea, reforma kemalistă, introducerea ceaiului etc.) reclamă această abordare. O astfel de turnură, poate nu atât de dramatică, dar relevantă pentru rearanjarea relațiilor sociale și a universurilor culturale, la care autorii au asistat pre, în timpul, și post-factum, este reprezentată de „piețele rusești”. Volumul este convingător în a sublinia faptul că un instantaneu al acestui eveniment se obține nu printr-o expunere rapidă, ca pentru a fotografia în timpul zilei, ci prin una de durată, ca pentru a fotografia în timpul nopții; 2) luarea în considerare a *regiunii* ca unitate spațială de referință. Aici autorii sunt expliciti în precizarea faptului de a se fi lăsat ghidați de teren: „[N]-a fost în planul nostru inițial să ne concentrăm pe unitatea regională. A fost întotdeauna clar pentru noi că, datorită unei lungi istorii de migrare în exterior, niciun sat din această regiune nu putea fi abordat ca un

microcosmos supraviețuind, ca o comunitate relativ închisă, în felul în care alții au procedat în cercetarea satelor lor în alte părți ale Anatoliei” (p. 24). Consecința acestei situații este inoperabilitatea unui concept *holistic* al culturii, care are în vedere sisteme izolate și bine integrate. De aici, 3) utilizarea cu multă prudență a conceptului de „cultură”. Din afirmațiile autorilor se desprinde uneori impresia că vor să renunțe cu totul la el. Încercarea probabil că le-a atras și cele mai multe critici. Totuși, cum se întâmplă și în cazul altor încercări similare – dintre care poate cea mai celebră este cea a lui Fredrik Barth, cu a sa „Introducere” la *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), volum care inaugurează popularitatea studiilor pe tema etnicității –, cultura este recuperată într-o formă sau alta. De exemplu, ori de câte ori sunt aduse în discuție categorii sociale. Atât *sosyete*, dar și noua categorie a proletariatului migrant atras în Lazistan de posibilitățile de câștig oferite de cultivarea ceaiului, nu pot fi caracterizate decât invocând, fie și indirect, trăsături culturale specifice. Către sfârșitul cărții (p. 223) citim că „[S]trategia noastră a fost de a restrânge utilizarea acestui termen problematic la minimum.” Nu știm dacă a fost o strategie sau o, în cele din urmă, constatare că la conceptul de cultură nu se poate renunța, chiar dacă utilizarea lui înseamnă „reducerea la minimum”. Intențiile autorilor trebuie înțelese mai degrabă ca avertisment pentru atenția care trebuie acordată utilizării legitime a conceptului culturii într-o eră a naționalismelor care creează impresia că ermetismul granițelor statale se suprapune cu ermetismul granițelor culturale, întărindu-i astfel înțelesul holistic. Avertisment că operăm mai curând cu un concept cu o anume relativitate, ceea ce reclamă *adaptarea lui situațiilor în care se aplică*. Cum și autorii observă (*ibidem*), Bronislaw Malinowski era îndreptățit să se preleveze de un concept holistic al culturii – și nici nu se putea altfel – de vreme ce populațiile cu care lucra erau suficient de izolate. Societățile moderne, între care și Lazistanul se numără, sunt caracterizate de un grad înalt de interconectare, determinând inoperabilitatea unui concept de cultură cu referire strictă la un sistem autosuficient, cu părți care se leagă între ele, trimit una la cealaltă și contribuie la buna funcționare a întregului.

În încheiere, se poate afirma fără dubiu că Ildikó Bellér-Hann și Chris Hann sunt autorii unui volum de referință în tradiția antropologică britanică și antropologie în general. Rămânând doar la tradiția britanică, *Turkish Region* se așază în șirul unor volume-reper cu intenții descriptive monografice, precum *Argonauts of the Western Pacific* (1922) al lui Bronislaw K. Malinowski, sau *The Nuer* (1940), al lui Edward E. Evans-Pritchard. Ca și în cazul acestora, consider că ne aflăm în fața unui volum a cărui actualitate nu depinde de trecerea timpului. La aproape două decenii de la scrierea lui, fără îndoială că multe s-au schimbat în Lazistan. Plus-valoarea adusă în cunoașterea antropologică rămâne însă aceeași.

Vasílis K. Ghúnaris, Iákovos D. Mihailídis, Ghiórgchos Anghelópulos
(coordonatori),
*Identități în Macedonia**,
prolog Thános Verémis, Athina: Ekdóseis Papazísi, 1997, 264 pagini**

„... [C]ât de ușor ar fi într-adevăr pentru un grec să se autocaracterizeze în termeni etnici, când unul dintre bunici și-a schimbat convingerile naționale de două-trei ori în zece ani și altul a plecat în '25 în Bulgaria; când rudele sale au activat în armata greacă și bulgară în aceeași măsură și succesiv; când el însuși a votat monarhia, dar a luptat în Armata Democrată; când un frate de-al lui este cadru al organizației slavomacedoneene în Australia, altul refugiat politic și funcționar public în Skopje, iar al treilea susținător înfocat al organizației panmacedoneene elene în Canada; în același timp, cei trei copii votează Ν.Δ., ΠΑ.ΣΟ.Κ. și 'Ουράνιο Τόξο'⁹ în mod echivalent și alternativ?” (p. 24).

Acest fragment – aflat în finalul „Observațiilor introductive” [Εισαγωγικές παρατηρήσεις] (pp. 11-25) realizate de Vasílis K. Ghúnaris [Βασίλης Κ. Γούναρης], unul dintre coordonatorii și contributorii volumului – redă atmosfera socială, pusă în legătură cu evenimentul politic și opțiunea electorală, în intimitatea căreia stă scris întregul volum. Polarizarea politică semnalată de comportamentele electorale, alături de specificul lingvistic și segregarea socială sunt pentru mulți autori indicii clare și suficiente ale unei etnicități macedoneene și argumente ale unui naționalism macedonean pe baze etnice. Numai că, după cum fragmentul expus arată, cercetarea atentă a acestor argumente relevă o serie de contradicții, pe care autorii volumului, direct sau indirect, urmează să le demaște. De asemenea, să demaște manipularea argumentelor în conformitate cu interesele politice conjuncturale; în vremea scrierii volumului, interese în recunoașterea politică a unei minorități macedoneene pe tărâmul elen. Cei nouă autori înrolați la o asemenea sarcină nu neagă o etnogeneză macedoneană, chiar dacă se constată că, uneori,

* Titlu original: *Ταυτότητες στη Μακεδονία*.

** Varianta în limba engleză a acestei recenzii a fost publicată în *Annuaire Roumain d'Antropologie*, tome 54/2017, București: Editura Academiei Române, pp. 133-147.

⁹ Partide în Grecia. Ν.Δ., „Noua Democrație”, partid de orientare liberal-conservatoare, format în 1974; ΠΑ.ΣΟ.Κ., „Mișcarea Socialistă Panelenă”, format de asemenea în 1974; „Ουράνιο Τόξο”, „Curcubeul”, asociație electorală propusă la alegerile europarlamentare din 1994 de Mișcarea Macedoneană a Bunăstării Balcanice (ΜΑ.ΚΙ.Β.Ε.), în cooperare cu grupul „Curcubeul” al Parlamentului European. Este vorba de o formațiune politică cu activism în sprijinul „minorității” macedoneene a Greciei. Deși a participat la mai multe scrutine europarlamentare, în niciunul nu a obținut vreun loc în Parlamentul European.

aceasta se întâmplă să fie adaptată unui naționalism macedonean (cum reiese din prezentarea contribuției lui Vlászis Vlasídis [Βλάσης Βλασιδής] de către Vasilis K. Ghúnaris [p. 18]), ceea ce ar însemna că este ulterioară acestuia. Mult mai adecvat ea poate fi teoretizată luând în considerare „factorul *personal* și *individual* în înțelegerea dezvoltării naționalismului macedonean” (p. 15, *subl. ns., S. Ș.*). Luarea în considerare a acestui factor este înlesnită de climatul de gândire liberală preocupată de problema drepturilor omului în Europa centrală și răsăriteană, și în Grecia cu adevărat posibilă abia după încheierea Războiului Rece.¹⁰ Ceea ce trebuie să aibă ca efect, după V. Ghúnaris, „adoptarea unei noi strategii politice [*din partea statului elen*] în abordarea alterității, în orice formă s-ar prezenta aceasta” (p. 23), după o lungă perioadă caracterizată de strategia omogenizării identitare. Acest lucru nu implică cu necesitate însă, cel puțin în teoria liberală, acordarea statutului de „minoritar” pentru „celălalt”. Noua strategie politică ar urma să corespundă unei „identități mai *filoxene*”¹¹ (*subl. ns., S. Ș.*) la nivelul *poporului elen*, „marcă a civilizației elene de-a lungul secolelor” (Th. Veremis [Θάνος Βερέμης], p. 9).

Imboldul scrierii volumului *Identități în Macedonia*¹² vine însă din altă parte; el reprezintă o reacție la „avalanșa de rapoarte, articole, cărți pe tema legendarei (...) minorității macedoneene în Grecia” din prima jumătate a anilor nouăzeci, multe dintre ele „abordând cu superficialitate o serie de teme deosebit de importante” (Ghúnaris, p. 11). Cadrul instituțional de redactare a volumului este constituit în primul rând de Muzeul Luptei pentru Macedonia din Thessaloniki [Tesalonic], dar și de Fundația de Studii ale Peninsulei Emosului [Balcanice]. Maniera de lucru este sintetică, antropologică, cei nouă autori având formații și perspective de abordare diferite, istorică, filologică, sociologică și antropologică. Studiile lor au ca numitor comun, observă V. K. Ghúnaris, „caracterul științific și solida bază empirică”, numai astfel putându-se depăși „slăbiciunile fundamentale ale bibliografiei recente despre spațiul macedonean” (*ibidem*, p. 12).

Același Vasilis K. Ghúnaris, autor al „Observațiilor introductive”, este și autor al primului

¹⁰ Cam în același timp, antropologul finlandez Fredrik Barth (p. 21), părinte al teoriei interacționist-constructiviste în conceptualizarea etnicității, cu implicații imense pentru studiile ulterioare pe această temă, recunoaște importanța unui nivel personal în analiza etnicității (un așa-zis „micro” nivel, alături de unul „median”, al colectivității, și altul „macro”, reprezentat de stat [Fredrik, Barth, “Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity”, în Hans Vermeulen și Cora Govers (ed.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”*, Amsterdam: Het Spinhuis, 1994, pp. 11-32]).

¹¹ În exprimarea lui Konstandínos Paparrighópulos, preluată de Thános Verémis în „Prologul” volumului.

¹² Sub denumirea de Macedonia este avută în vedere întreaga regiune istorică a Macedoniei, astăzi majoritar aflată nu în componența Republicii Macedonia (recunoscută de organisme internaționale însă ca „Fosta Republică Iugoslavă a Macedoniei” [F.Y.R.O.M] și în curs de a se denumi „Macedonia de Nord”, ci a Greciei.

articol, „Reciclarea tradițiilor: Identități etnice și drepturi minoritare în Macedonia” [Ανακυκλώνοντας τις παραδόσεις: Εθνοτικές ταυτότητες και μειονοτικά δικαιώματα στη Μακεδονία] (pp. 27-61). Textul debutează cu un studiu de caz. În 1993, un student slavomacedon¹³ al universității Cornell a solicitat, pe calea unei rețele electronice de discuții, o bibliografie cât mai completă a victimelor, surghiuniților și întemnițaților „Macedoniei egeene și a Pirinului”, începând cu războaiele balcanice. Intențiile studentului erau simplu de înțeles pentru oricine: sprijinirea cu *dovezi istorice* a *drepturilor* „fraților săi neeliberați” aflați în afara granițelor Fostei Republici Iugoslave a Macedoniei (F.Y.R.O.M.), în Grecia, respectiv Bulgaria. Inițiativa studentului nu era nouă; ea apărea pe fondul în care „Masacrele comitațiilor [των κομητάτων] cu denumiri variate și epurărilor armatei turcești la începutul secolului XX, victimele din timpul operațiunilor războaielor balcanice, izgonirile dincolo de granițe în perioada interbelică, masacrele din perioada Ocupației [germane] și a războiului civil [din Grecia]¹⁴ au constituit argumente la îndemână și inepuizabile pentru generații de politicieni balcanici din toate taberele, care au încercat să orienteze către folosul țărilor lor viitorul Macedoniei” (p. 28). Pentru politicieni, dar și pentru o serie de inițiative și organizații non-guvernamentale, în contextul creat la începutul anilor nouăzeci de atenția specială acordată de Organizația Națiunilor Unite protecției drepturilor minorităților. Totuși, „Opresiunea statală și exterminarea persoanelor și grupurilor populaționale (fie ele și culturale) *are automat ca rezultat existența minorităților etnice și care anume?*” (p. 35, *subl. ns., S. Ș.*). Dacă se poate vorbi despre o etnicitate macedoneană, consideră V. K. Ghúnaris, sub forma cristalizării unei identități a „macedonului localnic” (εντόπιος Μακεδόνας), acest lucru se întâmplă abia în perioada interbelică. Încercarea de a fundamenta istoric existența unui grup etnic macedonean științific nu poate fi decât eronată, autorul preocupându-se în studiul său tocmai de a demonstra acest lucru.

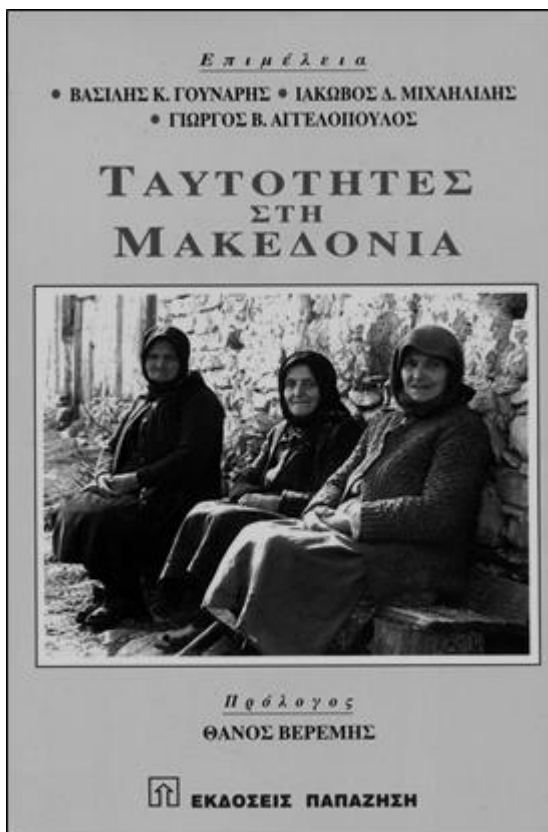
Întâi de toate, utilizarea fără rezerve a unei terminologii construite în jurul adjectivului „etnic” este improprie realităților sociale și culturale din vremurile bizantino-otomane ale Peninsulei Balcanice. V. K. Ghúnaris trece în revistă studiile mai multor autori care împărtășesc aceeași convingere. De exemplu, Hans Vermeulen, care într-un studiu din 1984¹⁵ observa că epitete precum „romeu” „bulgar” sau „vlah” caracterizau mai degrabă identități ocupaționale decât etnice. Alte studii cercetate de autor constată irelevanța criteriului lingvistic în perioada

¹³ „Slavomacedon”, adică cetățean al F.Y.R.O.M.

¹⁴ Război în perioada 1946-1949, între forțele guvernamentale, adeptele ale orientării democratice a viitorului Greciei, și partizanii comuniști.

¹⁵ “Greek Cultural Dominance among the Orthodox Population of Macedonia during the Last Period of Ottoman Rule”, în A. Block și H. Driessen (coord.), *Cultural Dominance in the Mediterranean Area*, Nijmegen, pp. 225-246.

avută în vedere, astfel că, în final, singurul criteriul relevant rămâne cel al religiei. Pe baza lui, se pot inventaria doar două categorii identitare: creștină¹⁶ și musulmană. De asemenea, utilizând o schemă analitică pe trei niveluri (al individului, comunității și statului) propusă de Fredrik Barth,



V. K. Ghúnaris ajunge la concluzia că „Cel puțin până la perioada Revoluției Franceze, la nivelul individului, sentimentul diferenței în interiorul «societății comune ortodoxe» metabizantine era inexistent” (p. 42). Autorul se înscrie deci într-o serie de autori (el însuși menționându-i pe Ghiorgchos Anghelopulos [Γιώργος Β. Αγγελόπουλος], Piero Vereni sau Keith Brown) pentru care concepte precum „identitate etnică” sau „etnicitate” încă trebuiau utilizate cu multă prudență pentru cazul avut în vedere și cazurile asemănătoare.

În al doilea rând, dacă se insistă asupra utilizării acestei terminologii, ea poate fi cât de cât legitim aplicată realităților sociale apărute abia odată cu schimburile și transferurile populaționale din Balcani de după încheierea Primului Război Mondial. Astfel, o populație locală (εντόπιοι) săracă, aflată la baza piramidei economice, se confruntă cu o nouă amenințare economică, din partea valului de „refugiați” (πρόσφυγες), cu abilități economice recunoscute, care veneau să ocupe terenuri și proprietăți ale musulmanilor plecați, la care „localnicii” aspirau în aceeași măsură. Este de cercetat însă dacă cele două etnicități, ale „localnicilor macedoneeni” și ale „refugiaților” sunt rezultate firești ale unor procese naturale de etnogeneză sau (și) ele sunt rezultat al manipulărilor politice și electorale, cercetare pe care V. K. Ghúnaris o și întreprinde de fapt în cel de-al treilea și cel mai lung paragraf al studiului său, „Refugiați și localnici: probleme ale actualizării,

¹⁶ Identitate religioasă care poate fi echivalată cu o identitate etnică în măsura în care „numele colectiv 'Rum', mitul originii comune din (...) mărețul Bizanț, tradiția comună a prigoanei din partea dinastiei otomane, solidaritatea între creștinii ortodocși și mentalitatea comună (...) îndeplinesc toate condițiile pe care le-a stabilit Smith pentru caracterizarea unui grup ca etnic” (p. 43).

asimilării și transformării identităților etnice”.

Studiul lui Vlasidis Vlasidis, „Autonomia Macedoniei: De la teorie la faptă” [Η αυτονομία της Μακεδονίας: Από τη θεωρία στην πράξη] (pp. 63-87) legitimează istoriografic observația că „fondarea unui stat polietic macedonean nu este nouă” (p. 85). Proclamarea unei „Republici a Macedoniei” independente în toamna anului 1991 ar putea lăsa această impresie. Deși ideea inițială a unei Macedonii autonome se află în paternitatea împăratului austro-ungar Francisc Iosif, într-o întrevvedere din 1876 cu țarul Rusiei, Alexandru al II-lea, luptătoare devotată pentru realizarea acestei cauze avea să fie o organizație creată șase ani mai târziu în Thessaloniki. Este vorba de „Organizația Revoluționară Internă [Εσωτερική] Macedoneană” („E.M.E.O.” în continuare). Artizanul final al punerii în practică a idealului unei Macedonii autonome este însă Partidul Comunist al Iugoslaviei, care, în 1942, în al doilea congres al Consiliului Antifascist al Eliberării Naționale a Iugoslaviei, schițează planul unui stat federal post-război alcătuit din șase state, între care și Macedonia. Planul se va împlini pe 2 august 1944, dar cu o Macedonie fără părți din Grecia și Bulgaria, așa cum se prevăzuse inițial.

Idealul unei Macedonii autonome a însuflețit E.M.E.O. pe tot parcursul existenței sale, până la dizolvarea sa în 1934. Viziunea unei Macedonii nu doar autonome, ci și independente, în contextul politic de la sfârșitul secolului al XIX-lea și din prima jumătate a secolului XX părea utopică, deși temporar E.M.E.O. a avut-o. Încadrarea politică a Macedoniei autonome urma să fie subiect de perpetuă dezbatere în sânul E.M.E.O., având ca rezultat crearea unor tendințe, sciziuni și chiar a unui „război civil” în 1924 (p. 76), soldat cu mai multe victime. În paragrafele studiului său, V. Vlasidis trece în revistă toate aceste tendințe, sciziuni, reformări etc. În mod esențial însă, se pot decela două tendințe: 1) *conservatoare*, idealul de început al formării E.M.E.O., al unei Macedonii autonome ca parte componentă în prima fază a Imperiului Otoman, iar apoi o apropiere de Bulgaria – cu mai multe variante, de la unirea efectivă cu Bulgaria până la varianta din ultima perioadă a existenței E.M.E.O. conservatoare, a creării unui al doilea stat bulgar în Macedonia, cu independență față de Sofia (p. 77), și 2) *federalistă*, cu o Macedonie autonomă într-o federație a statelor balcanice. Cum s-a înțeles deja, tendința federalistă va triumfa, însă într-o federație iugoslavă și printr-o preluare concurențială a inițiativei autonomiei Macedoniei de către partidele comuniste balcanice, între care ultimul cuvânt îl are Partidul Comunist Iugoslav.

Unul dintre factorii care au dus la dizolvarea E.M.E.O. a fost susținerea – prin varianta de la Viena constituită în 1925 a acestei organizații – a ideii de „etnicitate macedoneană” avansată în 1934 de Uniunea Sovietică. Această idee nu a fost pe placul statelor balcanice care dintr-o dată s-ar fi văzut nevoite să renunțe la părțile ocupate de grupurile etnice macedoneene în favoare unei Macedonii autonome, ceea ce a dus la declararea E.M.E.O. din partea guvernelor acestora ca ilegală și totodată la sfârșitul organizației. Ideea „etnicității macedoneene” avea să fie utilizată

însă de comuniștii iugoslavi pentru constituirea federației iugoslave, în care macedonii sunt recunoscuți ca popor separat, cu trăsături etnice specifice. Ceea ce înseamnă că, scrie V. Vlasidis în una dintre ultimele propoziții ale studiului, „Idea unei autonomii macedoneene fusese până la urmă justificată”. Dar, „Rămânea în suspensie doar încheierea retroactivă a etnicității macedoneene, astfel încât istoria și politica să se armonizeze” (p. 87).

Natura dialectelor slave – așa numitele „ντόπια”, *limbi locale* – din Grecia, vorbite în special în partea apuseană, dar și centrală a Macedoniei, se află în preocupările Alexandrei Ioannídu [Αλεξάνδρα Ιωαννίδου]. Reprezintă acestea o grupă dialectală de sine stătătoare sau sunt „derivări” (αποκλίσεις) din limbile oficiale ale statelor slave învecinate, în special din limba bulgară? Textul „Idiomurile slave în Grecia: Similarități lingvistice și derivări politice” [Τα σλαβικά ιδιώματα στην Ελλάδα: Γλωσσολογικές προσεγγίσεις και πολιτικές αποκλίσεις] (pp. 89-101) survolează, în șase paragrafe, nenumăratele încercări care s-au făcut de către lingviștii de pretutindeni pentru lămurirea răspunsului, încercări a căror neutralitate politică de multe ori poate fi contestată. În primul paragraf sunt prezentate câteva studii-reper ale unor autori eleni din prima jumătate a secolului XX. Deși există unele tendințe de a considera aceste dialecte ca având origine vechi-elenă¹⁷, numitorul comun al tuturor studiilor pare a fi acela că ντόπια Macedoniei reprezintă un „«amestec» de limbi cu atât de multe elemente grecești încât cu greutate le-ar putea clasifica cineva într-o grupă lingvistică sau alta” (p. 91). În al doilea paragraf, în prim-plan se află disputa dintre școlile filologice din Sofia și Skopje privind existența unei limbi oficiale slavomacedone, alta decât cea bulgară, dispută cu răsunet în acțiunile politice, negocierile diplomatice, tratatele comerciale etc. dintre Bulgaria și F.Y.R.O.M. Lingvistic, disputa este justificată, întrucât „în regiunea care se întinde de la granița răsăriteană a Albaniei până la Marea Neagră și de la granițele sudice ale Serbiei până la Kastoriá și Drama [în Grecia], dialectele slave prezintă mari și importante asemănări, care fac foarte dificil efortul de a le separa cu precizie” (p. 93). Totuși, teoria lingvistică nu exclude situația în care o limbă derivă din alta până la stadiul în care ea devine limbă oficială, chiar dacă în acest proces intervin și factori extralingvistici, precum factorul politic. Ce legătură are însă „problematizarea de mai sus cu dialectele slave din spațiul elen?” (p. 95). În cel de-al treilea paragraf, prin expunerea unui argument legat de evoluția diferită a unui diftong în spațiul lingvistic unitar menționat, concluzia ar fi că se poate vorbi cel mult de două grupe dialectale, apuseană și răsăriteană, a căror limită nu se suprapune granițelor statale, limită separând, de exemplu, Bulgaria în două. Urmând această împărțire, idiomurile slave elene aparțin în majoritatea lor grupei apusene. Cu toate acestea, ele sunt „obiect al

¹⁷ Precum în studiul lui Konstandinos Țiúlkas, *Considerații privind bilingvismul macedonilor prin compararea limbilor macedoneene slave cu greaca* (1907).

revendicării atât pentru școala lingvistică bulgară, cât și pentru cea slavomacedonă” (p. 96). Pe acest fond, comitetul lingvistic internațional a hotărât excluderea denumirii de „dialecte bulgare” sau „slavomacedone” pentru idiomurile slave din Grecia, urmând a se folosi unica denumire de „dialecte slave”. În al patrulea paragraf sunt expuse concluziile generale ale slavologiei privind dialectele slave din Grecia, abstracție făcând de chestiunea revendicării acestora. Astfel, ele sunt clasificate în grupa dialectelor sudic-slavice, în special în cea a dialectelor macedoneene, furnizându-se și câteva criterii lexicale și gramaticale ale acestei clasificări. Aplicarea riguroasă a acestor criterii subclasifică în continuare idiomurile slave elene în șapte grupe dialectale, cinci în Macedonia apuseană și două în Macedonia centrală și răsăriteană, cu diferențe care nu împiedică înțelegerea între vorbitorii din grupe diferite. Posibil însă ca această imagine să nu fie exactă, din cauza unor deficiențe de metodă, prezentate în cel de-al cincilea paragraf. Astfel, concluziile lingvisticii internaționale sunt bazate în bună parte pe cercetări desfășurate printre refugiații politici de la sfârșitul anilor ’40 în țările fostului bloc comunist și printre migranții economici, în special în Australia. Aceștia nu pot fi la curent cu evoluția ulterioară a dialectelor în locurile de origine, și nici a dialectelor și limbilor oficiale din țările slavofone învecinate.

Studiul Alexandrei Ioannidu se încheie cu un ultim paragraf în care sunt expuse direcțiile de evoluție ale idiomurilor slave din Grecia. Astfel, *ντόπια* încă sunt vorbite în mediul domestic de către adulți. Copiii însă le vorbesc și înțeleg din ce în ce mai puțin. Raportările cognitive, subiective, emoționale la utilizarea lor sunt diferite: teamă că aceasta va fi interpretată ca atitudine antielenă, legătură cu tradiția, strămoșii și cultura populară, curiozitate comparativă între *ντόπια* – niciodată denumită „macedonă” sau „macedonită” – cu limbile statelor învecinate, bulgara și slavomacedona. O altă tendință¹⁸ consideră ca fiind greșită utilizarea acestor dialecte, urmând ca ele să fie înlocuite de slavomacedona oficială. În sfârșit, o ultimă întrebare care se poate pune este legată de măsura în care aceste dialecte s-ar fi utilizat astăzi dacă ele nu ar fi fost decenii la rând criteriu important de diferențiere între „localnici” și „refugiați”. Răspunsul final nu trebuie căutat însă în cheia politică a identificării limbii cu etnicul.

„Schimburi nuptiale în comunități agricole amestecate cultural din Macedonia: Importanța lor pentru definirea și delimitarea categoriilor populaționale” [*Γαμήλιες ανταλλαγές σε πολιτισμικά μεικτές αγροτικές κοινότητες της Μακεδονίας: Η σημασία τους για τον ορισμό και τη διάκριση των πληθυσμιακών κατηγοριών*] este titlul următorului text (pp. 103-122). Autorul textului, Gheorghos Anghelopulos, atrage atenția asupra procesului extrem de complicat privind

¹⁸ Pe care o putem considera „cultă” sau „literară”.

delimitarea a ceea ce el numește „categorii populaționale”¹⁹ în teritoriul Macedoniei, atât în trecut, cât și la sfârșitul anilor nouăzeci. În trecut, nenumăratele studii „etnologice” cantitative – realizate pe fondul în care, ca urmare a decăderii iminente a Imperiului Otoman, era evident că împărțirea Macedoniei între statele nou formate urma să se facă pe un criteriu etnologic – deși matematic bine realizate, nu ajung la un acord privind criteriile de împărțire și definire a populațiilor Macedoniei. Cu toate acestea, „rămâne faptul că numitorul lor comun îl constituie acceptarea existenței grupurilor populaționale diferite și numărabile” (p. 104). Studiile de la sfârșitul anilor nouăzeci, stimulate de un interes renăscut pentru identitățile populațiilor din spațiul Macedoniei elene, ajung la același impas, al criteriilor împărțirii Macedoniei în grupuri culturale și etnice. Problema este chiar mai complicată; dacă în trecut, comunitățile agricole ale Macedoniei prezentau un grad redus de amestec populațional, ceea ce ar fi justificat posibilitatea unor stricte delimitări, studiile realizate în anii nouăzeci constată că „regula în Macedonia actuală o constituie amestecul cultural și etnic” (p. 107). Constatarea reprezintă în același timp o „linie de plecare pentru noi întrebări, mai importante, legate de modurile de definire și delimitare a populațiilor locale” (p. 120). Cu toate acestea, „Auzim adesea și citim despre localnici [ντόπιους], vlahi, sarakățani, ponți, traci, micr-asiati, bulgaro-refugiați și alții, de parcă aceste populații ar alcătui grupuri ermetice reproduse de-a lungul timpului” (p. 105).

Amestecul populațional reprezintă fără îndoială factorul cel mai important care trebuie luat în considerare în Macedonia anilor nouăzeci²⁰ în orice încercare de delimitare populațională. Amestecul populațional prin schimburi nuptiale generează noi identități, în care orice ermetism identitar dispare. Ghiorghos Anghelopulos ancorează și certifică antropologic²¹ acest fapt în continuarea studiului său, luând în considerare, de-a lungul a două paragrafe, cazul unei localități, Nea Krasia,²² din apropierea orașului Thessaloniki, sat format la jumătatea anilor '20 prin reunirea a cinci categorii populaționale culturale: ντόπιοι și sarakățani ca populații băștinașe, plus traci, ponți și krasioți (veniți din Bulgaria), în urma schimburilor populaționale. Analiza sa presupune două coordonate: demografică și etnografică. Demografic, se constată o scădere a procentului căsătoriilor între parteneri de aceeași proveniență de la 90% în perioada 1890-1922, la 40% în perioada 1950-1960. Etnografic, prin înregistrarea modului în care schimburile nuptiale

¹⁹ Nota 30, în contextul referirii la populațiile din satul pe care-l analizează de-a lungul studiului: „Prefer să numesc aceste populații categorii și nu grupuri [a se subînțelege etnice sau culturale, *n. ns., S. Ș.*], urmând conceptualizarea lui Keesing, vezi Roger M. Keesing, *Kin Groups and Social Structure*, London, 1975, pp. 9-11.”

²⁰ Cu atât mai mult în Macedonia de acum, la mai bine de douăzeci de ani după scrierea volumului.

²¹ Printr-o activitate etnografică de lungă durată, respectiv paisprezece luni.

²² Numele localității este de fapt un pseudonim.

sunt trăite și interpretate de oameni. Aici se observă evoluția de la antagonismele inițiale între categoriile populaționale către acceptiunea generală a constituirii „unui sat”.

Totuși, „Noua realitate coexistă însă într-un anume grad cu cele anterioare” (p. 118). Încetarea ermetismului nu înseamnă automat și dispariția identităților colective inițiale. Cheia explicației s-ar afla – după autorul studiului, dar și în conformitate cu evoluțiile în teoria barthiană a etnicității – la nivelul *persoanei*. Ceea ce înseamnă apariția unui nou criteriu, al *alegerii personale*, și „crearea diferitelor niveluri de participare la categoriile populaționale preexistente”, participare în funcție de valoarea de schimb pe care aceste identități o au în cadrul format de „structurile sociale și relațiile de putere mai ample” (p. 119). Cu alte cuvinte, revendicarea unor identități alternative, după caz.

Date fiind situațiile expuse, devine improprie orice analiză care, ca urmare a interesului internațional renăscut pentru minorități și protecția drepturilor lor, lucrează cu colectivități, grupuri sau populații etanșe (p. 120). Aceasta chiar și atunci când oameni înșiși par să susțină această realitate. Căci, „A considera că modul în care oamenii reproduc-prezintă lumea lor este identic cu modul în care își reglementează faptele este prin definiție greșit” (p. 121).

Volumul continuă cu studiul lui Iákovos D. Mihailidis [Ιάκωβος Δ. Μησηλίδης], „Slavofoni și refugiați: Componentele politice ale unuia conflict economic” [Σλαβόφωνοι και Πρόσφυγες: Πολιτικές συνιστώσες μιας οικονομικής διαμάχης] (pp. 123-141). Polaritatea „slavofoni/refugiați”, sub forma „localnici (εντόπιοι) / refugiați” am întâlnit-o deja în studiul lui Vasilis K. Ghúnaris, avansată ca fiind singura cât de cât legitimă pentru a vorbi de cristalizarea unor etnicități în Macedonia interbelică. Pentru prefecturile Flórina, Kastoriá și Pélla, în Macedonia apuseană, „localnic” însemna în primul rând „slavofon”. După I. D. Mihailidis, confruntarea dintre localnici/slavofoni și refugiați a trasat „cele mai importante axe ale istoriei economice, sociale și politice a Macedoniei interbelice” (p. 123). Cauzele sunt primordial economice, respectiv revendicarea terenurilor care aparținuseră musulmanilor, pe care atât localnicii, cât și refugiații, se considerau îndreptățiți să le dobândească. Studiul lui I. D. Mihailidis se concentrează pe implicațiile acestui conflict în comportamentele electorale și, în subsidiar, de modul în care diversele grupări politice îl exploatează.²³ Totuși, chiar dacă votul slavofonilor din prefecturile amintite poate fi caracterizat istoric ca un vot-protest – el menținându-și acest caracter și în condițiile dispariției motivației economice –, doar în mică măsură poate fi interpretat ca fiind semn al unei conștiințe etnice specifice.

²³ „Strategia politică a partidelor în această regiune, ca de altfel și în alte părți ale Greciei, s-a bazat nu atât pe răspândirea unei ideologii politice, cât pe ajustarea ei conjuncturală, micropolitică, în conformitate cu anume trăsături specifice, slăbiciuni și tot felul de diferențe și dispute locale” (p. 140).

Analiza comportamentelor electorale se desfășoară separat în cele trei prefecturi, pe trei perioade: interbelică, postbelică până la sfârșitul dictaturii coloneilor²⁴ (1974), și din 1974 până la alegerile europarlamentare din iunie 1994, această din urmă perioadă având o tratare specifică a ultimilor săi patru ani. Pentru perioada interbelică, după analize procentuale detaliate, se trage concluzia generală că mai mult de 2/3 din populația slavofonă a celor trei prefecturi a fost de partea popularilor [partid conservator] (p. 132). Votul pentru acest partid, consideră autorul, poate fi interpretat ca un vot opoziție față de un „stat al refugiaților”, pe care slavofonii credeau că liberalii și Eleftherios Venizelos²⁵ vor să-l instaleze. Dar și alte partide, deși într-o măsură incomparabil mai mică, a căror platformă politică putea fi considerată ca anti-elenă și/sau pro-autonomistă, au beneficiat de acest vot: Partidul Comunist al Elladei (K.K.E.), respectiv Uniunea Macedonă, formată de Sotirios Gotzamanis, fost membru conducător al popularilor. Votul celeilalte părți, a refugiaților, pentru liberali, este considerat de autor mult mai limpede, întrucât „semnifica faptic încrederea [acestora] că candidații venizeleeni erau cea mai bună asigurare a instalării și despăgubirii lor rapide, definitive și totale” (p. 133).

Evenimentele din timpul Ocupației [germane] și al războiului civil, cu populația slavofonă în general de partea forțelor care urmau să fie înfrânte, au determinat deplasarea electorală postbelică a unei bune părți a acestei populații către zona de centru-stânga (unde este de găsit K.K.E.). Votul poate fi interpretat și ca protest împotriva climatului polițienesc instaurat, care privea cu suspiciune populațiile bilingve. O altă parte, mai mică, este compusă însă 1) din cei rămași de partea zonei conservatoare, preferând siguranța pe care o oferea această zonă, ca urmare a nehotărârii sale în timpul evenimentelor din anii '40 și 2) de slavofonii care, în contradicție, dintotdeauna au fost fideli Greciei. Refugiații au rămas în continuare fideli „statului elen”, dar nu neapărat și liberalilor, aceștia pierzându-și treptat popularitatea printre refugiați odată cu acordul de prietenie greco-turc din anii 1930. Studiul comportamentelor lor electorale nu mai prezintă o diferențiere semnificativă față de restul votanților.

Perioada de după 1974 marchează aceeași tendință de deplasare a slavofonilor din cele trei prefecturi către stânga, cu deosebirea că în scenă intră și Mișcarea Socialistă Panelelenă (PA.SO.K.). Apar însă transformări semnificative la nivelul acestei populații: dialectul slav nu mai este nicăieri utilizat exclusiv, proporția căsătoriilor mixte crește considerabil, iar motivația economică dispare. Pe acest fond, apariția la euroalegerile din 1994 a „localnicilor macedoni ai Elladei” sub stindardul coaliției Curcubeul (Ουράνιο Τόξο) este întrucâtva neașteptată. Analiza trecutului satelor în care Curcubeul a obținut cele mai mari scoruri, scoate la iveală faptul că

²⁴ Numele sub care este cunoscut regimul politic militar instaurat în Grecia între anii 1967-1974.

²⁵ Prim ministru al Greciei între 1910-1920 și 1928-1932.

votul acestora a fost întodeauna anti-regim, „fie că acesta se prezenta ca filo-refugiați, atenocentrist sau polițienesc” (p. 139). Evenimentele din urmă nasc o întrebare fundamentală în finalul studiului: „Oare votul pentru Curcubeu constituie o manifestare a diferențierii și nemulțumirii slavofonilor, chiar element de diferențiere etnică pentru unii dintre ei, sau este un simplu «semn al vremurilor», adică încă o ramificație a unui sistem politic deja existent care este favorizat de conjunctura internațională și de terenul fecund pe care-l pun la dispoziție convențiile pentru protejarea specificului minoritar?” (p. 140).

Împrejurările de constituire a coaliției Curcubeul sunt expuse pe larg în textul următor, „Articularea și structura discursului minoritar: Exemplele [publicațiilor] *Moghlená* și *Zóra*” [Ἀρθρωση και δομή του μειονοτικού λόγου: Το παράδειγμα των *Μογλενάων* και της *Ζόρα*] (pp. 143-170), scris de Anghelos A. Hotzidis [Ἀγγελος Α. Χοτζίδης]. Curcubeul urma să reprezinte expresia politică a formațiunii cetățenești „Mișcarea Macedoneană a Bunăstării Balcanice” (MA.KI.B.E.), constituită în 1991 de către „localnici” ai Macedoniei apusene, cu scopul de a revendica și promova o identitate etnică macedoneană.²⁶ Studiul are un dublu obiectiv: analiza modului în care „(...) identitatea etnică promovată diferă de cea elenă”, dar și a „gradului în care [aceasta] se află în legătură cu identitatea națională a locuitorilor (...) din F.Y.R.O.M.” (p. 144). În acest scop, autorul se folosește în principal de articole publicate în mai multe numere ale periodicelor Mișcării, *Moghlená* („Meglenii”) și *Zora* („Zorile”), dar și de o serie de alte surse indirecte. *Moghlená* apăruse în 1978 în Aridea²⁷, ca revistă în care se tratau probleme referitoare la regiune. În 1989 orientarea revistei se schimbă, în momentul în care o serie de redactori încep să trateze aceste probleme punându-le în legătură cu o „identitate etnică” diferită. În 1993, *Moghlená* este succedat de *Zora*, revistă care urma să depășească limitele pur regionale. Înțelesul simbolic al acestei transformări este că „MA.KI.B.E. iese din ceața matinală (*mánghla* > *Moghlená*) și ajunge în zori (*Zora*), pentru a întâlni mai târziu văzduhurile «Curcubeului»” (p. 148).

Articularea discursului minoritar de către redactorii ai publicațiilor de mai sus se realizează pe mai multe dimensiuni: 1) a *denominării*, observându-se că aceștia vorbesc în numele unui grup etnic, și nu a unei minorități naționale „macedoneene”, ceea ce înseamnă că nu se acceptă identificarea națională cu locuitorii statului vecin. Însă, în aceeași perioadă (mijlocul anilor '90), șase ONG-uri cereau guvernului elen recunoașterea unei minorități „macedoneene” naționale, la care se pot adăuga și alte inițiative de susținere a existenței unei astfel de minorități; 2) *istorică*,

²⁶ În conjunctura existenței unui fond politic și civil internațional favorabil acestei inițiative, a unei formațiuni similare (Curcubeul) în Parlamentul European, conjunctură la rândul ei tratată detaliat de A. A. Hotzidis.

²⁷ Unul dintre orașele prefecturii Pella, actualmente capitală a districtului Almopia.

cu realmente rescrierea istoriei Macedoniei, mai ales prin contribuțiile lui Dimítris Papadimitríu. Reperle istorice sunt două: antichitatea și începutul secolului XX. Sunt invocate pozițiile retorului atenian Demostene împotriva lui Filip, dar și expediția lui Filip contra orașelor-stat elene, trecându-se apoi la faptele de eroism ale macedonilor împotriva otomanilor, dar și a grecilor, din timpul a ceea ce a rămas cunoscut drept „Lupta pentru Macedonia” (valorificată de un contributor la *Zora* de fapt ca „luptă antimacedonă”), distingându-se aici mai ales răscoala lui Ílinden; 3) *culturală*, cu încercarea de a pune în evidență în paginile revistelor menționate moștenirea culturală macedoneană, la nivel de cântece, narațiuni, dansuri, port etc. și promovarea lor la diverse sărbători de hram și festivaluri. Un loc important în paginile *Zorei* îl au cântecele despre partizanii bulgari din timpul Luptei pentru Macedonia; 4) *lingvistică*, cu nehotărârea în ceea ce privește alfabetul chirilic de folosit pentru scrierea în slavomacedonă, optându-se în cele din urmă pentru cel oficial utilizat în F.Y.R.O.M. În același timp, reliefația intervențiilor nefaste ale statului elen în ceea ce privește vorbirea, răspândirea și predarea în școli a slavomacedonei; în sfârșit, 5) *diferențierea comunitară și delimitarea electorală*. Astfel, instalarea refugiaților ponți în locurile „strămoșești” ale localnicilor macedoni este interpretată drept „considerare a localnicilor ca non-eleni de către statul grec” și „o încercare de izgonire a lor, în special din Macedonia apuseană” (p. 161). La nivel de delimitare electorală, bineînțeles, aderența la coaliția Curcubeul, deși scorurile slabe în alegeri obținute de această formațiune politică sunt contraproductive pentru a-și socoti numărul „etnicilor macedoni” doar pe această bază. În plus, acuzația lansată alegătorilor altor partide că urmăresc excluderea de la putere a localnicilor în folosul refugiaților.

Ánghelos A. Hotzidis consideră însă că modul de tratare a acestor dimensiuni reprezintă un slab argument în demonstrarea diferenței. Rescrierea istoriei se realizează prin uzurparea evenimentelor importante din zonă și promovarea eroilor locali într-o narațiune istorică care să creeze impresia de unitate și continuitate. O istorie care ar urma să ia forma unui letopiseț. Specificul local cultural și înregistrarea lui nu sunt automat semnul unei diferențieri etnice. Apoi, deși la nivel lingvistic lucrurile sunt mai clare (prin apropierea de limba oficială a F.Y.R.O.M., demascând intenții identitare care la alte niveluri nu sunt atât de evidente), apare întrebarea de ce presa minoritară nu circulă exclusiv în slavomacedonă. În ceea ce privește ultima dimensiune, „[C]onsiderarea refugiaților ca «alții» constituie piatra unghiulară a identității localnicului” (p. 165), iar teoretizarea Curcubeului ca forța politică centripetă a populației Macedoniei apusene, în competiția cu alte formațiuni politice, încă nu a fost confirmată. Toate aceste lucruri creează o impresie de confuzie. De fapt, în toată demonstrația expusă de activiștii-redactori (dar nu numai de ei), singura parte clară este punerea în evidență a negării și contestării acestor lucruri de către statul elen. Concomitent însă, nu reușesc să expună cu aceeași claritate „care este propria lor

poziție în legătură cu problemele curente și, în special, în ce măsură urmează linia oficială a F.Y.R.O.M.” (p. 168). În cele din urmă, „este necesar pentru Mișcare, Curcubeu și conducătorii lui să demonstreze că se alină în «Zora» [zori], iar nu în «Mánghla» [ceața dimineții]” (p. 169).

Următorul autor, Keith Brown, este singurul contributor ne-elen la volum. Ca și în textul lui Vlasis Vlasidis, referentul politic din textul „Între stat și sat [ύπαιθρο]: Kruševo din 1903 în continuare”²⁸ [Ανάμεσα στο κράτος και την ύπαιθρο: Το Κρούσοβο από το 1903 και εφεξής] (pp. 171-195) este „Macedonia” vecină „Macedoniei” grecești, în special partea apuseană a acesteia din urmă, cum a apărut în celelalte contribuții. Referent instanțiat, așadar, de F.Y.R.O.M.

Studiul lui K. Brown este realizat cu instrumentele metodice și conceptuale ale antropologiei sociale. Cum aflăm din debutul acestuia, Kruševo este un orașel de munte situat în sud-vestul F.Y.R.O.M., constituit ca atare la sfârșitul secolului al XVIII-lea de „un grup consistent de refugiați vlahi” (p. 171). Pe baza observațiilor și datelor culese într-o rezidență de patru luni în Kruševo în 1993, dar și a unor repere istorico-bibliografice referitoare la acest oraș, autorul propune tema „persistenței în faptul de a exista a unei comunități etnice anume pentru mai bine de două sute de ani, precum și [unele] opinii referitoare la viitorul ei” (*ibidem*). Prim-planul urmează să fie ocupat, după cum titlul anunță, de secolul XX.

Tratarea temei se realizează în trei etape, în care autorul se plimbă „de la o masă într-o cafenea, la un oraș, la un popor” (p. 194), cum el însuși redă sugestiv structura studiului în paragraful de concluzii. În prima etapă, care cuprinde cele mai multe paragrafe (șase), sunt puse în evidență semnificațiile cultural-valorice țesute în jurul unei afirmații aparent banale într-o discuție dintr-o cafenea în orele serii. O discuție pe teme istorice între antropolog, un tânăr din Skopje (capitala F.Y.R.O.M), un funcționar public de vârstă mijlocie și proprietarul cafenelei. În contextul în care tânărul susținea că de vreme ce doi dintre eroii krusoviți ai revoluției din 1903 luptaseră pentru întreaga Macedonie, Kruševo nu ar avea dreptul să-i revendice la modul exclusiv, replica funcționarului, care urma să stârnească cercetătorului noi curiozități epistemice,²⁹ a venit ca „sunt *makedonas* în identitatea mea națională, dar în convingeri sunt krusovit”. Krusovit sau vlah, între cei doi termeni neexistând nicio contradicție (p. 182). O afirmație care vine să tulbure teoreticienii naționalismului. Semnificația centrală a acestei afirmații, care se desprinde din lectura paragrafelor următoare, este dată de însușirea valorilor (superioare) ale orașului, unele și aceleași cu valorile civilizației, de către vlahii din Kruševo, dar și din alte orașele din apropiere, precum Bitola, în antiteză cu valorile celorlalți *makedones*, care rămân legați de cultura (inferioară) țărănească. Lucrul se întâmplă indiferent dacă aceștia locuiesc

²⁸ Text tradus din engleză în greacă de Ghiúla Ghulimí.

²⁹ Venit fiind pentru o cu totul altă temă de cercetare, referitoare la evenimentele din august 1903.

propriu-zis la sat, sau în capitala Skopje, ajunsă la o jumătate de milion de locuitori în numai trei decenii tocmai prin influxul masiv de populație dinspre zonele rurale. De aici și semnificația titlului, între „stat și sat”, adică într-un loc intermediar cu valori ale civilizației. În plus, și (de)plângerea pierderii decenței orășenești, prin aceeași migrație în Kruševo a populației rurale slavofone.

Lămurirea genezei acestui fenomen socio-identitar are loc în a doua etapă a studiului, unde sunt expuse câteva repere majore ale istoriei orășenești, totuna cu istoria populației vlahofone („cincari”, în denumire sârbo-croată). Refugiată aici la sfârșitul secolului al XVIII-lea din Moscopole, principalul centru vlah în acele vremuri, în urma repetatelor jafuri turcești, creează în Kruševo o așezare înfloritoare economic. La început pe baza ocupației tradiționale a creșterii animalelor, la care se adaugă mai târziu practicarea meseriilor și a negoțului. În acest context, se formează o clasă orășenească superioară (am putea adăuga, cu „maniere alese”), cu o cultură specifică, ai cărei membri sunt identificați ca greci, nu doar pe motivul religios și al utilizării limbii elene în sectorul public, ci și – așa cum observă și Traian Stoianovich³⁰ – din obiceiul ca în vremea respectivă în Balcani astfel de categorii sociale să fie considerate grecești. Răscoala lui Ilinden din 1903 împotriva stăpânirii otomane, un reper semnificativ în istoria F.Y.R.O.M., avea să fie început al declinului în aparența de înalt nivel de civilizație atins în Kruševo. Însă decăderea, cum s-a menționat, are legătură cu migrația, și mult mai puțin cu persecuțiile la care vlahii au fost supuși de administrațiile bulgare, sârbe sau iugoslave care s-au succedat în secolul XX. De fapt, mediile politice ostile au fost contracarate întotdeauna cu succes. Ceea ce demonstrează o anume mentalitate și un tip specific de conștiință națională a populației vlaho.

Punerea lor în evidență se întâmplă în ultima etapă a studiului. Este vorba de o mentalitate a adaptării în orice condiții, și a lipsei de atașament față de orice regim politic, cu o convingere că toate sunt trecătoare. De aici și abordarea „problemelor naționale” total diferit față de *makedones* din Skopje și de oriunde altundeva (afirmația de la cafenea are acum înțeles deplin). De exemplu, înclinația către bune relații cu comunitatea albaneză, considerată ca problematică de naționaliștii macedoni. O astfel de atitudine creează însă suspiciuni. Pentru un naționalist din Skopje „lipsa de înrădăcinare în pământ[ul național]”, un interes „nu pentru politică, ci doar pentru bani”, sunt semne al vicleniei și perfidiei vlahilor. Dar imaginea asocierii cu o clasă orășenească fără rădăcini „nu numai că este acceptată de mulți vlahi din Kruševo, ci îi face să se simtă mândri” (p. 192). Capacitatea nativă de a întreține un bun dialog cu orice grup etnic, evitarea exprimării ostentative la nivel colectiv, îl determină pe K. Brown să scrie către finalul studiului că „dacă vreunul dintre

³⁰ În “The Conquering Balkan Orthodox Merchant”, *Journal of Economic History*, 20 (1960), pp. 234-313.

popoarele [λαούς] Balcanilor este demn să fie caracterizat ca supranațional [υπερεθνικός], acesta este cel al vlahilor din Kruševo.” Și, în continuare, „[I]dentitatea lor pare să-și aibă rădăcinile în cel mai restrâns nivel local, acela al unui mic oraș” (p. 193).

Macedonia elenă, îndeosebi partea ei apuseană, redevine centru de interes în penultimul studiu al volumului, „Emigrația și identitatea: Cazul migranților eleni macedoni” [Μετανάστευση και ταυτότητα: Η περίπτωση των Μακεδόνων Ελλήνων μεταναστών] (pp. 197-228), întocmit de Hristos M. Mandatzis [Χρήστος Μ. Μανδατζής]. De data aceasta, prin intermediul numeroșilor localnici slavofoni care, încă din secolul al XV-lea, au ales calea migrației. Autorul este preocupat în studiul său de opțiunile identitare politico-naționale ale acestor migranți odată ajunși și stabiliți în locurile migrației lor, dar numai pe o perioadă începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea. Opțiuni față de care, cu rare excepții, nu puteau rămâne indiferenți, expuși la tot felul de presiuni, presiuni reflectând tensiunile politice apărute atât înainte, dar și în urma încorporării unei bune părți a Macedoniei în statul elen, ca unul dintre rezultatele războaielor balcanice. La rândul lor, aceste opțiuni urmau să alimenteze tensiunile din care apăruseră. Studiul este realizat prin consultarea a nenumărate rapoarte despre fenomenul migratoriu, atât ale autorităților elene interne, dar și ale reprezentanților consulari din țări precum Statele Unite ale Americii, Canada sau Australia, cele mai preferate destinații de migrație.

Migrația din Macedonia încă aflată sub stăpânire otomană, și în contextul antagonismelor naționale din Balcani, „este fundamental un fenomen economic”, dar care „treptat a ajuns să capete dimensiuni politice” (p. 198). Acest lucru se relevă în special în cazul migranților către statele vecine nou formate, Principatul Bulgariei și Regatul Greciei, care ajung, de o parte, susținători ai politicii bulgare eliberaționiste în Macedonia, de cealaltă, ai politicii de rezistență elenă în Macedonia. Se configurează o concluzie care caracterizează adecvat geneza opțiunilor identitar-naționale ale migranților, indiferent de destinație: „Locul migrării era fatal în continuare să determine în mare măsură identitățile și alegerile politice ale migranților macedoni” (p. 199). Locul, prin condițiile și influențele receptate în acest loc. Această concluzie este ilustrată cu suficiente amănunte mai ales în cazul migranților macedoni în S.U.A. în perioada interbelică. Expuși influențelor propagandistice bulgărești, realizate pe nenumărate căi – ajutor oferit în adaptare și găsierea unui loc de muncă, sprijin moral în cadrul asociațiilor bulgaro-macedoneene, amenințări cu deconspirarea pentru migranții ajunși ilegal etc. –, în paralel cu o slabă activitate echivalentă a autorităților consulare și ecleziastice elene, au determinat schimbarea convingerilor naționale pentru mulți migranți macedoni. Aceștia, la rândul lor, se puteau întoarce ca agenți ai propagandei bulgare în satele Macedoniei elene din care proveneau. Din textul lui H. M. Mandatzis, pare să rezulte că în această perioadă autoritățile elene sunt cu adevărat preocupate mai degrabă de contracararea acestui fenomen, cu măsuri precum încurajarea constituirii unor

organizații eleno-macedone în diaspora, sau întocmirea unor registre cu migranți cu convingeri bulgarofile, considerați periculoși pentru siguranța publică. Aceștia urmau să li se interzică dreptul de a reveni în țară și a li se retrage cetățenia elenă. Curând s-a ajuns însă la concluzia că o astfel de măsură ducea tocmai la efecte contrare celor scontate.

În perioada postbelică, epicentrul confruntărilor din diaspora macedonă se mută treptat în Australia. De data aceasta ca urmare a inițiativelor Iugoslaviei comuniste, la care aderă o bună parte a migranților macedoni filobulgari. Căci, „[P]oziția pe care a avut-o această țară referitor la Macedonia în timpul războiului civil și strânsele relații cu refugiații politici³¹ care au ajuns în Australia în primii ani ai decadei 1950 au condus, pe de o parte, la restrângerea grupării bulgare pur conservatoare, pe de alta, la intensificarea confruntării cu gruparea eleno-macedonilor” (p. 223). Disensiunile între „slavo-macedoni” și „eleno-macedoni” se mențin și pe parcursul următoarelor patru decenii, încă „întreținându-se și reproducându-se o realitate falsă și anacronică despre patrie” (p. 224).

Finalul studiului lansează problema analizei unui al treilea factor, pe lângă „cei doi factori de bază, care determină identitatea migranților, cele două patrii” (p. 227). La fel de important, poate chiar mai important, este factorul *personal*. Tocmai luarea lui în considerare posibil să fie necesară pentru „a înțelege și interpreta produsul final al influențelor reciproce, noua identitate, care uneori ne surprinde, ni se pare ciudată sau ne sperie” (p. 228).

Ultimul text, „Liberalismul egalitarist și protecția minorităților” [Εξισωτικός φιλελευθερισμός και προστασία των μειονοτήτων] (pp. 229-260), scris de Filimon Peonidis [Φιλίμων Παιονίδης], este un studiu de filosofie politică. Autorul contestă de pe pozițiile gândirii liberale convingerile contemporane scrierii volumului privind protecția grupurilor minoritare. Este vorba de convingeri relativiste conform cărora grupurile care doresc să difere și să se separe de restul cetățenilor trebuie „să beneficieze de privilegii speciale care să le permită realizarea planurilor lor, cuprinzând exprimarea și sprijinirea tradiției și identității lor separate” (p. 231). Conceptul de „minoritate” utilizat de F. Peonidis este cel definit în *Propunerea pentru o convenție europeană privind protecția minorităților*, din 1991, articolul 2. Adică, un grup de cetățeni mai redus numeric decât restul populației statului, având trăsături etnice, religioase și lingvistice specifice, cu dorința de a-și păstra cultura, tradițiile, religia și limba. Discuția, specifică autorului, este valabilă însă și pentru alte tipuri de grupuri minoritare, definite pe alte baze (persoane cu cerințe speciale, minorități sexuale etc.).

Ideea fundamentală a studiului este că, în cadrul teoriei liberalismului egalitarist, nu există drept colectiv special care să nu poată fi derivat din drepturile universale ale omului (poziție de

³¹ Ca urmare a războiului menționat (vezi și nota 14).

altfel existentă în perioada postbelică imediată în relațiile internaționale și dreptul internațional). Între acestea, se distinge principiul autonomiei personale, așa cum a fost formulat de una dintre cele mai proeminente figuri ale gândirii liberale, John Stuart Mill. Același gânditor însă pare să nu fie de acord cu dreptul de autonomie în a-ți alege și promova identitatea culturală, cu existența concomitentă a mai multor grupuri etnice, considerând că funcționarea guvernului reprezentativ nu este cu adevărat posibilă decât în statele omogene etnic. Indiferent de obiecțiunile care se pot aduce plecând de la această observație, F. Peonidis consideră că tocmai „concepția milliană a protecției convingerilor personale și a scopurilor care nu constituie o amenințare pentru alții poate să conducă teoria liberală la o tratare mai favorabilă a minorităților decât aceea pe care a avut-o Mill însuși” (p. 237).

Dar „[C]um se înțelege *astăzi* [subl. ns., S. Ș.] liberalismul ca teorie a dreptății politice [πολιτική δικαιοσύνη]?” (*ibidem*). Autorul distinge patru principii ale liberalismului contemporan, așa-zis egalitar, după cum reies acestea din operele unor gânditori precum Rawls, Dworkin, Habermas, Kymlicka etc., sau ale oponentilor lor, Taylor, MacIntyre etc.: 1) „Cetățenii trebuie să beneficieze de aceleași drepturi și libertăți morale personale”; 2) „În plus, cetățenii au dreptul să fie la fel de respectați de către guvern”, prin politici care urmăresc diminuarea inegalităților economice și sociale nedrepte; 3) „Guvernul este dator să rămână imparțial față de diferitele concepții privind binele”, atâta vreme cât acestea nu urmăresc eliminarea altor concepții alternative, și să pună la dispoziție un minimum de posibilități materiale pentru realizarea lor; și 4) „Cetățenii sunt datori să accepte sau, cel puțin, să nu respingă, principiile fundamentale ale dreptății politice expuse mai înainte” și să „participe activ la luarea deciziilor politice care-i privesc” (p. 238). Odată expuse principiile, autorul clarifică teza argumentației sale, conform căreia „principiul moral [ηθική] al autonomiei, în conjuncție cu cele patru principii aliniate, schițează un cadru normativ care poate să constituie linia de plecare pentru o teorie liberală contemporană a minorităților” (p. 240).

În demonstrație, autorul are ca referent grupul etnic înțeles ca grup cultural. După o analiză a destinelor posibile pe care grupurile culturale minoritare le pot avea în relația lor cu majoritatea și statul, autorul conchide că „o persoană care aparține unei minorități are adesea parte de o restrângere nejustificată a autonomiei sale” (p. 245). Liberalul egalitarist se află în acest moment în fața problemei protecției minorităților. Dar „ce formă trebuie să ia această protecție încât să fie compatibilă cu cadrul celor patru principii ale dreptății politice (...)?” (*ibidem*). Răspunsul, și în același timp demonstrarea tezei, au loc în paragraful al șaselea, cel mai lung dintre cele șapte paragrafe ale studiului. Acesta presupune analiza celui de-al treilea principiu. Neutralitatea guvernului nu presupune non-intervenție atunci când un grup se află în evident dezavantaj față de o majoritate privind posibilitățile de realizare a concepției sale privind

binele. Apare însă întrebarea „în ce mod se vor asigura aceste posibilități membrilor minorităților?” (p. 246). Răspunsul va lua întâi în considerare modurile în care *nu* trebuie să se procedeze. Nu prin protecția minorității față de orice schimbare; nu prin intervenție a guvernului de a corecta orice nedreptate suferită de minoritate în trecut, autorul oferind, bineînțeles, argumente. În decursul paragrafului apare și ideea că, în ceea ce privește drepturile politice, acordarea unor locuri speciale reprezentanților minorităților în parlament este justificată doar în condiții cu totul speciale de asigurare a minimumului de posibilități. Aplicarea nereflectată a acestei măsuri reprezintă o amenințare la adresa principiului majorității. Astfel, o persoană reprezentant al minorității poate ocupa un loc în parlament indiferent de rezultatele electorale.

În ceea ce privește *măsurile* care trebuie luate, acestea sunt în direcția asigurării drepturilor morale individuale universale împotriva abuzurilor unei majorități cu o concepție diferită referitoare la bine. În primul rând, măsuri privind exprimarea în limba minoritară. O limbă, indiferent dacă majoritară sau minoritară, reprezintă un prim și cel mai important element purtător al tradiției culturale. De aceea, limba minoritară – și vorbitorii acesteia – merită a fi la fel de respectată ca și cea majoritară, cu posibilitatea de a dezvolta învățământ în această limbă, de a o cultiva etc. Apoi, asigurarea posibilității de exprimare în forme non-verbale, precum dansul. Sau, protecția desfășurării cultului religios astfel încât acesta să nu depindă de hotărârile reprezentanților religiei majorității etc. Chiar drepturi precum dreptul la îngrijire medicală sau de tratament egal în fața legii, deși aparent fără legătură cu grupul căruia îi aparținem, dacă este nevoie, vor fi susținute cu măsuri separate. Însă forma exactă a acestor măsuri, indiferent dacă temporare sau permanente, teoria nu o poate preciza, depinzând de cazul concret ale fiecărei minorități.

Totuși, nu este nevoie și de recunoașterea unor drepturi colective? Răspunsul autorului este în continuare negativ. Dintre motivele invocate, cel mai pregnant se referă la natura *morală* a dreptului în teoria liberală. Drepturile colective, spre deosebire de drepturile omului, nu pot avea o astfel de natură, întrucât ele nu sunt valabile indiferent de condiții. Ele nu sunt apriorice, multe dintre ele devenind improprii de îndată ce mobilul exercitării lor – reducerea dezavantajelor nejustificate față de o majoritate – dispare.

În paragraful de concluzii, autorul este de părere că viitorul de bun augur al minorităților depinde de doi parametri fundamentali: 1) „(...) statele care consideră că au minorități în statele vecine să nu le folosească drept «cal troian» pentru satisfacerea unor intenții de extindere și eliberaționiste, nici ca să instaureze regimuri cu caracter nedemocratic” (p. 258), și 2) „(...) acceptarea generală atât din partea majorității cât și a minorităților a principiilor liberale *contemporane* de bază ale guvernării politice [πολιτική διακυβέρνηση]” (p. 259).

Volumul se încheie cu o anexă a „Scriitorilor volumului”. În ea sunt prezentate pe scurt traseele formative și profesionale, precum și principalele realizări publicistice, ale celor nouă contribuitori la volum.

În cazul tuturor textelor, este de remarcat multitudinea referințelor bibliografice. Referințe atât la studii apărute de-a lungul timpului, care și-au câștigat un binemeritat respect în rândul cercetătorilor din științele umane, dar și la studii recente, dovedind abordări metodice printr-un dialog profund cu specialiști preocupați de orizonturi tematice similare. Același lucru se poate spune și despre studiile istorice care fac apel la tot felul de documente și rapoarte. De asemenea, reperere bibliografice nu sunt exclusiv de limbă greacă sau/și limbă engleză. Întâlnim, de exemplu, numeroase reperi în limbile bulgară sau slavomacedonă. Consultarea unei literaturi scrise (și) în limba statului în ale cărui limite istorice și/sau teritoriale s-au desfășurat evenimente supuse ulterior unor evaluări și reevaluări, considerăm că este o condiție imperioasă pentru orice specialist, din Balcani și de pretutindeni.

Volumul „Identități în Macedonia” este fără îndoială un volum de referință în perspectiva unei „antropologii balcanice”, ai cărei susținători suntem. Pentru că posibilitatea ca un antropolog socio-cultural să fie cunoscător al tuturor limbilor zonei balcanice – chiar dacă se au în vedere doar limbile oficiale – este redusă, am preferat o tratare *in extenso* a acestei recenzii, astfel încât, la nevoie, volumul să poată fi referit indirect de cercetătorii vorbitori de limbă română cărora limba neo-greacă nu le este familiară. Cu aceste gânduri, am asumat de fapt o „povestire” a volumului, cu riscul de a ajunge în punctul în care forma propriu-zisă de recenzie se dizolvă (cititorul va fi remarcat, desigur, că nu au fost puse în evidență aspectele criticabile ale volumului).

Încheiem cu textul aferent copertii a IV-a, aflat probabil în paternitatea lui Vasilis K. Ghúnaris, text care sintetizează miza cognitivă a întregului volum: „Acest studiu reprezintă o abordare științifică, originală a spațiului [χώρος] cândva slavofonilor și acum bilingvilor locuitori ai Macedoniei apusene, începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea. Scopul lui este, pe de o parte, să demonstreze că criteriile istorice, etnografice, politice și lingvistice, care s-au folosit până astăzi, nu elucidează în mod special mersul etnogenezei macedoneene, pe de alta, să pună în evidență individul și alegerile lui personale ca fiind cel mai determinant factor al diferențierii.”

