



COMPLEXUL MUZEAL ARAD

Colecția minorități

4



INTERETNICITATE ÎN EUROPA
CENTRALĂ ȘI DE EST

COMPLEXUL MUZEAL ARAD
COLECȚIA MINORITĂȚI

4

INTERETNICITATE ÎN EUROPA CENTRALĂ ȘI DE EST

Lucrările Simpozionului Internațional Interdisciplinar
23 - 26 mai 2002

Arad
2002

Coperta I: Sârboaice din Satu Mare (jud. Arad), cca. 1930
Fotografie Colecția dr. Stamoran Milivoi, Arad

Design: Onisim Colta

**Volum tipărit cu sprijinul financiar al Ministerului Culturii.
Direcția Minorității Naționale și al Consiliului Județean Arad**

COLECTIVUL REDACȚIONAL:
Redactor șef: Pascu Hurezan
Redactor resp.: Elena Rodica Colta

Adresa Redacției:
Complexul Muzeal Arad
P-ța Enescu 1, 2900 Arad
Tel.: 0040 257 281847,
Fax: 0040 257 280114

Tipar Trinom Arad
tel.: 0257-281707

ISBN 973-0-02872-9

NAȚIONALITĂȚILE DIN UNGARIA ȘI CULTURA LOR LA SFÂRȘITUL MILENIULUI

Ernő Eperjessy, Budapesta

Teritoriul Republicii Ungare este de 93 km², numărul populației este de 10.278.000 de locuitori, densitatea populației este 110 oameni/km², din care 95% maghiari, 2% germani, 1.3% țigani, 1% slovaci și alții 0.7%. După religie se împart în felul următor: romano-catolici 67%, calvini 20%, luterani 3%, ortodocși 3%, evrei 1%, atei 6% citim într-o publicație apărută în 1995, care are ca titlu „*Țările lumi*”.

Scopul studiului meu este ca să prezinte mai detaliat datele de mai sus pentru cercetătorii care sunt interesați de soarta minorităților.

În Ungaria între anii 1945-1990, în așa numitele decenii al socialismului - după normele standard internaționale folosite atunci - Ungaria era considerată stat național, pentru că populația declarată nemaghiară nu ajungea la 5%, nici după datele statistice nici după datele neoficiale. În acele vremuri populația Austriei era considerată ca fiind 100% germană, iar populația Poloniei ca 100% poloneză.

Politica oficială maghiară de atunci a declarat ca naționalitate aparte numai minoritățile care depășeau cifra de 10.000. În felul acesta în Ungaria numai 4 grupuri etnice: german, slovac, român și slavii de sud (croat, sârb, sloven) erau considerate ca naționalități și erau singurele care beneficiau de subvenții de la stat.

Între criteriile, nedeclarate, de recunoaștere a **statutului de naționalitate** figura: cetățenia maghiară -măcar 100 de ani de coexistență istorică cu poporul maghiar - și o populație de cel puțin 10.000 de suflete.

În discutarea aspectului de naționalitate foarte impotant a fost faptul că, în Ungaria nu au existat teritorii cu o concentrație mare a nici unei minorități. Minoritățile trăiesc și azi risipite și la distanță una de alta, exceptându-i pe sloveni, în număr de 5000, care trăiesc concentrați în 6 comune învecinate, în împrejurimile Szentgotthardului din Ungaria de Vest.

Țiganilor (având în vedere faptul că 2/3 dintre ei vorbesc numai limba maghiară și că nu au o patrie mamă) nu li s-au recunoscut drepturile etnice și au fost tratați ca și o problemă socială.

Bulgarii, care aveau o populație de 2000 suflete, fiindcă, în proporție de 80-90%, se autoconsiderau cetățeani bulgari, au fost considerați străini. În acest timp însă, pe baza stipendiilor primite de la statul maghiar, la Budapesta funcționa propria lor asociație culturală, comunitate bisericească, casă de cultură, bibliotecă, hotel și restaurant.

Polonezii, cu un număr de populație de 10.000, în parte din cauza evenimentelor din 1956 (organizate în piața Bem, unde au fost prezenți și polonezi) numai cu acordul special al lui Kádár János au putut să-și înființeze în 1958, din nou, Asociația Culturală denumită după generarul Bem József, primind pentru funcționare o subvenție modestă.

Încercările armenilor de a reînvia unele organizații armenesti civile s-au soldat cu reușite parțiale, numai în 1982, mai ales din cauza piedicilor puse de turci. Când în sfârșit Cercul Prietenesc al Culturii Armenilor, după numeroase tergiversări, a fost fondat, el nu a putut să-și

dezvolte activitatea decât în cadrul Societății de Prietenie Ungaro-Sovietice.

Mișcarea comunității rusine, cu o populație de 1000-2000 de membri, nici n-a fost luată în seamă. În Uniunea Sovietică rusinii erau considerați ruși sau ucrainieni. Și maghiarii au adoptat această punct de vedere, încât în studiile care s-au făcut, acest grup figura ca *"ucrainieni"* sau *"ucrainieni-carpatici"*. Totuși în localitățile în care se vorbea această limbă (rusina) în locul învățătorului ucrainian oferit de stat, comunitatea prefera mai degreabă unul slovac - la Komloska, la Mucsony - sau oamenii se declarau maghiari.

Între 1948-1950, în timpul războiului civil din Grecia, 10.000-12.000 de greci s-au refugiat în Ungaria și s-au stabilit în Budapesta, în alte câteva orașe mari și în satul Beloiannisz, primind statutul de refugiați politici. Cetățenia lor era neclară (guvernul grec le-au retras cetățenia greacă iar ei n-au cerut cetățenie maghiară în speranța că în curând se vor putea întoarce acasă), fiind tratați ca apatrizi. Soarta lor a luat o întorsătură favorabilă numai în anii 1980. După schimbările politice din Grecia, grecii din Ungaria se întorc acasă în număr mare. Cei care nu au avut unde să meargă, sau cei pe care statul grec nu i-a primit înapoi din cauza originii lor slavo-macedoniene au început să ceară naționalitatea maghiară.

Date privind numărul naționalităților și minorităților etnice din Ungaria

Limba maternă Cetățenia	După datele oficiale ale recensământului		Datele neoficiale	
	1960	1990	1968	1990
Germani	50.765	37.511	200-220.000	200-220.000

Slovaci	30.690	12.745	100-110.000	100-110.000
Român	15.786	10.740	20- 25.000	20-25.000
Sârbi	4.583	2.905	5.000	5.000
Croați	25.262	17.577	80-90.000	80-90.000
Sloveni	7.752	2.627	5.000	5.000
Țigani	56.121	142.683	---	400-600.000
Bulgari	---	---	---	2.500-5.000
Greci	---	---	---	4.000-4.500
Polonezi	---	---	---	10.000
Armeni	---	---	---	4.000 - 4.000
Rusini	---	---	---	6.000
Ucrainieni	---	---	---	2.000

În statistică într-un mod neobișnuit figurează și date estimative. Din statistică reiese că diferența dintre datele oficiale și datele estimative este mare. Acest lucru ne aduce aminte de cuvintele marelui om de stat englez Churchill, care zicea: „*Datele statisticii au un singur scop, să deformeze realitatea.*”

Din datele despre minorități oferite de recensământul din anii 1950 și 1960 reiese că acestea nici pe departe nu corespund cu cifrele reale. Cauzele presupuse ale declarațiilor prudente trebuie căutate în evenimentele traumatizante suferite de unele etnii în anii 1945-1956. (Evacuarea unei părți a germanilor după 1945, evacuarea forțată a ungarilor din Slovacia, mutarea voluntară a slovacilor în Slovacia, persecutarea intelectualilor slavi în epoca divergențelor dintre Stalin și Tito).

În 1968 Comitetul de Politică al Partidului Social al Muncii din Ungaria, ținând seama de observațiile uniunilor minorităților, a acceptat să considere ca număr minim de membrii datele oficiale ale recensămintelor și ca număr real datele estimative deținute de minorități. Mai târziu pe teritoriul statului maghiar conducătorii minorităților au luat

în considerare aceste date și pe baza acestora au dezvoltat activități politice și sociale, mai bine zis tot pe baza acestor date au primit sprijin de la stat.

Trebuie menționat, că acest gest exemplar făcut de partid, care a fost o pildă pentru Europa, nu a fost urmat de nimeni. Toleranța aceasta generoasă față de minorități a supraviețuit și după schimbarea de regim din 1990. Republica Maghiară consideră și azi ca număr real datele neoficiale furnizate de organizațiile naționale ale minorităților și nu cele din statisticile oficiale.

În stabilirea efectivului s-au luat în considerare și părerile localităților și ale activiștilor locali ai minorităților. Pentru *numărul minim* (care este de fapt identic cu datele recensămintelor) s-a luat ca bază *limba maternă* și *naționalitatea recunoscută*. În afară de aceasta, pentru *numărul maxim*, cu ajutorul activiștilor locali din rândul minorităților s-au luat în considerare și acei membrii care *vorbeau limba*, dar erau *indiferenți față de naționalitatea lor*. De asemenea au fost luați în considerare și cei care *trăiesc în familii mixte* și ceea ce este important și pe *cetățenii care nu vorbesc limba*, dar care încă *se leagă de originea lor și arată interes față de cultura lor*. În afară de asta în numărul total al românilor mai figurau și țiganii băiași, cei care la recensământ și-au declarat propria limbă țigănească arhaică ca fiind limbă română.

Între datele statistice și datele neoficiale este o diferență mare și asta a ieșit la iveală și în timpul recensământului din 1990. De aceea numărul real de membrii al celor 13 grupuri de minorități recunoscute după ce a apărut Legea Naționalităților din 1993, a fost considerat cel obținut din datele neoficiale, estimative.

Reprezentanța socială a celor 4 naționalități

recunoscute și în trecut (germani, slovaci, români și slavii de sud) a fost asigurată între anii 1950-1993 de așa numitele *Uniuni democratice ale naționalităților*, care funcționau cu sprijin de la bugetul de stat.

În privința educației ele aveau numai drepturi consultative și de propunere. În 1949 naționalizarea școlilor a avut efect și asupra școlilor bisericești și ale comunităților etnice. În 1962, "la cererea acestor" Uniuni ale minorităților, Ministerul culturii a desființat învățământul în limba maternă existent până atunci în ciclul primar și în ciclul gimnazial și a înființat în locul lui un sistem de școlarizare bilingv (maghiară/limba maternă) care funcționează și în zilele noastre.

Experiența noului sistem de învățământ a dovedit, că, deși tinerii care au terminat școala în sistemul de școlarizare menționat mai sus, folosesc foarte bine și limba maternă și limba maghiară, și reușesc să intre în număr mare în facultățile din țară și din străinătate, unde se descurcă foarte bine, totuși ei în vorbire și în scris folosesc mai degrabă limba maghiară. (din 1972, anual, 3 tineri români din Ungaria studiază, cu burse de stat, în România, la Facultățile de filologie, medicină, medicină veterinară, ziaristică etc. din București, împotriva faptului că guvernul român de după 1975 nu a aprobat efectuarea de studii superioare în Ungaria nici unuia dintre tinerii maghiari din România.)

Activitatea independentă a celor patru uniuni ale minorităților s-a redus numai la domeniul politicii și culturii. Din punct de vedere etnografic ultimul domeniu a fost mai important. În unele sate unde trăiau minorități funcționau ansambluri populare (muzică, dans, cântec), care primeau sprijin material și profesional. Pentru membrii grupurilor se organizau cursuri de perfecționare. În afară de spectacolele

locale și regionale, cele patru Uniuni asigurau pentru aceste ansambluri turnee de 1-2 săptămâni, cu autobuzul ministerului, în alte județe, unde trăiau minoritățile similare. Aceste evenimente culturale erau folosite și în unele scopuri de agitație politică comunistă (de ex. organizarea de C.A.P.). Repertoriile acestor ansambluri până în anii 1960 erau alcătuite din propriile lor creații folclorice și erau prezentate în costume populare care erau purtate și acasă. Este de menționat faptul că tradițiile culturale ale comunităților etnice erau mai arhaice, decât cele ale locuitorilor maghiari din împrejurimi. Putem spune că cele patru minorități „*erau în întârziere cu dezbrăcarea tradițiilor*”. Însă din anii 1970 costumele populare și folclorul au dispărut treptat din familie și din sate, rămânând numai pe scenă.

Schimbările intervenite în cultura tradițională a minorităților au fost influențate-ca și toate celelalte aspecte ale vieții mai ales de colectivizare, de dezvoltarea industriei și de urbanizare. În acest timp, în interesul salvării culturii populare, după 1975, a început să se contureze o activitate muzeală foarte puternică. La sfârșitul anului 1970 fuseseră deja fondate 6 muzee de bază al naționalităților: la Mohács muzeul croat (al slavilor de sud), la Tatá muzeul german, la Békéscsaba muzeul slovac, la Gyula muzeul român, la Szentgothárd muzeul sloven și la Szentendre muzeul sârb. La sfârșitul anului 1985 în afară de muzeele de bază mai existau 37 de case populare, 23 de secții de muzeu ale minorităților, 30 de expoziții stabile, respectiv colecții păzite ale relicvelor etnografice și ale amintirilor materiale ale culturii minorităților.

Până la urmă experiențele celor patru decenii dovedesc că pentru contrabalansarea deficiențelor din

învățământul în limba maternă nici subvenția disproporționată primită de la stat pentru cultura populară tradițională nu a fost suficientă. Schimbarea regimului din 1990 a găsit majoritatea minorităților într-o perioadă de asimilare foarte avansată.

În viața politică și socială a naționalităților din Ungaria s-a simțit o întorsătură după ce a intrat în vigoare Legea naționalităților nr. LXXIX. Legea mai sus menționată, pe lângă cele patru naționalități, deja recunoscute anterior, a mai declarat ca minorități încă nouă etnii, rezultatul fiind 13 etnii: *bulgarii, țigani, grecii, croații, polonezii, germanii, armenii, românii, rusinii, sârbii, slovacii, slovenii, ucrainenii*. (*Evreii* nu au vrut să apară ca naționalitate separată.)

Criteriul recunoașterii acestor naționalități a fost ca etnia respectivă să fie stabilită pe acest teritoriul maghiar de cel puțin 100 de ani. (De aceea nu au primit acest statut *macedonienii, chinezii, curzii, arabii și vietnamezii*.)

O expresie importantă a legii este aceea, că ***oricine se poate autodeclara că aparține unei naționalități, fără să fie obligat de cineva ca să-și dovedească originea și cunoașterea limbii.***

Legea naționalităților a făcut posibilă și înființarea autoguvernărilor minorităților și a altor organizații civile. În 1994 pe lângă autoguvernările minorităților pe țară au mai fost înființate și autoguvernări locale.

Pentru înființarea autoconducerilor minorităților din perioada 1994-98, acestea trebuiau să fie inițiate de 12 cetățeni cu domiciliu stabil. În 2002 pentru înființarea autoguvernărilor locale sunt de ajuns 5 persoane. În același timp alegerea unui candidat era valabilă numai dacă primea cel puțin 100 de voturi în orașe și 50 în așezările mici.

Pentru unii candidați puteau să voteze și cetățenii care nu aparțineau de respectivul grup minoritar.

Autonomiile etnice și naționale locale din anul 1999 în Ungaria:

Bulgare	15
Țigănești	754
Grecești	19
Croate	75
Poloneze	33
Germane	272
Armene	25
Române	31
Rusine	10
Sârbe	35
Slovace	75
Slovene	12
Ucrainiene	5

În total:	1369

Sursele de finanțare ale autoguvernărilor sunt:

- subvenția de stat (în 2001 era 500.000)
- subvenție de la autonomiile locale (în funcție de programul înaintat)
- concursuri înaintate fundațiilor, sponsorizări de la

firme și de la persoane fizice.

În afară de asta autoguvernările locale au avut obligația să-și asigure condițiile de funcționare (sediu, cheltuieli etc.) De asemenea autoguvernările naționalităților puteau să-și fixeze pentru propria activitate anumite onorarii.

Legile liberale ale minorităților din Ungaria au avut și laturi mai puțin favorabile. În anul 1998 a apărut și așa numitul "*etnobisnis*". În speranța câștigului, unii (de ex. țigani) s-au identificat cu o anumită naționalitate, fără a avea vreo legătură cu minoritatea respectivă. Au existat și cazuri când unii au înființat organizații fantomă, în care nici o naționalitate nu figura. În cazul românilor, din cauza celor menționate mai sus, în 1998 alegerile au fost repetate de două ori.

Deoarece autonomiile minorităților nu au autorizație de funcționare de la forurile administrative și de la alte organe, sarcina lor de bază era și este să țină legătura strânsă cu nația mamă și să se îngrijească de cultură și limbă.

Noua situație creată în 1990 a avut ca rezultat renașterea culturii și limbii minorităților. În interesul dovedirii propriei identități au apelat în primul rând la elementele culturii arhaice.

Deoarece o parte din elementele care țineau de etnicitate (de ex. costumul popular) dispăruseră, identitatea, originea etnică a fost scoasă la iveală mai ales prin participări la unele spectacole organizate de comunitatea etnică.

În străduința minorităților de a-și defini propria origine cu ajutorul mijloacelor culturii, în marea majoritate a cazurilor - excepție fac polonezii și armenii - le-a fost de mare folos faptul că aproape toți locuiau la sat. Ca agricultori aveau tradiții bogate pe care au putut să le folosească.

Schimbarea obiceiurilor minorităților la sfârșitul

mileniului a dat un avânt cercetărilor legate de naționalități. Între cercetători găsim din ce în ce mai mulți intelectuali foarte bine pregătiți. Puține sunt așezările în care au fost colonizați minoritari care nu au deja gata sau în curs de redactare o monografie a localității cu foarte multe date folclorice. Nu este prea ușor să urmărim pe toți spijinatorii cercetărilor etnografice, pe cei care elaborează tematici folclorice, studii, C.D-uri și filme de scurt metraj etc. Un rol în procesul de definire a naționalităților l-au avut și mijloacele media, mai ales emisiunile minorităților de la televiziune.

Însă, așa cum s-a putut foarte repede vedea, tradițiile pierdute care au fost reconstituite nu erau foarte autentice, de multe ori se simțea lipsa continuității. În costumele tradiționale reînnoite, cândva atât de importante pentru a marca vârsta sau o anume sărbătoare, acum nu se mai ținea seama de aceste lucruri. Erau preferate pe cât posibil costumele arătoase și bogat onamentate, sau erau refăcute cele vechi, după un șablon care le depersonaliza. Adesea s-a întâmplat să se cumpere costume populare de la alții (de exemplu de la românii din străinătate), pe care ulterior le-au modificat după gustul lor.

Un obicei care în perioada autonomiei a apărut la fiecare naționalitate a fost balul naționalităților, organizat în timpul carnavalului. La început acestea au fost ținute la nivel național dar mai târziu au devenit baluri regionale. La sfârșitul mileniului aproape fiecare așezare organizează balul minorităților.

În satele slovene (Vend) din împrejurimile Szentgotthard-ului tragerea buștenilor (borvozio) de carnaval a devenit un obicei regional, propriu etniei slovene. Semnificațiile inițiale ale riturilor magice s-au estompat

transformându-se în simboluri identitare ale slovenilor din Ungaria.

La germani, alături de balurile șvăbești răspândite în toată țara, cel mai important eveniment a devenit sărbătoarea de hram a bisericii, când membrii comunității își îmbracă costume populare tradiționale (Volkstracht-urile). Obiceiul acesta popular a devenit și o ocazie bună pentru întâlnirea dintre germanii plecați și cei rămași acasă. Mai nou multe nunți se desfășoară potrivit tradițiilor populare, organizatorii lor fiind autoconducerile locale.

Pentru etnia slovacă cel mai important lucru a devenit căutarea rădăcinilor (originilor). Slovaci din Ungaria au cercetat locurile de unde provin și au stabilit cu acestea legături noi. La întâlnirile reciproce se îmbracă în costumele lor populare. Locuitorii orașelor în care trăiesc mai mulți slovaci (Tótkomlós, Szarvas, Békéscsaba) aduc din Slovacia, din Tatra, pietre originale, pe care cioplesc numele localității de origine și data emigrării, și pe care ulterior le așează în parcuri. În împrejurimile localităților Nagytarcsa, Csömör, Ecsér a apărut obiceiul ca în noile case cu etaj, o cameră să fie amenajată ca și "*cameră slovacă - muzeu*". Autonomile organizează concursuri în care stabilesc "*a cui cameră e mai frumoasă*". Într-un mod neobișnuit și cea mai mică autonomie slovacă s-a străduit să aibe o colecție etnografică slovacă, să aibe o casă țărănească slovacă, ca să se vadă că "*aici locuiesc slovaci*."

Croații sunt catolici. Conducerea autoguvernărilor lor din aproape fiecare comunitate organizează anual pelerinaje într-un loc sfânt, legat de cultul Sfintei Maria (Metugorje, Maria-Bistrica, Mariazell, Máriagyüd etc). În afară de asta fiecare așezare se străduiește ca să prezinte pe scenă un obicei popular, în așa fel încât să fie și o atracție pentru

străini. (pelerinajele de hram de la Mohaci, aprinderea focurilor de ziua Sf. Ștefan la Felsőszenmárton, vestitul Prelo al croaților bunyevați etc.)

La sârbi, la sfârșitul lunii ianuarie, autonomiile organizează cunoscutele sărbători reînoite ale Sf. Sava. La această manifestare folclorul joacă un rol foarte important.

La români de asemenea sunt reînoite foarte multe tradiții (de ex. colindele) și sunt înființate coruri, ansambluri de dans. Cel mai caracteristic pentru această etnie este însă faptul că autoguvernările românilor acordă o atenție deosebită reconstruirii, modernizării și restaurării bisericilor.

La grădinarii bulgari sărbătorile comunității se țin la Centrul de Cultură Bulgar din Ungaria (ziua Sf. Trifun, cu ocazia primului cules al viilor, sărbătoarea babelor etc).

La greci, nici măcar la noua biserică greacă (din satul Belloiannsz), sărbătorile bisericești nu au importanță în viața comunității. Mai importante sunt cele două sărbători de stat în martie, eliberarea națiunii de sub asuprirea turcească și în octombrie, ziua în care, în timpul celui de-al II-lea război mondial, a fost răscoala împotriva fasciștilor. În cadrul acestor evenimente grecii au ocazia să-și exprime cultura și spiritualitatea lor.

Armenii sunt un grup urban. Majoritatea lor vorbesc limba maghiară de mai de mult de 150 de ani. Cu toate acestea păstrează o identitate puternică. Autonomiile lor fac mai nou eforturi deosebite în direcția reînvățării limbii. Stabilesc legături noi cu Armenia. Pe baza vechilor culegeri folclorice din țara mamă încearcă să recreeze tradițiile armenesti (de ex. cele legate de Paște și Crăciun).

În cercul rusinilor din Ungaria (Komlóska, Mucsony)-pe de o parte cu ajutorul autonomiilor - ritualul sfințirii mâncării de Paști la greco-catolici s-a transformat într-o

tradiție proprie rusinilor, la care participă și rusinii plecați din țară.

În Ungaria de asemenea sunt considerați ca grup urban și polonezii, acest lucru contribuind la formarea tradițiilor lor. Astfel ruperea ostiei de Crăciun a devenit o tradiție de comunitate.

Majoritatea celor câteva sute de ucrainieni au ajuns în Ungaria în anii socialismului prin căsătorii și, mai nou, prin diferite afaceri. Tradiții cu caracter folcloric nu au avut, cea mai mare manifestare ucrainiană este legată de sărbătorirea scriitorului ucrainian Sevcenko.

Țigani sunt singurul grup, care au un folclor viu ce funcționează și în zilele noastre. Autoguvernările lor se străduiesc ca aceste tradiții să fie cunoscute și de alte naționalități dar și de propria minoritate. Partea cea mai importantă a activității lor este prezentarea personalităților excepționale care s-au ridicat din cercul țiganilor. (compozitori, pictori, instrumentiști).

În cadrul propriilor activități organizate de autoguvernări, minoritățile au considerat ca fiind importante crearea unor steme care simbolizează originea, limba și cultura lor și pe care le pot folosi de sărbători. Toate acestea trebuie menționate, pentru că pe aceste steme sunt prezente culorile și insemnele naționale. De sărbători pe lângă drapelul maghiar este prezent și propriul lor drapel. (Deoarece țigani nu au o nație mamă, drapelul lor a devenit un simbol al comunității. Culorile alese sunt albastru și verde – albastrul simbolizând cerul, verdele simbolizând pământul iar pe drapel se află o roată de căruță, care simbolizează călătoria și discul soarelui).

La sfârșit trebuie să vorbim și despre activitățile autoguvernărilor minorităților, care pentru propria

supraviețuire se orientează tot mai mult spre nația mamă. După înființarea lor s-au străduit fără excepție, să stabilească legături strânse cu instituțiile abilitate din țara lor de origine, obținând astfel ajutoare culturale și materiale. De asemenea să înființeze orașe înfrățite cu țara de origine. Au loc participări reciproce la spectacolele organizate, de asemenea se fac excursii culturale iar copiii sunt trimiși în tabere în țara mamă pentru a exersa limba maternă. Experiența arată că lucrurile mai sus menționate au ca efect oprirea asimilației.

Naționalitățile, deși ar fi putut, nu au partide politice. Au fost încercări, dar la alegeri, din cauza numărului mic, nu au reușit. Deși în partidele parlamentare sunt și minorități, reprezentanța parlamentară directă a minorităților este nerezolvată.

Mențiune:

În timpul prezentării acestui studiu în 2002 nu erau încă cunoscute datele recensământului din 2001. Cu scop orientativ anexăm aceste date. Trebuie să menționăm că recensământul din 2001 a fost o experiență unică în Europa pentru că oamenii nu au fost obligați să-și declare numele.

(Oferim acest tabel tocmai în interesul minorităților, și pentru a vedea de ce etnie și confesiune se consideră fiecare, lucru care la recensămintele anterioare nu a fost posibil).

Traducere din limba maghiară Nyari Zóltan

Datele privind naționalitățile din Ungaria la recensământul din anul 2001

	Vorbitori de limbă maternă	Apartenența la o minoritate	Apartenența la o cultură minoritară	Folosirea limbii în cercurile famillale și de prieteni
Bulgari	1299	1358	1693	1
Țigani	48685	190046	129259	53
Greci	1921	2509	6140	1
Croati	14345	15620	19715	14
Polonezi	2580	2962	3983	2
Germani	33792	62233	88416	53
Armeni	294	620	836	0
Români	8482	7995	9162	8
Sârbi	3388	3816	5279	4
Slovaci	11816	17692	26631	18
Sloveni	3187	3040	3442	3
Rusini	1113	1098	1292	1
Ucrainieni	4885	5070	4779	4
TOTAL	135787	314059	300627	166

DIE NATIONALITÄTEN AUS UNGARN UND IHRE KULTUR ZU JAHRTAUSENDEDE Zusammenfassung

In den Jahren 1945-1990 wurde Ungarn als Nationalstaat der nur 4 ethnische Minderheiten, die deutsche, slowakische, rumänische und slawische (die kroatische, serbische, slowenische), anerkannt hatte, betrachtet. Alle anderen ethnischen Gruppen erfüllten aus verschiedenen Gründen die Anerkennungskriterien nicht und konnten somit von der finanziellen Unterstützung des Staates keinen Vorteil ziehen. Während des Kommunismus gelang es auch den anerkannten ethnischen Gemeinschaften nicht ihre Traditionen aufzubewahren. 1990 standen sie noch in vollem Assimilierungsprozess da. Die Lage wird erst mit der Herausbringung 1993 des Nationalitätengesetzes geändert. Jetzt werden in Ungarn 13 Völker anerkannt: die Deutschen, die Slowaken, die Rumänen, die Serben, die Kroaten, die Slowenen, die Zigeuner, die Bulgaren, die Griechen, die Polen, die Armenier, die Russen und die Ukrainer. In der Schätzung der Mitgliederanzahl dieser Gruppen, wurde neben der offiziellen auch jene von den Selbstregierungen überschlagte Zahl akzeptiert. Die Anerkennung wurde nicht mehr von der Mitgliederanzahl bedingt und für die Kleingruppen begann man eine positive unterschiedliche Behandlung anzuwenden. Neu an diesem Gesetz war dass auch jene die nicht die Sprache kannten aber sich der Bildung nach mit irgendeiner Gruppe verbunden fühlten oder einer Nationalität anrechneten, sich für eine gewisse Minderheit erklären konnten. Diese Tatsache bereitete

zahlreiche Missgriffe bei den Wahlen der Minderheitsselbstregierungen, da viele Wähler eigentlich fremd von der Gruppe für die sie sich entschieden hatten, waren. Doch hatte das neue Gesetz auch gute Folgen, denn es regte die ethnischen Gruppen durch ihre Führungen an, ihre Verbindung zur Heimat zu befestigen und ihre Identität zu definieren. Das Ergebnis war jenes dass die Assimilation wenn nicht gestoppt, doch verlangsamt wurde.

REGLEMENTAREA PROBLEMATICII MINORITARE ȘI COLABORAREA REGIONALĂ

Drago Njegovan, Novi Sad

1. Complexitatea aspectelor privind reglementarea problemei minoritare

În Iugoslavia și în țările din jur există numeroase minorități etnice. Acestea se deosebesc între ele în funcție de mai multe criterii. Se deosebesc după număr, răspândire teritorială, limbă și apartenență religioasă, cultură și civilizație. De aceea rezolvarea și reglementarea problemei minorităților nu se poate aborda în mod liniar fără a ține cont de specificitățile și caracteristicile fiecăruia în mod individualizat. Numai astfel este posibil ca **principiile** rezolvării problemei minoritare, ca și mecanismele principale la nivel de stat, adică regulile de concretizare a problematicii în unități teritoriale mai mici și mai restrânse până la comună și localitate să fie stabilite în mod unitar.

1.1. Numărul

Numărul membrilor unei minorități naționale reprezintă elementul cel mai important care influențează reglementarea problematicii minoritare, deși în principiu se acceptă că toate

minoritățile, fără a se ține cont de număr și alte caracteristici (religie, limbă etc.) trebuie să se bucure de drepturile omului și de un corp codificat de drepturi colective.

1.2. Răspândirea teritorială

Răspândirea teritorială a minorității etnice determină posibilitățile mai mici sau mai mari de realizare a anumitor drepturi colective. Posibilitățile de a se bucura de drepturile minoritare sunt influențate pozitiv dacă minoritatea este compactă, respectiv sunt influențate negativ dacă minoritatea etnică este dispersată în teritoriu.

1.3. Limba

Se subînțelege că limba este diferită la diferitele minorități etnice și că de asemenea este diferită față de limba națiunii majoritare din stat. Limba este un element definitoriu pentru o națiune, nivelul de realizare a drepturilor minorităților etnice se leagă cel mai mult de problema limbii: cultivarea limbii proprii, comunicarea și utilizarea limbii proprii în viața politică și cu oficialitățile, educația în limba proprie, în instituțiile culturale, mijloacele de informare oficială, justiție etc. Păstrarea limbii minoritare este aproape sinonimă cu păstrarea identității colectivității minoritare. Limba minorității și drepturile legate de folosirea limbii materne este condiția sine qua non pentru drepturile minoritare în general. În corelație cu numărul și răspândirea teritorială a minorității trebuie rezolvată chestiunea limbii minoritare.

1.4. Religie

Pe teritoriul Iugoslaviei sau în statele din jur sunt întâlnite trei religii monoteiste mari, respectiv bisericile: creștină ortodoxă, creștină catolică și islamică. Pe lângă acestea există și alte biserici și secte religioase.

Majoritatea poporului sârb în Iugoslavia aparține religiei creștine ortodoxe, respectiv Bisericii ortodoxe sârbe.

Comunitățile etnice minoritare aparțin unor religii și biserici diferite. Albanezii din Iugoslavia sunt în majoritate de confesiune islamică; maghiarii sunt fie catolici fie calvini; românii sunt ortodocși; musulmanii sunt de confesiune islamică; slovacii sunt în majoritate luterani; rusinii sunt în majoritate uniți (greco-catolici); romii sunt în majoritate musulmani dar există și ortodocși; există de asemenea și o comunitate evreiască mică la număr. Macedonienii și bulgarii sunt ortodocși etc.

Așadar, grupului islamic îi aparțin cei mai mulți: albanezii din Iugoslavia, musulmanii și un număr mare de romi. Grupului catolic îi aparțin maghiarii, croații, slovenii. Grupului ortodox îi aparțin românii, bulgarii și o parte din romi.

Apartenența religioasă este importantă în contextul necesității asigurării libertăților de religie și pentru acordarea drepturilor legale în cadru relațiilor la locul de muncă (sărbători religioase etc).

1.5. Diferențe de cultură și civilizație.

Între minorități există deosebiri de cultură și civilizație, ținând cont de apartenența lor la arealul de cultură și civilizație islamic-oriental, catolic occidental sau ortodox oriental.

2. Contradicțiile statului național și cetățenesc.

2.1. Caracterul cetățenesc al statului național

Iugoslavia și Republica Serbia sunt definite ca state cetățenești adică state ale tuturor cetățenilor. Însă ele sunt definite și ca state ale națiunilor creatoare de stat: sârbi și muntenegreni. În legătură cu acestea se pune problema caracterului cetățenesc al statului național fără ca între aceste națiuni să existe identitate simplă. Apartenenții minorităților naționale sunt deasemenea cetățeni cu drepturi egale în statul național dar prin aceasta ei nu își pot realiza toate drepturile, în primul rând drepturile etnice colective. De aceea este necesară reglementarea problematicii minoritare care depășește sfera drepturilor cetățenești cu toate că drepturile cetățenești subînțeleg și drepturile minoritare.

2.2. Caracterul național al statului cetățenesc

Națiunea majoritară oferă statului cetățenesc identitate națională. Acesta însă nu poate nega identitățile naționale ale populațiilor minoritare ci ar trebui să le subînțealgă, să le facă posibile, prin aceasta fiind în mod conștient de acord cu faptul că distribuția națională proprie nu este atotcuprinzătoare în statul întreg. Caracterul cetățenesc al statului național nu înseamnă substrat uninațional la toți cetățenii în măsura în care compoziția locuitorilor este multinațională respectiv multietnică.

2.3. Democrația în statul multietnic

Se pune problema posibilității democrației, respectiv

a posibilității aplicării liniare a procedurilor democrației în situația în care nu toți cetățenii au aceeași apartenență națională. Pe lângă alți factori restrictivi, cum ar fi poziția socială, educația etc., apartenența etnică este, într-un anumit sens, un important factor restrictiv al aplicării regulii "*un om-un vot*". Există păreri conform cărora democrația nici nu este posibilă într-o societate cu caracter multiethnic pronunțat, adică democrația are limite importante în cazurile în care națiunea majoritară este insuficient de majoritară.

În legătură cu aceasta există opinii conform cărora națiunea majoritară trebuie să constituie cel puțin două treimi din populația generală pentru ca democrația să fie posibilă.

Când acest procent nu este asigurat de majoritate apare tendința de asimilare sau de persecuție a minorităților pe de o parte ca și tendința de secesiune a statului pe criterii teritorial – etnice, pe de altă parte. Pentru ca statul să fie democratic iar drepturile minorității asigurate sunt necesare: un mecanism social foarte precis de reglementare a relațiilor multinaționale, un climat social și politic favorabil, neamestec din afară, loialitatea minorităților față de stat și toleranța națiunii majoritare față de problemele obiective cu care se confruntă minoritățile etnice.

3. Problema minoritară și granițele de stat.

Problematika minoritară se complică deseori dacă minoritatea este localizată în apropierea unei granițe de stat care este contestată. Or, minoritățile sunt cel mai des localizate în zone de graniță iar granițele sunt din vreme în vreme contestate iar câte odată și schimbate. În măsura în care granițele se schimbă statutul minoritar se poate

schimba în statut majoritar și viceversa. Din punctul de vedere al statului, adică al națiunii majoritare care dă statului caracter național, minoritățile din apropierea graniței sunt un constant pericol pentru integritatea teritorială a statului și pentru pacea în regiune. Cultivarea speranței la minoritățile care trăiesc lângă graniță că granița se va muta (este încă iluzorie dispariția graniței), foarte rar dispăre în totalitate. Creșterea acestei speranțe apare în condiții istorice specifice, când statul este destabilizat din motive externe sau interne sau când minoritatea are masa critică numerică sau o altă prioritate evidentă. Cu toate că acțiunile istorice cu scopul desprinderii de statul existent și unirii cu țara mamă sunt cu totul excepționale, ele, prin forța exemplului istoric, stimulează menținerea speranței în mutarea liniei de graniță. În legătură cu aceasta, estimarea formei de realizare a drepturilor minoritare colective pe principiul teritorial (de exemplu autonomie politică teritorială a minorității) ca mod de a se ajunge la "*țelurile finale*" este foarte importantă atât din punct de vedere al rațiunilor minoritare ca și din cel al colectivității minoritare. Neînțelegerea de bază între națiunea majoritară și colectivitatea minoritară se referă la dilema menționată. Iscușința politicii minorității constă în realizarea unor drepturi cât mai mari fără să creeze suspiciuni la națiunea majoritară privitor la "*intenții ascunse*".

Pe de altă parte iscușința politicii națiunii majoritare se oglindește în cooperarea față de pretențiile minorității, astfel încât acestea să nu devină radicale.

4. Relația minorității etnice cu țara mamă.

4.1. Paternalismul țării de origine

Când țara mamă are grijă prea mare pentru minoritatea

sa, când are o relație paternalistă față de aceasta, urmările negative pot să fie cel puțin două. Pe de o parte sunt imobilizate energiile creatoare și constructive ale minorității, indispensabile pentru viața în țara sa, iar pe de altă parte se cultivă speranțe nereale legate de statutul minorității. Paternalismul provoacă atenție și suspiciuni la populația majoritară, la organele statului și se reflectă negativ în climatul politic, în care se îngustează posibilitățile de realizare deplină a drepturilor minoritare.

4.2. Speranțe nerealiste de la țara mamă.

În măsura în care speranțele minoritare nerealiste ce vin dinspre țara mamă capătă o mai mare amploare, se produce o înrăutățire a situației generale a minorității sau se pierde speranța privind posibilitatea drepturilor minoritare până la amenințarea identității etnice a minorității. Când speranțele inoculate minorității de țara mamă sunt trădate, ceea ce se întâmplă foarte frecvent, mai ales în situații radicale, dezorientarea în rândul minorității merge până la fragmentarea ei în cel puțin trei orientări: prima este respingerea statutului de minoritar și emigrarea în țara de origine, a doua este radicalizarea pretențiilor și conflictul cu statul, iar a treia este loialitatea, cu acceptarea unor drepturi mai mici decât cele care ar fi fost posibile în condiții normale și necesare pentru păstrarea identității minorității.

4.3. Colaborarea în condiții de bună vecinătate între state.

Formula cea mai bună pentru relația națiunii mamă cu minoritatea constă în realizarea unor relații de bună vecinătate

cu statul în care trăiește minoritatea, dezvoltarea de raporturi reciproc avantajoase multilaterale, în cadrul cărora minoritatea are deseori o serie de avantaje culturale, economice etc. În cadrul colaborării bilateral acceptate dintre state, pentru minorități se deschide o cale de cultivare a identității proprii și de îmbunătățire a poziției sale ca minoritate, fără suspiciuni de nici o parte. Atunci minoritățile devin "punte" între state, un factor constructiv și influent atât în propriul stat cât și în țara mamă. Așadar la întrebarea: trebuie minoritățile să urmeze politica țării mamă? se poate răspunde: numai în măsura în care aceasta este de bună vecinătate și bună prietenie față de statul în care trăiesc.

5. Blocurile minoritare și poziția minorităților

În situația în care într-o țară există mai mult de o minoritate națională, iar aceasta este cazul cel mai frecvent, este posibilă crearea de blocuri politice ale minorităților. Ca acest lucru să fie pozitiv pentru o minoritate concretă depinde de o serie de factori. Atunci când este vorba despre **principiile** statutului minoritar, de inițiative legislative de stabilire a **bazei** drepturilor minorităților și a situației minorităților, crearea de blocuri politice minoritare poate fi înțeleasă. Însă, date fiind deosebirile dintre minoritățile despre care este vorba, este puțin probabil ca blocurile politice ale minorităților pot fi pozitive pentru minoritate și pentru statul în care ea există. Și anume diferitele minorități percep diferit statul în care trăiesc ca și partidele politice dominante ale națiunii majoritare. De aceea pentru minoritatea, care își acceptă statutul de minoritate, care este loială statului în care trăiește. nu este productiv să intre într-un bloc politic cu o minoritate care nu acceptă statutul

de minoritate și nu este loială statului respectiv. Printr-o astfel de manevră minoritatea își periclitează poziția. Pentru minoritate și reprezentanții săi politici este mult mai productivă alianța cu partidul respectiv al națiunii majoritare.

6. Rolul comunității internaționale

Factorul internațional localizează foarte frecvent problematica minoritară în contextul mai larg al propriilor puteri conducătoare și al statelor dominante. Grijă comunității internaționale față de anumite minorități poate fi situată în politica față de o anumită țară, care încetează cu încetarea unei astfel de politici. De aceea minoritățile trebuie să fie rezervate față de paternalismul comunității internaționale, fără să nege dreptul comunității internaționale de a se interesa și de poziția lor minoritară și de nivelul realizării drepturilor lor. Presiunea comunității internaționale asupra țărilor din motive care țin de minorități poate fi contraproductivă pentru minorități. Când țările dominante în lume fac presiuni fără motive reale asupra unei țări din cauza minorităților, acestea nu trebuie să se bucure prea tare.

7. Politica deplinei egalități între națiuni și a drepturilor colective ale minorităților

Politica deplinei egalități între națiuni și cea a drepturilor colective ale minorităților într-un stat depind și de majoritate și de minoritate. Ea este influențată de opinia publică, de partidele politice și întreg mediul politic, de reglementările legale și de aplicarea lor, de exemplele pozitive din jur, dar, mai ales, această politică a deplinei egalități între majoritate și minoritate presupune reciprocitate și este sub influența

factorilor economici. Sferele culturii, educația, mas - media, viața politică etc. trebuie să fie favorabile multietnicității ca principiu. Fără o politică minoritară pe deplin loială statului, este greu să se aștepte realizarea unei politici de deplină egalitate națională și drepturi colective minoritare satisfăcătoare.

Rezolvările instituționale sunt foarte importante dar pe lângă ele este și mai importantă atmosfera politică favorabilă (care depășește litera legii), spiritul de toleranță, multiculturalismul cultivat.

8. Colaborarea inter-regională trans-frontalieră și rolul minorităților naționale-calea succesului Europei Centrale și de Est.

Înlăturarea barierelor severe la nivelul granițelor Europei Centrale și de Est se va reflecta pozitiv asupra transparenței problemei minoritare. Concretizarea rezolvării problemei minoritare este posibilă și prin colaborarea inter-regională trans-frontalieră, după exemplul euro-regiunii Dunăre-Tisa-Criș-Mureș. Va fi imposibil, pe termen mai lung, ca o comunitate minoritară, indiferent care, să aibă drepturi mai mici într-o parte a acestei regiuni față de comunitățile regionale din cealaltă parte. Exemplul pozitiv și principiul reciprocității trebuie să îl aplice toate euro-regiunile, deci și aceasta. Se poate conchide că o colaborare inter-regională transfrontalieră într-o euro-regiune va avea și aspectul său minoritar care va ajuta la tranziția spre o societate democratică a țărilor din Europa Centrală și de Est.

Traducere din limba sârbă Milivoi Stamoran

Cuvinte cheie: Minorități Naționale. Euro-Regiuni.

REGELUNG DER GEMEINSCHAFTSPROBLEMATIK UND REGIONALE MITARBEIT

Zusammenfassung

Die inter-regionale grenzenlose Mitarbeit die neue Euro-Regionen schafft, öffnet neue Kapiteln in der Regelung der Gemeinschaftsproblematik in den mittel- und osteuropäischen Staaten. Die Vielschichtigkeit der Regelung der Minderheitsproblematik hängt von Faktoren wie: Bevölkerungsanzahl, Raumverbreitung, Sprache, Religion, Kultur- und Zivilisationsverschiedenheiten aber auch von der Auflösung der Gegensätze in der Definierung des national-bürgerlichen Staates ab, wobei das Modell der demokratischen Regierung, das Verhältnis der Minderheit zur Heimat und die Herausbildung im Innern der Minderheitspolitik beachtet werden sollen. Die positive Erfahrung in der Regelung der Minderheitsproblematik der Euro-Regionen muss allgemein akzeptiert werden. Dies wird somit die Gesamtheit der demokratischen und Übergangsprozesse in Mittel- und Osteuropa positiv beeinflussen. Darunter ist zu verstehen dass in der Betrachtung dieser Problematik mit einem menschlicheren Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit und mit einer wissenschaftlichen Toleranz anzufangen sei.

RAPORTUL MAJORITATE-MINORITATE ÎN COVASNA ȘI HARGHITA.

Considerații teoretice și implicații practice.

Ioan Lăcătușu

Zona Covasna - Harghita este o zonă cu o compoziție etnică deosebită, în care minoritarii sunt numeric majoritari, iar majoritarii sunt numeric minoritari. Românii care la nivel național sunt majoritari sunt aici minoritari, din punct de vedere numeric, iar maghiarii care la nivel național sunt minoritari, aici sunt din punct de vedere numeric majoritari.

De-a lungul timpului, raportul majoritate-minoritate în zona Covasna - Harghita a cunoscut o evoluție contradictorie, influențată de schimbările teritoriale și politice.

Până în 1918, minoritatea numerică românească avea și statutul de minoritate etnică, iar majoritatea maghiară locală aparținea națiunii dominante în stat. În aceste condiții, comunitățile maghiare se raportau la românii din zonă, în termenii majoritate - minoritate, conform practicilor specifice Imperiului Austro-Ungar (asimilarea minorităților făcea parte din politica de stat), iar comunitățile românești și-au creat instituțiile de menținere și afirmare a identității naționale (biserica, școală, asociații culturale) și și-au adaptat comportamentul cotidian - în raport cu majoritatea locală și

autoritățile publice- precum și nivelul trebuințelor și aspirațiilor identitare la contextul istoric respectiv.

După înfăptuirea Unirii de la 1 Decembrie 1918, rolurile s-au schimbat. Minoritatea numerică românească, întărită prin intelectualii și funcționarii veniți în zonă, a căpătat statutul de majoritate, prin apartenența ei la națiunea dominantă în stat, iar majoritatea maghiară locală a devenit minoritate națională, în cadrul României Mari, cu toate consecințele ce decurg din acest statut, în plan simbolic și cel al vieții culturale, politice, sociale, cotidiene ș.a. Lucrurile s-au schimbat radical din nou, după cedarea Ardealului de Nord, în urma Dictatului de la Viena, din 30 August 1940. Dacă efectele schimbărilor de după 1 Decembrie 1918, au fost puternic resimțite de comunitatea maghiară, prioritar în plan simbolic, ele nefiind însoțite de violențe fizice propriuzise, evenimentele din toamna anului 1940 și cele care au urmat în perioada 1940-1944, au fost dramatice pentru românii din "secuime". Frustările, "umilințele" și insatisfacțiile trăite de maghiari în timpul celor 20 de ani de "stăpânire românească" sunt prezentate drept cauzele evenimentelor ce au urmat Dictatului de la Viena. (Bruno, 1998)

Consecințele celor petrecute în anii 1940-1944, pentru membrii celor două etnii, în planul memoriei colective, au fost diametral opuse. Pentru maghiari, cele întâmplate au reaprins speranța existenței unei entități cu populație maghiară compactă, în spațiul denumit în discursul local "szekelyfold" (pământul secuiesc), iar pentru români practic viața națională și comunitară a fost aproape anihilată. În urma loviturilor primite atunci, majoritatea comunităților românești din localitățile etnic mixte, nu și-au mai putut reveni.

În anii care au urmat încheierii celui de al doilea

război mondial, speranțele celor două comunități erau din nou diametral opuse: românii doreau revenirea la starea din perioada interbelică, iar maghiarii au făcut eforturi deosebite, inclusiv prin “virarea” spre stânga a foștilor lideri naționaliști din timpul regimului Horthy, pentru ca acest fapt să nu se întâmple. Soluția a venit de la Stalin care a ordonat înființarea Regiunii Autonome Maghiare (1952 – 1968). Chiar dacă despre ceea ce s-a întâmplat efectiv atunci, încă nu s-au elaborat studii riguroase, este cert că situația a fost favorabilă maghiarilor, iar românii au devenit din nou o “minoritate discriminată”. Deși nici despre perioada 1968-1989, nu au apărut lucrări aprofundate, practicile naționalismului etatist au favorizat populația românească, în detrimentul celei maghiare. Mult trâmbițata “rezolvare a problemei naționale” ascundea de fapt conflicte înăbușite, care s-au transformat, după decembrie 1989, în acțiuni antidictatoriale dar și vădit antiromânești. În regiune au avut loc atunci, fenomene de epurare etnică și purificare a zonei, cei vizați fiind în primul rând intelectualii români.

După evenimentele din decembrie 1989, conform logicii autosituărilor, majoritarii sunt din nou în minoritate, iar minoritarii în majoritate. Un asemenea paradox devine posibil în condițiile inversării raporturilor de dominație între majoritari și minoritari pe care o impune configurația etnică a regiunii. În aceste condiții se pune întrebarea: cine (mai) este aici majoritar și cine minoritar? Compoziția etnică inversată, în raport cu structura ei la nivelul țării, răstoarnă clișeele asupra raporturilor dintre majorități și minorități etnice. Fiindcă, de fapt, ambele comunități - și cea maghiară și cea românească - nutresc autosituări și atitudini contradictorii în raport cu autodefinirea națională, pe de o parte și jocul convețuirii interetnice pe de alta. (Lăzăr, 2000).

Dacă admitem definiția care spune că “minoritatea este un grup social al cărui membri consideră că suferă din partea altor grupuri prejucii – discriminare, segregare, persecuție sau orice combinație a acestora și dacă ne însușim și observația că **minoritatea nu este așa cum pare să arate numele ei, o categorie statistică, ci una social-politică – fiind deci definită prin statutul ei, nu prin cantitate**” (Mureșan Camil, 1996), atunci putem constata că și în zona Covasna-Harghita există o interpenetrație a condiției minoritate și majoritate a unui individ sau a unui grup.

Mai mulți cercetători apreciază că, inferioritatea numerică n-a fost, și nici nu poate fi recunoscută ca un criteriu de definire a minorităților naționale. Exemplele care se dau: Africa de Sud, unde, până nu demult minoritatea albă era politic dominantă (existând formulări de genul “minoritate de culoare”, de altfel majoritară); apoi spațiul ex-sovietic, în care națiuni titulare (kazahă, kirgiză, letonă etc.) devenind numeric inferioare în propriile lor țări, nu pot fi considerate totuși ca minorități. (Patraș, 1999). Un alt exemplu este situația rusofonilor din Estonia care au reprezentat mai mult de o treime din populația fostei republici sovietice. După ce Estonia și-a declarat independența, deși proporțiile etnice sunt în linii mari aceleași, situația de minoritar al rusofonilor s-a schimbat substanțial, existând discuții în legătură cu dreptul rusofonilor la cetățenia estoniană. În al doilea rând există situații în care, statistic vorbind, existența unui grup numeric dominant, nu presupune caracterizarea celorlalte comunități ca fiind minoritare-exemplul Elveției, unde 65% din populație este germanofonă și 18,4% francofonă, fără ca francezii să fie considerați minoritari. (Horvath, 2001). Din acest punct de vedere, nici

românii din Covasna (care în 1992 reprezentau 24% din totalul populației județului), și nici cei din Harghita (care la același recensământ constituiau 14% din totalul populației județului amintit) nu pot fi considerați minoritari.

Abordând pe larg problematica grupului minoritar, **Achim Mișu** consideră că, de regulă, conceptul de grup minoritar nu are un conținut exclusiv legat de rasă și etnie. În realitate – apreciază Achim Mișu – minoritatea este o categorie de indivizi care sunt, într-un fel sau altul, deosebiți de populația mai largă, în cadrul căreia sunt doar o parte (ex. analfabeții, homosexualii etc.). Pentru Achim Mișu, minoritatea (cu referire la etnie) are cel puțin trei sensuri: *minoritatea ca număr* (grupul cu un număr mai mic din două grupuri, sau grupul ce a primit un număr de voturi mai mic decât cel necesar pentru a controla desfășurarea lucrurilor, în cadrul celor trei puteri ale statului); *minoritatea ca grup etnic* (în acest caz se are în vedere statutul etnicității, ca efect al istoriei și ca fapt social – în sensul lui E. Durkheim); *minoritatea ca grup minor* (minorități aflate în relații complexe cu un grup dominant, grup care face distincție între membrii săi și minoritate, tratând membrii grupului minoritar într-o manieră inegală, negându-le acestora, sub o formă sau alta, accesul la putere, bogăție și prestigiu de care se bucură proprii săi membri). (Mișu, 2002).

Cel care a dat o definiție clasică a grupului minoritar a fost Louis Wirth: “*Putem defini o minoritate ca un grup de oameni care, datorită caracteristicilor lor fizice și culturale sunt deosebiți de alții de către societatea în care trăiesc, printr-un tratament diferențial și inegal. Ca urmare a acestui fapt ei se privesc pe ei înșiși ca un obiect al unei discriminări colective*”. (Mișu, 2002). Făcând o trecere în revistă a punctelor de vedere al mai multor sociologi, Achim Mișu

consideră că “o parte a populației unei țări este minoritară dacă manifestă următoarele trăsături distinctive”: membrii unui grup minoritar *sunt supuși unor nenumărate dezavantaje* din partea unui alt grup (negarea accesului egal la putere, bogăție și prestigiu reprezintă o sursă de avantaje pentru grupul dominant); o minoritate este identificată prin anumite *caracteristici de grup ce sunt vizibile social* (acestea sunt constituite social de către grupul dominant, pe criterii de cele mai multe ori arbitrare și funcționează ca niște veritabile bariere, prin intermediul cărora se profesează discriminarea grupului minoritar – ex. religia, limba); o minoritate este un *grup autoconștient, cu un puternic sentiment al identității*; de regulă, oamenii nu devin membri ai unui grup minoritar în mod voluntar. Ei sunt născuți în cadrul lui (de aici conștiința unor străbuni comuni și a unor tradiții comune); membrii unui grup minoritar, fie prin necesitate, fie prin alegere, se căsătoresc, în general, în cadru grupului (practică, numită endogamie). În felul acesta, într-o societate dată, statusul de minoritar este transmis din generație în generație. Deseori minoritarii sunt izolați nu doar social, dar și spațial de comunitatea sau societatea în care trăiesc. Ei manifestă tendința de a se concentra în anumite zone, orașe sau cartiere ale acestora. (Mihu, 2002).

Apreciind că o abordare numai din punct de vedere statistic a minorităților ar permite să rămână insesizabile anumite situații sociale care pot fi considerate din perspectiva relațiilor interetnice ca fiind cel puțin dificile, Horvath Istvan consideră că, pentru a depăși această dificultate, pe lângă criteriul statistic, trebuie avut în vedere și statusul social al grupului, respectiv formularea unei definiții sociologice a minorității - Tajfel folosește termenul de *minoritate cu status scăzut*. (Horvath, 2001). Din această perspectivă,

minoritățile sunt segmente subordonate din cadrul unor societăți complexe. Subordonarea, în general, se manifestă sub forma discriminării și are ca rezultat marginalizarea indivizilor făcând parte din grupul respectiv. Marginalizarea, în acest sens, înseamnă că persoanele din grupul minoritar au un control mai redus asupra resurselor (în sensul de capital economic, politic sau cultural), iar din perspectiva mobilității sociale au șanse mai reduse de a accede la statusuri ridicate și privilegiate din cadrul unor societăți (Yetman, N.R. & Steele, H.C. 1987, după Horvath, 2001).

Studierea grupurilor etnice – apreciază Achim Mișu – a scos în evidență existența mai multor forme de “justificare” sau “raționalizare” a practicilor ce au drept consecință constituirea sau determinarea unui grup etnic, ca un grup minoritar. Aceste forme se leagă între ele în relații complexe, condiționate situațional, și care în ansamblu, generează ceea ce s-ar putea numi *sindromul minoratului*. Dintre acestea Achim Mișu se referă pe larg la *prejudiciu* (conceput ca o atitudine individuală sau de grup, de antipatie sau de ostilitate față de/sau împotriva unui alt grup social decât cel propriu și în mod obișnuit dintr-o perspectivă rasială sau etnocentristă); *discriminarea* (definită prin refuzul de a oferi și membrilor altui grup oportunitățile de care se bucură membrii cu o calificare identică din grupul propriu) și *delegalizare* (ce exprimă o formă extremă de prejudiciu și discriminare – Mișu, 2002). Herbert Blumer a remarcat patru sentimente, ce caracterizează în mod tipic, membrii grupului dominant: a) sentimentul că ei sunt superiori membrilor grupului minoritar; b) sentimentul că membrii grupului minoritar sunt prin natura lor diferiți și străini; c) sentimentul că membrii grupului dominant au un drept de proprietate asupra privilegiilor, puterii și prestigiului; d) o

teamă și o suspiciune că membrii grupului minoritar pun în pericol beneficiile grupului dominant (Mihu, 2002). Raportând caracteristicile celor două comunități din zonă, după discursul și comportamentul lor public, rezultă că maghiarii din Covasna și Harghita se încadrează în ceea ce Blumer denumește *grup dominant*.

Pentru a încerca să descifrăm situația de minoritate a celor două comunități etnice, este interesant de văzut, cine este discriminat și cine discriminează în județele Covasna și Harghita. Horvath Istvan distinge mai multe forme de discriminare: *discriminarea oficializată* (documentele juridice prevăd în mod explicit norme discriminatorii referitoare la indivizii care fac parte dintr-un anumit grup etnic); *discriminare instituționalizată* (situația în care deși nu există prevederi juridice exprese referitoare la limitarea accesului la anumite funcții, statusuri sociale, totuși indivizii care fac parte din grupul minoritar sunt sistematic excluși sau respinși din aceste poziții - contraselecție denumită etnocrație); *discriminare situațională* (dacă în primele două situații grupul majoritar are un statut mai ridicat, prin monopolul unor resurse și deținerea puterii locale, în cazul discriminării situaționale avem de-a face doar cu apariția izolată a diferitelor forme de manifestare a prejudecăților). (Horvath, 2001).

Termenul de discriminare - după Achim Mihu - este folosit, în mod obișnuit, pentru a descrie acțiunea unei majorități sau a unui grup dominant față de o minoritate, bazată pe distincții făcute în temeiul unor categorii naturale sau sociale (rasă, etnie etc.), ce nu au nici o legătură cu capacitățile sau meritele individuale, ori cu comportamentul efectiv al unui individ. Prin urmare - conchide Achim Mihu - discriminarea trebuie privită ca un comportament social

imoral și nedemocratic. Același autor consideră că discriminarea poate lua două forme fundamentale: *de jure*, sau legală, care înseamnă discriminarea prevăzută de lege (și care poate fi eliminată tot prin lege), și *de facto*, sau informală, ce se referă la discriminarea susținută la obiceiurile sociale (este foarte greu de eliminat, ea existând înrădăcinată în mentalitățile oamenilor) (Mihu, 2002). Din această perspectivă, românii din cele două județe, sunt supuși **discriminării oficializate** (prin prevederile Legii Administrației Publice Locale și prin cele ale Regulamentului Polițistului), **discriminării instituționalizate** (lor le este limitat accesul la anumite funcții, îndeosebi din cadrul Consiliilor județene și locale, și din unitățile subordonate acestora), și în mod deosebit **discriminării de facto**, pacticată pe scară largă, ca urmare a unor comportamente refractare la alteritate.

Dar, așa cum s-a mai arătat, **în jocul convețuirii interetice locale, ambele comunități - și cea maghiară și cea românescă - nutresc autosituări și atitudini contradictorii în raport cu autodefinirea națională și cu cel de majoritate-minoritate**. Astfel, în relațiile cu autoritățile centrale de stat și cu populația României, din afara celor două județe, maghiarii din zonă, resimt condiția de minoritar, iar românii din zonă, pe cea de majoritar. Rolurile se schimbă, pe plan local, unde, în contextul descentralizării și sporirii autonomiei locale (prin prevederile Legii 215/2001), și al existenței unui partid organizat pe criterii etnice, care rămâne permanent la putere, prin votul motivat etnic, al unui electorat stabil și disciplinat. În ambele județe sunt numeroase localități etnic mixte, monoetnice maghiare, instituții ale administrației publice locale (consilii locale și unități subordonate acestora, așezăminte culturale,

școli ș.a.) organizate pe baze etnice, în care românii resimt din plin condiția de minoritar.

În județele Covasna și Harghita, sunt și subzone și sate întregi cu populație majoritar sau covârșitor românească, în care maghiarii sunt minoritari. Românii majoritari în aceste localități, devin minoritari, în raporturile lor cu autoritățile județene, mai ales în probleme ce țin de identitatea proprie (finanțarea unor instituții și proiecte culturale, educative ș.a.), sau la ocuparea unui post într-o instituție publică, când li se cere cunoașterea limbii maghiare.

Există apoi o serie de **instituții descentralizate în teritoriu, aparținând administrației centrale, care nu au încă un pronunțat caracter etnic** (Prefecturile, Poliția, Jandarmeria, Unitățile militare, alte instituții administrative, financiare, de asistență socială ș.a.), în care accentul este pus pe **relația cu cetățeanul** (care respectă sau încalcă legea, care se achită de unele obligații cetățenești sau nu) și nu pe etnia cetățeanului. În aceste instituții românii nu se simt minoritari. **Deoarece majoritatea acestora simbolizează autoritatea statului român în teritoriu, iar limba de comunicare este în principal limba română, ele sunt percepute, de unii etnici maghiari, ca “forțe de ocupație” sau reminiscențe ale “naționalismului etatist”, ori “instanțe de supraveghere a statului”**. Se observă deci că, în același areal există instituții (în primul rând consiliile locale, dar și unitățile direct subordonate acestora) organizate pe criterii etnice, și care practică discriminarea în raport cu “majoritatea minoritară”, percepute de români că sunt ale maghiarilor, și instituții descentralizate ale statului, care nu sunt sub controlul UDMR și care sunt percepute de către maghiari ca fiind ale românilor.

Deși la nivelul societăților comerciale, prioritare

sunt de regulă, criteriile profesionale, nu puține sunt însă firmele private, în care încadrările se fac și după etnia salariaților, iar majoritatea unităților de comerț, turism și prestări servicii solicită ca salariații să cunoască limba maghiară. În aceste condiții, pentru românii care nu cunosc limba maghiară, și în primul rând pentru tineri, zona nu este atractivă, fapt ce constituie un motiv pentru părăsirea ei.

Statutul socio-profesional al locuitorilor zonei își pune amprenta asupra autoidentificării în jocul majoritar/minoritar. Există persoane a căror condiție socială, politică sau economică le determină o percepție diferențiată despre statutul lor de minoritar sau majoritar, indiferent de apartenența etnică. În această situație se află: patronii, șefii unor instituții publice județene, specialiștii de înaltă calificare (medici, juriști, economiști, ingineri, profesori, informaticieni ș.a.).

Jocul majoritate-minoritate ajunge să fie, finalmente, un joc de roluri variabil în funcție de sistemul de referință - iar aparentele "schizofrenii" sau "confuzii identitare"- sunt după Marius Lazăr, modalități de gestionare contradictorie a unor conflicte de rol. Asemeni maghiarilor care trăiesc în minoritate, și românii minoritari cred că la ocuparea unui loc de muncă sau în afaceri sunt într-o mai mare măsură avantajați membrii grupului majoritar. Majoritarii, în schimb - fie ei români sau maghiari - au mereu tendința să afirme că nu contează naționalitatea, că ordinea socială pe care ei o reprezintă este echitabilă și că în această ordine ei oferă șanse egale de afirmare celorlalți. (Lazăr, 2000).

Interesant este faptul că, **nici una din cele două comunități etnice nu se autodefinesc ca minorități.** Liderii maghiari din zonă nu acceptă sintagma de "cetățean român de naționalitate maghiară", declarând că aparțin

națiunii de origine. În acest sens este percepută și semnificația Legii statutului maghiarilor (sau Legea facilităților), document esențial “pentru că reprezintă unitatea de apartenență la națiunea ungară... de care am fost ruși fără a fi întrebați” (Info Eurocarpatica nr 3/2002). Expresii ale aceleiași stări de spirit sunt și folosirea unor concepte precum: “*comunitate națională fondatoare de stat*”- în loc de minoritatea maghiară din România; “*diaspora maghiară*”- cu referire la maghiarii din celelalte zone ale României din afara “Pământului Secuiesc” ș.a. **Față de definirea lor ca minoritate, românii din Covasna și Harghita, manifestă două puncte de vedere: unul afectiv și unul pragmatic.** Cei care se raportează afectiv, consideră că a te autodefini minoritar în propria ta țară, în afară de faptul că “sună ca dracu”, este un fapt de neacceptat. Cei care gândesc pragmatic, mult mai puțini la număr decât primii, pornesc de la situația de fapt - statistică, politică, economică, al discriminărilor existente etc. - și propun măsuri care să permită prezervarea și afirmarea identității românești, într-un spațiu în care monocultura maghiară tinde să devină exclusivă.

Clarificarea statutului “majorității minoritare” românești din Covasna și Harghita, nu a făcut până în prezent obiectul unor studii sociologice și juridice riguroase. La nivelul cunoașterii comune și a discursului din mass-media românescă, față de situația românilor din această zonă, se pot sesiza cel puțin trei situații: **aprecierea că “totul este în regulă”;** **prezentarea situației ca fiind foarte gravă;** **o cunoaștere foarte vagă a realităților din “secuime”**(nu de puține ori, chiar funcționari guvernamentali confundă județul Covasna cu Harghita și Sf. Gheorghe cu Miercurea-Ciuc). În discursul politic, problematica românilor din Covasna și Harghita este folosită frecvent de către partidele din

opoziție. Odată ajunse la putere, discursul se schimbă radical. În cadrul negocierilor cu UDMR, din “prioritate națională”, problema românilor din cele două județe, în care ei sunt numeric minoritari, devine “o monedă de schimb” pentru un număr de voturi sau un spor de “imagine” externă. Astfel, **realitatea etno-demografică specifică din cele două județe, nu dispune în legislația românească de prevederi specifice.** În afara formulărilor din discursurile politice “elaborarea unei strategii naționale pentru această zonă care să asigure păstrarea identității românilor” ș.a., există și câteva formulări explicite. Un prim exemplu, îl constituie Memorandumul explicativ al **Recomandării 1201** al Consiliului Europei, care precizează că: “drepturile protejate în acest protocol se aplică tuturor, inclusiv unei etnii majoritare când ea este minoritară într-o regiune a țării lor. Spre exemplu: minoritatea maghiară este majoritară în anumite regiuni ale României. *Românii minoritari* în aceste regiuni trebuie să fie protejați prin dispozițiile acestui protocol”. (Tatu, 1998). În **Protocolul privind colaborarea între PSD și UDMR** în anul 2002, la punctul 7 se prevede: “PSD și UDMR se angajează să acorde o atenție deosebită problemelor *minorității române* din județele și localitățile unde etnia maghiară deține o pondere majoritară, acționând pentru egalitatea șanselor tuturor cetățenilor români”. Această prevedere a fost inclusă în proiectul de Protocol privind colaborarea între filialele județene Covasna ale PSD și UDMR fiind completată cu propoziția “...respectiv, problemelor comunității maghiare în localitățile unde populația românească este majoritară”. Ambele prevederi nu au produs până în prezent nici un efect concret asupra situației “minorității române” din arealul menționat.

În prezent, consiliile locale rezultate în urma

sufragiului - expresie a voinței majorității locale - nu asigură o egalitate de facto a tuturor cetățenilor. Comunitățile românești nu sunt reprezentate în consiliile municipale din Miercurea-Ciuc, Odorheiu Secuiesc, Târgu Secuiesc, din orașele Baraolt, Gheorghieni, Cristuru Secuiesc, Vlăhița și într-un mare număr de comune etnic mixte. Lipsa de reprezentare nu oferă pârgurile eficiente de exprimare și rezolvare a problemelor specifice, comunitățile românești din localitățile respective suportând din plin "tirania majorității locale".

Clarificarea statutului de grup dominant și de grup minoritar, în arealul Covasna-Harghita va conduce la surprinderea politicii primului grup, față de al doilea, respectiv a uneia din formele puse în evidență de specialiști: *asimilarea, pluralismul, protecția legală a minorității, transferul de populații, subjugarea continuă și exterminarea*, dar și formele de manifestare a grupului minoritar față de discriminările reale la care este supus: *boicotarea ordinii legale, afirmarea publică a nemulțumirilor, organizarea politică, protestul internațional, războiul și economia etnică*. (Mihu, 2002).

În acest spațiu coabitează două grupuri având culturi diferite, cu moduri de viață diferite, care și-au păstrat identitatea și doresc în continuare să și-o păstreze corespunzător cu valorile, idealurile și interesele lor de grup. **Atât românii, cât și maghiarii, își construiesc identitatea națională în termenii marilor discursuri despre națiune din secolul XIX:** apartenența la o etnie sau alta se face prin raportarea la componenta genetică (înaintași de aceeași etnie) cât, mai ales de cea culturală (limba maternă, atașamentul față de cultura și simbolurile naționale). Există totuși și diferențieri semnificative rezultate din

ponderile diferite ce le au definirea naționalității prin cetățenie de către românii și maghiarii din zonă. Românii leagă mai mult naționalitatea de stat și de teritorialitate, de apartenența la “națiunea politică”, iar maghiarii de limbă maternă, solidaritate comunitară, atașament față de cultura maghiară, definindu-și apartenența la “națiunea culturală a maghiarilor din Transilvania” (Lazăr, 2000). Comunitatea maghiară din estul Transilvaniei are “o relație foarte bine instituționalizată cu națiunea culturală maghiară” (conform unor concepte proprii, maghiarii din Transilvania aparțin, în același timp, de națiunea culturală maghiară și de națiunea politică românească). (Kolumban, 2000).

Comunitățile românești și maghiare din arealul Covasna-Harghita, au caracteristici comune naționalităților de care aparțin prin cultură, limbă, religie, obiceiuri specifice, prin modele de comportament, valori și standarde comune, dar ele au și aspecte specifice izvorâte din inversarea raportului de dominație între majoritari și minoritari impus de configurația etnică a regiunii.

În arealul etno-cultural Harghita – Covasna, statutul românilor se înscrie în ceea ce sociologii numesc grup minoritar în dublu sens: ca grup dezavantajat asupra căruia se exercită presiuni și discriminări și ca grup cu pondere numerică mai mică decât populația majoritară de origine maghiară. Aceasta și-a pus inevitabil amprenta asupra lor, determinându-le statutul, caracteristicile vieții cotidiene, reprezentărilor pe care le au despre ei înșiși, mentalităților pe care le-au format (Cobianu – Băcanu, 1998).

Românii din această zonă geografică și istorică se disting prin aceea că ei împărtășesc modele culturale, valori, stări de spirit, simțăminte și trăiri comune celor cu statut minoritar, dezavantajați, izolați și marginalizați, deși dincolo

de acest perimetru restrâns este populația majoritară română, este țara mamă în care românii se simt la ei acasă, sentiment pe care ei nu-l împărtășesc în totalitate.

Ca reprezentanți ai națiunii dominante în stat, românii se așteaptă să fie luați în seamă și acceptați să se impună ca majoritari. Tributari ideologiei etatist-naționalistă pe care o induce conceptul lor identitar, ei își etalează așteptările în funcție de prescripțiile mentalitare ale grupului național dominant. În realitate, în relațiile cu maghiarii numeric minoritari, ei se confruntă cu situația obiectivă de minoritar. (Lazăr, 2000).

Principalele trăsături socio-culturale specifice ale românilor din "secuime" puse în evidență de Daniela Dumbravă sunt: grup defavorizat, permanent ofensat în raport cu ideologia minoritară; unitate socială marginalizată, în căutarea fondului valoric, identitar și cultural; percepția că sunt marginalizați și au o stare socio-culturală acută; oportunism social, mai ales în familiile mixte, care înclină spre etnia maghiară; patriotism egocentric și triumfalist, imaginea la acest capitol a rămas săracă, distorsionată și lesne de categorisit; comunități caracterizate prin inerție, resemnare, permanentă așteptare ca cineva, oricine - Stat, Partid, Biserică - să-i ordoneze "haosul" vieții sociale; existența autopercepției că "românii sunt dezbinați" și că ei "nu se pot coaliza la nevoie, așa cum fac maghiarii"; comunitate în căutarea unui ethos specific, care să-I definească, de unde să poată porni o strategie și să-i permită să conjuge în mod democratic posibilitățile de negociere cu etnia maghiară. **Elementul care domină conștiința românească în zonă este spiritualitatea ortodoxă.** Apariția Episcopiei Ortodoxe a Covasnei și Harghitei dă un suflu nou cultural și spiritual în zonă, creând imaginea unui românism ce-și

redobândește identitatea fără a mai fi timorat și descurajat (Dumbravă, 2001). Dintre obsesiile românilor din Covasna-Harghita au fost identificate cele ale holocaustului, segregacionismului, deznaționalizării, nedreptății, marginalizării “listelor negre”, “duplicității” (Bruno, 1997).

Maghiarii din zonă aparțin prin cultură, limbă, tradiții, valori, de maghiarii din Ungaria și teritoriile învecinate, dar au și caracteristici distincte izvorâte din condiția de “minoritate majoritară”. Cu timpul, maghiarii din “Secuime” au devenit un “roi etnic”(trăind în “așezări insulare) situate departe de “blocul etnic central” și despărțite de acesta de spații locuite de populație de etnie română”. După ce a trebuit să renunțe la poziția dominantă ca urmare a destrămării monarhiei austro-ungare și formării României Mari, maghiarii din acest spațiu au avut și au dificultăți să accepte noua poziție de minoritate, continuând să lupte pentru menținerea sau recâștigarea privilegiilor și pozițiilor lor dominante. Ca parte importantă a maghiarilor din România, comunitățile maghiare din Covasna și Harghita, reprezintă “blocul compact” al acestei “minorități imperiale”, “ex-dominante”, “involuntare” formată prin destrămarea imperiului austro-ungar, constituind o “zonă nostalgică”. Maghiarimea din estul Transilvaniei formează o minoritate militantă, care vizează răsturnarea situației, accesarea la toate pozițiile dominante și asupra națiunii dominate anterior. (Pătrașcu, 2000). Prezentând amplificat discriminările și represiunile suportate înainte de 1989, sunt justificate acțiunile care, în viziunea liderilor UDMR, vor determina ca asemenea fenomene să nu se mai repete. Pornind de la contextul internațional favorabil, și de la greutățile prin care a trecut România în ultimii ani, o parte a elitei maghiare locale, este de părere că “nedreptatea istorică pricinuită de Trianon” poate și

trebuie să fie corectată acum, prin crearea unui statut special. În aceste condiții, “autogovernarea” concepută cu mult peste autonomia locală și autogospodărire, cu pretenții de a accede la atribute inalienabile statului conduce la transformarea grupului etnic într-un “stat în stat”. (Cobianu-Băcanu, 2000).

Pornind de la faptul că sunt numeric majoritari, maghiarii din Covasna și Harghita acționează ca un grup etnocultural care se folosește de prerogativele democrației și se mobilizează din punct de vedere etnopolitic, dar felul în care încearcă promovarea intereselor proprii vine adesea în conflict cu cele ale majorității românești

Grupul maghiar majoritar numericește în Covasna și Harghita manifestă puternic trăsăturile de separare, izolare și autonomizare, trăsături care nu se regăsesc la maghiarii din altă zonă. Datorită tendințelor de enclavare prin școală, instituții culturale și mass-media, revendicate în continuare de liderii politici și etnici prin formule de “drepturi colective”, “autogovernare” și principii cum sunt cel al subsidiarității, descentralizării, autonomiei locale face ca în raporturile interetnice, deși la suprafață se păstrează nota de civism și civilizație, subteran se resimte o stare de tensiune, iritare și neînțelegere, bazată pe “conflicte înăbușite” (Cobianu – Băcanu, 1998).

În relația cu “majoritatea” românească, majoritatea maghiarilor din zonă manifestă tendințe segregaționiste, de izolare socială la nivelul habitatului și crearea unor instituții proprii ca alternative la instituțiile majorității (teatru, muzee, școli, centre culturale). Liderii maghiari și-au conceput o strategie identitară proprie care urmărește, printre altele, acapararea spațiului public prin redenumirea străzilor și instituțiilor, ridicarea de statui și plăci comemorative, și

eliminarea, pe cât posibil, a tot ceea ce este românesc. Ei au o psihoză a opresiunii, o suprasensibilitate la discriminare care are ca efect imaginea discriminării și în situațiile în care aceasta nu există. Maghiarii formează o comunitate dominantă, cu un comportament etnocentrist, aflată perpetuu la putere pe plan local, care deține monopolul resurselor economice. (Cobianu-Băcanu, 2000).

Maghiarii din “secuime”, prin liderii lor de opinie, referindu-se în permanență la România ca la un stat exclusiv național, ajung să se autoprezinte cu precădere în cadrele discursului identitar minoritar, acuzând orice tentativă de discriminare și de impunere abuzivă a autorității de stat. Ei suspectează drept asimilaționiste politicile de integrare din partea autorităților și transformă chiar discriminarea potențială în resursă pentru întărirea unui discurs etnocentrist. Totodată, ei proiectează același discurs și asupra minorității numerice românești, peste care acesta se refractă amplificat, ca o amenințare ce afectează însăși cadrele culturale ale supravețuirii etnice. (Lazăr, 2000).

În această zonă, maghiarii orgolioși, prin elita lor, nutresc un sentiment de falsă superioritate, izvorât din trecut, când ei aveau o poziție hegemonă și au un sentiment de frustrare că au pierdut această poziție. Foarte sensibili față de propria demnitate, dar neținând seama de sensibilitatea celorlalți, ei provoacă deseori reacții nedorite din partea cetățenilor majoritari. Câțiva lideri politici radicali maghiari manifestă și încurajează atitudini lipsite de tact (Fey, 1999). **Asistăm pe de o parte, la discursuri teoretice despre “spiritul multinațional și cultural de tradiție europeană” ce ar caracteriza zona, iar la nivelul grupurilor umane și al mentalităților colective la persistența unei “obsesii etnocratice provinciale care percep în perfect stil balcanic**

orice imixtiune străină ca pe o încercare de alterare a purității etnice” (Pavel, 1998). Românii experimentează, în aceste condiții, pe pielea lor, ceea ce maghiarul din altă parte a Transilvaniei resimte la contactul cu etnocentrismul majorității românești, iar maghiarii ajung să preia - aproape fără să-și dea seama - diferența plictisită față de problemele celui în minoritate. (Lazăr, 2000).

După Achim Mișu, grupul maghiarilor din Covasna și Harghita (nefiind discriminat de grupul dominant) se află în situația numită **“minorat simbolic”**. Această formă de minorat este o invenție ideologică, a unei pretinse stări de minoritate, inexistentă în realitate. Această simbolizare negativă are la bază o experiență istorică dramatică, frustrări (dorințe) nerealizate, tensiuni în relațiile interetnice, prejudecăți, nostalgii și aspirații etnocentriste (supraaprecierea propriei etnii), neputința de a face față noului curs al istoriei ș.a.m.d.. Minoratul simbolic - apreciază Achim Mișu - este o formă de politică folosită de unii lideri UDMR, simulându-se o discriminare gravă, insuportabilă a maghiarilor din România, cu posibile consecințe negative asupra securității europene. Acești lideri au susținut și susțin tabloul unei false drame a minorității maghiare din România. (Mișu, 2000).

Există obstacole în comunicarea interculturală cauzate și de limbajul diferit, și care au ca efect: în plan semantic avem un “dialog al surzilor” (ceea ce înseamnă că fiecare locuitor decodifică mesajul celuilalt prin intermediul propriului limbaj, adică nu “aude” decât ceea ce gândește el însuși, nu ceea ce gândește interlocutorul său); în plan psihologic avem o sursă de disconfort psihic, de lehamite și uneori, de exasperare; în plan pragmatic avem un prilej de conflict (Tucicov-Bogdan, 1996). Dialogul interetnic este modest și

de multe ori mediat de “centru”. Se enunță doar teoretic “destinul comun” invocându-se sloganul “suntem condamnați să trăim împreună”, dar lipsesc proiectele care vizează păstrarea identității culturale și lingvistice specifice mediilor plurietnice cu accentuarea “diferenței de includere” și nu a “diferenței de excludere”. Nu sunt puse în evidență “momentele luminoase” ale conviețuirii interetnice, atâtea câte au fost ele, inclusiv în situații dramatice.

O bună parte din liderii celor două comunități promovează angoasele comunitare, întreținute de sentimentul de amenințare reciprocă, de prejudecăți și suspiciuni reciproce, de autocompătimire și autovictimizare. (Relații interetnice în România postcomunistă, 2000).

Ambele etnii din zonă depun un efort uriaș pentru scrierea și rescrierea istoriei lor, pentru construcția și reconstrucția sinelui etnic. Cele două etnii au obsesiile, prejudecățile și stereotipiile lor. La maghiarii din zonă au fost evidențiate obsesiile schimbării compoziției etnice, forțelor de ocupație, naționalismului. Pentru ambele etnii este definitorie obsesia “contorizării etnice”. În acest spațiu etnicitatea limitează libertatea de acțiune și gândire a actorilor sociali, care sunt obligați să parcurgă anumite instanțe de socializare, să achiziționeze anumite tabu-uri culturale, prejudecăți, resentimente, nostalgii (Bruno, 1997). Modelul conviețuirii interetnice poartă amprenta raportului “majoritate-minoritate” inversat. În Covasna și Harghita “majoritatea-minoritară” (maghiară) se comportă față de “majoritatea-minoritară” (română) într-un mod specific, diferit față de zonele înconjurătoare în care raporturile “majoritate-minoritate” sunt, cu plusurile și minusurile lor, cu procesualitatea cunoscută, cele “firești”, “normale”.

O caracteristică definitorie a relațiilor dintre cele două grupuri etnice o reprezintă **etnocentrismul** “minorității-majoritare” maghiare. Termenul desemnează după Summer (1906 în Bourhis & Leyns, 1997) “un bias în favoarea în - grupului, fenomen prin care membrii unui grup își favorizează semenii în interiorul unui grup de apartenență manifestând față de ei atitudini și stereotipuri pozitive în detrimentul indivizilor aparținând grupurilor de non-apartenență (Bourhis & Leyns, 1997). Etnocentrismul ar fi sursă a rasismului și nu numai a rasismului. După Summer, prin etnocentrism denumim “concepția colectivă conform căreia grupul propriu se află în centrul vieții sociale, astfel că toate celelalte sunt apreciate prin raportarea la el. Unui grup în care s-a instalat mentalitatea etnocentrică, alte grupuri îi par mereu susceptibile de acte aberante. “Ceea ce la grupul propriu e socotit virtute, la altul e condamnat ca viciu” (Mureșan Camil 1996). Este edificatoare în acest sens percepția diferită despre naționalismul maghiar și despre naționalismul românesc a unei părți din opinia publică românească și maghiară din zonă, din țară și de peste hotare.

Cu toate că liderii de opinie ai celor două etnii cunosc faptul că, egalitatea în stimă începe cu limbajul pe care îl folosim, pentru că are o semnificație dincolo de cuvintele în sine - respectul pentru diversitate ținând și de un control al limbajului - în mass media de expresie maghiară sunt alimentate sentimente de intoleranță și acțiunile discriminatorii îndreptate împotriva indivizilor care sunt membrii ai “majorității minoritare” române apreciată ca “indezirabilă”. Se accentuează dihotomia “ai noștri” și “ceilalți” și neacceptarea “alterității”. Sunt prezente unele formule de “**rasism simbolic**”(Mc. Conahay 1996, în Bourhis & Leyns 1997) “ascuns de ochii celorlalți, dar continuat să

fie manifestat subtil”; **rasism regresiv** (Roger&Prentice-Dumm, 1991, în Bourhis & Leyns, 1997), maghiarii împărtășesc o normă mai egalitară, în contradicție cu vechile moduri de comportament față de români, totuși în situații de stres ei ar tinde să regreseze la vechile moduri de a se purta, adică să revină la comportamentele discriminatorii față de români. Teoria de **ambivalență-amplificare** (Katz, Wackenhut&Hass 1986 în Bourhis & Leyns, 1997)) care susține că americanii albi ar avea sentimente cu adevărat pozitive față de negri, deși ele pot fi amestecate, își găsește relevanță în Covasna și Harghita. În funcție de circumstanțe și contexte, sentimentele maghiarilor față de români pot fi pozitive sau negative.

Existența unui “minimum demografic”, în comunitățile etnic mixte, permite realizarea unui ***spirit de competiție***, preluarea modelelor de comportament și de cultură, aculturația ca “stradă cu două sensuri” (Vesquez, 1984). Se realizează un “contact între grupuri” cu statut și puteri egale” (Alport, 1954). În acest cadru o politică de multiculturalism ar crea încredere în sine și ar putea sta la baza unei societăți unde ar domni aceeași justiție pentru toți (teoria conflictelor reale). Situația de competiție între două grupuri care au pretenția justă asupra aceluiași lucru din sfera economică, politică sau a condiției sociale poate fi și cauza unor tensiuni intercomunitare (Mureșan Camil, 1996).

Cooperarea intergrupuri ar avea ca efect diminuarea categoriei ei/noi și ar putea determina indivizii să se conceapă ca membrii unui singur grup, compus dintr-un “noi” inclusiv. Diminuarea discriminării presupune eliminarea “partajului inegal al puterii statului și al resurselor (Lenski, 1984) și al stărilor de “anxietate identitară” ca stare

afectivă caracterizată printr-un sentiment de neliniște, insecuritate, de tulburare difuză, atât fizică cât și psihică, de așteptare a unui pericol indeterminant, în legătură cu care există incertitudini, dacă i se poate face față cu succes”(Bruno, 1998).

Când o minoritate este numeric majoritară într-un spațiu (cazul județelor Covasna și Harghita) și dispune de un spațiu etnic “cu o strategie identitară bazată pe izolare și excludere, prin acțiunile sale autonomiste (în raport cu teritoriul provoacă o reducere drastică a cooperărilor cu restul populației și contribuie astfel la “despiritualizarea frontierelor”. Un exemplu edificator în acest sens îl constituie **izolarea comunităților educaționale și culturale pe criterii etnice**. În felul acesta spațiul școlar și-a pierdut calitatea de spațiu inter-etnic, preschimbându-se în spațiu de izolare etnică. Autonomia etnică va crea o frontieră interioară între cele două populații asupra căreia Statul Român nu va mai avea control (Roncea, 1997).

Strategia identitară ofensivă și chiar agresivă promovate de UDMR prin izolare și excludere riscă să transforme minoritatea maghiară din zonă dintr-o minoritate “inclusă”, într-o minoritate “exclusă”, respectiv minoritate etnocratică. Strategia populației de etnie română prinsă într-o asemenea enclavă devine catastrofală, fiindcă norma exclusivității etnice îi condamnă la o practică asimilaționistă foarte rapidă. Acest tip de relații interetnice este stimulat și de sistemul legislativ și practica social-politică actuală. În această zonă un electorat stabil și disciplinat prin motivare etnică determină perpetuarea inexorabilă la putere pe plan local a aceluiași partid, indiferent de schimbările politice ce au loc la nivel național. Se poate astfel realiza o **autonomie deturnată de la menirea ei recunoscută de**

“autogospodărire” spre “autoguvernarea locală”, care presupune și vizează preluarea progresivă a unor funcții și prerogative ale statului român.

Acest tip de evoluție poate fi favorizat și de diferența dintre elita maghiară, numeroasă, întinerită, unită și activă și cea română, diminuată drastic prin exodul de după decembrie 1989, îmbătrânită și deprimată. În rândul aceluiași factori se află și diferențele dintre organizarea comunitară, sprijinul financiar și logistic, solidaritatea națională ș.a.

Strategia autonomiei pe criterii etnice va constitui permanent o sursă majoră de discordie, un obstacol insurmontabil în calea unei conviețuiri pașnice. Pretenția la un statut politic autonom va produce noi “epurări etnice”. De fapt nici o minoritate etnică nu poate duce o existență insulară, desprinsă de contextul relațiilor cu populația majoritară și cu celelalte minorități naționale. Interese comune, aspirații, drepturi și îndatoriri, limba oficială a statului, sistemul de educație, activitățile profesionale, etc., leagă pe toți cetățenii țării într-o spiritualitate multiculturală, prezidată de valori general umane, superioare (Tucicov-Bogdan, 1996). În legătură cu acest aspect, specialiștii în drept internațional consideră că *descentralizarea poate constitui un mijloc eficient de garantare a existenței și promovării unei minorități cu condiția ca aceasta să fie dotată cu conținut democratic și nu etnocratic.* (Pătraș, 2001).

Unele cercetări sociologice efectuate în zonă au scos în evidență **dependența tensiunilor interetnice de compoziția etno-demografică a localităților.** Comunitățile aflate la paritate întrețin cele mai tensionate relații, adversitate-simbolică sau efectivă - exprimându-se nu de puține ori fățiș. Cu cât minoritatea este mai mică, în schimb, cu atât majoritatea tinde să-și exprime mai relaxat toleranța,

iar minoritatea înclinația spre compromis (Lazăr, 2000). Aceleași cercetări reliefează ca strategie cotidiană de evitare a conflictelor interetnice - o formă obișnuită de "armonizare" a relațiilor la nivel comunitar - instituirea unui "embargo" asupra temelor disensiunilor etnice, interdicție ce condamnă în fașă incitarea și discursul provocator. E o convenție ce nu exclude amabilitatea, dar care suspendă nedefinit dezbaterile clarificatoare. (Lazăr, 2000).

Analiza discursului și comportamentului public al liderilor locali și formatorilor de opinie, așa cum rezultă din conținutul și mesajul materialelor apărute în presa de limbă română și maghiară, evidențiază **perpetuarea unui deficit de comunicare și de relaționare la nivelul comunităților maghiare și române nesemnându-se în intervalul de referință interferențe culturale, viața culturală a celor două comunități desfășurându-se în paralel, în același areal**. Asupra principalelor teme mediatice prezente în publicațiile locale, există mediatizări diametral opuse, în presa de limbă maghiară și în cea de limbă română (*ceea ce este pozitiv din perspectiva liderilor comunității românești, este negativ din punctul de vedere al reprezentanților comunității maghiare, și invers*). *Din această perspectivă au fost mediatizate teme precum: Manifestul PSD pentru Transilvania, Raportul Comisiei SRI, Legea statutului, problema manualelor școlare editate în Ungaria etc*). (Info Eurocarpatica nr. 2/2001).

Pornind de la tendințele dominante de convețuire și bună vecinătate existente la nivelul majorității comunităților din zonă și de la interferențele etno-culturale româno-maghiare stabilite în decursul convețuirii de veacuri, printr-o strategie bine elaborată și implementată se poate asigura o corelare corespunzătoare a "fluxurilor etnice" cu "fluxurile

politice” și prin acesta transformarea zonei dintr-una apreciată ca fiind cu **“deficit de stabilitate”**, într-una cu o capacitate de absorbție geopolitică în care caracterul multietnic și pluriconfesional să asigure atenuarea asperităților de orice fel.

Dintre modelele de soluționare a conflictelor interetnice: asimilarea, schimbarea componenței etnice a populației, schimbarea configurației socio-politice, reorganizarea administrativă și formule de participare politică - cum ar fi consociaționalismul - (Horvath, 2001), bineînțeles că este de preferat ultima soluție, care implică un drept de veto a minorităților în ceea ce privește problemele care au implicații asupra lor, precum și o reprezentare proporțională a minorităților în toate sferele vieții publice. Dar cine sunt minoritarii, în cazul de față. Chiar dacă răspunsurile sunt diferite din punctul de vedere al fiecărei etnii, soluția comună o reprezintă întărirea democrației și garantarea respectării normelor de bază ale egalității și nediscriminării. Trebuie depășită contradicția fundamentală generatoare și stimulatorie de neînțelegeri interetnice, dintre spiritul modern, progresist, european, la care aspirăm și spiritul izolaționist care în practica socială se traduce prin exagerarea rolului minorităților naționale (până la acordarea de privilegii care lezează și defavorizează majoritarii). Pentru aceasta este nevoie de a se face trecerea de la “cultura” revendicărilor unilaterale și a conflictului, la una a negocierilor și a compromisului.

Încercând o *concluzie, apreciem că românii din Covasna și Harghita reprezintă o majoritate cu status scăzut, o comunitate dezavantajată, supusă unor numeroase discriminări instituționale și de facto, care poate deveni o “minoritate de jure” odată cu transferul*

în sfera de competență locală a unor prerogative sporite în domeniul administrativ, economic, cultural ș.a. Maghiarii din zonă reprezintă o minoritate cu status ridicat, o comunitate aflată în situația de minorat simbolic și nu unul efectiv, o comunitate dominantă, aflată perpetuu la putere pe plan local, ce deține monopolul resurselor și are puternice trăsături etnocentriste. În situația când minoritatea maghiară din zonă domină politic, necesitatea de a beneficia de protecție juridică dispare. În aceste condiții cei care au nevoie de protecție pentru a-și conserva identitatea etnică, sunt românii și nu maghiarii.

De aceea, cadrul legislativ creat pentru acest spațiu are nevoie de o fizionomie juridică care să abordeze diferențiat problematica din județele Covasna și Harghita. Cu alte cuvinte, trebuie să se țină cont de anumite variabile politice, culturale, economice și sociale care construiesc un cod de comunicare special între locuitorii acestei zone: români și maghiari, cod cerut de raportul inversat majoritate – minoritate, respectiv de existență a unei majorități românești cu status scăzut și a unei minorități maghiare simbolice. Astfel se impune **profilarea unui model special de gestiune a problemelor ce caracterizează comunitatea românească din Covasna și Harghita** și în același timp trecerea de la constatarea cotidiană și teoretizarea științifică a acestor probleme la operarea lucidă și pragmatică a unor soluții concrete care să se încadreze într-o agendă perenă de management și gestiune a problematicii Harghita-Covasna, indiferent de efemeritatea unui regim politic sau a altuia. Într-o primă etapă se poate avea în vedere ca la angajarea personalului în instituțiile descentralizate ale statului să prevaleze criteriu competenței și nu cel etnic. Scoaterea

principalelor instituții ale statului de sub controlul unui partid etnic aflat permanent la putere pe plan local trebuie întregită cu asigurarea cadrului legal care să asigure reprezentarea populației românești din cele două județe, în Parlament și în consiliile locale.

În prezent în această zonă se dă o bătălie între o concepție neeuropeană de esență etnocratică asupra spațiului (promovată de unele cercuri UDMR și susținătorii acestora) și o nouă concepție, evident europeană pe care Statul Român trebuie să o promoveze pentru a nu se mai opera cu discriminări pozitive în defavoarea populației de etnie română. Ceea ce este bun pentru Europa, în gestionarea problemelor referitoare la minoritățile naționale, trebuie să fie bun și pentru România. (Info Eurocarpatica nr. 2/2001). Normalizarea climatului de conviețuire interetnică prin stoparea tendințelor de enclavizare și instaurare a autonomiei pe criterii etnice poate asigura o valorificare superioară a potențialului uman și material din zonă, în beneficiul tuturor. S-ar putea astfel corobora avantajele ce decurg din poziția geografică, economia complementară și tradiția relațiilor economice și umane cu provinciile istorice Moldova și Muntenia cu cele ce izvorăsc din relațiile istorice, lingvistice, culturale și confesionale cu Ungaria, în conformitate cu legislația și practica europeană în materie de drepturi ale omului și minorități naționale.

BIBLIOGRAFIE

BĂDESCU (Ilie), DUNGACIU (Dan), 1995 – *Sociologie și Geopolitica Frontierii*, Editura Floarea Albastră, Vol. I și

II, București;

BĂDESCU (Ilie), 1999 – *Memorie colectivă și istorie zonală în N-V Transilvaniei*, Institutul de Studii Sociocomportamentale și Geopolitice ISOGEF (mms), București;

BOURHIS (Richard), LEYENS (Jacques Philippe), 1997 – *Stereotipuri, discriminare și relații intergrupuri*, Editura Polirom, Iași;

BRUNO (Stefan), 1998 – *Dimensiunile urii interetnice în Secuime*, București, mms;

CÂMPEAN (Cosmin), 1997 – *Problema afirmării sociale și profesionale la tinerii maghiari din Sf. Gheorghe (Covasna)*;

COBIANU-BĂCANU (Maria), 1998 – *SOS – românii din Covasna și Harghita*, Editura P. Maior, Tg. Mureș;

CULIC (Irina), ISTVAN HOTVATH, CRISTIAN STAN, 1999 – *Reflecții asupra diferenței*, Editura Limes, Cluj, 1999;

CULIC (Irina), ISTVAN HOTVATH, MARIUS LAZĂR și MAGYARI NANDOR LASZLO 1998- *Românii și maghiarii în tranziția postcomunistă. Imagini mentale și relații interetnice în Transilvania*, Centrul de Cercetări a Relațiilor Interetnice din Transilvania, Cluj-Napoca, 1998;

DUMBRAVĂ (Daniela) 2001- *Medierea conflictului interetnic. Paradigma creștină*. Lucrare de masterat, Universitatea București, 2001

FERCHIU (Delia-Gabriela), 1999 – *O perspectivă asupra relațiilor interetnice*, Lucrare de licență, Universitatea "Transilvania" Brașov;

FEY (Laszlo) 1999 – *Rădăcinile șovinismului antimaghiar* – în "22" an X, nr. 502 (40)/1999;

HORVATH (Istvan) 2001 - *Sociologia relațiilor etnice*, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, 2001;

INFO EUROCARPATICA nr. 1-2/2001 și 3/2002 -

Buletin de Informare al Centrului European de Studii Covasna-Harghita, Sfântu Gheorghe, 2001-2002;

KOCIȘ (Karoly), VARGA (Arpad), 1996 - *Fizionomia etnică și confesională fluctuantă a regiunii carpato-balcanice și a Transilvaniei*, Asociația Culturală Haáz Rezső, Odorheiu Secuiesc;

KOLUMBAN (Gabor), 2000- *Problema autonomiilor și managementul comunităților etnice*, în *Relații interetnice în România postcomunistă*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2000.

LAZĂR (Marius) 2000 - *Percepții identitare și relații interetnice în secuime. Elemente pentru o "deconstrucție" și o "reconstrucție"*, în "*Relații interetnice în România postcomunistă*", Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, Cluj-Napoca, 2000;

LĂCĂTUȘU (Ioan), 1995 - *Identitate și cultură la românii din secuime*, Editura Carpatica, Cluj-Napoca;

LĂCĂTUȘU (Ioan), 2002 - *Spiritualitate românească și convețuire interetnică în Covasna și Harghita*, Editura Eurocarpatica, Sfântu Gheorghe, 2002;

MARINA (Viorel - Lucian) 1996 - *Aspecte ale consacării social-culturale a etnicității*. Lucrare de diplomă Universitatea Babeș - Bolyai, Cluj Napoca;

MIHĂILESCU (Vintilă), 1998 - *Complexul strămoșului*, în *Dilema*, anul V, nr.211/1998;

MIHU (Achim) 2002 - *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002;

MITU (Sorin), 1997 - *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, București;

MOISĂ (Gabriela), 1997 - *Forme ale identității și strategii identitare la tinerii din Sf. Gheorghe (Covasna)*, Lucrare de diplomă, Universitatea "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca;

MUREȘAN (Camil), 1996 – *Națiune, naționalism. Evoluția naționalităților*, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca;

NECULAU (Adrian), FERROL (Gilles), 1998 – *Minoritari, marginali, excluși*, Editura Polirom, Iași;

NICOARĂ (Simona), NICOARĂ (Toader), 1995 – *Mentalități colective și imaginar social*, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, Cluj-Napoca;

NICOLESCU (Costion), 1998 – *Covasna și Harghita, aceste preafrumoase și preaplânse surori, ale unei familii pe numele ei România*, în *Legea Românească 1/1998*, Sf. Gheorghe;

OLAH (Șandor), 1999 – *Asimilarea Românilor în Țara Secuilor*, în *Altera*, nr.11/1999, Tg. Mureș;

PATRAȘ (Eugen) 1999 - *Minoritățile naționale din Ucraina și Republica Moldova. Statutul Juridic*, Editura Alexandru cel Bun, Cernăuți, 1999;

PAVEL (Dan), 1998 – *Balkanizarea Transilvaniei (II)*, în "22", anul IX, nr.32 (442), 1996;

RAIN (Lily) 1997 – *Căsătoria etnică mixtă și dilemele ei*, în "Revista Română de Sociologie", an VIII, nr. 5-6/1997;

RAIN (Lily), 1998 – *Căsătoria etnică mixtă și dilemele ei culturale*, în *ANGVSTIA 3*, Sf. Gheorghe;

RONCEA (George), 1997 – *Provocarea autonomiei – frontiera internă, "Războiul logistic și "armele sale" în Europa Centrală"*, în *Euxin*, nr. 1-2 /1997, București;

ROTARIU (Traian), SEMENIUC (Maria), MEZEI (Elemer) – *Evoluția structurii etnice și profesionale a populației județului Covasna, între 1850-1992*, în *ANGVUSTIA 1/1996*, Cluj-Napoca, Sf. Gheorghe;

RUSSU (Ion I.), 1990 – *Românii și secuții*, Editura Științifică, București; *Relații interetnice în România*

postcomunistă, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2000.

TATU (Gheorghe) 1998 - *Împreună români și maghiari să ne construim viitorul*, în Buletinul Ligii cultural-creștine "Andrei Șaguna" nr.1/1998, Sfântu Gheorghe, 1998;

TUCICOV-BOGNAN (Ana), 1996 - *Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România*", Fundația "Armonia - pentru familiile etnic mixte din România", București.

**DAS VERHÄLTNIS MEHRHEIT-MINDERHEIT
IN COVASNA UND HARGHITA
Theoretischer Grund und praktische Folgen
Zusammenfassung**

Heute stellt der Raum Covasna-Harghita ein Gebiet Rumäniens mit besonderem ethnischen Inhalt dar, wo die Rumänen minderzählig und die ungarische Minderheit mehrzählig ist. Das Verhältnis zwischen den beiden Völkern wurde mit der Zeit von den verwalterischen und politischen Veränderungen beeinflusst. Zur Zeit wo Siebenbürgen dem Österreichisch-Ungarischen Kaiserreich angehörte, betrachtete man die Rumänen als Minderheit. Ab 1918 als Siebenbürgen zu Rumänien einverleibt wurde, wird im neuen Staat die ungarische Mehrheit zur nationalen Minderheit, obwohl die Ungarn weiterhin in diesem Gebiet zahlenmässig vorherrschten. 1940 fällt das Gebiet als Folge des Wiener Abkommens Ungarn zu, was die hier lebenden Ungarn dazubewegt sich als Mehrheit in ihrem eigenen Sprachraum zu betrachten. Zu Kriegsende kommt dieser Teil

Siebenbürgens wieder zu Rumänien. Der Entschluss wurde von der ungarischen Gruppe für ungerecht gehalten. Wie feststellbar ist, hat der Übergang von einem Staat zum anderen mit der Zeit im Herzen der zwei Völkergruppen entweder Hoffnung oder Groll erweckt. Sogar heute definiert sich keine der Gruppen als Minderheit. Beide setzen sich selbst auf einer Höchststufe im Vergleich zum anderen Volk, als Folge von geschichtlichen oder politischen Rechten. Die angehäuften Spannungen glimmten bis nach 1990 als sie unter Form von gegenrumänischen Taten zum Vorschein traten. Die Feindseligkeits-, die Abneigungshaltung, die Diskriminierung welcher die in der Gegend lebenden Rumänen von den mehrzähligen Ungarn unterworfen werden, führte zum Erscheinen eines Minderheitssyndroms. Die rumänische Gruppe fühlt sich diskriminiert, verfolgt, umso mehr es in der Gesetzgebung Rumäniens keine besondere Vorschriften für diese Art von Situationen gibt. Was die Ungarn betrifft setzen die Politiker ihre aggressive Strategie aufs Spiel, was die Bevölkerung durch ihre geförderte Einschliessung und Absonderung in eine ethnokratische Minderheit umwandelt.

INSTITUTUL SOCIAL BANAT-CRIȘANA ȘI PROBLEMA MINORITĂȚILOR ETNICE

Carmen Albert

Constituirea Institutului Social Banat-Crișana¹ la 21 mai 1932 în Timișoara, a răspuns unor necesități legate de prefacerile survenite în realitățile bănățene după 1918, de situarea în proximitatea frontierei și nu în ultimul rând, datorită interesului pentru minoritățile etnice, manifestat de intelectualitatea bănățeană încă cu mult timp înainte.

Între inițiatorii proiectului de constituire s-au numărat personalități ale culturii bănățene, între care s-a distins primarul Timișoarei, Cornel Groșorean. Acesta a formulat încă din 1929 la Congresul Refugiaților români din Iugoslavia, ideea unui centru de documentare cu privire la românii din statele învecinate². Desigur realizarea acestui proiect nu putea fi decât de competența unui institut de cercetări, în cadrul căruia experții să-și concentreze interdisciplinar investigațiile. El s-a creat doi ani mai târziu iar prin realizările sale a marcat întreaga activitate științifică și culturală bănățeană interbelică.

Două au fost direcțiile de cercetare a grupurilor minoritare etnice în concepția acestui institut: a minorităților românești de peste hotare și a grupurilor minoritare din Banat, a interrelațiilor existente. Cercetările au vizat atât latura teoretică cât și cea aplicativă ceea ce a constituit caracteristica dominantă a acestui institut. În cele ce urmează

vom analiza activitatea I.S.B.C. prin prisma interesului pentru cercetarea minorităților, regăsită în plan structural, acțional și proiectiv.

Încă de la ședința de constituire și aprobare a Statutelor I.S.B.C., s-a stabilit la punctul 1: „*să se cerceteze problemele științelor sociale privitoare la starea socială a regiunii de-a lungul frontierei de Vest*”³, ceea ce presupunea inevitabil studiul minorităților etnice, existente în această regiune, drept pentru care în structura Institutului s-a încadrat de la început o secție minoritară, cu 33 de membrii fixând și câteva obiective operaționale: „*Institutul Social de la înființarea sa a urmărit-în secția pentru problemele minoritare-cu viu interes viața social-politică a minorităților etnice, informând cititorii despre evoluarea istorică a diferitelor chestiuni ce priveau minoritățile din România. Îndeosebi arăta raportul între poporul majoritar și popoarele minoritare, precum și raportul reciproc dintre ele însele, semnalând aidoma și influența patriei-mume asupra acestor minorități, înregimentate-prin forța istoriei-în patria-politică, dominată de elementul autohton român*”⁴. În prima fază, secția s-a limitat la susținerea de comunicări tematice: E.Mihaiu- *Descrășterea populației în Banat și României din Ungaria*, I.Duma -*Funcționarii particulari, meseriași și lucrători din Banat în lumina datelor statistice* iar în secțiile reunite Tr. Topliceanu- *României și minoritățile în jud. Timiș-Torontal*, prezentându-se și numeroase recenzii⁵. Studiul relațiilor și percepțiilor intergrupuri minoritare presupunea o anumită specializare a cercetătorilor urmărindu-se nu numai constatarea faptică ci și surprinderea proceselor psihologice adaptative, dinamica și evoluția lor, localizarea surselor de frustrare și materializarea unor propuneri concrete pentru evitarea sau rezolvarea antagonismelor. Prin urmare se

impunea o altă grilă de analiză decât cea clasică. Aceste dificultăți au determinat un anumit pasivism al secției ale cărei atribuții au fost preluate de cea juridică condusă chiar de C.Groșorean. De formație jurist, fin analist al problemelor sociale și implicațiilor psihologice, C.Groșorean a orientat până în 1937 cercetările în special spre viața social-politică a minorităților etnice așa cum rezidă și din scopurile institutului: *Colonizarea Banatului, Românizarea orașelor, Influențe reciproce între românii bănățeni și populațiile conlocuitoare: șvabi, sârbi, unguri, bulgari, evrei, țigani din punct de vedere economic, cultural, moral, Muncitorii străini și natalitatea, Natalitatea și mortalitatea la diferite neamuri în Banat și Influența exercitată de șvabi asupra elementului românesc din Banat din punct de vedere al depopulării Banatului* ⁶.

Aliniindu-se concepției lui Dimitrie Gusti, prin sociologia aplicată pentru care optase, I.S.B.C s-a afirmat prin conferințe publice atât rurale cât și urbane, unele anticipând viitoarele campanii monografice. Astfel campaniile de la Pojejena și Naidăș consacrate analizei minorităților- au fost prefațate de conferințele: *Proportionalitate etnică în Banat*-A.Brudariu, *Problema elementului românesc în viața de stat*-Al.V.Voievod, *Cauzele sufletești ale scăderii populației românești în Banat*-Șt. Coroianu, *Românii din valea Timocului*-O.Metea⁷. Expunerile porneau de la analiza unor date empirice, a unor ipoteze, cum ar fi aceea de cercetare a fenomenului depopulării ca efect al unor interferențe culturale cu populațiile colonizate, urmând apoi să fie validate sau nu de cercetările de teren. Au fost organizate și prelegeri publice ulterioare campaniei cum a fost cea a lui Tr. Birăescu-*Problema depopulării și despre însemnătatea statisticii din comuna Naidăș* ⁸, care a prezentat rezultatele

investigației. Deloc întâmplător în cercetările Institutului, fenomenul depopulării apare frecvent asociat cu cel al studiului minorităților etnice. S-a constatat că excedentul natural negativ al populației românești majoritare și cel pozitiv sau staționar al minorităților etnice, într-o regiune de frontieră, poate crea dezechilibre demografice periclitând viitorul geopolitic al întregii țări. Această idee va fi elementul de coeziune în jurul unui proiect de participare a Institutului la Conferința de Pace de la sfârșitul războiului, deocamdată însă, relația între cele două fenomene era doar în faza de examinare.

Înființarea filialei Arad a I.S.B.C. în 1933, a dat prilejul intelectualilor de aici de a desfășura acțiuni similare „centrului” de la Timișoara și pe tărâmul minorităților etnice. Filiala s-a manifestat identic, începând cu structurarea pe secțiuni, proiectele de cercetare și tematica stabilită. Atenția acordată minorităților, a constituit un punct de interes primar pentru secția condusă de ing. Tripa. Conferințele publice susținute de I. Tolan-*Despre situația minoritarilor din orașul și jud. Arad* și studiul lui Nestor Blaga-*Transferările imobiliare din orașul Arad în timpul de la 1 ianuarie 1925 până la 30 iunie 1933*⁹, au încercat să analizeze cantitativ și calitativ, starea economică și ponderea elementului românesc în regiune propunând și soluții de redresare.

Revenind la Institutul din Timișoara, anul 1934 a marcat debutul bănășenilor în cercetarea monografică prin campania de la Belinț (sat în apropierea Timișoarei) și a unei anchete în Banatul iugoslav de mai mică anvergură însă. Îndreptându-se hotărât spre analiză, sinteza datelor și soluționarea problemelor, secția minoritară a Institutului¹⁰ a efectuat astfel o microanchetă în teritoriile locuite de români de unde parveneau informații despre încălcarea drepturilor

lor de statul iugoslav: *probleme cari aşteaptă soluționare și cari au o importanță deosebită în viața Fraților noștri din acele părți, cum sunt de ex: Tipografia „Nădejdea”, băncile române în general și „Luceafărul” din Vârșeț în special; apoi diferite chestiuni de ordin bisericesc și școlar*¹¹. Autoritățile iugoslave ignorând și uneori violând drepturile minorității românești, ar fi fost capabile să restricționeze acțiunile echipei operaționale, mai ales că și Grofșorean, în calitate de lider al Institutului, a luat în nenumărate rânduri poziție, intervenind în presă și la guvernul României în favoarea minorității românești. Anticipând opoziția, s-a apelat la episcopul ortodox de Caransebeș, pentru susținerea cercetării: „*Cum însă autoritățile yugoslave le-ar putea pune diferite piedici, apelăm la Sfinția Voastră rugându-Vă să binevoiți a le da câte o adresă ca și când Dlor ar face cercetări în arhivele bisericilor în vederea istoricului acestor biserici, rugând în același timp și preoțimea să le dea tot concursul*”¹². Cele 39 de așezări preconizate a fi cercetate, erau prea numeroase pentru cele 45 de zile rezervate acestui scop, astfel că nu s-au parcurs decât 31, suficiente totuși pentru elaborarea unor concluzii și a unui studiu privind statutul minoritarilor români și abuzurile săvârșite asupra lor. Acțiunile de ajutorare întreprinse s-au materializat în acordarea de drepturi bănești pentru autorii de manuale didactice în limba română, sprijinul financiar fiind oferit de Prefectura jud. Timiș-Torontal. Aceasta a fost singura acțiune întreprinsă dincolo de granițele României, cercetarea minorităților rezumându-se în continuare la analiza situației din cadrele naționale.

Din cele șase campanii monografice organizate de I.S.B.C., două au fost dedicate exclusiv acestui domeniu al minorităților: la Pojejena-de-Jos și Naidăș, ca centre de reper

dar înglobând în cercetare toate satele învecinate. Situate în jud. Caraș, pe valea Dunării, aceste localități s-au aflat în atenția monografiștilor datorită influenței deznaționalizatoare sârbești, constatată în numeroase alte ocazii, minoritatea etnică sârbă fiind puternic reprezentată în zonă: „*Noi când am hotărât descinderea noastră la Pojejena, am fost avertizați prin alarma d-lui Inspector general Evuțian*¹³ care, într-un expozeu impresionant, ne-a arătat faptul deznaționalizării lente a elementului românesc în țara sa proprie. Astfel primul obiectiv al nostru a fost redresarea sentimentului național prin conferințe, declamații, cântece etc”¹⁴. Cercetările au aprofundat fenomenul, localizând sursele deznaționalizării și propunând tehnici de rezolvare. Pierderea identității de către populația română, majoritară a fost confirmată de aceste cercetări pe plan demografic, administrativ, juridic, educațional, religios fiind evaluată de investigatori ca aflându-se într-o fază avansată datorându-se în mare măsură și acțiunii bisericii ortodoxe sârbe, dominatoare prin tradiția îndelungată a misionarismului deosebit de insidios și eficient. Sabin Evuțian constatare cu câțiva ani în urmă, de pildă, că sentimentul religios este mult mai puternic la românii din Clisura Dunării, chiar decât cel național, accentuat și de dependența ierarhică de biserica sârbă în sec. XVIII-XIX. Persoane care în particular se declară români, în biserică se declară sârbi. Acest lucru este de natură, spune Evuțian să genereze suspiciuni și chiar animozități. Aceasta pentru că în convenție s-a stipulat că apartenența etnică a copiilor se face după declarația părinților și nu după acte ori o eventuală presiune a preoților crede el, îi vor determina pe români să se declare sârbi¹⁵. Gravitatea fenomenului care continua să se manifeste și sub regimul românesc, i-a determinat pe monografiști să reia

cercetarea în 1942 la Naidăș. Cele două localități-Pojejena și Naidăș-erău dispuse geografic pe linia Dunării, de la nord la sud, constituind limite ale unui areal contaminat de același flagel. Din rapoartele finale se distinge cel a lui Cornel Grofșorean, care încerca să analizeze cauzalitatea fenomenului din perspectivă istorică. Informațiile conținute în acest raport completate cu datele din fișele informatorilor, caietele cu însemnări de teren a lui C.Grofșorean dar și alte surse ne permit câteva concluzii. Pierderea identității colective a fost datorată atât unor factori obiectivi cât și subiectivi. Factorii obiectivi rezidă în contactul intens și pe termen lung între cele două grupuri, care a dus firesc la procesul aculturației, constatat și în raporturile cu alte minorități, al împrumuturilor reciproce și care a constituit premisa pierderii identității. Existența unui complex de cauze subiective și condiții favorizante alimentate de flagelul depopulării și ignoranța oficialilor din România, au denaturat procesul, accelerându-l spre unul de abandonare a propriei identități, personale și colective și preluarea uneia minoritare, în speță a celei sârbești. Printre factorii subiectivi ai acestui proces de asimilare, autorii studiilor au mai identificat: sentimentul de frustrare și insecuritate resimțit de români, fiscalitatea excesivă a administrației românești și autoritatea încă semnificativă a bisericii ortodoxe sârbe. Fenomenul asimilării, deoarece în final despre aceasta era vorba, își are originile în istorie, în supunerea bisericii ortodoxe române de către ierarhia sârbească. Separația religioasă survenită în sec. XIX, a atras după sine mutații importante în direcția autonomiei bisericii românești nu însă și în practica religioasă, credincioșii români continuând să frecventeze biserica sârbă. Instituția ecleziastică sârbă din zonă, regretând autoritatea pierdută în urma separației, a inițiat, pe de altă parte, acțiuni

defăimătoare, agresive la adresa grupului majoritar: „*cele din urmă dovezi românești din biserică au fost alungate de călugărul sârb Gikici în 1926-1927. (...) În recensământul din 1926 acest călugăr-sub cea mai înspăimântătoare teroare-a silit populația să se declare de origine etnică sârbă (...) apoi au fost șterse toate inscripțiile românești de pe praznicare și icoane și au fost înstrăinate toate urmele românești din biserică și arhiva parohială*”¹⁶. Din fericire se păstrase arhiva școlară din care rezulta fără nici un dubiu, preponderența elementului românesc. Această realitate, a problemei identitare, a fost sesizată de C. Grofșorean: „...*în satul vecin, Lescovița, populația vorbește și în familie românește, cântă sârbește și în biserică se slujește în limba slavonă*”¹⁷. Situația nu ar fi degenerat în postura paradoxală ca o majoritate să se afle în curs de asimilare de către o minoritate dacă nu s-ar fi conjugat cu atitudinea impasibilă a oficialilor români, inactivismul lor potențând acțiunea altor factori cauzatori. La nivel administrativ cel puțin, exista situația neobișnuită ca sediile oficiale locale, deci românești, să se afle în satul cu majoritate sârbească: „...*vom interveni ca Notariatul Comunal și Percepția să fie mutate de la Pojejena de Sus, sat curat sârbesc la Pojejena de Jos-un vechi deziderat al sătenilor-deoarece aceste două comune sunt despărțite abia printr-o singură stradă comună-fără a obține vre-un rezultat*”¹⁸. Limba, religia, etno-folclorul, sistemul instituțional și politic sunt elemente definitorii ale apartenenței unui grup la o etnie. În cazul locuitorilor Clisurii Dunării, toate acestea au fost profund alterate, construindu-se o realitate aproape deviantă pentru peisajul României Mari. Este adevărat că limba vorbită, element de coeziune, a creat o punte de legătură socială, românii vorbind sârbește și sârbii românește, realizându-se comunicarea interculturală naturală la o populație

multietnică. În sectorul spiritual însă, indolența autorităților ecleziastice românești a marcat grupul majoritar declanșând criza de identitate: „*Locuitorii (din Lescovița-s.n.) sunt foarte evlavioși, care atitudine și predispoziție sufletească îngreunează reromanizarea lor, deoarece românii n’au biserică. Aci obiceiul este, ca morții să fie trecuți și în biserică. Cum românii dispun numai de o capelă foarte modestă, instalată în edificiul școlii, iară sârbii au biserică frumoasă, spațioasă, românii sârbizați refuză ca să revină la matcă. Chiar și cu prilejul împrumutării populația a pus condiția trecerii lor la parohia românească, dacă li se va clădi o biserică. Când în 1936 s’a deplasat acolo o echipă regală-chiar în urma alarmei date de către Institutul nostru s’a zidit fundamentul unei biserici noi. Zidurile sunt ridicate un metru peste nivel, însă, construcția nu s’a mai continuat. Acuma clădirea stă părăsită, iară românii se rușinează într-o încăpere de batjocură. Și tot noi ne mirăm că, populația este lipsită de sentimentul național*”¹⁹. Abandonată de autorități dar și de biserică, a cărei cerință era încă prezentă și activă în percepția colectivă, mulți dintre români au preferat aderarea la alte culte fără tradiție în spațiul bănățean. Multitudinea de case de rugăciuni aparținătoare baptiștilor i-a impresionat pe investigatori care au pus fenomenul în primul rând pe seama erodării autorității bisericii ortodoxe române. La Naidăș baptiștii își construiseră edificiul în apropierea bisericii ortodoxe, sfidare la adresa confesiunii majoritare, tradițională și afișând o solidaritate colectivă puțin obișnuită. Confuzia colectivă generată de pierderea identității, agravată și de frecvențele schimbări politico-sociale, românii alternând în opțiunile privind declararea etniei în funcție de interesele de perspectivă sau atitudinea oficialilor față de ei: „*Declarându-se cu ocazia*

reformei agrare: români; după ce comuna chiar prin exproprierea Comunității de avere fu păgubită aidoma ca Naidășul, nici biserică nu li s'a ridicat din nou se girau a fi sârbi; iară la recensământul recent din nou s'au înscris ca români. Pentru a verifica situația, doamna Secoșan a întrebat și femeile: ce sunt. Răspunsul caracteristic era: „nu știm”²⁰. Relevant pentru înțelegerea situației, li s-a părut monografiștilor a fi și asimilarea elementelor folcloristice sârbe. Ele s-au imprimat în cântece, dansuri și costumul popular preluând aproape integral specificul sârbesc: „Sâmbătă (15/VIII) am aranjat la biserică joc, pentru a lua contact cu lumea. Spre uimirea mea costumele femeilor și bărbaților erau împodobite cu motive străine. Abia am aflat ici-colea câte un motiv românesc, la fel muzica. În scopul de a strânge mai multă lume, am publicat asistenței că, a doua zi (Duminică 16/VII) se va continua jocul, dacă cu toții se vor prezenta în costum național bătrânesc. A venit multă lume, însă, numai o singură femeie-frumoasă-s-a prezentat în costum bunicii”(…) Seara zilei de Duminică am chemat pe doi țărani cântăreți. Ceeace îmi era bătător la ureche, accentul ciudat, străin al celui mai tânăr.[se poate că este numai o notă individuală]. Iară cel mai bătrân, neaoși român, ne-a cântat o cântare sârbească cu atâta însuflețire, încât și d-l Ionescu a remarcat faptul. Dealtminteri încinzându-se la masă o mică petrecanie, a izbucnit aceiași însuflețire la echipierii noștri bănațeni, delectându-se în cântece sârbești, încât am fost nevoit să plec revoltat. Aș fi vrut să văd petrecându-se intelectualii sârbi, cari s-ar fi pretat la asemenea gest de înconștiență națională. Dar ce denotă fenomenul: că în subconștientul lor trăiește încă influența culturii sârbești”²¹.

Izolaționismul impus prin inexistența căilor de comunicații moderne, absența telefonului și a telegrafului pe

un traseu de 20 km de-a lungul frontierei iugoslave, privarea de medic și veterinar, o biserică renovată la Naidăș dar fără iconostas, deci inoperantă, o politică administrativă regională deficitară, cu alte cuvinte, sunt enunțate de monografiști ca factori nu numai declanșatori ai fenomenului dar care diminuează drastic chiar și șansele de redresare a situației.

Aplicarea incorectă a reformei agrare, altă circumstanță ce a înlesnit fenomenul, a avut ca rezultată migrația sezonieră a locuitorilor spre Iugoslavia, mai mult de jumătate de an. Puținul pământ arabil a rămas în Iugoslavia după trasarea graniței la 1918, astfel că românii erau nevoiți să lucreze în viile de la Biserica Albă. Accesul spre orașele românești era dealtfel destul de anevoios. Oravița-cel mai apropiat oraș românesc se afla la 40 km iar lipsa căilor de comunicații, a podurilor care să faciliteze transportul, i-a determinat în nenumărate rânduri să stabilească puncte de contact cu Biserica Albă-oraș sârbesc situat în proximitate. Susținerea de către autoritățile statului, a minorității sârbești, în dauna celei românești, se realiza fățiș, legată și de interese electorale: *„După plecarea noastră a trecut pe acolo un Ministru în drum spre Belgrad-care nu s-a oprit nicăieri, numai la un birtaş sârb, atotputernic în acea regiune iar la Oficiul Poștal din Pojejena de Jos funcționarul român fusese înlocuit cu un sârb. (...) Și știți de ce această favorizare din partea politicienilor inconștienți? Aveau nevoie de voturile sârbilor; indiferent care partid era la putere. În realitate totdeauna sârbii fuseseră la putere...”*²². Dincolo de acestea, prejudecățile și practicile discriminatorii se manifestau frecvent în cotidian: *„Am mai constatat că, în viile și pădurile întinse ale Societății U.D.R. pretutindenii sunt favorizați muncitorii sârbi, românii fiind utilizați la munci grele și prost plătite. (Pentru săpatul viei se plătea pe o zi 20 lei, fără mâncare)”*²³.

Raporturile românilor cu minoritățile, altele decât cea sârbă, au mai reținut atenția monografiștilor și în cursul altor campanii, chiar dacă obiectivul principal era diferit. Spre exemplu în campania de la Belinț (1933), s-a observat de asemenea că tratamentul discriminatoriu nu era ocazional sau izolat ci permanent, uneori dobândind accente instituționalizate. Localnicii, producători de zarzavaturi erau excluși sistematic din piețele timișorene sau obligați de sergenți „*să stea în locuri dosnice și favorizând pe șvabi, unguri sau bulgari*”²⁴ iar la Ohaba-Bistra (1937) în procesul deplasării unei masive părți din populație spre mediul urban, industrializat, s-a constatat proletarizarea românilor, fenomen cu implicații profunde, deoarece patronatul era de etnie străină: *Există o luptă surdă între conducerea de etnic străin și între muncitorul român. Luptă, ce n'are substrat social, ci unul etnic, deoarece românul este mai prost tratat ca muncitorul minoritar*²⁵. Cele mai elementare norme de protecție socială erau încălcate atunci când este vorba de muncitorii români, deși erau încadrați în activități cu grad de risc sporit: „*În regiunile muntoase și împădurite din județele Caraș și Severin, unde țăranii lucrează la cariere de piatră, la lemn în pădure și fac cărașie grea, pe drumuri teribile, primesc o plată derizoriu, fiind nemilos exploatați de către antreprenorii streini, deoarece nimenea nu controlează formarea acestei simbrii nefiind lucrătorul țăran organizat; Nu este încadrat în bresle, n-are nici o brumă de protecție a organelor oficiale (Inspector Industrial, Inspector de Muncă, Camera de Muncă etc). (...) muncitorul român este salahorul tuturor. Cu el nu-și bate nimenea capul. Pentru el nu există Casa Cercuală, Asistența Socială, medic și Farmacie gratuită. El este copilul nimănui. Iară dacă intră la vre-o fabrică, este pus la munca cea mai grea, cea mai*

istovitoare, fiind sistematic împiedecat de către șefii atelierelor, mai toți străini ca să-și însușească cunoștințele tehnice"²⁶. La Ohaba-Bistra²⁷, patronatul de etnie germană acorda credite pentru construcția de locuințe preferențial, cu omiterea sistematică a muncitorilor români²⁸. Acest proces, putea avea repercusiuni grave într-o perioadă agitată de frământări politice și mișcări sociale, C. Groșorean atenționând că: „*proletarizarea eventuală a țaranului român va slăbi sentimentul solidarității naționale, chiar în momentul decisiv al istoriei contemporane*"²⁹. Fenomenul de mobilitate teritorială semnalat la Ohaba-Bistra, cu rezultanta proletarizării sau a pauperizării rurale, a fost cercetată amplu de investigatorii I.S.B.C, printre ei numărându-se și Grigore Ion³⁰. Accentuând analiza pe aspectele discriminatorii și dezechilibrul etnic din industria bănățeană, autorul explică procesul mobilității teritoriale care a deplasat în România întregită mase mari de populație rurală spre zonele industrializate, apte să absoarbă forța de muncă. Această mobilitate nu a fost urmată de un proces de selecție și calificare profesională, astfel că deși procentual, românii angajați în industrie erau 33% și minoritarii 43%, distribuția pe profesii specializate arăta că 97% din români sunt necalificați și doar 3% calificați, ceea ce a generat și proletarizarea lor. Cadrul legislativ creat prin legea de ocrotire a muncii naționale și cea de utilizare a personalului român în industrie, era destinat tocmai protecției etnicilor români însă consiliile de administrație și patronatul minoritar eludau sistematic prevederile legale.

Studiul minorităților a reținut și atenția lui C.Stoicănescu³¹. El a ilustrat statistic dominanța în ramurile industriei mari și mijlocii, comerț, bănci, tipografii etc., din Timișoara, a proprietarilor de origine evreiască, germană și

maghiară. Pentru edificare C.Stoicănescu inserează grafice, diagrame, liste, fundamentate pe o informație consistentă. Redăm mai jos sinteza cercetărilor sale:

Tabel 1. Câteva întreprinderi care hotărăsc viața economică a jud. Timiș

Întreprinderi industriale		Societăți anonime în general		Bănci		Tipografii		
români	străini	români	străini	români	străini	români	străini	
7	329	14	299	19	52	5	27	
							Ger m. 11	Evrei 16

Sursa: C. Stoicănescu, *Un aspect al vieții naționale și economice la frontiera de Vest*, Revista Institutului Social Banat-Crișana, IV(1936), nr. 15, p.23.

Concluzia cercetătorului este limpede exprimată: „*noi stăpânim numai politicește, economic nu! Suntem majoritari numai ca număr, contribuție și răspundere istorică, ca jertfă consumată și jertfă ce ne așteaptă*”³². Constatări statistice similare există și la alte profesii:

Tabel 2.

Profesiuni	Români	Minoritari	Evrei	Străini în general
Comercianți	424	1374	1969	3343
Cârciumari	199	352	185	537
Meseriași	711	3527	949	4476
Proprietari agricoli	560	1436	874	2310

Sursa: C. Stoicănescu, *Un aspect al vieții naționale și economice la frontiera de Vest*, Revista Institutului Social Banat-Crișana, IV(1936), nr. 15, p. 24.

Pare explicabilă agitația provocată de desființarea Societății Lloyd din Timișoara, intens mediatizată în presa interbelică. Această societate reunea comercianți și industriași timișoreni, rolul ei fiind de a reglementa raporturile cumpărători-vânzători, apărând interesele naționale. După 72 de ani de activitate era amenințată cu dizolvarea de către Ministerul Industriei și Comerțului cu scopul întrezărit de presă: „*să o pună la dispoziția câtorva partizani ce dețin funcțiuni în viața publică industrială și comercială a provinciei*”³³, anulând astfel tentativa de limitare a controlului economic minoritar și de încurajare a investitorilor autohtoni.

Minoritarii dominau și sectorul profesiilor liberale, cei 15 ani de la unire nu aduseseră nici o schimbare. Analiza întreprinsă de Tr. Topliceanu asupra repartiției acestor profesii în județul Timiș-Torontal ilustrează preponderența minoritarilor în profesiile: medici umani, veterinari, farmaciști, notari, avocați, meseriași, funcționari. Cel puțin la această ultimă categorie, consideră analistul, statul român prin administrația locală, avea ca opțiune numirea funcționarilor la Primăria municipiului Timișoara, reechilibrând balanța etnică. Creșterea de 52,1% români față de 47,9% minoritari, apreciată pozitiv, nu reprezintă însă și un spor calitativ, autohtonii fiind angajați ca personal de serviciu și nu funcționari, vârful ierarhiei ilustrând un raportul semnificativ inversat, din totalul de 86 șefi de birou, 72 erau minoritari iar 14 români³⁴.

Domeniul agriculturii era și el dominat de minoritari. Achiziționarea de pământ de către micii proprietari minoritari a introdus dezechilibre în raporturile de proprietate funciară. Reforma agrară a împrăștiat țărani români însă nu a creat și mijloacele pentru valorificarea loturilor primite, astfel aceștia se vedeau deseori în postura de a înstrăina

pământul categoriilor sociale posesoare de capital, minoritare³⁵. Analiza lui C. Bogdan³⁶ relevă procentele mari ale românilor împrăștiți cât și suprafața de teren, considerând măsura compensatorie pentru secolele în care românii majoritari au muncit pământul aflat în proprietatea dominatorilor străini. Analiza indică și efectele aplicării reformei, revelatoare pentru potențialul economic al etniei respective, examinându-se trei situații: pământ lucrat, vândut sau achiziționat. Comparativ, a rezultat că dintre toate etniile Banatului șvabii au cumpărat cel mai mult din loturile de împrăștiere, evidențiindu-se vicii de fond ale legii, care nu a creat românilor această capacitate. Disponibilitatea șvabilor spre achiziție se justifică prin deținerea celui mai substanțial inventar agricol, diferențiindu-se de alte etnii minoritare sau majoritare care au preferat să vândă pământul primit. I. Negru extinde investigația și publică un amplu studiu pe această temă cu o statistică detaliată privind evidența împrăștiării pe naționalități în jud. Timiș-Torontal, concluzia sa fiind la fel de fermă: „...vedem că cei mai avantajați din punct de vedere al procentajului vânzării, în Timiș-Torontal, sunt nemții”³⁷. Vânzarea loturilor împrăștierte a fost facilitată și de sistemul normativ care a asigurat cadrul favorabil înstrăinării pământului tocmai de către cei pentru care s-a conceput reforma. Forța economică a șvabilor care achiziționau, rezultă în opinia autorului, din istoria aceste minorități în Banat³⁸. Avantajați de oficiali încă din momentul colonizării prin spațiile de locuire, amplasament, dotări cu mobilier și inventar agricol, scutiri de taxe, uneori în dezavantajul majorității românești, marginalizată și strămutată de pe locurile strămoșești în medii nefavorabile, minoritatea șvabilor și-a asigurat forța necesară de a profita de reforma agrară, consolidându-și considerabil statutul.

Menționăm că în procesul de achiziție a pământului de către șvabi, semnalat de autor, era vorba și despre o compensare a faptului că prin reforma agrară doar o mică parte dintre ei au fost împroprietăriți³⁹, restul populației recurgând la modalitatea cumpărării pentru a-și spori avutul.

Filiala din Arad a I.S.B.C., după modelul timișorenilor, a inițiat dezbateri în secțiile reunite, una din comunicări având ca subiect transferurile imobiliare interetnice. S-a reliefat astfel sporul numeric la imobile, terenuri arabile, intravilane din orașul Arad în favoarea românilor, comparativ cu alte minorități, justificat și prin legea protecționistă a conversiei. Cercetarea însă se dovedește incompletă deoarece nu s-a luat în calcul și valoarea imobilelor transferate, perspectivă care ar putea schimba radical percepția problemei⁴⁰.

Cercetările întreprinse sub egida I.S.B.C., marchează un moment important în istoria cercetărilor sociale regionale, prin interesul acordat minorităților și relațiilor cu majoritatea. Pe lângă acestea, autorii au încercat să atenționeze asupra situației românilor lipsiți de forță economică, a căror acces în ierarhia socială era blocat sau în cel mai fericit caz limitat, situație paradoxală datorată unei istorii politice agitate dar și unui imobilism a administrației care deși susținută legislativ, continua să-i neglijeze, transformând etnia română într-o categorie defavorizată. Problema care se punea era de a o susține legislativ și economic pentru compatibilizarea cu celelalte etnii minoritare avantajate până la 1918. Gravitatea situației asupra căroră au meditat la începuturile activității institutului s-a confirmat după câțiva ani când realitatea se prezenta în note identice, dovedind că anomaliile sesizate generau efecte pe termen lung, mai dificil de soluționat. În 1942 I. L. Ciomac constata aceeași situație a gospodăriilor

mici și mijlocii împrorietărite, aflate însă în criză de subproducție din cauza lipsei de capital. Una din măsurile de diminuare a crizei propuse deși cu tentă naționalistă, ar putea fi: „*împrorietăritarea numai a specialiștilor de origine etnică română, cu loturi mijlocii și mari-după regiune-rezultate din pământurile expropriate sau părăsite de evrei și alții. Acordarea pe termene lungi de plată și de capital cu dobânzi reduse, pe durată lungă. Eroii actualului război vor trebui să aibă întâietate și un regim special*”⁴¹. Constatările cercetătorilor în aceste probleme, vor constitui puncte de plecare dar și sisteme de referință pentru investigații viitoare, cum a fost cea privitoare la Conferința de Pace.

În spiritul, consolidării științifice nu numai economice se înscrie și propunerea de găzduire temporară a Universității din Cernăuți la Timișoara, în anul pierderii Bucovinei. Plasarea acestei universități în spațiul bănățean și înființarea uneia complete în capitala Banatului ar fi răspuns unei necesități de stat, de fortificare a întregului areal vestic, lipsit de un așezământ științific prestigios⁴².

Pregătirea documentației pentru Conferința de Pace, a fost o altă modalitate prin care I.S.B.C. și-a adus contribuții la studiul minorităților etnice din Banat, prin redactarea de rapoarte necesare diplomației românești. De fapt este vorba de o dublă participare: în 1940, când se anunțau tratative româno-maghiare la Turnu-Severin iar cea de-a doua în intervalul 1943-44. De la planul de lucru până la memoriile propriu-zise, totul poartă amprenta responsabilității și seriozității cu care cercetătorii au răspuns obiectivului stabilit de Biroul Păcii: demonstrarea cu argumente statistice a eficienței administrației românești instaurate după anul 1918. Inițiată de Ministerul Propagandei, această vastă acțiune care a cooptat și Institutul bănățean, a cuprins spre

cercetare toate domeniile vieții economice, culturale și social-politice iar tematica stabilită a inclus cum era de așteptat și problema minorităților chiar dacă unele rapoarte au abordat-o numai comparativ. Din planul întocmit de S. Dragomir, C. Grofșorean a reținut următoarea tematică: „I. *Realizări românești de la 1919 încoace. II Progresele culturale și economice ale minorităților din Banat între 1919-1940. III Tendințe imperialiste străine în Banat. IV Literatura politică germană în ultimii zece ani...*”⁴³. 5 aprilie 1942, este data la care s-a stabilit precis conținutul „*Programul pentru pregătirea materialului documentar de informare și propagandă în vederea conferinței de pace*” unde studiul minorităților ocupa un loc privilegiat: *Istoria minorităților etnice din punct de vedere al migrației acestora, ce a făcut România cu minoritățile și ce a făcut Ungaria cu naționalitățile sale, Elementul german în România, Presa minoritară din România, Învățământul minoritar în Transilvania sub Unguri și sub Români*⁴⁴. Comisiile de specialitate constituite la nivelul I.S.B.C. au realizat memorii în care s-au reflectat principiile și tematica stabilită anterior. Din seria celor concentrate direct pe chestiunea minorităților enumerăm:

1. Tr. Topliceanu- *Progresele culturale ale românilor și minoritățile naționale din jud. Timiș-Torontal*
2. S.Dragomir- *Sârbii din Banatul românesc*
3. C.Grofșorean- *Istoricul colonizărilor germane*
4. C.Grofșorean- *Situația politică și culturală a minorităților naționale la finea anului 1930*
5. C.Grofșorean- *Problema germană*
6. C.Grofșorean- *Problema maghiară*⁴⁵

Explorând fenomenul, radiografiind cauze și determinații, memoriile rezultate vizează intervalul 1919-1940 și subliniază, subtil sau accentuat progresul minorităților

etnice de pe cuprinsul bănăţean în contextul oferit de legislaţia nediscriminatorie a statului român. Acesta a creat după 1918 cadrul democratic de afirmare identitară şi de manifestare liberă culturală, economică şi religioasă a tuturor etniilor din Banat. În cele ce urmează ne vom opri asupra acestora, pe scurt⁴⁶:

*Progresele culturale ale românilor şi minorităţilor etnice din judeţul Timiş-Torontal între 1918-1940*⁴⁷, este unul din memoriile pentru Conferinţa de Pace ce înregistrează realizările pe tărâm cultural (şcoală, biserică, asociaţii culturale, publicaţii, literatură, arte plastice, muzică, teatru, muzee, biblioteci) ale celor patru principale etnii din Banat-români, germani, maghiari, sârbi. Folosind ca izvoare şi alte memorii pentru Conferinţa de Pace, Tr. Topliceanu oferă astfel un valoros document informativ pentru evoluţia pozitivă culturală a etniilor din Banat după 1918.

Sârbii din Banatul românesc semnat de S.Dragomir⁴⁸, realizează o sinteză a istoriei comunităţii sârbeşti pe acest teritoriu cu o statistică generală a populaţiei în intervalul 1919-1940, dublată de o statistică pe grupuri profesionale. Studiul mai abordează şi regimul şcolilor sârbeşti în spaţiul românesc menţionat precum şi aspecte de istorie bisericească sârbă, întreaga lucrare evidenţiindu-se printr-o valoare documentară de excepţie.

*Istoricul colonizărilor germane*⁴⁹ este un studiu extins care tratează cu spirit critic o anume etapă a istoriei bănăţene, autorul încercând să înţeleagă resorturile profunde care au motivat această acţiune concertată de cercurile habsburgice, expresie a interesului constant pentru această provincie. Accesând bibliografie diversă, germană, română, maghiară şi sârbă, surse documentare inedite şi practicând o metodologie proprie de cercetare, C.Grofşorean introduce

o nouă perspectivă de înțelegere a istoriei Banatului, cea a unei provincii prospere care aparținea indubitabil Europei Centrale încă din veacul al XVIII-lea.

*Situația politică și culturală a minorităților etnice din România la finea anului 1930*⁰, deși se referă la o perioadă anterioară înființării Institutului, rămâne un studiu actual momentului istoric, fiind conceput cu destinația clară de a reprezenta un izvor de informații pentru reconstituirea istoriei politice și culturale a minorităților din Transilvania. *Problema minoritară în perspectivă istorică contemporană*¹ semnat de C. Groșorean nu este inclusă în seria celor destinate Conferinței de Pace însă se distinge prin raționamentele de mare profunzime argumentate descriptiv, prin actualitatea și ineditul temei. Conținutul său și secvența de timp studiată, ne determină să credem că a fost realizat înainte de înființarea Institutului, întocmai ca cel dinainte amintit. Rămânând fidel unui principiu mereu precizat, de a utiliza exclusiv surse minoritare pentru a nu fi acuzat de partizanat, C. Groșorean cu stilul său inconfundabil, pe care îl vom regăsi în toate lucrările lui, analizează perioada de un deceniu până în 1930, substratul politic al deciziilor la nivel european în problemele minorităților. Observațiile sale pertinente au întrezărit contradicții flagrante între acțiunea politică la nivel european și ideologie, între principiile declarate și atitudinea politică, mascându-se de fapt revizionismul a două state central-europene: Germania și Ungaria.

Constanța interesului autorului pentru drepturile minorităților, de oriunde ar fi ele, se poate explica prin situația în care se găsea România după unirea de la 1918. Reintrând în posesia unor teritorii ce aparținuseră fostelor imperii, România se afla în fruntea statelor ce deținea

procente mari ale minorităților etnice, Banatul evidențiindu-se distinct. Respectând tratatul adițional adoptat de Adunarea generală de al Alba-Iulia, referitor la minorități dar și alte convenții internaționale, statul român era firesc să intensifice acțiunile pentru ca minoritatea română din statele limitrofe, după aprecierea lui C. Grofșorean un milion și jumătate de oameni, să beneficieze de un tratament echivalent, ceea ce în realitate nu se întâmpla. Recunoscându-i relevanța, C.Grofșorean redă integral conținutul aceluși tratat adițional. Caracterizând naționalismul românesc ca unul de autoconservare și nu de asimilare sau deznaționalizare, C.Grofșorean pledează astfel pentru un naționalism defensiv și nu ofensiv, teză afirmată în repetate rânduri⁵² nu numai de el dar și de alți cercetători de la I.S.B.C.

*Imperialismul german*⁵³ este titlul sub care se prezintă raportul „Problema germană” a lui C.Grofșorean, centrat pe analiza poziției adoptată de șvabii din Banat față de statul român până la al doilea război mondial. Retrospectiva istorică sintetizează atitudinea șvabilor bănățeni dar și a altor grupuri etnice și grupări politice, decupând evenimentele politice premergătoare Marii Uniri de la 1918. Autorul evidențiază inconstanța șvabilor din Banat, neloialitatea față de statul român, aceștia pendulând între pierderea identității sub influența guvernelor maghiare și declararea ideii de autonomie a provinciei înțeleasă parte integrantă a viitorului „Donau-land” național-socialist.

Publicate în Revista I.S.B.C. sau rămase în manuscris, aceste studii constituie o activitate de anvergură care cumulează o enormă cantitate de informație, cu atât mai prețioasă cu cât este exprimată sintetic, statistic, contribuind la deslușirea unor necunoscute ale istoriei bănățene, a căror analiză constituie un proiect viitor⁵⁴.

O bună parte din cercetările I.S.B.C. asupra chestiunilor minoritare au fost publicate în revista sa. Mijloc de exprimare a concepțiilor, teoriilor și dezbaterilor epocii în probleme de larg interes, „Revista I.S.B.C.” a valorificat teoretic prin studiile și articolele publicate, constatările și concluziile desprinse din investigațiile de teren. Analizându-se statistic repertoriul tematic, din punctul de vedere al unităților acestuia, cele 98 de numere ale revistei cuprind 300 de unități, în care cele referitoare la minorități dețin o pondere importantă⁵⁵, depășind chiar și reprezentarea problemei depopulării. Ele condensează nu numai cercetările în domeniu ci toate abordările conexe: recenzii, rezumate, extrase, luări de poziție etc. Majoritatea lor poartă semnătura lui C. Groșorean, cel mai avizat în domeniu el uzând uneori și de pseudonimul „Omega”. Tot lui i se datorează și rubrica permanentă „Probleme minoritare” în care își expunea considerațiile privitoare la abuzuri, discriminări, prejudecăți și false teorii în raport cu majoritatea română. Preferința pentru studiul acestora este motivată de relevanța problemei, într-un moment de tensiune internațională, care a fost izbucnirea războiului al doilea mondial și a cărei iminență C. Groșorean o intuise cu mult timp înainte. Mai mult, istoria și noile configurații statale după primul război mondial, l-au îndreptățit să creadă că minoritățile pot constitui prin forța lor numerică și economică, prin dezideratele lor neîmplinite, surse de întreținere a revizionismului unor cercuri politice care vor face din România din nou o entitate disputată. Este ceea ce s-a străduit, fără reticențe, să semnaleze încă înaintea înființării Institutului din Banat, așa cum trădează cercetările sale publicate sau rămase în manuscris, interesul său pentru această problemă rămânând statornic până la desființarea Institutului, imprimând

și colaboratorilor săi această atenție. În intențiile I.S.B.C. și ale liderului său, studiul relației intergrupuri s-ar fi extins, stabilindu-se proiectiv și alte programe de cercetare: problema satului mixt româno-maghiar și româno-german din Banat iar pentru perioada 1948-49, oficiul de cercetare Timișoara avea de cercetat satele foste germane cu coloniști împrăștiți în 1944⁵⁶. Din păcate toate acestea, nerealizate.

În finalul studiului, putem conchide că investigațiile întreprinse în Banat în problema minorităților etnice au fost sistematice, realizate în cadrul organizatoric asigurat de I.S.B.C., având o dublă motivație: de înțelegere a stărilor de fapt și a mecanismelor de interferență dar și din nevoia devenită constrângere, de a veni în sprijinul naționalităților defavorizate, militând pentru egalitatea șanselor. Printr-o abordare corespunzătoare, cercetările au relevat complexul causal al pierderii identității, formele de discriminare practicate, preîntâmpinând astfel un posibil comportament revendicativ din cauza situației injuste în care respectivele grupuri s-au aflat. Dacă aceste inegalități s-au justificat până la 1918, ulterior realitatea în care românii dominau doar numeric, se cerea modificată. Schimbarea așteptată nu s-a produs, astfel că monografiștii bănățeni au încercat să impulsioneze autoritățile. Deși au precizat multe aspecte negative în conviețuirea diferitelor naționalități, acest fapt nu se poate generaliza. În veacurile de istorie comună, nu s-au semnalat tensiuni profunde care să marcheze viața social-politică bănățeană. Exista o probabilitate foarte scăzută pentru aceasta. Ea se datora prezenței hotărâte a autorităților dominante, colonizării susținute și organizate, identităților religioase diferite dar comune prin esența creștină. La provocările alterității, apreciem că bănățenii au răspuns pozitiv deși ele au survenit după multe ocupații străine care

le-au șubrezit încrederea. Manifestând receptivitate față de diferențele culturale și dând dovadă de toleranță, bănățenii au făcut conviețuirea multiethnică în Banat posibilă, mai mult decât atât, ea evoluând spre interculturalitate. Dincolo de universalismul etno-cultural al comunităților umane, s-au manifestat diversități, diferențe, demarcații. Interacțiunile realizate prin dialog și schimburi, au generat o dinamică relațională care s-a consolidat în timp și spațiu. Deschiderea spre Celălalt și socializarea interculturală, au condus la restructurarea propriei identități, indiferent că era grup majoritar sau minoritar. Trăind alături de oameni diferiți, românii bănățeni au asimilat cunoștințe, deprinderi și reprezentări, au interiorizat conținuturi de ordin spiritual-simbolic, îmbogățind experiența socială proprie și depășind pragurile unor potențiale conflicte. S-a cristalizat astfel o esență comună în care s-au regăsit specificitățile fiecărei etnii în parte, aculturația astfel realizată fiind o coordonată care autorizează existența unui adevărat model de integrare bănățean. Fenomenul aculturației a fost pe deplin susținut și de C.Groșorean care vedea în el singurul argument convingător pentru ca etniile din Banat să coabiteze în continuare pașnic. Efectuând în premieră cercetări în acest domeniu, de o asemenea dificultate și cu un asemenea volum de muncă, I.S.B.C. a devenit cel mai documentat investigator în problema minorităților, devansând Institutul Social Român din București care l-a inspirat iar prin întreaga sa activitate, a contribuit la consolidarea valorilor științifice și culturale în Banatul interbelic.

Note

¹ În continuare von folosi abrevierea I.S.B.C.

² V.Leu, *Istoria unui proiect eşuat în „România”*, Băile-Herculane, nov. 1995,

p.31-33.

³ Biblioteca Județeană Timiș (în continuare B.J.T.), Fond „I.S.B.C.”, mss. V, vol 32, *Statutele Institutului Social Banat-Crișana*, 7 feb. 1932.

⁴ C.Groșorean, *Probleme minoritare*, în „Revista Institutului Social Banat-Crișana”, V(1937), nr.19-20, p.56.

⁵⁶B.J.T. Fond „Institutul Social Banat Crișana”, mss. V, vol.94, *Raport general*, 30 ian. 1933.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *** *Conferințe* în „Dacia”, 14 ian. 1943.

¹⁰ *Raportul Secretariatului General despre activitatea Institutului Social Banat-Crișana de la 20 ian.1933-31 martie 1934*, în „Revista Institutului Social Banat-Crișana, II(1933-1934), nr.6-9, p.87

¹¹ Componenta echipei era următoarea: I.Duma, I.Vințan, Gh. C. Bogdan, E.Pau

¹² I.Duma, *Situația românilor din Banatul Yugoslav*, în „Revista Institutul Social Banat-Crișana ”, VIII(1940), nr.37-38, p.633.

¹³ B.J.T., Fond „I.S.B.C.”, mss.V, vol.94, *Scrisoare I.S.B.C.-Episcopul Caransebeșului*, 9 iulie 1934.

¹⁴ Sabin Evuțian era inspectorul șef al regiunii școlare Timișoara având obligația de a verifica aplicarea „Convenției privind organizarea școlilor primare minoritare din Banat”. Ea a intrat în vigoare la 26 septembrie 1933 și s-a bazat pe principiul reciprocității și respectului pentru regimul școlar existent în România și Iugoslavia. În urma cercetărilor Sabin Evuțian a constatat fenomenul grav al deznaționalizării.

¹⁵ Arhiva Muzeului Banatului Montan (în continuare A.M.B.M.) Fond „C.Groșorean”, MD 34/ 9752, *Scrisoare C.Groșorean-D.Gusti*, 9 sept. 1936.

¹⁶ Direcția Județeană Deva a Arhivelor Naționale, Fond „Silviu Dragomir”, S.Evuțian, *Raport*, nr.11686/1935.

¹⁷ A.M.B.M., Fond „C.Groșorean”, nr. 1544/13, *Raport etico-juridic* apud Tr. Constantin, *Sârbii din Lescovița*, Caransebeș, 1937.

¹⁸ A.M.B.M., Fond „C.Groșorean”, nr. 8117/59, *Naidăș II*.

¹⁹ A.M.B.M. Fond „C.Groșorean”, MD 36/9798, C.Groșorean, *Satul bănățean*.

²⁰ A.M.B.M. Fond „C.Groșorean”, nr. 8116/58, *Naidăș 1.*

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³A.M.B.M. Fond „C.Groșorean”, MD 36/9798, C.Groșorean, *Satul bănățean*.

²⁴ *Ibidem*.

- ²⁵ B.J.T., Fond „I.S.B.C.”, mss.V, vol.94, *adresă I.S.B.C.-Primăria Timișoara*, 163/1934.
- ²⁶ C.Groșorean, *Influența industrializării asupra țaranului român în „Sociologie Românească”, an IV (1939), nr.1-3, p.22.*
- ²⁷ A.M.B.M. Fond „C.Groșorean”, MD 36/9798, C.Groșorean, *Satul bănățean*.
- ²⁸ Astăzi localitatea se numește Oțelu-Roșu.
- ²⁹ A.M.B.M. Fond „C.Groșorean”, MD 36/9798, C.Groșorean, ***Satul bănățean***
- ³⁰ C.Groșorean, *Influența industrializării asupra țaranului român în „Revista I.S.B.C.”, an X (1942), ian-feb, p.132.*
- ³¹ Grigore Ion, *Defecte în economia din Banat*, Revista Institutului Social Banat-Crișana, V(1937), nr. 19-20, p.4
- ³² C.Stoicănescu, *Situația economică și problema naționalității în orașul Timișoara*, Revista Institutului Social Banat-Crișana, IV(1936), nr. 16, p.70-74.
- ³³ Idem, *Un aspect al vieții naționale și economice la frontiera de Vest*, Revista Institutului Social Banat-Crișana, IV(1936), nr. 15, p.24.
- ³⁴ *** *Se încearcă dizolvarea societății Lloyd din Timișoara*, „Vestul” VIII(1937), 17 august 1937.
- ³⁵ Tr.Topliceanu, *Românii și minoritarii în jud. Timiș-Torontal*, „Revista Institutului Social Banat-Crișana”, II(1934), nr.10-12, p.86.
- ³⁶ C.Stoicănescu, *Un aspect al vieții naționale și economice la frontiera de Vest*, Revista Institutului Social Banat-Crișana, IV(1936), nr. 15, p.3.
- ³⁷ C.Bogdan, *Bilanțul reformei agrare în urma aplicării legii pentru libera circulație a bunurilor în jud. Timiș-Torontal*, „Revista Institutului Social Banat-Crișana, II(1934), nr.10-12, p.65-67.
- ³⁸ I.Negru, *Pierdem și pământul*, „Revista Institutului Social Banat-Crișana, IV(1936), nr. 16, p.45.
- ³⁹ Idem, *Pierdem și pământul*, „Revista Institutului Social Banat-Crișana”, V(1937), nr. 19-20, p.38.
- ⁴⁰ Otto Greffner, *Șvabii (germanii) din Banat*, Arad, 1994, p. 91 iar pentru detalii vezi studiul de imagologie semnat V.Leu, *Imaginea germanului la românii din Banat*, în „Germanii din Banat”, București, 2000
- ⁴¹ N.Bлага, *Transferurile imobiliare din orașul Arad în timpul de la 1 ian.1925 până la 30 iunie 1933*, „Revista Institutului Social Banat-Crișana, II(1933-1934), 6-9, p.66.
- ⁴² I.L.Ciomac, *Misiunea și colaborarea celor trei categorii de proprietari agricoli în actuala conjunctură economică*, „Revista Institutului Social Banat-

Crișana, XI(1942), mai-august, p.446.

⁴³ *** În preajma mutării universității din Cernăuți la Timișoara, „Dacia”, 2 august 1940.

⁴⁴ A.M.B.M. Fond „C.Groșorean”, inv. 95/1943, *Scrisoare C.Groșorean-S.Dragomir*, 6 august 1943.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Acesta din urmă este singurul nerecuperat.

⁴⁷ Participarea I.S.B.C. cu memorii necesare viitoarei Conferințe de Pace, a constituit un capitol distinct în teza de doctorat semnată Carmen Albert, *Cercetarea monografică în Banat (1859-1948)*, susținută la Universitatea „Babeș-Bolyai”, 16 Iulie 2001.

⁴⁸ Direcția Județeană Caraș-Severin a Arhivelor Naționale (în continuare D.J.C.S.A.N.) Fond „Colecția de documente a Muzeului Județean Reșița, nr.215, Tr. Topliceanu, *Progresele culturale ale românilor și minorităților etnice din jud. Timiș-Torontal între 1918-1940*, se regăsește parțial în *Sinteza problemelor culturale* în „Revista Institutului Social Banat-Crișana”, XIV(1946), ian-iulie, p.3-39.

⁴⁹ Manuscrisul se află la Muzeul Banatului Montan, Fond „C.Groșorean, inv.808/61. A fost publicat în vol. S.Dragomir, *Banatul românesc schiță istorică*, ediție îngrijită de V.Goicu, traducerea de S.Goicu, studiu introductiv de N.Bocșan, Timișoara, 1999, p.76-92.

⁵⁰ C.Groșorean, *Istoricul colonizărilor germane în sec. al XVIII-lea*, în „Revista Institutului Social Banat-Crișana”, XV(1946), iulie-dec., p.60-127.

⁵¹ C.Groșorean, *Situația politică și culturală a minorităților etnice din România la finea anului 1930*, Timișoara, 1944.

⁵² D.J.C.S.A.N., Fond Colecția de documente a Muzeului de Istorie Reșița, Dosar nr.129, C.Groșorean, *Problema minoritară în perspectivă istorică contemporană*, nedat.

⁵³ Omega, *Problema minoritară în România și Ungaria*, în „Revista Institutului Social Banat-Crișana, II(1933-1934), nr.6-9, p.102.

⁵⁴ D.J.C.S.A.N., Fond „Colecția de documente a Muzeului Județean Reșița”, nr. 215, C.Groșorean, *Imperialismul german*, 1943.

⁵⁵ În pregătire se află un volum dedicat exclusiv participării I.S.B.C. la Conferința de Pace.

⁵⁶ A.Negru, *Din istoria cercetării sociale românești Institutul Social Banat-Crișana*, Cluj-Napoca, 1999, p.146.

⁵⁷ D.Gusti, *Opere*, vol.III, p.170

SOCIAL INSTITUTE OF BANAT-CRIȘANA AND THE MINORITIES PROBLEM (Summary)

This study tried to reveal how the minority's problem has been research in Banat. The Social Institute of Banat-Crișana (I.S.B.C.) did this for the first time. It was founded in Timișoara in 1932 and one of the purposes was exactly this: social situation at the west frontier, divers by its ethnical structure.

The interest to this problem was materialised in different ways. First, this institute incorporated on its structure a special section dedicated to minorities guide by C.Grofșorean, the leader. Second it's about the monographic campaigns where specialists tried to understand this process of coexistence. Research has been foreword by conferences in rural and urban places. Those conferences where to analyses situations and field research to confirm the assumptions.

I.S.B.C. organised six campaigns and two has been dedicated exclusively to this purpose. They were at Pojejena-de-Jos and Naidăș. In both villages existed problems between Romanians and Serbs finding a wired reality: loosing the identity by the Romanians. This phenomena was explain by the researchers through the Serbia orthodox church, permanent contact between two groups, decreased birth rate of Romanians population, the ignorance of local officials. There are some of the causes and conditions which generated this process. Other campaigns also started to study the minorities: Belinț, Sârbova, Ohaba-Bistra.

The investigation has been not only practically but

theoretically. Integrated in Peace Conference Program. In this projects I.S.B.C. participated with reports regarding Banat. Those reports contains many information of social, economical and cultural progress of all minorities in Banat in the interval 1918-1943, when the administration was Romanian.

GEOGRAFIE SIMBOLICĂ ȘI DINAMICĂ IDENTITARĂ ÎN VESTUL ROMÂNIEI

Alin Gavreliuc

Identitate socială, încredere în „celălalt” și dezideratul integrării europene

În lucrarea de față, cu mijloacele psihologiei sociale, antropologiei culturale și etnopsihologiei, vom încerca să deslușim portretul identitar al unei părți din România reală, pe baza unor anchete de teren și analize documentare. O parte deopotrivă *regională* – studiind fie realitățile sociale ale Banatului, fie ale unor județe (Timiș, Arad, Caraș-Severin și Hunedoara) incluse convențional în „zona vestică a țării”, constituind teritoriul românesc al Euroregiunii Dunăre-Criș-Mureș-Tisa -, dar și *simbolică* – hrănită de reprezentările polare care populează imaginarul social-politic european pe axa „Est-Vest” aclimatizat la geografia imaginară autohtonă, care opune vestul românesc „mai occidentalizat” estului sau sudului „orientalizat sau balcanizat”.

Cele câteva trăsături ale lecturii fenomenelor identitare ce o propunem aici pot fi reunite în jurul imperativului care susține că orice schimbare socială majoră pentru a fi împlinită, trebuie să recupereze și să valorifice două resurse rareori evocate în studiile din științele sociale - încrederea și speranța socială. Ori o autentică sporire a acestor energii sociale, care se întemeiază, în egală măsură, pe încurajarea

activismului și competenței actorului, pe reconstrucția identitară sănătoasă și pe cultivarea diferenței, trebuie să se bazeze pe o relație echilibrată și reciproc stimulativă între „centru” și realitatea locală. Temerea legată de *pierderea controlului și incoerența strategiilor sociale globale* poate fi invalidată de lunga istorie de peste un secol de ineficiență a centralismului excesiv – politic, administrativ, economic, dar și ideologic -, justificat, poate, la debutul procesului de modernizare a societății românești, dar inoportun astăzi. Aceste rînduri nu pledează nicidecum pentru regionalizare, care nu ar face decît să mute „centrul” de la București în alte „centre” asociate, mai mult sau mai puțin arbitrar, provinciilor istorice, împrumutîndu-i viziunea, moravurile și aparatul birocratic, ci pentru o schimbare de paradigmă în politica românească, pornind de la principiul că atîta timp cît comunitățile locale, care sunt singurele ce pot identifica adecvat nevoile și țintele sociale proprii, nu vor dobîndi o autentică autonomie, neîncrederea și lipsa de speranță socială vor adînci clivajele dintre „Românii”, mai degrabă decît să le diminueze, iar climatul social astfel tensionat va îngreuna atingerea celei mai rîvnite ținte: integrarea europeană.

Imaginar identitar în vestul României

Neîndoielnic, Banatul, unitatea de analiză de referință a cercetării noastre, se dovedește a fi un spațiu al interferențelor și interculturalității. Anticipate de lucrările unei adevărate școli de istorie bănățeană din secolul XIX, care îi are ca exponenți principali pe Paul Iorgovici, Constantin Diaconovici Loga, Damaschin Bojincă sau Eftimie Murgu, multe din studiile prezentului îi atestă deschiderea atitudinală interetnică și interconfesională, plurilingvismul și pluralismul

cultural (Leu, 1993, 1996a; Leu, Albert, 1995; Neumann, 1997). În regiune, conform recensământului din 1992 și Anuarului statistic din 1998, la 1,35 milioane de locuitori, peste 250.000 sunt reprezentați de alte etnii care conviețuiesc alături de cea română, formată din 1,1 milioane (față de 593000 în întreg Banatul la 1910). Cîteva dintre acestea au avut un rol semnificativ în istoria regiunii, îndeosebi cea germană (șvabii), de aproximativ 38000 (aflată în scădere dramatică față de 1910, cînd numărul lor se apropia de 380000), cea maghiară de 125000 (222000 în 1910) și sîrbă de 23000 (față de 285000 în întreg Banatul istoric la 1910, marea majoritate, aproximativ 200000 fiind însă situați în jumătatea sudică a comitatului Torontal, astăzi în Iugoslavia)¹.

În pofida unei primiri rezervate în anii de început, treptat, odată cu sfîrșitul secolului XVIII, „neamțul” devine „al nostru” (Leu, 1996b, p. 242), constituind un reper identitar apreciativ pentru toți ceilalți locuitori ai regiunii (Dumistrăcel, 1996; Leu, 1996b, Chelcea, Lățea, 2000, p. 75-86), jucînd rolul unui pedagog social, promotor al unui model economic viabil, întemeiat pe muncă și consecvență păstrat pînă astăzi. Toate celelalte etnii ale locului au conviețuit pînă la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial într-un spațiu al înțelegerii și comunicării reciproce, în care asocierile identitare erau mult mai pregnante decît divizările. După 1947 îndeosebi, în urma mutațiilor demografice impuse provinciei de noua putere politică – prin deportări și transmutări în masă – echilibrul identitar al Banatului a fost considerabil afectat (Vighi, 1994; Vultur, 1997, 2000a, 2000b; Chelcea, Lățea, 2000). Cei calificați de localnici drept „coloniști” – veniți din zone învecinate precum centrul sau nordul Ardealului – sau „vinituri” – mai ales moldovenii și oltenii – vor lua locul multor germani deportați sau emigrați,

generînd un fenomen cu consecințe importante într-o economie a schimbului simbolic între diferitele identități regionale sau etnice ale provinciei. Mai ales în ultimii ani ai regimului Ceaușescu, cînd emigrarea șvabilor devenise o politică încurajată fățiș de către stat, sau în anii tranziției, cînd liberalizarea politică a generat un adevărat exod al germanilor, harta identitară a Banatului s-a modificat abrupt, dincolo de pragul critic acceptabil unei mobilități sociale naturale. Procesul a fost însoțit de unele fenomene perverse, care, dincolo de prezervarea unui ethos regional pe baza vechiului model axiologic a produs noi hibridi valorici și a provocat fenomene de descalificare identitară a „intrușilor”, substituind, ca în metabolismul oricărui stereotip, informația individualizantă dobîndită prin contact nemijlocit cu „celălalt” pe baza unei istorii a relației împărtășită, cu informația categorială confecționată mediat prin intermediul stereotipului regional (Fiske, Taylor, 1991; Judd, Ryan, Parke, 1991; Drozda-Senkowska, 2000, p. 135). S-a ajuns la situația neobișnuită ca subiecți de etnie română care se considerau „ai locului” să fie foarte critici la adresa „viniturilor” – subiecți de etnie română cu care se aflau în raporturi potențiale -, dar și la adresa identităților regionale de origine ale „noilor veniți”, activînd mecanismul percepției stimulilor complecși (Doise, 1973; Tajfel, 1982; Sedikides, Scholper, Insko, 1998). Acesta explică de ce în configurarea in-grupului, subiectul se definește căutînd atributele care îl apropie de cei „asemenea lui” din grupul de apartenență și pe cele care îl separă de cei din out-grup. Întrucît pentru bănățean in-grupul era format inevitabil din reprezentanții unui spectru etnic divers, datorită eterogenității etnice și pluralismului cultural conturate istoric de timpuriu, tiparul psihosocial al diferențierii interregionale își poate afla o

parte din explicații. Așadar, putem aprecia că dacă imaginea „neamțului” sau „sîrbului” pentru bănățean este mai pozitivă decît cea a „olteanului” sau „moldoveanului”, faptul se datorează în bună măsură acestei forțări a dinamicii demografice și a mobilității sociale naturale de către factorul politic.

Constatarea privitoare la diferența reprezentățională evocată mai sus poate fi sugerată de analiza comparativă a imaginii „celuilalt etnic” și a „celuilalt regional” rezultată în urma analizei deconstructive efectuate prin parcurgerea unui eșantion de „povestiri ale vieții” aflate în arhiva grupului de antropologie culturală și istorie orală a Fundației „A Treia Europă” din Timișoara [vezi tabelul nr. 1 și nr. 2]. Strict cantitativ, materialul documentar reunit în aceste interviuri a fost considerabil, acoperind aproximativ 770 de pagini de arhivă transcrise în manuscris, respectiv 480 de pagini tipărite. Cele 31 de narațiuni retrospective au fost astfel selecționate încît, prin apartenența autorilor, urmăresc îndeaproape configurația etnică a Banatului de astăzi și oferă o imagine cuprinzătoare a realităților sociale, culturale și politice a ultimelor decenii. Stratul generațional este cvasi-exclusiv unul al supraviețuitorilor vechii lumi, anterioare lui 1947 (cei intervievați sunt născuți, cu două excepții, înainte de 1930), care au avut parte de destine traumatice, precum deportările, de la cele mai „blînde” – în Bărăgan – pînă la cele aproape fără de speranță – în Siberia – , sau reșezările existențiale dramatice, de la deposedări materiale pînă la stigmatizări sociale și politice brutale. Mărturia pe care actorii acestor rememorări o aduc pe scena socială se înscrie într-un demers mai larg - cel mai adesea, din păcate, implicit – de integrare a trecutului nostru mai mult sau mai puțin recent.

Așadar, dinamica imaginilor reciproce interetnice și interregionale pe eșantionul nostru prezintă următoarele trăsături:

Tabelul nr. 1

Auto/heteroimaginea etnică prin intermediul referințelor valorice pozitive/negative:

Etnia evocată în interviu	Români		Germani		Maghiari		Sârbi		Bulgari		Ruși		Turci		Francezi		Țigani		Evrei	
	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-
Român	1	2	7	3	5	0	0	0	0	0	1	2	0	0	2	0	2	7	0	0
German	10	3	9	7	7	2	1	0	0	0	1	4	0	0	0	0	3	4	0	0
Maghiar	1	0	2	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Bulgar	2	2	2	0	3	1	2	0	5	1	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0
Evreu	1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	4
Total	72 / 47																			

În tabelul de mai sus au fost însumate referirile inter sau intra-etnice din discursul retrospectiv, precizându-se ponderea valorilor pozitive, respectiv negative. O primă constatare ce merită menționată în legătură cu raportările valorice privitoare la „celălalt” etnic este tonalitatea lor predominant pozitivă (72 de mențiuni pozitive și 47 negative). Cea mai frecvent menționată este valoarea „putere de comunicare”, tradusă în text prin expresia „bună înțelegere”. De cele mai multe ori povestitorul recurge la această apreciere referindu-se la mai multe etnii conlocuitoare. Cîteva ilustrări sunt convingătoare: „*Bine mă înțeleg cu*

românii, cu ungurii și cu toate neamurile" (Buda Terezia, germană, T, p.19); *„deci așa, etnic n-avem neînțelegeri”,* sau *„avem și unguri, avem și germani, avem și români, cei mai mulți sunt români, și aici nu e nici o problemă, că aici de mulți ani trăim așa, cu alte naționalități. Și Banatul știți cum este, s-au obișnuit nu numai bulgarii, ci și ceilalți.”* (Ioan Vasilcin, bulgar, T, p.153). De altfel, se subliniază, *„problema aceasta a diferenței de origine și de confesiune n-a fost niciodată, ca să spunem așa, un impediment”* (Nicolae Nacov, bulgar, T, p.145), pentru că *„aici, în Banat, nu era diferență: român, ungar, german, sârb, cu toții ne-am înțeles foarte bine.”* (Berta Kurunczy, maghiară, T, p.123; A, 23/17, p. 45), de aceea *„acolo așa era atunci, toți eram la fel, indiferent ce copil era, de intelectual, sau de muncitor, sau ungar sau român, orice, oricine era, eram toți împreună și toți ne înțelegeam bine.”* (Maria Gherman, româncă, T, p.70)

Se poate remarca, totodată, din evaluările globale de mai sus că în construcția identitară mutuală etniile „se privesc” în general cu bunăvoință, iar *„celălalt” privilegiat, în cazul românului bănățean este „neamțul” și reciproc.* Doar „țigani” au parte de un portret clar negativ, chiar dacă policrom, construit dintr-o perspectivă etică (Pike, 1967; Berry, 1969, Berry et al., 1997; Iluț, 1997). Merită însă semnalat că, în pofida viziunii critice la adresa acestei etnii, în câteva rînduri apare menționată „hărnicia acestora”, apoi „fericirea”, „buna înțelegere” ori „buna dispoziție”. Dar trăsăturile negative se impun în portretul etnic al „țiganilor”, centrale fiind evocările frecvente ale „hoției și necinstei” de care dau dovadă, ale „murdăriei”, „grosolăniei” și „prostiei”, ale „izolării sociale” și „dezangajării în activitate, lenei”. Ne aflăm în fața unui stereotip etnic polarizat, dar

ni se sugerează prezența unor trăsături mai puțin radicale decât în cele regăsite în stereotipul etnic general românesc privitor la etnia rromă, mai intens depreciativ, conform studiilor recente realizate cu tehnici diferite, precum scala lui Bogardus sau testul Berkeley (Chelcea, 1994; Vasilescu, 1997).

În ceea ce privește oglindirea identitară interregională, aceasta se structurează în jurul stereotipului autoreferențial puternic apreciativ, regăsit în clișeul retoric „Tot Banatu-i fruntea!”. Pe baza sa putem urmări trasarea conturilor auto-imaginii, așa cum reiese din discursurile povestitorilor [vezi tabelul nr. 2].

Tabelul nr. 2

Imagini identitare interregionale

Bănățean		Ardelean		Oltean		Muntean		Basarabean		Moldovean	
+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-
17	1	2	1	1	9	1	6	4	4	1	6
Total		26/27									

Prin urmare, mențiunile înregistrate despre Banat și despre „bănățeni” sunt cvasi-pozitive. Cel mai des este invocat „confortul”, „bogăția, situația materială prosperă”: „*Ne ducem în Banat că acolo îs oamenii bogați și avem de lucru, ziceau oltenii*” (Aurica Boceanu, T, p.25), „*bănățenii au fost majoritatea oameni înstăriți*” (Martin Bolovedea, T, p.98). Alte trăsături amintite sunt „hărnicia” bănățenilor, „apropierea de natură” – „*...erau foarte legați de pământ și îl îngrijeau*” (Nadia Wilduc, T, p.24).

Oltenia este valorizată puternic negativ, devenind polul opus al referințelor identitare interregionale. Sunt

evocate precumpănitor „condițiile modeste” și „orizontul limitat”, „mărginirea” locuitorilor acestei regiuni, ca note definitorii ale stereotipului regional, alimentându-se puterea argumentativă a mesajului diferențiator rezumat de unul dintre intervievați în formula: „*tangență culturală între olteni și bănățeni n-a prea fost*” (Martin Bolovedea, C, pg. 196). Astfel, se constituie alteritatea extremă, așa cum reiese din memorabila relatare a Auricăi Boceanu, care descrie întâlnirea soacrei sale din Oltenia cu Banatul prin cuvintele: „*Auzi, (...) noi suntem în altă țară?*” (A. Boceanu, C, pg. 26; A, 3/7, p. 51).

Stereotipul regional moldovean este negativ, dar mai moderat depreciativ decât cel oltean. Trăsăturile sale principale reunesc „condițiile modeste, sărăcia” cu „suferința” și „dezorientarea”, sugerând prezența unei identități traumatice recunoscute ca atare de „bănățean”, fenomen cu atât mai pregnant în cazul imaginii „basarabeanului”, cel mai adesea marginalizat, însoțitor al „bănățeanului” în perioada refugiului sau a deportării. Este surprinzător cum „basarabeanul” devine românul cel mai prețuit de „bănățean”, prin intermediul recunoașterii valorilor solidarității, căci „ajutorarea” apare centrală în elaborarea imaginii, alături de „raportarea religioasă” și „angajarea în activitate”. Chiar și valorile orientate negativ exprimă interiorizarea aceluiași destin dramatic de către povestitor, căci valorile care se impun ipostaziază „condițiile modeste, sărăcia”, proprii deportărilor, cu „suferința” ce le-a însoțit, conturând un portret încărcat cu compasiune. Pe ansamblu, însă, dacă excludem aprecierile axiologice din cadrul autoimaginii, referințele la „celălalt regional” sunt limpede mai critice (9 pozitive, 26 negative) decât cele privitoare la „celălalt etnic”.

Desigur, datorită limitelor eșantionării și numărului

redus de subiecți naratori, am preferat să reținem doar frecvențele de apariție ale diferitelor valori pozitive sau negative asociate portretelor identitare, iar imaginile rezultate au constituit mai degrabă un *portret tendință*, pe baza căruia s-au întemeiat ipotezele cercetării mai ample ulterioare.

Aceasta din urmă (Gavreliuc, Reisz, Branea, 2002)², desfășurată în a doua jumătate a anului 2001 pe un eșantion reprezentativ de 1057 de subiecți proveniți din județele românești ce aparțin Euroregiunii Dunăre-Criș-Mureș-Tisa, se bizuie în bună măsură afinitățile de asociere ale frontierelor geo-culturale evocate în studiile lui D. Sandu (1996, p. 228-254; 1999a, p. 143-148). Indirect, prima etapă a analizei validității ipotezei formulată anterior („Pentru bănățean, imaginea „celuilalt etnic” este mai favorabilă decât imaginea „celuilalt regional”) a fost parcursă prin construirea unui scenariu proiectiv în registrul universului de reprezentări politic. Iată întrebările din chestionar de interes pentru ipoteza noastră, și rezultatele corespondente [vezi tabelul nr. 3 și 4]:

Tabelul nr. 3

Q37: Ați vota pentru un candidat la primărie care provine din?

	Da	Nu	Rang	Diferența / scorul rangului prim
Județul dvs.	95	5	1	0
Alt județ învecinat	73	27	2	22
Transilvania	67	33	3	28
Oltenia	35	65	5	60
Muntenia	38	63	4	57
Moldova	32	68	6	63

Tabelul nr. 4

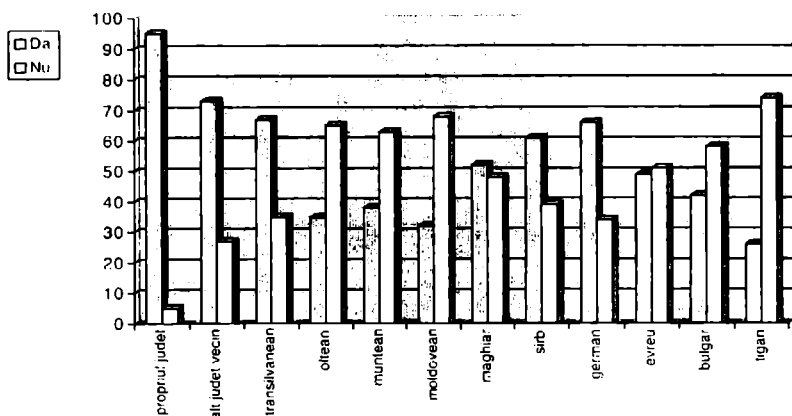
Q38: Ați vota pentru un candidat la primărie care este de etnie?

	Da	Nu	Rang	Diferența / scorul rangului prim
Român	95	5	1	0
Maghiar	52	48	4	43
Sîrb	61	39	3	34
German	66	34	2	29
Evreu	49	51	5	46
Bulgar	42	58	6	53
Țigan	26	74	7	69

Se observă cum diferențele față de scorurile rangului prim sunt sensibil mai mari pentru candidatul „oltean”, „muntean” sau „moldovean” comparativ cu toate celelalte raportări interetnice, cu excepția „țiganului”[vezi și figura nr. 1].

Figura nr. 1

„Ați vota pentru un candidat la primărie care este (provine din)?”



Neîndoielnic, ne aflăm doar în fața unui set de atitudini sociale – propriu raporturilor electorale – și unui registru al realității sociale – lumea valorilor politice și a actorilor ei -, care nu pot oferi decît o orientare preliminară, aproximativă, privitoare la identitățile etnice și regionale. Din acest motiv am recurs la aplicarea unui instrument standardizat, valorificat deja în studiile românești asupra reprezentării sociale a raporturilor interetnice (Chelcea, 1994) – scala distanței sociale a lui E. Bogardus, reconfigurînd-o pentru evaluarea, alături de versiunea clasică, a „celuilalt etnic”, și pe cea a „celuilalt regional” [vezi tabelul nr. 5].

Tabelul nr. 5 – Alcătuirea scalei distanței sociale a lui E. Bogardus

„Marcați cu x afirmațiile cu care sunteți de acord”:

Acceptați:	Român	Serb	Maghiar	German	Evei	Tigani	Bulgar	Belgian	Americian	Okean	Muntean	Moldovean
1. Să vă căsătoriți cu ...												
2. Să aveți prieteni apropiați ...												
3. Să aveți vecini de locuință ...												
4. Să fie angajați în instituția dvs. ...												
5. Să aibă cetățenia dvs. ...												
6. Să fie numai vizitatori în țara dvs. ...												
7. Să fie expulzați/daji afară din țara dvs. ...												

Am apelat, mai apoi, la construirea unui indice expresiv, cel mai sugestiv dintre ceilalți indici potențiali în a evalua natura și intensitatea raporturilor interpersonale dintre subiecții cu identități sociale diferite. Ne referim la indicele calității contactelor sociale (ICCS), ce poate să

dobîndească valori între (-3) și (25). Valoarea minimă semnifică respingerea radicală a identității sociale (etnică sau regională) particularizate, prin acceptarea expulzării din țară a „celuilalt”, iar cea maximă reprezintă atitudinea socială cea mai generoasă față de alteritate, prin acceptul principial al întemeierii unei familii cu un reprezentant al respectivului out-grup. În tabelul de mai jos am ordonat ICCS pentru subiecții români care formează subeșantionul românesc, dar și pentru eșantionul global [vezi tabelul nr.]. Lista cuprinde atât atitudinile față de grupuri etnice, cât și față de grupuri regionale. Previzibil, scorurile cele mai favorabile au fost atribuite categoriei identitare generice a in-group-ului („român”), respectiv categoriilor regionale care aparțin unei arii culturale de apartenență („bănățean”, „ardelean”) pentru cei mai mulți dintre membrii populației chestionate. În ierarhia ICCS, calitatea de identitate regională românească nu garantează o plasare pe un rang superior în dauna identităților etnice neromânești. Astfel, „germanul” sau „sîrbul”, de exemplu, obțin un scor superior față de toate celelalte identități regionale. Totodată, „moldoveanul” reprezintă identitatea regională cea mai stigmatizată rezultată prin operaționalizarea acestui instrument de cercetare. Constatarea se impune și mai pregnant în cazul eșantionului global, unde „olteanul” și „moldoveanul” pierd un rang față de subeșantionul românesc, în dauna „maghiarilor” și „bulgarilor”. Totuși, grupul identităților regionale și etnice, altele decît cele ale in-group-ului cercetat, obțin cu o singură excepție, scoruri apropiate, constituind un grup median relativ omogen. Această constatare ne îndreptățește să afirmăm că, în afara cazului menționat, ne aflăm într-un spațiu social al raporturilor identitare nediscriminative.

Tabelul nr. 6 - Rezultatele obținute în urma aplicării scalei distanței sociale a lui E.Bogardus:

Nr. crt.	Etnie / regiune	Subeșanțion români ICCS	Deviația standard subeșanțion români	Rang subeșanțion rom.	Șanțion global ICCS	Deviația standard șanțion global	Rang șanțion global	Diferența rang șanțion global - subeșanțion rom.	Rang subeșanțion*	Rang șanțion global*	Diferența rang*
1	Român	24,66	2.0461	1	24,48	2.4897	1	0	-	-	-
2	Bănățean	24,04	3.2489	2	23,96	3.4070	2	0	-	-	-
3	Ardelean	23,20	4.7816	3	22,96	5.0301	3	0	-	-	-
4	Muntean	19,96	7.4409	6	19,65	7.4695	6	0	3	3	0
5	Oltean	19,07	7.9161	7	18,73	7.9985	8	-1	4	5	-1
6	Moldovean	18,07	8.5699	10	17,68	8.6951	11	-1	6	6	0
7	German	21,02	6.2790	4	21,15	6.1691	4	0	1	1	0
8	Sîrb	20,84	6.3856	5	20,94	6.3475	5	0	2	2	0
9	Maghiar	18,38	8.1936	8	18,84	8.1263	7	+1	5	4	+1
10	Evreu	18,10	7.8755	9	18,08	8.0086	9	0	-	-	-
11	Bulgar	18,05	7.6377	11	18,04	7.7452	10	+1	-	-	-
12	Țigăn	10,01	10.0959	12	10,04	10.1069	12	0	-	-	-

Excepția evocată este cea a “țiganului”, puternic respins de către subiecții chestionați. În cazul atitudinii față de acest grup etnic nu s-au putut înregistra nici un fel de corelații relevante cu vârsta, genul, rezidența și școlarizarea intervievaților. Astfel, respingerea “țiganului” nu se localizează preponderent într-o categorie socio-demografică anume, ci se distribuie omogen pe întreaga populație. Gradul de respingere diferă în nuanțat în funcție de etnie. Dacă nu se poate sesiza o diferență însemnată între subiecții români, maghiari și germani (valori între 10.52 și 10.00), se înregistrează o mai mare intoleranță față de “țigani” în cazul sîrbilor (9.00) și în special al croaților (3.22). Celelalte grupuri etnice sunt reprezentate printr-un număr prea redus de subiecți pentru a putea fi articulate inferențe comparative. O analiză a ICCS față de „țigani” pe grupuri de vîrstă duce la decelarea unei mai mari intoleranțe în cazul celor de peste 65 de ani (8.25),

dar și un punctaj sub medie al mai tinerilor, sub 35 de ani (9.84). Chestionații din mediul rural (10.89), precum și din mediul urban mic (12.04) sunt mai permisivi față de „țigani”, decît cei din urbanul mare (8.98) și mediu (8.30). Mai mult, studiile superioare nu se dovedesc un predictor al unei toleranțe sporite, valoarea ICCS fiind chiar mai redusă în comparație cu alte nivele educaționale (9.22). Scorul cel mai ridicat este înregistrat la cei cu studii postliceale (12.80). Totodată, femeile se dovedesc mai puțin tolerante față de „țigani” decît bărbații (9.03 față de 10.99). În pofida acestor discrepanțe relative furnizate de ICCS, merită totuși subliniat că rezultatele din vestul țării sunt mai favorabile decît cele obținute la adresa „țiganilor” pe un eșantion național, unde scorul acestui grup etnic este ICCS=7.32 (Chelcea, 1994, p. 238). Banatul se ipostaziază astfel, și prin intermediul acestui indicator al calității contactelor sociale, ca un spațiu al intercomunicării etnice fertile, fapt atestat și de mediile asociate etniilor, care sunt superioare celor obținute la nivel național (unde, cu excepția germanilor, și ei mai „defavorizați” pe eșantionul național, cu (18,46), celelalte etnii se încadrează între (15, 6) – armenii - și (13.0) - tătarii.

Încercînd să urmărim diferența dintre imaginea identitară mai apreciativă construită de locuitorul din vestul țării la adresa „celuilalt etnic” spre deosebire de „celălalt regional” am realizat o operație suplimentară. Astfel, am eliminat identitățile etnice/regionale polare: pe de o parte, cea singularizantă a „țiganului”, care se abate de la omogenitatea identitară invocată anterior, pe de altă parte cea care reunește identitatea generică înglobantă („român”), precum și pe cele proprii in-grupului („bănățean”, „ardelean”). În urma unei asemenea filtrări – ilustrată cu simbolul * pe eșantionul global și pe subeșantionul românesc în tabelul

nr. 9 - , am construit două variabile:

- prima (v etnica gsm) reunește media aprecierilor efectuate la adresa celor mai relevante trei identități etnice ale zonei, deopotrivă ca pondere demografică și ca însemnătate a rolului istoric pe care l-au jucat în acest spațiu cultural („germanii”, „sîrbii” și „maghiarii”);
- ce-a de-a doua (v regionala) exprimă evaluările focalizate asupra celor trei identități regionale românești relevante, altele decît cele auto-referențiale („moldovean”, „muntean”, „oltean”).

Rezultatele obținute pe eșantionul global atestă o diferență semnificativă între imaginea „celuilalt etnic” (v etnica gsm) și a „celuilalt regional” (v regional): $t_{(995)}=7,822$; $p< 0, 001$. Mai mult, și pentru subeșantionul format din subiecții de etnie română se poate pune în evidență o diferență semnificativă între evaluarea celor două tipuri identitare: $t_{(818)}=4,836$; $p<0, 001$.

Prin urmare, pentru românul din vestul țării identificările în termeni de etnie – cu excepția „țiganelui” – sunt mai generoase decît cele în termeni de regiune. Asocierea cu categoriile de „german”, „maghiar” sau „sîrb” generează pentru subiectul evaluator o grila de așteptare mai pozitivă decît asocierea cu categoriile de „muntean”, „oltean” sau „moldovean”. Întrucît cu „celălalt etnic” românul acestor locuri a avut o istorie comună ne-mediată, granița diferențierii ocolește criteriul etniei, punîndu-se în discuție încă o dată teoriile etnocentrist-substanțialiste care postulează că etnicitatea asigură nucleul tare al identității sociale a subiectului. De altfel, faptul că etnicitatea este o realitate precumpănitor construită social și nu una substanțială este dovedit și prin strădania, uneori memorabilă, a reprezentanților anumitor etnii - bunăoară „țigani”, în pofida

numeroaselor evidențe contrariante, precum integrarea în comunități tipic țigănești, de la rezidență pînă la practici și ritualuri sociale specifice - de a argumenta în fața psihosociologului cercetător „germanitatea” sau „românitatea” lor, adică apartenența la o identitate socială care le îngăduie depășirea stigmatizării și construirea unei noi identități pozitive. Anticipînd o astfel de tendință am solicitat deliberat prin chestionarul pe care l-am alcătuit *declararea etniei* celui investigat (Q45) și nu recunoașterea acesteia dintr-o listă a etniilor corespunzătoare regiunii. Din acest motiv, într-un eșantion de 1057 de subiecți doar 9 (0,9%) s-au declarat „țigani”, sensibil sub ponderea reală a etniei respective în zonă (aproximativ 3%, adică în jur de 32.000). Fenomenul nu s-a produs și la restul etniilor, ale căror ponderi în eșantion se regăsesc cu acuratețe în populația totală a regiunii, fapt ce sugerează că în cazul lor nu se manifestă o discrepanță resimțită ca împovărătoare între propria imagine de sine și imaginea „celuilalt” despre sine care să impună o reconstruire identitară radicală.

Rezumînd, teritoriul de cunoaștere investigat ne dezvăluie prezența unei realități caracterizate prin continue reconstrucții identitare în funcție de determinanții social-politici, dar și chipul unei lumi în care diversitatea și eterogenitatea au asigurat o dinamică istorică naturală, dincolo de barierele etnice, într-un context al pluralismului valoric, hrănit de un ethos al locului care încurajează înțelegerea, comunicarea și cooperarea interculturală. Deturnarea dinamicii istorice firești, însă, îndeosebi după comunizarea țării, prin exacerbarea tendințelor omogenizatoare la nivel social, precum și prin dezagregarea echilibrului demografic și simbolic generată de fenomenul transmutării în masă a unor întregi straturi populaționale,

a provocat clivaje identitare care, fără să altereze deplin tiparul relațional intercultural, l-au tensionat considerabil. Depășirea unei asemenea stări de lucruri potențial primejdioase se poate realiza, credem, prin schimbarea formulei ideologice a raportării „centrului” la realitățile locale și provinciale, potrivit unei *ideologii policentrice*, care să nu mai postuleze hegemonic și să regularizeze administrativ într-o manieră uniformizantă „calea de urmat” – un asemenea proces s-a dovedit deja pierzător -, ci să încurajeze comunitățile ca pe baza moștenirii lor culturale să-și identifice și să se angajeze, conform nevoilor specifice, pe drumul propriu. Rolul „centrului” ar putea deveni – dintr-unul autoritar – unul de *moderator* al dialogului intercomunitar, asigurând un cadru al cooperării și al proiectelor comune necesare la nivelul întregii societăți românești.

Geografie identitară, marginalitate simbolică și așteptare socială

Vom încerca, în încheierea studiului pe care vi-l propunem, să argumentăm suplimentar asupra însemnătății reechilibrării raportului „centru”-realitate locală prin analiza ultimei trăsături responsabile pentru explicarea fenomenelor identitare care a fost evocată la începutul prezentării noastre, prin inițierea unei discuții privitoare la două resurse sociale excepționale, aflate în mare suferință astăzi în lumea românească: încrederea și speranța socială. Capitalul social, privit ca și cultură a toleranței și încrederii care stimulează participarea civică (Inglehart, 1997, p. 188) sau ca reunire a elementelor proprii organizării sociale, de tipul rețelelor, normelor și încrederii, care încurajează coordonarea și cooperarea reciprocă a actorilor sociali pentru obținerea

unor beneficii mutuale (Putnam, 1993, p. 36) se structurează în bună măsură în jurul acestor energii individuale și colective. Ele se regăsesc în *încrederea în „celălalt”* și în *nădejdea că acțiunea în care subiectul se angajează poate să fie încununată de succes, destinul său se poate împlini*, căci între efortul și ținta sa nu se vor interpune instanțe – de tipul organismelor birocratice – care să-i inhibe activitatea. Mai mult, cum în orice rețele sociale există relații inegale între actori, într-o societate cu un grad mare de încredere și cu o speranță socială consistentă e de presupus că entitățile intermediare situate între subiectul individual sau colectiv și instanțele supraordonate – de tipul autorităților politice – mai degrabă decât să-l descurajeze, încurajează reușita subiectului și îi sporesc resursele activate în conduita sa socială, după cum subiectul însuși se așteaptă să fie stimulat, și nu dezangajat. Cele două concepte au fost operaționalizate printr-o serie de indicatori particulari. Astfel, primul indicator exprimă așteptările subiectului față de „celălalt”, exprimate în formule foarte generale, precum „încrederea în alți oameni” (de unde și numele de încredere generalizată), sau în formule focalizate pe instanțe specifice (încrederea în „funcționarul din administrație”, „primar”, „guvern”, „parlament”, „președinte”). Cel de-al doilea ilustrează, însă, fie asocierea cu o orientare existențială preponderent proiectivă („simt că mâine va fi mai bine”), exprimând o speranță socială vitalizantă, fie cu o orientare existențială regresivă („prezentul e dezamăgitor; odinioară era mult mai bine”), ipostaziind o speranță socială deficientă. În cazul primei versiuni, subiectul conștientizează și se centrează pe oportunitățile oferite de mediul social („se poate face”) în defavoarea piedicilor („sigur nu se poate; nu are nici un rost să mă angajez în efort”).

Există deja o colecție de studii care atestă că *un*

capital social ridicat constituie un temel solid al democrației, iar un capital social diminuat este specific societăților dezechilibrate, caracterizate printr-o conflictualitate accentuată și un dialog social precar, de genul societăților ieșite de curînd de sub povara totalitarismelor (Putman, 1993; Fukuyama, 1995; Misztai, 1996; Braitwaite, 1998; Sandu, 1999b, Bădescu, 2001).

Prin urmare, dilema principială care se naște este următoarea: dacă există un consens asupra necesității „intrării noastre în structurile euro-atlantice”, putem „intra în Europa” oricum? Nu s-ar cuveni, oare, să facem acest pas nu doar cu ansamblu legislativ și instituțional racordat formal la cel european, ci cu un orizont valoric, atitudinal și comportamental care să fie propriu modelului democrației liberale? Și nu s-ar impune, totodată, să reclădim capitalul social prin intermediul încrederii și speranței sociale, fără de care orice proiect de anvergură, inclusiv cel al integrării, se va dovedi zadarnic?

Pînă cînd instanțele politice și sociale semnificative vor oferi răspunsurile adecvate acestor provocări, o minimă radiografiere a indicatorilor evocați mai sus ar fi binevenită. Astfel, investigații pe eșantioane reprezentative la nivelul populației românești organizate de instituțiile de sondare a opiniei publice din țară și străinătate – de tipul Barometrului de opinie publică (BOP) sau al sondajelor European Values Surveys (EVS) ori World Values Surveys (WVS) – au colecționat o serie de informații concludente³. Cercetările din intervalul 1993-2001 estimau încrederea generalizată din România la nivele descurajante, mult sub media europeană. De exemplu, o analiză comparativă a nivelului de încredere generalizată efectuată pe un eșantion de 28 de țări de pe continentul nostru în anul 1999 ne oferă următoarele repere [vezi tabelul nr. 7]:

Tabelul nr. 7 - Nivelul de încredere generalizată în Europa

EVS / 1999	%		%
Austria	33	Lituania	26
Belgia	29	Luxemburg	25
Bulgaria	27	Malta	21
Croația	21	Marea Britanie	29
Cehia	25	Olanda	60
Estonia	24	Polonia	18
Franța	21	România	10
Grecia	24	Rusia	24
Germania	38	Slovacia	16
Islanda	41	Slovenia	21
Irlanda	36	Spania	39
Irlanda de Nord	40	Suedia	66
Italia	33	Ucraina	27
Letonia	17	Ungaria	23

Plasată în registru comparativ, România se caracterizează printr-o nefericită singularitate, situându-se „detașat” pe ultimul loc al nivelului de încredere generalizată, cu un scor de 2 ori mai redus decât media țărilor fost-comuniste (21%) și de peste 3,5 ori mai scăzut decât al mediei țărilor occidentale ce promovează modelul democrației liberale (36%), exprimând prezența deficiență a acestei resurse sociale.

Totodată, în privința identificării orientării proiective sau regresive, relevantă este întrebarea care revine în multe dintre chestionarele aplicate prin intermediul Barometrului de opinie publică: „Cum merg lucrurile în țară?”. Răspunsurile

polare („într-o direcție bună” / ”într-o direcție greșită”) sunt edificatoare în a ilustra tendința evocată mai sus. Rezultatele ultimilor ani în care „direcția” este apreciată ca fiind „bună” oscilează între 12% - în perioade „normale”, situate în I din ciclurile electorale - și 37 % - în perioada imediat post-electorală, dar nu mai întinsă temporal de I din ciclul electoral, cu înregistrarea maximului în 2001. Așadar, și în momentele de efuziune proiectivă se înregistrează un decalaj grav dintre aspirații și realități, la BOP din mai 2001 Banatul exprimând cea mai intensă nemulțumire regională față de evoluția situației socio-economice (peste 70%). Asociind acest tipar evaluativ regional cu nivelul de încredere generalizată - un indicator care presupune interacțiunea sau imaginarea interacțiunii nemijlocite cu „celălalt” - se poate observa cum Banatul dispune în mai mare măsură decât celelalte provincii istorice românești de acest capital social [vezi tabelul nr. 8].

Tabelul nr. 8 - Nivelul încrederii generalizate pe regiuni istorice - BOP, mai 2001:

Q: „Dvs. credeți că se poate avea încredere în cei mai mulți dintre oameni?” - Răspunsuri posibile: „Da”/”Nu”.

Regiuni istorice / municipiul	Nivel de încredere generalizată [%] = răspunsul „Da”	Rang
București		
Transilvania	30	7
Crișana-Maramureș	32	5
Banat	43	1
Muntenia	30	6
Oltenia	34	4
Dobrogea	35	3
București	42	2

În consecință, tăria și sursa nemulțumirii față de „direcția în care merg lucrurile” nu se asociază „oamenilor locului”, față de care băănățeanul manifestă cel mai ridicat prag al încrederii generalizate, ci unei entități exterioare, „centrul”, cu care regiunea întreține raporturi mediate inechitabile. Marginalizarea simbolică a locuitorilor din această parte a țării este însoțită de o geografie identitară în care reprezentările sociale ale vestului „mai dezvoltat”, dar insuficient susținut, chiar „boicotat”, se confruntă cu imaginea unui „centru balcanizat”, „incapabil să înțeleagă problemele noastre” și, care, în consecință, „refuză să ne sprijine” – iată aproape un recitativ enunțat în focus-grupurile realizate deopotrivă cu principalii actori ai vieții publice locale, dar și cu oamenii obișnuiți (Gavreliuc, Reisz, Branea, 2002).

Intensitatea acestei nemulțumiri față de „centru” poate fi pusă în evidență, în cercetarea pe care am organizat-o în iulie 2001, prin gruparea răspunsurilor polare (pozitive, favorabile, respectiv negative, defavorabile) și eliminarea variantelor mediane moderate de răspuns ale subiecților [vezi tabelul nr. 9, 10, 11 și figura nr. 2]

Tabelul nr. 9

Q34: Cum apreciați că tratează guvernul de la București problemele județului nostru?

Cu indiferență	58%
Cu implicare activă	8%

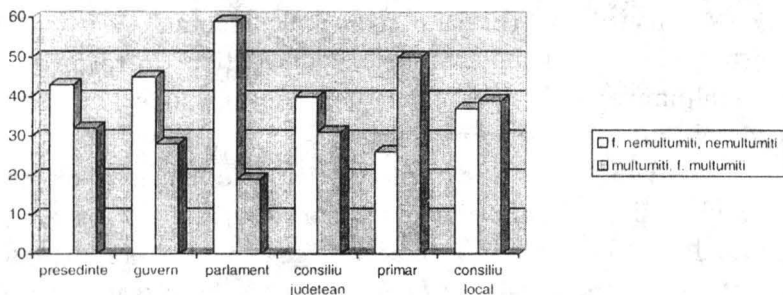
Tabelul nr. 10

Q39: Cît de mulțumit sunteți de următoarele instituții?

	Președinte	Guvern	Parlament	Consiliu județean	Primar	Consiliu local
Foarte nemulțumit, nemulțumit	43%	45%	59%	40%	26%	37%
Mulțumit, foarte mulțumit	32%	28%	19%	31%	50%	39%

Figura nr. 2

Gradul de mulțumire față de autoritățile politice:



Tabelul nr. 11

Q40: Hotărârile care se iau în capitala țării sunt:

În beneficiul regiunii noastre	14%
În defavoarea regiunii noastre	35%

Aceste rezultate, deși influențate de valul așteptărilor pozitive în urma alegerilor – studiul s-a derulat chiar în primul sfert al ciclului electoral – ilustrează respingerea severă a autorităților politice asociate „centrului” („parlament”, „guvern”, „președinte”), dar și aprecierea instanței politice

locale cu care subiectul întreține un raport ne-mijlocit („primarul”). Conducătorul local ales direct de către cetățeni devine singurul actor politic pentru care aprecierile depășesc pragul de 50% pentru întregul eșantion. Constituind în egală măsură un indicator al încrederii și al speranței sociale, investiția apreciativă a subiectului în autoritățile locale se diminuează pe măsura îndepărtării de modelul de autoritate personalizat al „celuilalt instituțional” care poate fi controlat și responsabilizat (de genul primului edil al localității), către modelele de autoritate care împrumută unele din caracteristicile autorităților centrale și în care responsabilitatea aleșilor și gradul de a-i controla simbolic devin tot mai difuze (precum „consiliul județean”). Cu toate acestea, global se manifestă o netă diferențiere între nivelul de mulțumire atribuit autorităților locale, superior celui rezervat autorităților centrale.

În concluzie, așteptările sociale ale bănățenilor, în particular, și ale locuitorilor din vestul României, în general, exprimă cu limpezime nevoia de reevaluare a raportului „centru”-realitate locală, prin recunoașterea și valorizarea rolului lor de actori sociali autonomi, cu o moștenire culturală și istorică distinctă, îndreptățiți să își elaboreze pe baza capitalului social favorizant și a ethosului specific, propriul proiect al afirmării de sine. În fond, asemenea Banatului, „Româniile” astfel recunoscute, regăsite și reînvățate să dialogheze dincolo de orice revendicări hegemonice se vor apropia autentic între ele, cultivându-și propriile identități și conturînd, după atîtea travalii modernizatoare neîmplinite, teritoriul unei „Români” dispusă să-și asume pluralismul și eterogenitatea sa ca pe un avantaj strategic și nu ca pe o povară.

Bibliografie:

- Bădescu, G. (2001). *Încredere și democrație în țările foste comuniste*. Lucrare comunicată în cadrul Conferinței anuale a Societății Române de Științe Politice (SRSP), „Știința politică într-o lume în mișcare”. Timișoara.
- Berry, J. W. (1969). On cross-cultural comparability. *International Journal of Psychology*, 4, 119-128.
- Braithwaite, V. (1998). Communal and exchange trust norms: their value base and relevance to institutional trust. In V. Braithwaite, M. Levi (eds.), *Trust and governance*. Russel Sage Foundation.
- Chelcea, L., Lățea, P. (2000). *România profundă în comunism*. Nemira: București.
- Chelcea, S. (1994). Atitudinile etnice ale românilor. In S. Chelcea, *Personalitate și societate în tranziție*. București: Știință și Tehnică SA, 227-240.
- Doise, W. (1973). Relations et representation intergroupes. In S. Moscovici (ed.), *Introduction à la psychologie sociale*, vol.2. Paris: Libr. Larousse.
- Drozda-Senkowska, E. (2000). *Psihologie socială experimentală*. Iași: Polirom.
- Dumistrăcel, S. (1996). Germanul în mentalul rural românesc. In A. Zub (ed.), *Identitate-alteritate în spațiul cultural românesc*. Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 221-239.
- Fiske, S. T., Taylor, S. E. (1991). *Social cognition*. New York: McGraw-Hill.
- Fukuyama, F. (1995). *Trust: social virtues and the creation of prosperity*. New York: Free Press.
- Gavreliuc, A., Reisz, R., Branea, D. (2002, in press). *Cooperare regională și identitate socială*. Timișoara:

Brumar.

- Iluț, P (1997). Natura socio-umanului și a cunoașterii sale; dublete conceptuale. In P. Iluț, *Abordarea calitativă a socio-umanului*. Iași: Polirom, 24-41.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and postmodernization. Cultural, economic and political change in 43 societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Judd, C. M., Ryan, C. S., Park, B. (1991). Accuracy in the judgment of in-group and out-group variability. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 366-379.
- Leu, V. (1993). *Banatul între arhaic și modern. Mentalități în veacul luminilor*. Reșița: Banatica.
- Leu, V. (1996a). *Cartea și cultura rurală în Banat. 1700-1830*. Reșița: Banatica.
- Leu, V. (1996b). Imaginea „neamțului” în însemnările de pe cărțile vechi românești din Banat. In A. Zub (ed.), *Identitate-alteritate în spațiul cultural românesc*. Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 240-246.
- Leu, V., Albert, C. (1995). *Banatul în memorialistica „măruntă” sau istoria ignorată (1914-1919)*. Reșița: Banatica.
- Misztai, B. (1996). *Trust in modern societies. The search for the basis of social order*. Politz Press.
- Neumann, V. (1997). *Identități multiple în Europa regiunilor. Interculturalitatea Banatului*. Timișoara: Hestia.
- Popescu-Neveanu, P. (1997). O abordare teoretică și metodologică a etnopsihologiei poporului român. *Revista de psihologie*, 3-4, 157-177.
- Pike, K. L. (1967). *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. The Hague: Mouton.
- Putnam, R. (1993). *Making democracy work*. Princeton: Princeton University Press.

- Sandu, D. (1996). *Sociologia tranziției*. București: Staff.
- Sandu, D. (1999a). *Spațiul social al tranziției*. Polirom: Iași.
- Sandu, D. (1999b). Sociabilitatea productivă. In D. Sandu, *Spațiul social al tranziției*. Iași: Polirom, 71-96.
- Sedikides, C., Schpler, J., Insko, C. (1998). *Intergroup cognition and intergroup behavior*. Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Tajfel, H. (1982). *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, H.; Turner, J. C. (1979). An integrative theory of a social group. In W. Austin, S. Worchel, (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterrey: Brooks Cole.
- Vasilescu, I. P. (1997). Româniii despre ei înșiși. Studiu de teren. In M. Zlate (ed.), *Psihologia vieții cotidiene*. Iași: Polirom, 154-174.
- Vighi, D. (1994). *Rusalii '51. Fragmente din deportarea în Bărăgan*. Timișoara: Marineasa.
- Vultur, S. (1997). *Istorie trăită. Istorie povestită*. Timișoara: Amarcord.
- Vultur, S. (ed.). (2000a). *Lumi în destine. Memoria generațiilor de început de secol din Banat*. București: Nemira.
- Vultur, S. (ed.) (2000b). *Germanii din Banat prin povestirile lor*. București: Paideea.

Note

¹ Informațiile statistice corespunzătoare recensământului din 1910 au fost preluate din colecția de documente *1918. Desăvârșirea unității naționale statale a poporului român. Recunoașterea ei internațională*, volumul 5, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 532-540.

² Din rațiuni de înlesnire a lecturii textului vom introduce cu prescurtarea T referințele ce provin din volumul *Teren. Memoria și cultura familială. Identități multiple în Banat*, Decupaj din arhivă, Proiectul „A Treia Europă”,

Grupul de Antropologie și istorie orală, Timișoara, 1998; cu C referințele din volumul S. Vultur (ed.) – *Lumi în destine*, Nemira, București, 2000; iar cu A cele ce provin exclusiv din arhiva Grupului de antropologie și istorie orală, precizând numele interviuatului și localizarea interviului.

² Cercetarea s-a integrat proiectului *Observatorul de politici regionale și euroregionale*, derulat în intervalul aprilie-septembrie 2001, cu suportul financiar al „America's Development Foundation”, director de proiect: D. Branea, în care coordonarea cercetării psiho-sociologice a fost realizată împreună cu lect.dr. R. Reisz de la Universitatea de Vest din Timișoara.

³ Vom prezenta rezultatele sondajelor folosindu-ne de următoarele baze de date și surse documentare: pentru Barometrul de opinie publică, din www.osf.ro/Romana/Programe/Barometru, iar pentru EVS și WVS din www.icpsr.umich.edu.

SYMBOLISCHE UND DYNAMISCHE IDENTITÄTSGEOGRAPHIE IM WESTLICHEN RUMÄNIEN Zusammenfassung

Der Autor versucht durch Mittel der Sozialpsychologie (Bogardusskala und Berkleytest) ein Identitätsbildnis „des Banaters” zusammen mit dessen Zuneigungen und Abneigungen, mit dessen positiven oder negativen Schätzungen angesichts jener mit welchen er in Kontakt gekommen ist, zu zeichnen, wobei er als einzige die sich der Situation angemessen die sozialen Notwendigkeiten und Zwecke feststellen können, die Lokalgemeinschaften jeder Gegend, in diesem Fall jene des Banats betrachten kann. Dieses Prüfen der Einstellung zu den anderen ist umso nötiger, als man weiss dass 1947 durch die folgenden Auswanderungen der Deutschen, Deportierungen und Ansiedlungen wichtige demographische Umwälzungen und Wandlungen hervorgebracht hat.

Das Ergebnis der durchgeführten Analyse beweist dass die banater Rumänen sich den Minderheiten (ausgeschlossen den Zigeunern) mit denen sie mehrere Jahrhunderte zusammengelebt hatten viel vertrauter fühlen als den aus anderen Provinzen hier in den letzten 50 Jahren angesiedelten Rumänen, die sie als unterschiedlich wahrnehmen und für Fremde halten. Letztendlich wird das Lokalvertrauen in die Hauptstadt untersucht. Die Ergebnisse zeigen ein Missvertrauen der Gegend den allgemeinen politischen Öffentlichkeiten (Regierung, Staatspräsident) gegenüber und ein bejahender Aufwand in der lokalen Amtsgewalt, was zur Schlussfolgerung führt dass eine von den Notwendigkeiten dieser Gegend genau eine Neuwertung des Mittelpunkt-Peripherie-Verhältnisses zugunsten der Randgebiete ist.

CONTACTE ȘI INTERFERENȚE CULTURALE ÎN UNGARIA DE SUD DUPĂ 1945

Conviețuirea secuilor bucovineni, a ungarilor repatriați
din Slovacia și a germanilor din Ungaria

Katharina Wild, Pécs

Regiunea noastră mai restrânsă, adică spațiul transdanubian de sud-est cu reședința la Pécs, a fost și este și în prezent un ținut locuit de mai multe grupuri etnice. Varietatea sa etnică a fost determinată de două valuri de migrație: primul în urma războaielor otomane iar cel de al doilea după a doua conflagrație mondială.

Migrațiunea care a avut loc la sfârșitul secolului al XVII-lea, adică spre sfârșitul dominației turcești, a favorizat așezarea și în spațiul nostru mai întâi a sârbilor și a croaților iar apoi a germanilor. În anul 1920, componența locuitorilor comitatului Baranya arăta, în funcție de apartenența lor etnică, astfel (Schnitzer 1928: 100-101): ungurii reprezentau 55%, germanii 37,4% iar slavii 7,6% din totalul populației.

Schimbul de populație care a avut loc între state după al doilea război mondial, adică a doua migrațiune menționată, a condus la modificări relevante ale acestor procente. Aici au fost colonizați secui din Bucovina iar mai târziu unguri din Slovacia, ceea ce a avut ca rezultat pierderea proprietăților de către germani. În acest fel le-au fost asigurate spații de locuit noilor coloniști (Fritz 1979: 192). Apoi, pe baza

hotărârilor luate în urma Tratatului de la Potsdam, circa jumătate din germani au fost trimiși în perioada 1946-1947 înapoi în Germania.

În ceea ce-i privește pe secui, aceștia și-au părăsit în 1941 locul natal, adică cele cinci sate ungurești din Bucovina (Andrásfalva, Fogadjisten, Hadikfalva, Istensegits și Józseffalva), au staționat temporar în Batschka și în comitatul Vas și s-au așezat în 1945 în satele germane din sudul Ungariei. În cele 35 de sate din sudul Ungariei au venit circa 20 000 de persoane, iar aproximativ 3 000 au rămas în Batschka (Sebestyén 1989:172-173).

Pe baza tratatului ungaro-cehoslovac asupra schimbului de populație, în anii 1947-1948 au venit aici și coloniști maghiari din Csallók, localitate situată la sud de Bratislava, în Slovacia. Cele 17 350 de persoane repatriate din Slovacia au fost adăpostite în 196 de sate (Füzes 1987/88:536). Aceștia au fost numiți de către germanii din Ungaria "munteni" (din magh. felvidéki), în limbaj cotidian întâlnindu-se chiar și forma maghiară a cuvântului, "Felwideker", precum și denumirea de "cehi", pentru că au imigrat din Cehoslovacia. Ambele grupuri de noi coloniști s-au așezat în sate majoritar germane, respectiv în sate pur germane, astfel încât aceste localități au devenit cu puține excepții majoritar maghiare, în care, în afară de germanii rămași ori reîntorși, trăiesc secui sau "munteni" sau chiar ambele grupuri etnice și în unele localități chiar și maghiari băștinași. Migrațiile din epoca modernă au avut deci ca rezultat întâlnirea în multe așezări din spațiul nostru a trei grupuri minoritare cu cultură, mentalitate și limbă diferită. A început o conviețuire forțată dintre noii coloniști și băștinași, nelipsită, în prima perioadă, de fricțiuni și conflicte.

Grupurile amintite aveau atât ocupația- cea de țărani-

cât și religia comună. Autoritățile au avut grijă ca în cadrul coloniilor să se formeze comunități relativ omogene din punct de vedere confesional. Diferențele dintre ele erau însă mai adânci. Secuii, care trăiseră aproape 200 de ani izolați lingvistic, au adus cu ei o maghiară arhaică și o cultură deosebit de bogată, la fel de arhaică. Proveneau din medii sărace și erau lipsiți de experiență față de agricultura modernă de atunci (Fritz 1979:191). Aceștia erau priviți atât de populația băștinașă (germani și maghiari) cât și de "munteni" ca înapoiți pe plan cultural și economic, fapt menționat și de scriitorul secuiei Sebestyén (1989:174-175).

Muntenii (maghiarii din Slovacia) trăiau în noua lor patrie relativ bine. Ei și germanii care-și pierduseră proprietățile se simțeau egali din punct de vedere cultural și economic (în ceea ce privea experiența față de metodele economice). În schimb, muntenii au stabilit destul de greu legături cu secuii, spre deosebire de germani. Despre comportamentul muntenilor față de secui Dégh(1955:44) spune: *"Aceștia [muntenii, K.W.] erau foarte îmburgheziți și se țineau mai culți decât ceilalți, reținându-se astfel de la contacte."*

În prima etapă a conviețuirii, până prin 1960, fiecare grup etnic și-a păstrat practic propria poziție în toate domeniile sociale. Între membrii acestora nu s-au înregistrat căsătorii mixte iar sărbătorile erau petrecute separat, în mijlocul propriei comunități. De exemplu, pentru secuii și muntenii de pe alocuri, doar hramul bisericii din localitatea lor natală era prilej de sărbătoare, nu și cel al noii comunități. Obiceiuri ale comunității la care înainte participa întreg satul nu se mai respectau. Spre exemplu, secuii nu mai prezentau în sat Betlehemul - devenit mai târziu cunoscut în toată Ungaria -iar germanii, care au introdus

obiceiuri precum înălțarea pomului împodobit cu ocazia hramului bisericii din fiecare toamnă sau ritualurile de foc din prima duminică a postului (rostogolirea unei roți cuprinse de flăcări, spargerea geamurilor, agitarea făcliilor), acum nu le mai practicau. Respectarea tradițiilor culturale se rezuma în principal la cercul familiei și al prietenilor.

Prima etapă a conviețuirii s-a caracterizat așadar prin asumarea statu-quo-ului, prin adaptarea la noile condiții de trai, prin recunoașterea fiecărui individ în interiorul comunității.

Totuși pot fi aduse argumente că și din această perioadă au existat unele fenomene care indicau o deschidere spre egalizare (omogenizare) a grupurilor etnice din fiecare localitate în parte. Tinerii ambelor grupuri maghiare făceau eforturi de renunțare la dialectul propriu și de asimilare a limbii maghiare uzuale vorbită în zonă. Secuii și germanii mai tineri au renunțat la portul lor popular, lucru înfăptuit de munteni în patria lor cu circa două decenii în urmă. În satele germane limba maghiară a devenit imediat limba de circulație, odată cu așezarea noilor coloniști.

Sporadic au existat deja după schimbul de populație preluări din cultura specifică altor grupuri. Încă din 1955 se menționa (Dégh 1955:44) că în localitatea Kakasd bărbații secui preluaseră de la germani încălțăminte înaltă, specifică.

Se pare că un domeniu important în care s-a manifestat de timpuriu relații culturale reciproce a fost cel culinar. Aceasta și pentru că unele familii maghiare au locuit în aceeași casă cu foștii proprietari germani iar femeile au folosit bucătăria împreună. Printre preluările mai vechi se pot număra varza secuiască (magh. székelykáposzta) precum și găluștele germane cu drojdie, numite "dampfnudlen".

Anii '60 au marcat o deschidere în conviețuirea dintre

noii veniți și băștinași. Tensiunile dintre ei s-au stins treptat făcând loc unei noi comunități sătești. Acest proces a fost accelerat de colectivizarea agriculturii la începutul anilor '60, când proprietățile păstrate ori recent dobândite au fost anulate. Astfel au fost eliminate dintr-o dată diferențele sociale dintre cele trei grupuri, locuitorii satului devenind în mod egal agricultori salariați ai C.A.P¹-urilor.

Grupurile etnice au reînceput să-și cultive tradițiile după o pauză destul de lungă. Secuii interpretau Bethlehemul (mai ales pe cel adus din Hadikfalva), celebrau în luna august, conform vechilor tradiții, sărbătoarea noii pâini (magh. kenyérszegés) și reînviaseră arta populară, în special țesutul. Germanii au readus la viață multe obiceiuri de nuntă, în unele sate chiar pe cele ale întregii comunități, cum ar fi călăritul la Rusalii, înălțarea pomului împodobit la hramul bisericii.

Relațiile strânse de zi cu zi de la locul de muncă (C.A.P.-uri sau uzinele orașului din apropierea satelor) au accelerat amestecul etnic al celor trei grupuri și astfel și al culturii acestora, ceea ce a dus cu timpul la dizolvarea sistemelor culturale diferite, respectiv la omogenizarea lor. Acest proces aflat încă în plină desfășurare s-a derulat până acum cu intensitate diferită în fiecare localitate în parte și în fiecare domeniu al culturii tradiționale. Procesul de egalizare culturală precum și stadiul său actual pot fi urmărite pe baza câtorva ritualuri de înmormântare.

O deosebire vizibilă între secui și germani a fost printre altele cea privind așezarea morților în sicriu . În timp ce germanii puneau mortul în sicriu imediat după aducerea coșciugului în casă, secuii îi așezau pe cei decedați în sicriu abia a doua zi de la deces, în prezența preotului, a rudelor și a cunoscuților. Preotul binecuvânta pe cel decedat, după

care participanții la ceremonie se rugau pentru sufletul acestuia și intonau cântece de jale. (Szélig 2001:103). La acest ritual s-a renunțat relativ devreme în toate satele locuite de secui, datorită probabil și a preoților autohtoni cărora nu le era cunoscut obiceiul.

Aceeași soartă a avut-o și ritualul secuiesc de bocire a morților de către rudeniile cele mai apropiate (magh. *siratás*). Prin această strigare a durerii, care avea loc de mai multe ori pe zi, la catafalc și în timpul înmormântării, membrii familiei își exprimau sentimentele personale față de pierderea celui drag, luându-și totodată adio de la el. Pentru că datorită acestui obicei erau luați în derâdere de populația autohtonă (germană și maghiară), secuii au renunțat la el după câțiva ani de la colonizare (Szélig 2001:105-106).

Astăzi, la ceremonia de înhumare cantorul interpretează pentru fiecare minoritate în parte un cântec de despărțire prin care, în numele decedatului, își ia rămas bun de la cei vii. Secuii au preluat ritualul de la populația indigenă, înlocuind cu acesta obiceiul bocitului. Aceste cântece se cântă la germani în limba germană sau -precum în Nagynyárád și Somberek² - în maghiară și germană iar în localitățile cu un număr mic de vorbitori de limbă germană, doar în maghiară. În timpul ceremoniei de înmormântare se pot auzi de regulă atât cântece de jale maghiare cât și germane iar slujba se ține în multe locuri în ambele limbi.

Secuii dăruiau cantorului și oamenilor care duceau prapurii și crucile un ștergar țesut de mână iar mai târziu o batistă, țesături legate în timpul înmormântării de prapurii și crucile purtate de cortegiu. Acest obicei mai poate fi întâlnit astăzi pe lângă alte locuri și în Véménd, fiind preluat chiar și de unii germani maghiari (Szélig 2001:112).

Muntenii dădeau la opt zile de la înmormântare o

masă de pomană. La acest obicei s-a renunțat repede în noua patrie, probabil pentru că în general celelalte două grupuri nu practicau acest praznic³.

Mai demult secuii purtau doliu doar șase săptămâni care se încheia cu un parastas de șase săptămâni (magh. hathetes mise). Astăzi la Gara (Batschka) și în alte câteva sate nu doar secuii ci și germanii țin parastasul de șase săptămâni⁴.

Chiar și puținele exemple aduse aici lasă să se întrevadă că, la 50 de ani de la colonizarea secuilor și a muntenilor, procesul de omogenizare a ritualului de înmormântare e destul de avansat, între grupurile etnice abia mai putându-se întrezări diferențe. Apariția unui tipic omogen a fost favorizată în bună măsură de preoțime. Construirea unei capele mortuare a condus de asemenea la dispariția anumitor obiceiuri și la dezvoltarea altora noi, comune.

Deoarece procesul de omogenizare a culturii tradiționale nu e nici pe departe încheiat, nu se poate spune cu siguranță cu ce intensitate a participat ori va participa fiecare minoritate. Totuși se conturează câteva tendințe clare: în cele mai multe localități coloniștii s-au adaptat tradițiilor preexistente, îmbogățindu-le chiar cu unele obiceiuri proprii; deosebit de adaptabili au fost muntenii; în localitățile cu un puternic nucleu secuiesc se poate observa un adevărat amestec de cultură populară germană și secuiască, în unele domenii prevalând tradiția secuiască, în altele cea germană.

Traducere din limba germană Adriana Czibula

Note

¹ C.A.P.=cooperativa agricolă de producție

² Comunicare prezentată de Gábor Gonda și Franz Michelisz.

³ Secuții au respectat acest obicei până în primul Război mondial iar germanii îl mai practică până astăzi în unele localități mai mici

⁴ Comunicare prezentată de dr.Elisabeth Knipf și Rita Kerner.

BIBLIOGRAFIE

Dégh, Linda(1955):*Kakasdi népmesék I.Palkó Józsefné meséi*.Budapest.

Fritz, Johann(1979):*Kakasd*.Langenau.

Füzes, Miklós(1987/88):*A népesség anyanyelv szerinti összetételét befolyásoló tényezék Délkelet- Dunántúlon*, II.rész.In:Szita, László(edit.):Baranya helytörténetírás.Pécs, p.489-543.

Gyivicsán, Anna(1993):*Anyanyelv, kultúra, közösség. A magyarországi szlovákok*. Budapest.

Gyivicsán, Anna(1998):*Berührungspunkte der traditionellen deutschen und slowakischen Kultur in den slowakischen Sprachinseln in Ungarn*. In:Manherz, Karl(edit.):Beiträge zur Volkskunde der Ungarn-deutschen, vol.14, p.147-152.

Sebestyén, Ádám(1989):*A bukovinai székelység tegnap és ma*.Szekszárd.

Szeiberling, Krisztina(2000):*Synchrone Untersuchung der nach 1945 in den Schomberger deutschen Dialekt*

aufgenommenen ungarischen und der Sprachvarietät der Szekler und Oberländer des Dorfes aufgenommenen deutschen Elemente. Lucrare de diplomă. Pécs.

Szellig, Ágnes(2001):*Todes- und Bestattungsbräuche bei den Ungarndeutschen und bei den Szeklern in Wemend/Véménd.* In:Manherz, Karl(edit.):Beiträge zur Volkskultur der Ungarndeutschen, vol.18, Budapest, p.92-128.

Schnitzer, Johann(1928):*Statistisches über das Deutschtum in Rumpfungarn.* In:Bleyer, Jakob(edit.):Das Deutschtum in Rumpfungarn. Budapest, p.89-196.

KULTURKONTAKTE UND – INTERFERENZEN IN SÜDUNGARN NACH 1945

Das Zusammenleben der Bukowinaer Szekler, der aus der Slowakei repatriierten Ungarn und der Ungarndeutschen Zusammenfassung

Die Gegend um Pécs in Südungarn ist eines der Gebiete das ab Ende des XVII. Jahrhunderts als Folge der Ansetzung von Serben, Kroaten und Deutschen, zu einer multiethnischen Gegend wurde.

Dieser ersten Migration wird nach dem II. Weltkrieg eine nächste, für die Zukunft des Gebietes genau so wichtige, dazukommen. Ein Teil der in den Dörfern dieses Raumes lebenden Deutschen wurde 1945 gezwungen ins Vaterland zurückzukehren und an dessen Stelle wurden Szekler aus der Bukowina und Ungarn aus der Slowakei gebracht.

Die neuen Einwanderungen haben nicht nur erneut

und radikal den ethnischen Bestand der Ortschaften des Raumes geändert, sondern haben auch zwei ungarische Völkerschaften mit völlig verschiedenen Bräuchen zu einem Zusammenleben mit dem altungarischen Volk der Gegend und mit den noch verbliebenen Deutschen gezwungen.

Wie es zu erwarten war, gab es anfangs zwischen diesen Gruppen etwas Zurückhaltung und Spannung. Die Gemeinschaften zogen es vor abgesondert und geschlossen zu leben.

Allmählich entspannten sich die Verhältnisse und die Gruppen fingen an Kontakte zu pflegen. Besonders ab 1960 als das private Landgut in Gemeinbesitz übergang und alle gleich dastanden, begann ein ruhiges Zusammenleben zwischen Kolonisten und Einheimischen. Daran arbeitete auch die Angehörigkeit zum selben Glauben mit.

Das Ergebnis war jenes, dass, in den letzten 50 Jahren die seit dieser letzten Kolonisation vergangen sind, man in den südungarischen Dörfern, dank der Akulturalisierung, eine Traditionsvermischung feststellen konnte.

SÂRBII DIN UNGARIA. AUTOIDENTIFICARE

Milena Precić, Beograd

Ungaria contemporană este una din puținele țări din lume, care ar putea fi caracterizată ca omogenă din punct de vedere etnic. Cu toate acestea și aici, de-a lungul timpului până azi, problema relațiilor dintre populațiile și culturile "majoritare" și cele "minoritare" și-a avut și își are caracterul ei specific.

Comunitatea sârbă din Ungaria, una din cele 13 minorități etnice recunoscute de către stat, este astăzi foarte puțin numeroasă, în jur de 5000 (conform ultimului recensământ al populației 3000) și nu trăiește într-un teritoriu compact. Existența sa în Ungaria contemporană este consecința împrejurărilor istorice-emigrarea sârbilor spre nord, ca urmare a cuceririi Balcanilor de către turci. Deși puțin numeroasă, această comunitate nu este astăzi un "monument etnografic", ci un grup dinamic și interesant. În această situație, o primă întrebare care se impune cercetătorului vizează păstrarea identității etnice specifice.

În această lucrare intenționez să prezint câteva observații și rezultate ale cercetării pe care am efectuat-o în anii 1996-1997 printre sârbii care astăzi trăiesc în Budapesta și în câteva localități din împrejurimi (Pomaz, Kalaz, Sentandreja), pe un eșantion de 45 de persoane. Rezultatele se referă înainte de toate la modul de

conceptualizare a specificului etnic de către cei chestionați și la unele probleme privind dubla identitate și sentimentul legăturii cu statul ungar ai cărui cetățeni sunt.

În cazul identității grupurilor, astăzi se are în vedere înainte de toate principiul autodefinirii. De aceea, prima întrebare, care s-a impus ca importantă în legătură cu identitatea etnică, a fost cea referitoare la însăși autoidentificarea membrilor comunității.

Sârbii din Ungaria, cu care am avut contacte oficiale sau private, deseori au subliniat că ei se consideră ca parte integrantă a poporului sârb și totodată cetățeni loiali ai Ungariei. Fundamentul identității pozitive și sentimentul mândriei comunității sârbești din Ungaria o reprezintă cultura specifică pe care au creat-o în perioada de ascensiune și progres din secolul al XVIII-lea și al XIX-lea. Vestigiile materiale și spirituale ale culturii sârbe din acest spațiu sunt vizibile și astăzi și ele prezintă importanță și pentru întreaga cultură a poporului sârb.

Datorită trăiniciei prezenței lor în acest spațiu, trăinicie ce se poate documenta istoric, membrii comunității sârbești din Ungaria se consideră comunitate istorică. Sau altfel spus, minoritate autohtonă.

Pe de altă parte, marea migrație a sârbilor din 1690, sub conducerea patriarhului Arsenie Cernojevici, a lăsat urme atât de adânci în memoria colectivă încât sârbii de astăzi deseori se autodenesc ca **descendenți a lui Cernojevici**, deși această migrație nu a fost nici prima nici singura din îndelungata istorie a migrațiilor sârbilor în zona Dunării.

La întrebarea directă referitoare la apartenența etnică, cei mai mulți dintre cei chestionați s-au declarat ca **sârb/sârboaică** și acest număr a depășit cu mult celelalte opțiuni

posibile **sârb/sârboaică din Ungaria, sârb și ungar** etc. Aceasta mărturisește o înaltă conștiință la sârbii din Ungaria în legătură cu apartenența la poporul sârb ca structură integrală.

Pentru ca să se dezvolte conștiința privind apartenența etnică un timp îndelungat, comunitatea trebuie să fie legată de un anumit număr de elemente culturale care, în anumite contexte dobândesc rol de simbol al specificității etnice.

De aceea, a doua întrebare pusă subiecților a fost: care sunt acele elemente culturale, adică simbolurile cheie ale identității, în cazul actualei comunități a sârbilor din Ungaria?

Pe baza răspunsurilor celor chestionați și a observațiilor personale am diferențiat:

- cunoașterea și utilizarea limbii materne sârbe
- apartenența la religia ortodoxă și păstrarea obiceiurilor religioase
- folosirea numelor sârbești
- cunoașterea comună a sărbătorilor sârbești (dintre care cea mai importantă Sf Sava)
- cunoașterea și cultivarea dansurilor populare

Modelul ideal de sârb/sârboaică ar presupune o legătură emoțională cu fiecare dintre aceste simboluri și de asemenea exprimarea acestora.

Acest model ideal nu este întotdeauna posibil și este astăzi tot mai rar întâlnit, în primul rând datorită numărului sporit de căsătorii mixte dar și din alte cauze.

De aceea a treia întrebare pe care am avut-o în vedere a fost: cum se stabilesc în cadrul comunității criteriile reale și nu cele ideale de diferențiere între "noi" și "ei" sau, cum spun de obicei sârbii din Ungaria, "ai noștrii" și "ai lor", dar și în interiorul comunității între **sârbii**

“adevărați”, “conștienți”, cei care încă “ se mai țin” și “ungurizați”, “aceia care s-au lăsat”, adică au fost asimilați?

La întrebarea care a vizat criteriul care ar fi necesar pentru ca cineva să fie desemnat ca sârb-conștiința sa, dorința și convingerea personală că aparține grupului (criteriu subiectiv) sau originea părinților (criteriu obiectiv care nu se poate modifica), sau factorii culturali care sunt în același timp și simboluri de apartenență- religia ortodoxă, utilizarea limbii sârbe în comunicare (de asemenea criteriu obiectiv dar care poate fi atins sau schimbat prin liberă alegere), am primit următoarele răspunsuri:

1. Cei chestionați au stabilit ca cel mai important criteriu, **convingerea personală privind apartenența la grup**, adică convingerea că apartenența la un anumit grup etnic este înainte de toate o opțiune personală a fiecăruia.

2. Urmează apoi **simbolurile identității** (criteriu obiectiv dar care permite și o alegere liberă), concret religia ortodoxă și limba sârbă. Cei cu care am discutat au fost nehotărâți, când a fost vorba despre prioritatea uneia sau alteia.

3. Cel mai puțin important a fost considerat de subiecți criteriul **diferențierii după originea etnică**, care nu poate să fie schimbată. În concordanță cu aceasta, urmașii din căsătoriile mixte sunt acceptați ca membrii “deplini” ai comunității dacă ei se simt și exprimă asta.

Deci, deși există încă persoane, mai ales printre cei mai în vârstă, care consideră că este sârb **”omul cu sânge sârbesc”**, primatul conștiinței personale și alegerii libere asupra originii domină și merge până acolo încât se acceptă apartenența deplină și pentru cei care nu sunt deloc de origine sârbă dar, de exemplu, sunt botezați în biserica ortodoxă și au învățat limba sârbă, participă la viața comunității

și se declară sârbi. Desigur că înainte de a fi acceptată opțiunea lor liberă, există o perioadă de verificare, de probă, a seriozității opțiunii lor. Este deosebit de important să se arate că asemenea oameni își educă proprii copii ca sârbi și fac ceva folositor pentru comunitate, sunt activi în viața socială, culturală. Motivul pentru o asemenea "deschidere" desigur că trebuie căutat în faptul că, comunitatea este puțin numeroasă.

În ceea ce privește posibilitatea ca cineva să devină membru al comunității, aceasta a dat dovadă de deschidere și flexibilitate, dar în ceea ce privește dubla identitate, aceasta a fost respinsă de cei cu care am discutat (în special cei în vârstă). Granița dintre "noi" și "ei" nu se poate trasa în interiorul persoanei. Potrivit acestei concepții, omul este fie sârb, fie ungar. Dacă are o origine etnică mixtă, dublă, conform acestei convingeri, el trebuie să-și respecte ambele origini, dar emoțional poate să fie legat doar de una, adică trebuie să aleagă. Pe cei care nu pot alege, cei chestionați i-au catalogat drept "încurcați", "zăpăciți", "nedumeriți".

Puncte de vedere diferite privind această problemă încep să apară și la actuala tânără generație. Aceasta este o generație la care predomină originea etnică mixtă, astfel că încep să se formuleze și anumite repere ale cercetării acestei identități duble, mixte.

În cazul autodeterminării apartenenței etnice, au fost multe răspunsuri de tipul "**și sârboaică și unguroaică**", "**sârb de origine maghiară**", "**tatăl meu este sârb, mama unguroaică, nu pot răspunde**". O asemenea flexibilitate a punctelor de vedere la cei chestionați este deosebit de interesantă pentru cercetare pentru că în mod obișnuit se consideră că în viața cotidiană cel mai răspândită este esențializarea noțiunii de identitate etnică (cel puțin în planul ideilor).

Se pune însă întrebarea dacă în timp acest lucru duce la o eroziune a comunității sau va permite păstrarea ei în ciuda slabei reprezentări numerice.

S-ar putea spune că în cadrul comunității predomină punctul de vedere potrivit căruia originea mixtă, dublă, reprezintă un fel de pericol care poate fi depășit și soluționat dacă copiii se hotărăsc și optează pentru una din părți (este de dorit pentru "a noastră").

Însă dubla sau multipla competență culturală întotdeauna este cotată foarte bine. Deci, interesant este că dubla sau multipla competență culturală este prețuită drept calitate, dar cu condiția ca persoanele să diferențieze strict ceea ce este a lor de ceea ce este a altora, (criteriul fiind legătura emoțională) chiar și în situația în care să spunem se slujesc mai ușor și cu mai mare succes de reperele culturale străine decât de ale lor.

'Eu nu mă simt aici în mod determinant ungar. Cu atât mai mult cu cât față de mulți am ceva în plus datorită cunoașterii a două culturi și a două limbi, dar eu țin să scot în evidență acest lucru deși el este prezent în viața mea'.
(m, 1924, Kalaz)

Următoarea întrebare pe care o putem pune privind identitatea dublă sau complexă a membrilor minorității naționale, se referă la legătura lor cu țara în care trăiesc. Imediat se observă diferența dintre abordarea rațională și cea emoțională - care se poate exprima prin cuvinte ca "**ce este al nostru iubim, ce este străin respectăm**". Totuși, din cele spuse de cei chestionați, se poate surprinde și legătura emoțională specifică, nu atât față de poporul și statul maghiar și istoria națională maghiară, cât față de teritoriul, pământul care este comun și unde locuiesc și maghiari și sârbi și alte naționalități din acest spațiu, precum și față de

contribuția adusă statului comun, față de jertfele pentru acesta, față de strămoșii care au fost legați de acest spațiu, față de trecutul care este **"trecutul strămoșilor noștrii"**, dar legat de teritoriul maghiar. Sub anumite aspecte acest lucru se referă și la teritoriul în sens restrâns-pământul care ne dă naștere, ne hrănește, și în care ne înmormântăm. Legătura dintre spațiu natal și mormânt se poate observa și din anumite expresii ale celor chestionați. Acest pământ, loc care ne hrănește este astăzi teritoriul național al statului maghiar-și astfel emoțiile legate de "pământul nostru" se transmit și se leagă de statul în care sârbii trăiesc astăzi.

Traducere din limba sârbă Emilia Mikici

SERBS IN HUNGARY: SELFIDENTIFICATION abstract

The Serbian community in Hungary, one of the thirteen State-recognized national minorities, is nowadays a very innumerous group; its number is estimated about 5000 (at the population census about 3000), not living at the compact territory. Though small in number, this community is not today an "ethnographic monument", but an interesting and dynamical group. One of the questions arising immediately with the researcher in such a case is the question of maintenance of particular ethnic identity.

My intention is to present in this paper some observations and results of the research which I had

conducted in 1996 and 1997, among the Serbs now living in Budapest and some surrounding places (Pomaz, Budakalas, Sentendre). The result regard primarily the ways of conceptualization of ethnic identity by the very members of the group as well as some problems of a double identity and the feeling of connection with the Hungarian State whose citizens the Serbs are.

The first question that I considered as important was the issue of selfdetermining of the very members of the community. The Serbs in Hungary with whom I talked often stressed that they considered themselves both as an integral part of the Serbian people, and as loyal citizens of Hungary. Due to the long-standing of their presence, which can be historically documented, the members of this community consider themselves a historic, almost autochthonous minority. On the other hand, the Great Migration in 1690, had left such a deep trace in collective memory, that Serbs even now identify themselves as migrants, or descendents of those migrants, though this migration was neither the first nor the unique in the course of long lasting migrations of the Serbs in the Danube area. (The existence of Serbian diaspora in Hungary in the result of historical circumstances- the migrations to the North, due to the Turkish conquests of the Balkans).

At the direct question how they declare themselves about their feeling of belonging, the majority of my collocutors declared as the Serbs, and that number dominates to a great extent all other possible replies (the Serb from Hungary, the Serb and the Hungarian, the Hungarian). This witnesses a high conscience of the Serbs in Hungary about their feeling of belonging to the Serbian people as an integral whole.

In order for the conscience of the ethnic identity to

remain during a long period of time, it must be linked to a number of cultural elements that in corresponding contexts take the role of symbols of ethnic differentiation. This is why my second question was-which cultural elements are the key symbols of identity in case of this group? I singled out: the knowledge and the use of the Serbian mother tongue, the Orthodox religion and its rituals and holidays, participation in social life of the community, giving and use of the Serbian first name and familiarity with folk dancing and music. The ideal model of the Serb would imply an emotional connection with each of these symbols, as well as the demonstration of each of them, but this ideal model is not always possible. It is more and more rare, primarily due to a large increase of the number of mixed marriages and to some other reasons too. That is why the third question that I posed out was: how, in the community itself, a real, not ideal criterion is established between "us" and "them", or as the Serbs in Hungary usually say-between the "conscious", "genuine" Serbs, those who "still hold", and the "Hungarian-like" "Magyarons", those who "let them be", i.e. allowed to be assimilated.

To the questions-what is the indispensable criterion for man or woman to be determined as the Serb, is it primarily his or her conscience, i.e. the personal wish and conviction to belong to a group (a subjective criterion), or the origin from the parents-the Serbs(the objective criterion which cannot be changed), or cultural patterns which are simultaneously the symbols of identity, such as the Orthodox religion or the use of the Serbian language in the communication (also an objective criterion but which is possible to reach or change through a personal choice), I got the replies in the following order:

1. As the most important criterion the subjects stressed their own conviction about the belonging to the group, i.e. the stand that the belonging to the ethnic group represents the personal choice of an individual.
2. Then come the identity symbols (the objective criterion, allowing the freedom of choice) - precisely, the Orthodox religion and the Serbian language;my collocutors were undecided - which criterion out of these two is more important.
3. The least important criterion is the objective differentiation by origin, which can not be altered. In keeping with this, the descendants from the mixed marriages are accepted as full members of the community, if they themselves feel as such and declare themselves so.

Though still, especially among old members of the Serbian community, there are those who consider that the Serb is a person of Serbian blood, the priority of selfconsciousness and the personal choice dominate over the objective origin. It extends to the fact that the full membership is recognized even to those men and women who are not at all of the Serbian origin, but are, for example, baptized in Orthodox church, or learned how to speak the Serbian language, who take part in the life of the community and declare themselves as the Serbs. Naturally, prior to the recognition of their choice, there is a period of temptation and proving to see how serious they are in their intentions. It is especially important to them to show that they bring up their children as Serbs and do something beneficial for the community, to be active in the social life. The reason

for such openness of this community is to be found in its small number.

Despite considerable openness and flexibility of the community regarding who can be its member, my collocutors in majority refused the possibility of the existence of double identity, especially those from older generation. The boundary between "us" and "them" cannot go within an individual. According to this notion, a person is either the Serb, or the Hungarian. If a person were of double origin, according to this concept, he or she should respect both sides, but emotionally can be linked only to one, i.e. he or she must opt. If he or she cannot decide, than such a person was described by my collocutors as "confused" or "a pitiful case". So it could be said that according to this concept a double origin is a kind of danger for community. However, the double or multiple cultural competence (bilingvism, familiarity with two or more cultures...), is always highly valued. Thus it is interesting that the double or multiple cultural competence is appreciated as a quality, under condition that the individual distinguishes strictly "his own" from "foreign" (the criterion is an emotional connection), even when, for example, they use "foreign" cultural patterns more easily and successfully than "their own".

As one of the members of the community said - "I am not feeling subordinated to a Hungarian. Moreover, I feel higher than many, due to the familiarity with two cultures and two languages" (m, 1924, Budakalasz).

The different understanding of this issue, however, starts appearing in the present young generation (persons of 20-25 years old). It is generation where a double origin begins dominating; so some forms of expressing the double identity are being formulated.

In the case of self-determination, there were several answers like "I feel both Serbian and Hungarian", "I am the Serb of Hungarian origin", "My father is Serbian, my mother Hungarian-I cannot answer the question". Such blending of identities, which is in a full opposition to essentialistic notion of ethnic identity, is of particular interest for research, as it is considered that in everyday life essentialism is the most spread among ordinary people, and that it is the very reason of the power of ethnicity. The question is, however, whether in the long run this dilution of symbolic boundaries by the very members of community, will lead to the erosion of community, or enable its further maintenance, despite a small number of its members.

One more question regarding the double or complex identities of the members of a national minority which can be asked regards the affiliation with the country wherein the members of national minority live. Immediately the difference between the rational and the emotional approaches is visible-it can be expressed by the words-we love ours, we respect what is foreign. However, from the statements of my collocutors a specific emotional connection can be read, established not as much towards Hungarian people or the State, and national Hungarian history, but towards the territory, the soil, which is common, whereon the Hungarians and the Serbs and other nations live on these spaces, as well as towards the contribution to the common State, sacrifices for it, ancestors connected to this territory, the past which is "the past of our forefathers", but linked to Hungarian land. In some aspects this regards the land in the narrower sense-soil- which is feeding us and wherein we are buried. That soil or land is nowadays the territory of the Hungarian State-thereby the emotions related to "our

soil”are transferred and linked to the State where the Serbs live now.

As we know ethnic identity is or could be flexible, multiple category. In this paper I just wanted to give an example (of course not the whole picture, but several most striking points) of concepts among Serbs in Hungary.

SÂRBII ȘI ROMÂNII DIN BĂTANIA

Problema inter-relațiilor dintre cele două comunități minoritare

Miriana Pavlović, Beograd

Studierea etniei sârbilor din Bătania, provincia maghiară Bekes, a început prin scurte cercetări teritoriale în anii 1990-1991, pe baza înțelegerilor de colaborare dintre Institutele etnografice ale Academiiilor de știință sârbe și maghiare. La scurt timp după aceea cercetările au fost oprite din cauza sancțiunilor impuse Iugoslaviei de către comunitatea internațională. Vor fi reluate în 2001, însă fiind de data aceasta organizate de către conducerea locală a sârbilor din Bătania, cu ajutorul financiar al conducerii sârbilor din Budapesta¹.

Cadrul teoretic al studierii sârbilor din Bătania este condiționat de trăsăturile etnologice distinctive și de situația socială a grupului studiat. Prin aplicarea procedurii simbolic-comunicativ și funcțional analitic se are în vedere modelarea și exteriorizarea identității etnice ale sârbilor din Bătania, ca o comunitate culturală și socială determinată etnic de tip minoritar într-un mediu multiethnic/multicultural din perspectivă sincronă și diacronică. Este acceptat conceptul contemporan al etnicității/identității etnice ca fiind cel mai corespunzător, care prin combinarea abordării situaționale și aspectelor culturale și sociale subliniază dimensiunea subiectivă și caracterul simbolic al comunității etnice și diferențierii pe

relația *noi-ei*. Punctul central al cercetării s-a axat pe indicatorii și simbolurile etnicității (limba, religia, obiceiurile tradiționale, normele, valorile, alimentația, muzica, etc.) cât și pe limitele etnicității².

Cercetările au fost astfel îndreptate și asupra relațiilor dintre naționalități, cu predilecție pe relația sârbi - populația majoritară - maghiari. Având în vedere, însă, că la Bătania, de peste două secole, locuiesc și români, nici problema interetnică dintre sârbi și români nu a putut fi neglijată. Dar, pe parcursul cercetării, ca și în această lucrare, această problemă este privită din punctul de vedere al subiecților sârbi. Totuși, au avut loc și câteva discuții neoficiale cu reprezentanții mai de vază ai comunității românești precum și niște interviuri oficiale³.

De aceea consider că se pot defini, cu această ocazie, măcar trăsăturile de bază ale relațiilor interetnice existente între sârbi și români, în trecut ca și în prezent. Mai înainte este nevoie să prezentăm, neapărat, caracteristicile generale ale mediului existent la Bătania, precum și ambele minorități comunitare.

Bătania este astăzi un orașel în partea de sud est a județului unghuresc Békés, pe malul râului Jer, la granița dintre Ungaria și România. Aceasta este o comunitate multinațională în care locuiesc maghiari, sârbi, români și rromi. Localitatea datează de pe timpul lui Arpad, iar din sec.18 se dezvoltă rapid. Statutul de "orașel" și dreptul de a organiza târguri este obținut de Bătania în 1839, dar pierdut în 1888. Aspectul de astăzi, de structură octogonală, datorită dispunerii străzilor ca pe tabla de șah, a fost proiectat de către ingineri vienezi după retragerea turcilor în anul 1718. După primul și al doilea război mondial Bătania înregistrează o stagnare, iar numărul locuitorilor se

micșorează. Statutul de oraș este redobândit de Bătania în 1987. De atunci se dezvoltă rapid. În afară de instituțiile de conducere administrativă (primărie, judecătorie, vamă), la Bătania funcționează și câteva școli (trei școli elementare: maghiară, sârbă și română, un liceu), casa de cultură "Jozsef Atilla", casa memorială "Molnar Pal", dar și instituții sportive (stadion, hală și bazin). Locuitorii din Bătania se mândresc în mod special cu SOS satul copiilor, iar atracția turistică o reprezintă rezervația naturală din apropiere, ocrotită prin lege⁴.

Într-un asemenea mediu sârbii trăiesc de secole cu un trecut foarte dinamic, bine păstrat în amintiri și tradiții⁵, ca și în numeroase probleme și contradicții contemporane, într-o țară cuprinsă de tranziție social-politică. Cu toate că au fost în mare cuprinși de procesul asimilării și depopulării, sârbii din Bătania reprezintă comunitatea cea mai numeroasă din Ungaria, care a reușit să-și păstreze până în zilele noastre câteva instituții minoritare sau să înființeze altele noi în ultimul deceniu.

Data stabilirii sârbilor în Bătania nu se cunoaște cu precizie, dar se consideră că ei au venit în număr mai mare după marea migrație a sârbilor din anul 1690⁶, iar în Cronica bisericii ortodoxe sârbe din Bătania se amintește doar că sârbii sunt populația cea mai veche și că maghiarii, iar mai apoi și românii, s-au stabilit la sfârșitul sec. XVIII⁷. După datele din 1834 în Bătania trăiau 84 familii sârbești, 19 maghiare și 6 românești⁸. Structura națională se schimbă în mod vizibil în sec. XX astfel că în anul 1905 la Bătania sunt înregistrați 8144 maghiari, 2602 sârbi, 1774 români, 53 germani, 216 slovaci și 83 de alte naționalități⁹. După ultimul recensământ al populației în această localitate trăiesc 400 români și aproximativ 600 sârbi.

Astăzi atât sârbii cât și românii au conduceri minoritare organizate și un număr de instituții specifice (biserică, școală generală și grădiniță în limba maternă, club, cor, orchestră de tamburași, etc.). În afară de acestea ambele grupări minoritare și-au păstrat multe obiceiuri tradiționale la nivel de familie și comunitate.

Relațiile interetnice dintre sârbi și români pot fi studiate la nivel comunitar și privat, individual și colectiv. În primul caz ne interesează să urmărim relația dintre două conduceri minoritare, iar pentru analiză foarte importantă este atât relația dintre conducerile minoritare sârbe și române și organizațiile lor, cât și activitatea lor comună față de populația majoritară. În analiza relațiilor pe plan privat devine obiect de studiu legătura dintre persoane individuale și familii.

Așa cum relațiile interetnice sunt reflectate în practica de zi cu zi, iar pe de alta în poziția și valorile comunității, la fel și în această lucrare relațiile dintre sârbi și români vor fi analizate și ilustrate prin asemenea exemple. Pe sârbii și românii din Bătănia îi leagă în primul rând condiția de minorității naționale și religia ortodoxă comună. Principalul element de diferențiere este, totuși, limba maternă.

Să pornim de la nivelul instituțiilor de conducere. Cele două conduceri minoritare colaborează astăzi foarte strâns la nivel național, atât între ele, cât și cu alte conduceri minoritare, mai ales pentru a se opune asimilării și a-și apăra drepturile minoritare în mod deosebit în sistemul de învățământ.

Pe de altă parte, ori de câte ori membrii comunității sârbe sau române nu și-au putut îndeplini unele nevoi personale în cadrul comunității lor, sau pe care nici astăzi nu le pot îndeplini, aceștia se adresează prima dată instituțiilor

celeilalte grupări minoritare, și nu instituțiilor populației majoritare, mai ales dacă și-au dorit păstrarea poziției minoritare. Astfel subiecții ambelor grupări minoritare consideră că, în cadrul organizațiilor populației majoritare, asimilarea este mai pronunțată, mai ușoară, mai rapidă și atotcuprinzătoare, în timp ce organizațiile minorităților sârbe și române, pe lângă faptul că nu exercită o asimilare directă asupra celor care nu aparțin acelei minorități, adesea lasă loc pentru păstrarea unor caracteristici etnice proprii. În afară de asta aceste organizații oferă posibilitatea membrilor celeilalte etnii de a-și păstra conștiința apartenenței minoritare, fapt considerat adesea ca fiind cel mai important. Așa de exemplu românii au cor propriu, dar sârbii nu. În corul lor cântă și sârboalice, iar în repertoriu există și cântece sârbești alături de cele românești. Sau în familia mixtă sârbo-română (tatăl - român) multă vreme este analizată (discutată) problema ca fiicele, pe lângă limba maghiară, să mai cunoască limba sârbă și română, iar după absolvirea școlii generale române, să urmeze liceul sârbesc sau românesc. Cu toate că în primul moment părinții au dorit să aleagă liceul sârbesc pentru ca copiii să învețe bine și limba sârbă, alegerea s-a făcut pentru liceul românesc din Gyula, fiind mult mai aproape de Bătania decât Budapesta unde se află liceul sârbesc. Ideea liceului maghiar este respinsă din start, părinții apreciind că bacalaureatul în limbile minorităților oferă o perspectivă mai bună copiilor din Ungaria la ora actuală.

La nivel de colectivitate cele mai importante sărbători pentru ambele comunități sunt hramurile propriilor biserici, sărbătorite și ca "zilele sârbilor", respectiv "zilele românilor" din Bătania. Atunci se organizează manifestări culturale (expoziții, prelegeri, lansări de cărți), care au drept scop

cunoașterea istoriei, a tradiției și a culturii respectivei minorități.

O altă caracteristică foarte importantă comună sârbilor și românilor este cu siguranță aceeași religie ortodoxă. Cea mai veche instituție religioasă existentă în Bătania este biserica ortodoxă sârbă "*Nașterea Sfintei Fecioare*" construită în anii 1778-79. După informațiile din arhivă se presupune că sârbii au avut și mai înainte de această biserică un loc de rugăciune, datând din primele decenii ale sec. XVIII¹⁰. După sosirea românilor la Bătania, aceștia folosesc și ei până la 1864, adică atâta timp cât și biserica română se afla sub jurisdicția mitropoliei din Karlovăț, biserică sârbă existentă¹¹, astfel că biserica și comunitatea bisericească au fost comune. În 1868, românii se despart de sârbi înființându-și parohie separată, iar apoi își construiesc biserică proprie închinată Sf. Gheorghe¹². Litigiul apărut cu această ocazie s-a încheiat prin plata unei părți a cheltuielilor de construcție de către sârbi, care au rămas în vechea biserică. Diferitele neînțelegeri, chiar și conflicte apărute atunci între ei sunt cunoscute ambelor comunități, dar acestea n-au lăsat urme de intoleranță în conștiința membrilor lor. Dimpotrivă, astăzi biserica comună este considerată motiv de apropiere și colaborare, iar nu de conflicte.

Deasemenea sârbii și românii au avut un cimitir comun, iar o bucată de vreme, în perioada postbelică, și școală comună. Astăzi, însă, fiecare grup își are propria școală și grădiniță în limba maternă.

Aceeași apartenență religioasă și instituțiile comune din trecut au lăsat urme adânci dând sentimentul unui anumit grad de comuniune, care a contribuit la o mai mare lărgire a barierelor etnice dintre aceste două comunități comparativ cu populația majoritară. Așa, de exemplu, chiar și în prima

jumătate a secolului trecut, când cultura tradițională a ambelor comunități era cea mai puternică, iar ele cele mai compacte și cele mai închise, sârbii și românii au întreținut relații strânse de prietenie, familiile lor vizitându-se reciproc. *“Românii veneau la noi la dans, iar noi aveam masa noastră în cafeneaua românească”*. În acel timp nici căsătoriile mixte între membrii celor două comunități nu erau interzise. Acestea alcătuiau, după datele bisericii române din Bătania, la începutul sec. XX un procent de 15-20%¹³. Subiecții noștri declară: *“Cu românii ne-am amestecat întotdeauna; este același lucru”*.

Căsătoria între membrii comunităților sârbe și române adesea nici nu e simțită ca fiind mixtă, sau cel puțin nu are o conotație negativă. Astfel majoritatea subiecților noștri când au vorbit de căsătoriile mixte nici măcar nu le-au amintit pe cele cu românii, ci numai pe cele cu maghiarii. Motivul ar putea fi faptul că majoritatea lor au printre rudele apropiate sau îndepărtate pe cineva de origine română.

Și atunci ca și acum, cununia se făcea în biserica miresei, iar botezul copiilor în biserica tatălui, ceea ce denotă faptul că familia trăia în conformitate cu normele comunității din care provine bărbatul. Totuși, acest lucru nu a condus la asimilarea deplină a femeii, ci a contribuit la formarea sentimentului de apropiere față de comunitate amintit deja, ca și la pătrunderea numeroaselor elemente în practica obiceiurilor grupării vecine. Astfel cu ocazia sărbătorilor sârbești în modul lor de sărbătorire au pătruns elemente de origine românească, copiii au primit nume românești și viceversa, iar acest lucru nu a fost considerat, nici astăzi nu este, un fapt negativ. Nu este un exemplu rar întâlnit când în familia mixtă se păstrează sărbătorile ambelor grupări, deși prioritate vor avea acelea din care provine

bărbatul. Astfel o sârboaică căsătorită cu un român declară că în familia ei sunt sărbătorite ambele Crăciunuri, dar că la cel românesc sărbătorirea e mai intensă, iar al ei, Crăciunul sârbesc, se amintește doar. Sau o altă persoană intervievată, căsătorită cu un român al cărei tată e sârb, iar mama româncă, arată că, deși nu sărbătorește Crăciunul sârbesc, la Crăciunul românesc pregătește un “cozonac de sănătate”, care este un obicei sârbesc de Crăciun.

Pe de altă parte trebuie subliniat că, datorită conștiinței pericolului asimilării din partea populației maghiare majoritare, prezentă la ambele comunități, mai ales după al doilea război mondial, s-a schimbat într-un fel și relația dintre ele. Nu se mai simt a fi la fel unii cu ceilalți. Sârbii au impresia că românii au fost mai puțin afectați de fenomenul asimilării: *“Românii se țin mai bine și știu mai bine să se manifeste decât noi sârbii”*.

Sau în ultimii ani sârbii încearcă să reînnoiască “mersul cu steaua” - obicei practicat de copii în seara ajunului de Crăciun, când se duc din casă în casă purtând steaua și cântând cântece specifice. Manifestări asemănătoare sunt și cele practicate de grupul de colindători și umblatul cu Vertepul. Unii, în special bătrânii, consideră și susțin că doar “mersul cu steaua” este obicei sârbesc, în timp ce grupul de colindători este obicei românesc, iar Vertepul unguresc și că sârbii din Bătania n-ar trebui nici să le practice nici să le utilizeze numele pentru grupul lor. Fapt este, însă, că Vertepul apare și la sârbii din Voivodina¹⁴.

Elementul principal de diferențiere între sârbii și românii la Bătania este în mod sigur limba maternă. În schimb, după relatările subiecților noștri, cel puțin în prima jumătate a sec. XX, n-a fost un fenomen rar ca membrii ambelor comunități, pe lângă limba maternă și maghiară, să

cunoască limba română respectiv sârbă. În acea perioadă faptul de a saluta vecinul în limba lui maternă era considerat un semn de politețe. Din cauza numărului mare de familii mixte nu este o raritate, cel puțin la cei mai în vârstă, să cunoască măcar noțiunile elementare ale limbii celuilalt grup. Așa de exemplu o sârboaică căsătorită cu un român, care a învățat românește în căsătorie de la copii, susține, că, deși româna este limba de comunicare în familia sa, "*fiicele mele nu pot fi vândute nici în limba sârbă pentru că ele o vorbesc bine*". Un exemplu interesant ne-a prezentat și o altă persoană anchetată. Părinții ei sunt ambii sârbi și la ei în casă s-a vorbit numai limba sârbă. Părinții cunoșteau și limba română, pe care o vorbeau atunci când nu doreau să înțeleagă copiii.

În sfârșit putem concluziona că atât la nivelul comunității și familiei cât și la cel al instituției și persoanei, în relațiile interetnice dintre sârbi și români există o bună colaborare însoțită de mici dar rare neînțelegeri.

Traducere din limba sârbă Jiva Jurici

Note

¹ Studiarea și cercetările pe teren asupra etniei sârbilor din Bătania le-am efectuat împreună cu colega mea Miroslava Lukić-Krstanović.

² Despre aspectele teoretico-metodologice ale cercetării sârbilor din Bătania a se vedea mai pe larg în studiul lui M.Pavlović, *Pojmovno-metodološki okvir proučavanja etničkog identiteta Srba u Batanji. A tradicionális műveltség továbbélése*, Az V. magyar-jugoszláv folklórkonferencia előadásai, Budapest, 1991. november 1-3, Folklór és tradíció VII, Budapest 1994, 269-273.

³ În cercetarea relațiilor interetnice o piedică a constituit-o faptul că cercetătorii nu cunosc nici limba română nici maghiară, astfel că discuțiile cu subiecții români s-au purtat fie în lb.sârbă, fie cu ajutorul interpretului.

⁴ K. Siladi, *Batanja*, Batanja 1993 și *Turistički katalog Batanje iz 1999. godine*.

⁵ Despre amintiri și tradiții ca sursă importantă de studiere a etnicității, a se vedea: M.Lukić-Krstanović. *Pričanja o životu, Srbi u Batanji, Etnički i kulturni kontakti u Panonsko-karpatском prostoru*, Posebna izdanja EI SANU 42, Beograd 1997, 91-101.

⁶ G. Jaksity, *Battonya atorok megszállás idején és a XVIII. Sz. Elején*, Battonya 1990, 7.

⁷ *Letopis Srpske pravoslavne crkve u Batanji*, 16

⁸ K. Siladi, navedeno delo.

⁹ *Srpska pravoslavna mitropolija karlovačka po podacima od 1905*, Karlovci 1910, 667-668, 1126-1127.

¹⁰ *Srpska mitropolija karlovačka oko polovine XVIII veka*, Sremski Karlovci 1902, 75

¹¹ Lj. Cerović, *Srbi u Rumuniji*, N. Sad 1991, 154

¹² *Román ortodox templom*, Battonyai Újság, május 2001,4

¹³ *Protocolulu Cununatiloru Bataniu 1902-2000*

¹⁴ Š.Kuličić, P.Ž.Petrović, N.Pantelić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1998, sv. vertep

DIE SERBEN UND RUMÄNEN AUS BATTONYA (HU) Das Problem der Zwischen-Verhältnissen der beiden Minderheiten Zusammenfassung

Die gleich nach 1990 in Battonya auf die hiesigen Serben unternommenen Untersuchungen waren auf Anzeigen und Symbole der Volkseigenheiten (Sprache, Religion, Bräuche, Normen, Wertbegriffe, Ernährung, Musik usw.) wie auch auf Minderheitsverhältnisse, besonders auf jene zwischen den Serben (minderzählig) und Ungarn (mehrheitszählig) bezogen. Es wurden aber auch die Verhältnisse zwischen den Serben und Rumänen nicht vernachlässigt, da in diesem

Fall beide Gruppen minderzählig der orthodoxen Religion angehörten.

Diese Verhältnisse offenbarten sich sowohl auf Ebene der führenden Einrichtungen als auch auf privater Ebene, wobei Privatverhältnisse zu verstehen sind.

Heute ist feststellbar dass, unabhängig vom Problem, beide Minderheitsführungen sich untereinander besprechen, weniger aber mit den gleichen Anstalten der Mehrheit. Diese Annäherung von Serben und Rumänen beruht auf eine alte Verbindung aus der Vergangenheit, als die Rumänen die Kirche der Serben in Nutz nahmen und beide Volksgruppen einen und denselben Friedhof besaßen. Das Verhältnis funktionierte und funktioniert auch heute auf Familienebene. Zwischen den Serben und Rumänen gibt es feste Freundschaften im Familienkreis. Auch früher und auch jetzt besuchen sie sich untereinander, Mischehen werden von beiden Gemeinschaften anerkannt, im Gegensatz zu jenen mit Ungarn, da diese einer anderen Religion angehören.

Im Falle der zwischen Serben und Rumänen geschlossenen Ehen fand die Trauung in der Kirche der Braut und die Taufe in jener des Vaters statt.

Viele Traditionsbräuche, wie das Umherziehen mit dem Weihnachtsstern, Weihnachtslieder von Haus zu Haus singen und der Wertep werden von beiden Gemeinschaften ausgeübt.

Daher scheint nur die Sprache die Serben von den Rumänen zu unterscheiden, doch in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts funktionierte in der Gemeinde die Dreisprachigkeit. Beide Gruppen kannten neben der Muttersprache auch die ungarische wie auch die Sprache der anderen Gruppe.

Auch wenn es heutzutage nicht mehr genau so gut

aussieht, verstehen die Ehepartner einer Mischehe ihre eigenen Sprachen untereinander.

Dieser Analyse ist zu entnehmen dass die Verhältnisse zwischen Serben und Rumänen auf allen Ebenen und in allen Zeiten gut funktioniert haben und es noch immer tun.

UN MODEL DE COABITARE: ROMÂNII ȘI EVREII DIN CHITIGHAZ, UNGARIA

Mihaela Bucin, Szeged

În procesul de coabitare etnică a două grupuri minoritare subordonate unui grup majoritar, sistemul tradițional de evaluare a *celuilalt* se formează în condiții politice, economice și sociale speciale. Am urmărit și voi prezenta în continuare, pe baza unor mărturii de istorie orală, evaluarea evreului păstrată în imaginarul colectiv al unei comunități românești din Ungaria.

Deși *evreii* sunt semnalati de timpuriu în Ungaria¹, în partea de sud-est, unde se află comunitățile românești, n-au format colonii decât în secolele XVII-XVIII. Multe familii de evrei au venit spre Tisa din Ardeal, cei mai mulți dintre ei cunoșteau și limba română. Se ocupau în general cu comerțul, aceasta fiind una dintre puținele ramuri economice pe care le era permis să le practice. Conform legii *Systematica Gentes Judaicae Regulatio*, emisă de împăratul Iosif al II-lea, după 1780 evreii din Imperiul Habsburgic nu aveau voie să se stabilească în orașe, nici să arendeze pământ. Limba maternă le era recunoscută doar ca limbă de cult, în public erau obligați să vorbească latina, germana ori maghiara, actele oficiale pe care le dețineau erau eliberate într-una din aceste limbi. Nu le era permisă organizarea învățământului în limba maternă, copiii evrei fiind constrânși să frecventeze școlile creștine. Din 1786, acel evreu care nu putea prezenta

dovada absolvirii unei școli creștine, nu avea voie să se căsătorească în fața stării civile. Pe de altă parte, acei israeliți care deveneau institutori în școlile maghiare, primeau absolvire de la impozite. Aceste legi reprezintă o schimbare de tactică în politica de abordare a problemei evreilor din Imperiul Habsburgic. După ce vreme îndelungată Europa dorește separarea evreilor, excluderea lor prin stigmatizare, „conform noii strategii, evreii din Imperiu nu mai trebuiau să fie izolați, ci, dimpotrivă, asimilați.” (Oișteanu, 2001, 115).

În sud-estul Ungariei, colonii compacte de evrei au existat până în jurul anului 1944, când a început înființarea ghetourilor și deportările.²

Mai întâi în mediul rural, apoi în cel urban, evreii au conferit o atmosferă aparte localităților în care s-au stabilit. În așezări cu etnicitate multicoloră ale Câmpiei retardate din punct de vedere economic și civic, evreii au constituit deseori un element civilizator.

Românii, care au făcut parte din cele mai vechi timpuri din structura multietnică a Câmpiei, au fost influențați de diferite culturi cu care au venit în contact și au influențat la rândul lor cultura celor cu care au împărțit spațiul vital. În acest context, am pus interlocutorilor întrebarea: „*Dar cu jidovii cum v-ați înțeles?*”. Am ascultat amintiri și mărturii emoționante. Dar, fără a invoca motive anume, interlocutorii au refuzat de cele mai multe ori înregistrarea pe bandă a acestor elemente de istorie orală. Pe baza celor relatate, am putut reconstitui aspecte ale contactului dintre două minorități, dintre două grupuri etnice, la nivelul unei localități rurale pe care am cunoscut-o îndeaproape: Chitighaz.

„Evreul imaginar” rămas în memoria colectivă a chitighăzenilor e, în parte, reflectat în alt tip de clișee imagologice decât cele abordate de Andrei Oișteanu (Oișteanu,

2001). Românii din Ungaria își văd uneori în evreul cu care coabitează propria imagine, aceea de victimă a unui sistem exterior. Un sistem care se dovedește crud fără argumente comprehensibile la nivelul celui care rămâne veșnic intrus, un *homo alienus*, în pofida abnegației sale față de respectivul sistem.

Inițial, am considerat *tema evreului* un teren fecund, fiind un subiect „la modă”, saturat cu evenimente încă vii în memoria unei grupe de vârstă. Dar am realizat gravitatea ei atunci când oamenii îmi răspundeau la provocări: „nu-mi amintesc”. Am încercat să teoretizez motivul acestui tabu, dar orice excurs psihologic e de prisos, când cauza pare clară: teama. Când evreii din Chitighaz au fost cu toții, până la ultimul, deportați, zile întregi românii au tremurat la gândul că îi așteaptă aceeași soartă. Din acest considerent românii minoritari din Ungaria au fost motivați să-și formeze o altă imagine despre evrei decât ungarilor ori românii majoritari. După cum observau etno-sociologii germani Annemie Schenk și Ingeborg Weber-Kellerman, referitor la relațiile interetnice din Banat, atitudinile grupurilor etnice *nu pot fi stabilite după anumite combinații de caracteristici, ci se modifică în funcție de contextul socio-economic determinat de situația istorică regională înconjurătoare* (Schenk – Weber-Kellerman, 1973, 5).

Denumirile topografice din localitatea Chitighaz sunt strâns legate de structura satului din trecut, de funcția pe care unele elemente de ordonare a spațiului o aveau în practicile economice și sociale ale locuitorilor. Unele toponime provin de fapt din antroponime, multe dintre ele pasibile de a fi date uitării, o dată cu schimbul de generații și cu renunțarea la codul lingvistic românesc, odinioară dominant. Printre aceste denumiri se găsesc și câteva patronime de

familii evreiești, ele indicând mai ales repere din localitate, unde, la începutul secolului al XX-lea, existau prăvălii ale evreilor stabiliți aici: *La Colțata*, *La Freizingher*, *Inde-o avut Țigler cukászda* (cofetărie), *Inde-o șezut Con*.

Până în iunie 1944, de-a lungul a cel puțin o sută de ani, în Chitighaz a trăit și o redusă comunitate evreiască. Cimitirul părăsit de la marginea satului, în care mai sunt astăzi douăsprezece pietre funerare, numele evreiești încrustate pe monumentul ridicat de curând în centrul comunei, în memoria localnicilor căzuți în cel de-al doilea război mondial, amintirile sătenilor în vârstă și unele documente din arhiva din Giula au rămas singurele mărturii ale existenței acestei comunități. Mărturii că în localitatea Chitighaz au existat în trecut și alte legături interetnice decât cele româno-maghiare, despre care se vorbește de regulă, în prezent.

În ultimele decenii, au existat cazuri accidentale în care români ortodocși au cumpărat monumente funerare ale evreilor defuncți, refolosindu-le în același scop. E, parcă, simbolică dăinuirea acestor palimpseste de marmură în cimitirul ortodox, o integrare *a posteriori*, prin experiența morții, care – nici măcar ea – nu poate opri asimilarea. Sunt în cimitirul ortodox cruci vechi, de lemn, cu nume românești, cruci noi, de piatră cu aceleași nume românești (căci în cele mai multe familii, băieții poartă prenumele tatălui și ale bunicilor, iar fetele, prenumele femeilor din neam), dar cu inscripții în maghiară, și sunt monumente funerare de marmură fină, fără cruce, cândva cu inscripții în ebraică, azi cu nume cândva românești.

Relațiile pe care românii le-au avut cu minoritatea etnică și religioasă a evreilor au fost relații specifice, deosebite de cele care existau – de exemplu – între evreii

comercianți, germanii meșteșugari și maghiarii de tot felul din orașul Giula. Obișnuiți cu „alteritatea”, ei înșiși priviți ca „ouă de cuc”, românii din Ungaria și-au format în mod spontan stereotipuri referitoare la „intruși” evrei, fără vreo influență cultă³.

Materialul bibliografic despre această temă este, în general, sărac: o culegere de documente referitoare la evreii din Giula, din Arhiva Județeană Bichiș, în care apar și date despre evreii din Chitighaz; tot în Arhiva județeană se găsesc și registrele sinagogilor din Bichișciaba și Giula, cuprinzând matricolele nașterilor, căsătoriilor, deceselor evreilor din Chitighaz. Multe dintre concluziile ce urmează se bazează pe interviurile realizate cu chitighăzeni care au avut relații cu familiile evreiești, fiind, de cele mai multe ori, argați în gospodăriile acestora. Povestirile despre evrei sunt încă vii la Chitighaz: oamenii în vârstă de peste 60 de ani folosesc un cod special când se referă la perioada istorică de dinainte de 1945: „știi, când era Timar doptor...”, „când umbla Con pă uliță...”, „mândră, cum o fost Debura”. Sunt repere descifrabile numai pentru un grup restrâns, care ne pun în fața unui hiatus al memoriei colective. În general, membrii mai tineri ai comunității nu sunt inițiați, în discuțiile cu ei nu se folosește acest cod.

Locurile de origine ale evreilor și datele la care ei au venit în această localitate se pot stabili în multe cazuri cu exactitate. Au sosit la Chitighaz în valuri succesive, într-un proces de migrație interioară în cadrul Imperiului. Monografia preotului Iosif Ioan Ardelean le acordă consătenilor israeliți doar câteva rânduri (Ardelean, 1893, 75) în care se specifică lapidar că la sfârșitul secolului al XIX-lea trăiau aici 63 de israeliți. Autorul constată că *“Grecii au fost neguțătorii cei mai vechi din comună. Evreii s-au încuibat numai mai*

târziu, pe timpul când adică se lățiră în toată țeara. Sosirea lor de pe-aici, se dătează cu începutul calei ferate” (Ardelean, 1893, 13), adică din 1858. Probabil că preotul-scriitor ia observat însă îndeaproape și “în cunoștință de cauză” pe evreii stabiliți în parohia sa, căci el însuși mărturisește că “la anul 1890 am scris opul Ceremoniile și datinile evreilor.” (Ardelean, 1893, 39).

Comunitatea evreiască deținea o casă de rugăciune care a existat până în preajma celui de-al doilea război mondial, pe locul pe care se găsește astăzi clădirea veche a școlii românești. Centrul religios de care aparțineau evreii din Chitighaz era reprezentat de sinagoga din Bichișciaba. După cum reiese din documentele de arhivă, evreii din Chitighaz au plătit impozit și comunității din Giula, condusă din 1856 de rabinul Bak Ignác, comunitate de care aparțineau și evreii din Pil, Vărșand (azi ambele în România), Aletea, Kigyos și Siklos (localități învecinate cu Chitighazul).

La recensământul din 1846/47, existau în Chitighaz 519 case, 614 familii și 3050 de locuitori. Dintre aceștia, sunt structurați pe categorii de religie numai bărbații : 355 de catolici și 1100 de ortodocși. Dintr-o rubrică separată și mai amănunțită a chestionarului acestui recensământ reiese că în Chitighaz trăiau 10 evrei de parte bărbătească, 3 între 1-14 ani, 4 între 17-40 de ani și 3 în vârstă de peste 40 de ani.

Urmărind registrul nașterilor și deceselor israeliților din Chitighaz, începând din 1863, observăm că unele nume de familie dispar, dar apar altele, noi. Localnicii spun că evreii plecau în zone mai prospere pe măsură ce atingeau un nivel economic corespunzător. La sfârșitul secolului al XIX-lea locuiau în Chitighaz familiile izraelite: *Móritz Naschitz*, *Krümbaum*, *Schvártz Sámueľ*, în primele decenii ale secolului

al XX-lea comerțul era în mâna familiilor : *Freisinger, Kramer, Gelber*.

O mare parte a patronimelor de proveniență germană, pe care le poartă majoritatea evreilor, le-au fost impuse acestora încă din timpul lui Iosif al II-lea. După primul război mondial, chiar înainte de legile și decretul emise în perioada istorică de după 1940 (mai ales legea din 1947, care îi obliga pe cetățenii maghiari de alte naționalități să-și maghiarizeze numele în schimbul unor drepturi cetățenești⁴), evreii au început să adopte nume ungurești și să se reboteze, de obicei în religia catolică. Din registrele de stare civilă reiese că primul evreu născut la Chitighaz (în 1863) care și-a maghiarizat numele a fost Naschitz Ignác. În 1894 el își ia numele de Ormos (din magh. *orom* = creastă de munte, pisc).

O dată cu legiferarea schimbării numelui, cetățenii maghiari de diferite etnii, care își ungurizau patronimul, aveau posibilitatea de a-și alege un nume nou dintr-o listă oficială, cu „avantajul” că inițiala putea rămâne aceeași. Ungurizarea numelor și în cazul românilor era motivată cu argumente de ordin practic: cei care doreau să ocupe posturi publice de stat (la căile ferate, la poștă) sau cei care doreau să cumpere casă ori pământ erau constrânși, cu ocazia întocmirii actelor oficiale, să adopte un nume nou în vederea facilitării ortografierii în dosarele de evidență administrativă, iar tinerii care își satisfăceau serviciul militar erau dotați cu un nume ușor de pronunțat în maghiară. Prin lege, în perioada regimului horthyst, pe orice român care punea piciorul afară din mediul său autarhic, îl aștepta un nume nou. Pe lista respectivă erau numeroase patronimele maghiare provenite din toponime, însoțite de sufixul adjectival *-i*,

marcă morfologică ce indică originea, proveniența: numele Cure a devenit Kassai (de la / din Kassa), Secan a devenit Szelényi (de la Szelény), Rotaru a devenit Rózsavölgyi (din Valea Trandafirilor), Bută a devenit Berényi. Cei chemați Otlăcan au primit numele Ónodi, Popa – Peregi, Mureșan – Megyeri, Câmpian – Kevevári, Iepure – Jenei, ș.a.m.d. O familie românească din Chitighaz a primit numele Honfi (Fiul patriei), iar poștașul Rusu din Cenadul Unguresc, pentru a-și păstra serviciul, a preluat chiar denominativul profesiei sale: Postás⁵.

Comunitățile românești din Ungaria și-au menținut vreme îndelungată identitatea datorită persistenței relațiilor de rudenie, a „neamului” ca structură de bază a colectivității autarhice. Semnificantul sistemului de înrudire este *numele*, principalul reper după care individul se orientează în structura socială tradițională. Pierderea, transformarea acestuia, duc la o situație de dezechilibru. Rolul esențial al maghiarizării numelor în accelerarea procesului de asimilare, prin dereglarea continuității relațiilor de rudenie, poate fi exemplificat cu situații „bizare”, în care doi frați încep să poarte de pe o zi pe alta, patronime diferite. Astfel, o ramură a familiei Selejan(u) a devenit Honfi, în timp ce unul din frați, pentru a-și menține locul de muncă, a fost „rebotezat” Szolnoki (din orașul Solnoc); patronimul Jiroș(u) (în cazul căruia unghurizarea este absolut aleatorie, deoarece e vorba de un cuvânt maghiar, care înseamnă „unsuros”, de la magh. zsír = grăsime) a devenit în cazul unuia din frați Zentai, în timp ce un al doilea a preluat numele Zsírka. Un alt hiatus în sistemul tradițional e reprezentat de faptul că, în momentul în care tatăl primea un nume nou, copiii minori erau înscriși și ei sub acest nume, în timp ce majorii își puteau păstra numele original. De asemeni, bărbații dintr-o familie erau

nevoiți să-și schimbe numele dacă doreau să ocupe posturi de stat, în timp ce femeile rămâneau la numele vechi.

În acele comunități în care prin măsuri de integrare s-a creat dezordine în sistemul tradițional al patronimelor, asistăm la o puternică revigorare a supranumelor, a poreclelor⁶ cu funcție pragmatică. Acestea, pe lângă rolul de a individualiza, au asigurat perpetuarea și coeziunea modelului etnic al relațiilor de familie.⁷

Printre evreii din Chitighaz care și-au maghiarizat numele, o găsim și pe fiica învățătorului Rosenzweig Jakab, născută în 1892 și care în 1911 își schimbă numele în Oláh (Valah), nume ales probabil de pe lista oficială cu recomandări.

După cum am menționat, evreii nu aveau permisiunea de a-și înființa școli în limba maternă. Copiii de evreu erau constrânși să frecventeze școlile maghiare și să studieze aceleași domenii de învățământ ca și creștinii. Era interzisă așezarea elevilor evrei în bănci separate, urmărindu-se astfel integrarea lor cât mai rapidă. Suprimarea sistemului propriu de educație a fost cea mai puternică lovitură pentru comunitățile evreiești, deoarece formele de învățământ ale acestora aveau tradiții puternice, bazate pe religia specifică. Totuși, la Chitighaz școala confesională evreiască a funcționat. Localnicii cunoșteau faptul că e vorba despre o activitate interzisă de autorități, însă ei își amintesc că școala a existat până în preajma războiului al II-lea, cu denumirea argotică de „*zugiskola*” (*zug* = *văgăună*, *ungher*; *iskola* = *școală*). Preotul chitighăzean Iosif Ioan Ardelean consemnează în monografia apărută în 1893 că *”numărul școlarilor israeliți urcă la 30, învățătorul lor Jakab Rosenzweig are plată lunară de la fiecare elev câte 3 fl. pe lună”* (Ardelean, 1893, 75). Faptul că acest dascăl evreu se bucura de prestigiu în

localitate ni-l dovedește faptul că în anul 1906 el a tipărit o broșură pentru uzul țăranilor agricultori din Chitighaz. Broșura cuprinde modalități matematice de transformare a vechilor unități tradiționale de suprafață folosite pentru măsurarea terenului agricol în unități ale „cadastrului austriac”, devenit oficial. În scurta-i prefață (în limba maghiară), Jakob Rosenzweig notează: *„În decursul lungii perioade în care am fost învățător, deseori am fost solicitat de locuitorii comunei noastre să-i ajut la calcularea suprafeței terenului agricol. Veneau la mine cu o bucățică de hârtie pe care era desenat un perimetru de teren mai mic sau mai mare, ale cărui laturi erau date în stânjen⁸. Din asta, eu trebuia să socotesc suprafața terenului, și cum poate fi acesta împărțit în iugăre”*. Judecând după starea de uzură a singurului exemplar al lucrării care a ajuns la mine, după notele și calculele făcute cu creionul pe marginile paginilor, e clar că el a circulat și a fost întrebuințat frecvent de agricultorii români din Chitighaz.

Legi restrictive destinate evreilor au fost emise și în 1840. Printre altele, articolele legii cu numărul 29 din anul menționat interzice comercianților evrei faptul de a avea angajați de alt cult religios decât cel israelit. Evreii stabiliți în Chitighaz au avut însă angajați români atât în prăvălii cât și în gospodărie. Erau de obicei date „*dă sclujnice*” la evrei fete tinere care ajutau la muncile casnice: „*la fert, la ciupelitul găștilor, la tăgășit*”, dar erau și familii de evrei care angajau un român de vârstă apropiată cu copiii lor, pur și simplu pentru a se juca împreună cu aceștia.

Negustorii care desfăceau diferite mărfuri în Chitighaz, în 1890 erau în număr de opt: șapte evrei și un român. Tot evrei au fost mai târziu, în anii 1920, și primii medici: Timár Károly și stomatologul Dónát Albert.

Cu numele medicului Timár m-am întâlnit atât pe teren, cât și în culegerile efectuate în Chitighaz în anii 1980.⁹ În memoria vârstnicilor, el a rămas modelul medicului umanitar, altruist, un standard de comparație aplicat tuturor doctorilor care s-au perindat apoi prin localitate. A existat chiar inițiativa ca o stradă din comună să poarte numele său. (Acest proiect nu s-a realizat; în schimb, singura stradă cu nume oficial românesc din Chitighaz, este... strada Filimon Sârbu, *Filimon utca*, cum îi spun ungurii!).

Două clișee revin în mărturiile despre doctorul-model: dezinteresul acestuia față de recompensa pentru serviciile făcute și metodele naturiste cu care își trata bolnavii. E de înțeles de ce se bucura de aprecierea localnicilor: în general săraci, fără a acorda prea mare prestigiu științei medicale, chitighăzenii n-ar fi apelat la un specialist care le-ar fi cerut taxe peste puterile lor. Uneori, Timár însuși cumpăra medicamente pentru bolnavii fără resurse financiare. Pe de altă parte, tratamentele sale erau apropiate de cele populare, pe care le recomandau și „babele” pricepute. Vindeca rahitismul cu suc de morcovi, eczemele cu ulei rânced de semințe de dovleac, făcea operații la fața locului, fără să-și constrângă bolnavii să se interneze în spitale¹⁰, ale căror servicii, oricum nu le puteau achita. În plus, etica profesională a lui Timár era apropiată de cea tradițională a românilor. O interlocutoare relatează că într-o vară, pe timpul când se strâng măciucile de mac, s-a întâmplat să fie lângă sălașul din afara satului, unde locuia o familie săracă și cu mulți copii (*Îi chema Iepure. Nu-i plăcea Iepurelui lucru, și Iepuroaica tăt făce pă prunci!...*). Femeia de la sălaș încercase să scape de o sarcină nedorită dar peste noapte a început să se simtă rău. N-a avut încotro, a trebuit să trimită după doctor. Timár a sosit în scurt timp

cu bicicleta. Informatoarea mea, pe atunci foarte tânără, a auzit din lanul de mac cum medicul o ceartă cu vorbe grele pe femeie iar aceasta îi răspunde. În sfârșit, doctorul o pălmuiește, iese din casă și încalecă grăbit pe bicicletă. După ce a pedalat mai multe sute de metri, Timár s-a oprit, s-a întors la sălaș și a tratat-o pe femeia, care a scăpat cu viață.

Timár este cel care a construit în sat un dispensar (clădirea și-a păstrat destinația până astăzi), alături de care locuia, împreună cu familia. Soția și fiica sa erau de religie mozaică, dar doctorul, în condiții neelucidate, trecuse la catolicism în perioada premergătoare războiului al doilea. În lunile dinaintea războiului a fost chiar concentrat cu grad de ofițer superior, la Debrețin.

Între anii 1920-40, existau în Chitighaz mai multe magazine mixte și crâșme aparținând familiilor Freinsinger, Kramer și Gelbert. Freinsinger Benjamin era proprietarul a trei magazine mixte și a două crâșme în care lucrau, ca angajați, români. Era cel mai înstărit evreu din Chitighazul începutului de secol douăzeci. Una din prăvăliile Freisinger a rămas imortalizată pe prima carte poștală ilustrată a localității, împreună cu „zarda”, școala susținută de călugărițele iezuite din Congregația „Notre Dame”. În fotografie se vede și autoturismul negustorului, singurul din localitate, precum și proprietarul elegant îmbrăcat, alături de un angajat și de câțiva mușterii.

În Chitighaz funcționa și o întreprindere de prelucrare a lemnului, aparținând evreului Baron Mór, care angajase de asemenea localnici. După mărturisirile chitighăzenilor, comercianții evrei nu erau în relații de prietenie cu medicii. În schimb, între negustori erau aparent legături cordiale, în ciuda faptului că erau în număr destul de mare pentru o

așezare relativ mică. Aparent, fiindcă spiritul de concurență funcționa, dar cu efect pozitiv pentru țărani români, care puteau cumpăra pe datorie și erau tratați ca parteneri de afaceri și clienți importanți.

Comunitatea tradițională a românilor din Chitighaz privea ca pe o curiozitate faptul că evreii nu se vizitau, nu stăteau de povești la uliță, nu sărbătoreau împreună nici un eveniment, în afara celor religioase. Sâmbăta, mica lor casă de rugăciuni de pe actuala stradă Úttörő era plină, în rest trăiau o viață exclusiv de familie. Spre deosebire de comunitatea românească, încheată – pe lângă credința ortodoxă – și pe legături de rudenie, pe afinități personale, pe relații extrareligioase, faptul că evreii au locuit în colonii compacte e, în primul rând, o consecință a faptului că mozaismul le interzice credincioșilor să călătorească sâmbăta, așa că aceștia s-au stabilit totdeauna în localitățile și în jurul localităților în care li s-a permis să-și construiască sinagogă. De exemplu, în județul Bichiș, evreii au format comunități compacte în jurul orașelor Giula și Bichișciaba, unde se aflau sinagogi, astfel au pătruns în localități limitrofe acestor orașe, unele populate și de români: Aletea, Bătania, Chitighaz. În localitatea Cenadul Unguresc, situată la zece kilometri de orașul, Macău, important centru mozaic, s-a stabilit un singur comerciant evreu.¹¹

Medicii, în schimb, luau parte la viața „mondenă” a comunei, împreună cu contele Allmassy, cu intendentul acestuia, cu notarul, cu morarul de naționalitate germană și chiar cu preotul ortodox. Frecventau împreună ștrandul care exista între cele două războaie în comună, organizau serbări câmpenești, partide de cărți. Copiii țăranilor români pândeau printre scândurile late ale gardului înalt al ștrandului și adunau hârtia roșie creponată din decorațiile rămase la

sfârșitul petrecerilor în aer liber. Cu aceste hârtii fetițele își vopseau unghiile și buzele, se machiau ca tinerele domnișoare evreice.

Chitighăzencele care au lucrat la familiile comercianților evrei Kramer, Freinsinger și Gelber își amintesc despre nenumăratele „tehnici” gospodărești pe care le-au învățat de la stăpânele caselor: să pregătească anumite feluri de mâncare, să prepare și să afume carnea de pasăre, să folosească mașina de cusut, să curețe locuința după anumite reguli sanitare. Slujnicele românce se adresau evreicelor cu apelativul „doamnă”, în timp ce pe unguroaicele și româncele bogate le numeau „găzdoaie” iar pe nemțoaice „jupunese”. O informatoare povestește că de la vârsta de 16 ani a lucrat la familia Kramer timp de doi ani, de la 6 dimineața până la apusul soarelui, în fiecare zi, exceptând, bineînțeles, sâmbăta. În fiecare vineri, stăpâna casei pregătea doi colaci speciali, care erau așezați pe masa festivă, între lumânări, iar capul familiei se ruga aplecat peste acești colaci. Rugăciunea era singurul moment când în casă se vorbea o limbă pe care ea nu o înțelegea. De obicei, membrii familiei vorbeau între ei ungurește iar cu tânăra servitoare, în limba română.

Despre vestimentația ori tunsoarea specială a evreilor, românii din Chitighaz nu se lansează în aprecieri, în afară de aceea că difereau de portul lor. Oricum, evreii intelectuali erau neologi, „*umblau îmbrăcați ca domnii*”, de fapt, ca maghiarii.

Imaginea evreului în comunitățile românești din Ungaria nu se suprapune evreului imaginar din mentalitatea ungarilor. Un român din Cenadul Unguresc își începe astfel povestirea despre negustorul evreu: „*Dă jidovi să zâce că-s blăstămaț! Da nu crede dumneata aceea!*” *Blăstămat*

înseamnă la românii din Ungaria *rău-voitor, violent, neomenos*. O chitighăzeancă, în urma experienței unei călătorii la Moscova în anii în care în Ungaria staționau încă trupe rusești, descinse după mișcările din 1956, conchide: „*nu-i drept că toț' rușii-s blăstămaț*”.

Limba de cult a evreilor era considerată de localnicii chitighăzeni ca stranie și percepută ca alcătuită din onomatopee. În timpul serviciului religios de sâmbătă, copii români se îmbulzeau sub ferestrele casei de rugăciuni, ascultând ce se petrece înăuntru: „*Se rugau așa : brum-brum, brum-brum, și noi ziceam că iar se roagă jidovii la brumă*”. La întrebarea de ce se zice că evreii se roagă tocmai la brumă, am primit răspunsul că atunci când toamna cade prima brumă, este Crăciunul jidovilor.

Singurul proverb referitor la evrei pe care l-am întâlnit este „*Mondrănește ca jidovii când cer brumă!*” și este actualizat când cineva „mormăie”, vorbește cu sine însuși.

Sărbătorile pe care israeliții le țineau în familie sunt des prezente în amintirile chitighăzencelor care au trăit printre evrei, iar rigurozitatea cu care aceștia își respectau datinile religioase le impunea considerație. Afinitatea chitighăzenilor pentru abnegația unui grup de altă confesiune e de înțeles într-un mediu în care imaginea românului era fundată pe stereotipul fanatismului religios. Cu o săptămână înainte de Hannuka, slujnicele românce din casele evreiești participau și ele la ascunderea vaselor în care era pregătită de obicei mâncarea cu carne și cu drojdie. Își amintesc bine acest episod deoarece procedul nu le era străin: și femeile ortodoxe foloseau ustensile special destinate preparării mâncărurilor de post. Erau coborâte din pod vase speciale, în care erau pregătite anumite feluri de alimente vegetale.

În schimb, era de neînțeles faptul că toată casa trebuia scotocită minuțios, ca să nu fi rămas pe undeva vreo fărâmă de pâine cu drojdie, iar familia se hrănea zile întregi numai cu pască.

Servitoarelor românce li se atrăgea atenția să nu așeze carnea lângă lapte sau să nu pună smântână în mâncărurile cu carne. Deoarece începând de vineri seara, israeliților le este interzisă orice muncă, băieți ortodocși sub 18 ani erau angajați pentru a îndeplini acele sarcini obligatorii pentru bunul mers al gospodăriei ca hrănirea animalelor, aprinsul focului. Și în amintirile acestora au rămas mai ales momentele în care bărbații evrei se rugau mormăind și lovindu-și cu putere piepturile cu pumnii.

Un personaj interesant care apărea pe ulițele așezării de la mijlocul secolului trecut era Khon, „*cel mai sărac jidov din Chitighaz*”. Avea șase copii și îndeplinea statutul de „șacter” (haham) al comunității, fiind și conducătorul de rugăciune. (După datele din arhivă, în jurul anului 1890, conducătorul de rugăciune fusese Seindfel Mór). Chitighăzenii au participat deseori la sacrificarea animalelor după ritualul evreiesc. Kohn tăia mai ales păsări (gâștele erau îndopate de femei românce, pe care evreii le plăteau pentru această muncă), cu un cuțit cu formă specială și după un procedeu ritual. În rest, își întreținea numeroasa familie ocupându-se cu achiziționarea penelor. Cutreiera străzile satului cu un sac în spate și striga „*Pene de vindeeei !*” Copiii din sat – cu toate protestele părinților – alergau după el și-l întrebau: „*Kohn, mikor lesz Pilben vásár ?*” adică „*Kohn, când a fi târg la Pil?*”. După informațiile bătrânilor de azi – copii pe atunci – această întrebare îl enerva pe negustorul de pene datorită unui presupus eveniment, întâmplat într-un trecut nedefinit și povestit astfel: mai mulți evrei s-au urcat

dimineața devreme în căruțe, pregătiți să meargă la târgul săptămânal de la Pil (localitatea Pîlu, azi în România). Fiind în acea zi o sărbătoare creștină, târgul nu a avut loc și evreii, care nu ținuseră cont de calendarul creștin, s-au întors acasă fără cumpărături.

Femeile care au lucrat în familiile evreiești au învățat să pregătească anumite feluri de mâncare, pe care le-au preluat temporar și în familiile lor, dar aceste mâncăruri, din motive economice, n-au devenit tradiționale în Chitighaz. Dintre acestea, au fost amintite: *"mazăre galbenă cu ficat de găscă, șolet dă păsulă cu piept de găscă la cuptor, osânză de găscă pe care iarna, noaptea o lăsau să înghețe și o mâncau dimineața cu pită și ceai"*.

Comercianții evrei dădeau mărfuri pe datorie sau deseori făceau înlesniri la prețuri pentru românii chitighăzeni. După deportarea familiei Freisinger, oamenii obișnuiau să spună: *"De-aș avea eu atâția bani, câte datorii are satu la Freisinger..."*.

În cadrul pitoresc pe care l-au creat evreii în această localitate românească, un loc aparte îl ocupă în amintirile oamenilor bătrâna Kramer, mama comerciantului Kramer Sándor, supranumită de săteni Colțata, din cauza dinților incisivi, orientați spre exterior. În magazinul lor de pe actuala stradă Kossuth (unde în prezent se află o locuință de serviciu pentru medici), exista o imensă sobă de fontă așezată în mijlocul încăperii. Lângă sobă, într-un fotoliu comod era prezentă totdeauna Colțata, supraveghind cumpărătorii dar și pe nora sa, Olga, care stătea în spatele tejghelei, așteptând mușterii. Kramerii au venit probabil din zone de limbă română, căci vorbeau bine românește, dar tânăra Olga era o evreică săracă de la Rakospalota. Fetiga Olgăi semăna cu bunică-sa, cu incisivii ca doi colți și din

această cauză purta un aparat de corectare a danturii, prilej de haz pentru copiii din sat care spuneau că „*fătuța lu Kramer are drot în gură*” și considerau că aceasta ar fi o caracteristică generală a copiilor evrei.

Țăranii români din Chitighaz le considerau pe femeile evreice ca deosebit de frumoase și elegante, imagine care a supraviețuit până astăzi. Cu aceste atribute și-o amintesc în special pe Deborah Freisinger (pe care o numeau „*Debura*”), un model la care aspira orice tânără româncă. Feciorilor români le plăceau fetele evreice dar n-au existat cazuri de apropiere între ei. Tinerii evrei nu participau la „*joc*”, nici la șezători, nici la alte ocazii de întâlnire a celor necăsătoriți. O întâmplare tratată și azi cu maximă discreție este legată de concedierea bruscă a unei tinere slujnice a lui Kramer, atunci când „*au prins-o cu jidovul*”. Femeia trăiește și astăzi, iar oprobriul faptei sale nu și-a pierdut din amploare. Tolerant în multe alte cazuri asemănătoare, grupul martor al evenimentului își argumentează condamnarea prin trei motive, cu grade de gravitate diferite: era la mijloc un bărbat însurat, de pe o altă treaptă socială, de altă confesiune. La fel de reprobabil este clasificat comportamentul celor care, după deportarea evreilor, au dus din gospodăriile acestora lucruri care nu le aparțineau (mașini de cusut, vase, tablouri), deși, în scurt timp, autoritățile maghiare au confiscat toate bunurile evreilor.

Un alt obicei evreiesc rememorat de chitighăzenii în vârstă este înmormântarea. Kadisa pe care o cânta în ebraică rabinul chemat la înmormântare, faptul că evreicele nu-și boceau mortul și nu aduceau la cimitir nici flori, nici lumânări îi mira pe chitighăzenii ortodocși, pentru care marea trecere avea un caracter spectacular mult mai pronunțat. Elemente ale acestui ritual evreiesc care i-au marcat pe informatori

sunt : sacul care era pus în sicriu, sub capul mortului, faptul că decedatul nu era îmbrăcat în hainele cele mai bune, ci doar înfășurat într-un giulgiu alb, faptul că femeile din familia mortului, timp de șase săptămâni după înmormântare nu participau la nici o activitate; se retrăgeau pentru zile întregi într-un colț întunecos și nu dormeau în pat, ci jos, pe o saltea de paie. Această formă de exteriorizare a doliului la evreice româncele au perceput-o prin comparația: erau ca niște „*cloști care clocesc șase săptămâni*”.

Războiul a tulburat viața liniștită din Chitighaz și a schimbat multe lucruri, printre care și compoziția etnică a localității. În 1944, prin ordinul 1240 din 31 martie e impusă deosebirea evreilor de ceilalți membri ai societății prin purtarea obligatorie a banderolei cu stea galbenă, „de culoarea canarului”, în șase colțuri. În luna aprilie a aceluiași an are loc recensământul evreilor și li se interzice totodată practicarea comerțului. La Chitighaz, prăvăliile evreiești au continuat să funcționeze un timp, iar *stigma*, steaua galbenă, n-au purtat-o în sat decât tinerii evrei care erau obligați să participe la exercițiile de pregătire militară, cunoscute cu denumirea de *Levente*. În cadrul acestei pregătiri, evreii nu primeau cunoștințe despre instrucția militară, ci erau puși să facă munci degradabile. Interlocutorii își amintesc cu compasiune că tinerii evrei erau obligați să sape, apoi să astupe la nesfârșit tranșee adânci, în timpul în care ceilalți „*Levente*” învățau să mânuiască arma.

De noua situație dificilă a evreilor nu s-a bucurat nici un locuitor din Chitighaz, deoarece evreii întrețineau aici o situație echilibrată, de bunăstare și ordine.

În mai 1944 începe înființarea ghetourilor și au loc arestări masive. La 28 aprilie este emis ordinul 1610, în care se spune că „*în județul Bichiș trebuie înființate de*

urgență ghetouri în care, până la 12 mai, trebuie internați toți evreii. Ghetoul poate fi o fabrică ce nu funcționează, un depozit sau altfel de clădire. Internații pot rămâne în afara ghetourilor doar cel mult două ore zilnic. În ghetou este interzis accesul vizitatorilor creștini precum și introducerea alimentelor. Evreii n-au acces în locurile publice, în parcuri, n-au voie să se plimbe pe stradă. Meseriașii evrei n-au voie să-și exercite meseria decât în ghetou. Fiecare evreu are voie să-și ducă alimente pentru două săptămâni: două haine, două cămăși, două perechi de pantofi, două schimburi de lenjerie”.

Ghetoul din Giula a fost înființat chiar în curtea sinagogii, pe locul actualei școli de muzică. Aici au fost aduși evrei din satele Doboz, Újkigyos, Chitighaz. În listele de internare am găsit și numele evreilor (aceleași ca pe *Monumentul* eroilor căzuți în cel de-al doilea război) din Chitighaz : Zigler Béla, Gál Armin, Gáli Lenke, Gelber Béla, Kramer Sándor, Kohn Ede, Báron Mór, Freinsinger Benjamin, soția și fiica lui Timár Károly, Zigler Lipot, dr. Donath Albert. În total, din Chitighaz au fost internate în ghetou în jur de 34 de persoane.

Înainte cu câteva zile de arestarea evreilor, *ciosul*, paznicul de hotare Petre Otlăcan a auzit la primărie despre lucrurile care urmau să se întâmple. Omul s-a dus direct la familia doctorului Timár. Medicul era concentrat la Debrețin, erau acasă numai soția și fiica. Cu trăsura preotului ortodox Borza, Petre Otlăcan s-a grăbit să ducă medicului știrea apropiatei internări a familiei sale în ghetou. Lui Timár, rebotezat la catolici, cu rang de ofițer în armata maghiară, i s-a oferit posibilitatea să rămână și pe mai departe în Chitighaz, dar la cererea sa de a fi alături de familie, a fost și el transportat în ghetoul de la Giula. De

aici, familia Timár a fost deportată la Auschwitz, de unde a scăpat cu viață numai fiica doctorului, care azi trăiește undeva, în vestul Europei sau în Australia.

Atât timp cât evreii din Chitighaz au fost în ghetou, sătenii au încercat să ia legătura cu aceștia, să le ducă haine ori alimente, dar paznicii îi amenințau de fiecare dată că îi vor închide și pe ei. Timár și Donath au fost medicii *ghetoului nr. 1*, semnătura și parafa lor se găsesc pe o seamă de adeverințe medicale păstrate în arhiva județeană.

După terminarea războiului, puțini evrei s-au întors la Chitighaz, și pentru scurt timp. Astfel, compoziția etnică a acestei localități și-a pierdut un element care a jucat un rol social important timp de mai bine de un secol. Imaginea lor printre români a rămas nostalgică și discretă, compunând în parte o reflectare a însuși condiției eu-lui etnic românesc.

Imaginarul etnic în povestiri contemporane ale românilor din Ungaria

Câte foaite dă oamini este pă lume?

B.A.: – Rămânii erau în bine cu mneștii?

T.Ș. – *Am fost la on mneamț, cios². Apu, mneamțu aiesta m-o-ntrebat că ce zic eu, știu io că câte foaite dă oamini este pă lume? „Da dă inde-oi ști io?! Știu... că cât pământ ai dumneta, da, ș-așe, că eu numai cu asta m-acup”. „No – zâce – îț spun io: o sută trizăci dă foaite dă oamini este”. Amu, pă cum am io carte, apoi aceea adeverește că o sută șaizeci dă oamini ieste ... foaite dă oamini !*

Mneamțu zâce cătă mine: „Apăi, numa știi căți oamini ocoș³ este?” „Ba, nu!... Nu știu!” „Tri foaite!”. Apui – io

zâc – ceilalți toți îs luzi¹?” „Da! – zâce. Nu luzi, numa-s... rămaș². Și dânt-r-aięștea, știi care-i mai ocoș?” „Ba ști truda! Nu știu!” „Țiganu”. Io zâc: „Da cum, țiganu? D-apui... Vai ș-amar dă ei, că nici haine n-au pă ei, nici...” „Nu-i bai, dâr aceea, că nici iosagu³ n-are haine” „Apui no, da, că bine zâci dumneta, că pă iosag samănă!” „Și dâpă iesta, dâpă țigan, vine jidovu. Acela – zice – mere pă uliță, strigă că: pene cumpăr, tollat veszek⁴! Și n-are bai că-i tăt cu pihe⁵ în cap, că strigă și-și strânje. Și – zice – o față dă perină..., dă perină, dară, o față, numa două chile de pene mere. Și el în douătri zâle câștigă atâtea pene și el are dobândă mai multă ca dumneta! Apoi venim noi, mnemții... Apoi, ceilalți tăți îs proști. ” „Asta o lăs la loc, că eu îs mai prost ca dumneta, că dumneta ești gazdă, eu n-am nimica” „No, vezi? – zâce...”

(Teodor Șimonca, n. 1899, Chitighaz.

Din interviul realizat în 1994 de Adam Bauer, de la Redacția în limba română a Studioului de radio din Seghedin)

1. feluri, soiuri din magh. fajta = rasă
2. paznic de pământuri, din magh. csősz = paznic
3. deștepti, din magh. okos
4. proști
5. înapoiți
6. animale domestice, din magh. jószág
7. cumpăr pene
8. puf

Muscani¹ dă la jidov

Dă jidovi să zâce că-s blăstămaț! Da nu crede dumneata aceea! La noi, la Cenad, on sânгур jidov o fost! Doamne, ce om bun! L-o chemat Rosental Aron. O avut duchear² și dă pănur³, și dă ce-ai vrut... Nu știu dă inde s-o rămădit⁴ el la Cenad. Da toți l-or cinstit, l-or oमित, și

rămânii, și sârbii. Acela o vorbit rămânește, sârbește, ungurește... O avut doi prunci: Moisa și Ilonca. La Ilonca am fost la uspăț, când s-o măritat. C-am fost slugă la bace Ghiorghe, la Maghiar, și aciaa or fost chemați la uspăț, că erau vecini.

Așa, o fost on jidan... cum să zâc, o știut la sărăcime. Dacă te-ai dus și i-ai zâs: „Mi-ar trebui două-tri metere dă pănură, domnule, să-m fac on rând dă hane, numa n-am amu atâța bani”. „Nu-i bai, că când îi ave, mi-i da!”

Tare bun o fost! Pă vremea- ceea erau hiringi, cu vasu erau la el. Tăiați așa, bucăți, cu ceapă. Era vasu acolo, la uliță, tăt omu merea și-și loa și ducea înlontru și-i măsura. Era și muscani. Nu știi ce e muscanii? Rămânii, pă vremurile celea, nainte dă război, or fost – cum să zâc – religioși, or ținut la beserică. Or ținut posturile, or ținut sărbătorile... În Vinerea Sacă să zicea că nu să mîncă numa cocoș¹. Da bărbații zăcea că numa să bea răchie și să mîncă muscani, dă la jidov.

(Ioachim Hidișan, n. 1920, Cenadul Unguresc)

1. pește mărunt
2. prăvălie
3. textile
4. a rămas, din magh. maradni
5. floricele de porumb

Cu Timari

...Încă iera Timari aici. Ieram sclugă la Vasilu Grosului, în anu dântâie, așa, primăvara. Apu, am asudat, băsama, numa Timari o zâs că... d-apu nici io nu m-am dus. Că nană

Măriuță și Măriuța, asta iera fată dă mărit atunci, ...și tăt-tăt-tăt m-am rupt așe, la obraz. Și Măriuța asta ave unsori, și nană Măriuță, muiere, și-o lecuță și ie... tăt în dădeu sarașe: „Unje-te cu-aște, Ghiorghe, unje-te cu-aște.” Mă spălam bine, mă topotem așe, și mă unjeam. Vo tri săptămâni. Și vin odată-n sat, și cu nană Măriuță, și cu fata. „No, zâce, Ghiorghe, lasă-le tăte aci-n ogreadă așe cum îs, și te du altan' la doctor, la Timari. Și te-arîță cum iești. Și dacă te-a-ntreba că cu ce te-ai uns, îi spune că cu văzelin.”

Mă duc la Timari : pă vreme ceie nu ierau doauăzăcitrizăci dă betej la on doctor, c-amu. Unu, doi, uă dacă iera cineva! Și-i arât io la Timari. Și bătrânu, cu ocherii, așe, cum iera, să uită, mă-ntoarce colo, cătă fereastă și să uită. M-o cunoscut Timari, c-acole am fost, ferestiș mai nu cu iel. „No - zâce - menjél haza és mondjad a gazdasszonyak, hogy avastökmagolaj², - zâce - és avval kennjed³”. ...Hoo, fută-te cin' te-o pingălit⁴! Mă duc acasă suduind doctoru: hoo, bată-ți-l Dumnezo, o avut după ce mă mâna la doctor, iaca ce-o zâs.” „Ap-amu lasă, da' dac-a fi cu leac, Ghiorghe!” Amu, cotate-o ie p-acolo, pî la ie... oloi rânced, nicări! Zâce: „Du-te până la...” - socru-so, că Grosu, bătrânu iera - „...zî cătă sclujnică să-ț coate-acolo-n cămară-n ceva iagă⁵...” - că-n ieji d-aște măroace dă cincii litre țâneu oloi, și care-n ce, uale d-acele dă pământ - „...da' dacă a afla în ceva iagă, acolo, pă fund ceva groștior, d-acela.” Mă duc io acolo. Ana ceie a Todinchi iera sclujnică. Îi spun io că după ce-am vinit. „D-apu, Ghiorghe, io nu știu!” încoace-încolo... Grosuleasă, bătrâna, p-acole. Și: „D-aice, du-te, coată-i, vai dă iel - zâce - că da' dacă i-a fi dă leac.” Mere-acei-acolo, vine c-o iagă-așe, iera-șe, dă vo doauă jejite acolo, pă fundu iejii groștior, așe. Zice sclujnica: „Ia, ni, ț-o dau, ț-o dau, cu iagă cu tăt, du-te cu Dumnezo cu ie, faceț ce-ț vre!” (...) Apu m-am uns

io, apu s-o tomnit obrazu... D-apu-amu am fost io rău, când m-am dus io la doctor, ai grije, c-am fost dă vo tri-patru săptămâni așe."

(Gheorghe Otlăcan, Chitighaz)

(Borza, 1/1984, 15)

1. *peste drum*
2. *du-te acasă și spune-i stăpânei că ulei ranced, de semințe de dovleac*
3. *și cu acela să te ungi*
4. *din magh. pingálni = a picta, a zugrăvi, a fotografia*
5. *sticlă*

Medicul Timár

Medicul Timár a fost un om apreciat în sat pentru munca sa altruistă de vindecare a bolnavilor, pentru răspândirea cunoștințelor sanitare în sânul țărănimii locale, pentru atitudinea umană față de bolnavii mai puțin înstăriți. (...) Și eu îi port o amintire, de altă natură, cam de la vârsta de cinci ani, când m-a lovit un cal cu copita în frunte. El mi-a cusut rana, nu m-a trimis la spital.(...) După această întâmplare, dacă îl zăream pe stradă, o ștergeam la repezeală din calea lui, spre marea mirare a copiilor cu care mă jucam. Acasă, la noi, știau ai mei că doctorul e prin apropiere, dacă eu intru în fugă pe ușa dinspre uliță.

Apoi, mai târziu, pe la vârsta de 12-13 ani, eram elev la școala civilă din Aletea și umblam la cursuri cu trenul, ca mulți alții din sat. Aveam abonament lunar, pe care, cam prin martie, l-am pierdut. Și ca să nu trebuie să mărturisesc acasă această întâmplare, în restul lunii, vreo două-trei săptămâni, am mers pe jos la școală, de la Chitighaz la Aletea, drumul fiind de 5 km. Și ca să nu fie bătător la ochi părinților, dimineața nu plecam mai devreme de acasă decât obișnuiam anterior să merg la tren. De altfel, trebuia să mă grăbesc să ajung la ore, iar după ore mă grăbeam la fel să

ajung acasă ca și când aş fi venit cu trenul. Ei, în urma acestor eforturi, m-am îmbolnăvit de pneumonie. (...) Mi s-a adunat în coşul pieptului atâta apă galbenă, că a împins inima în partea dreaptă. (...) Din această boală m-a vindecat iar doctorul Timár, scoţând din piept apa galbenă cu un ac de injecţii de proporţii. Fără să fiu trimis la spital. Începând de aici, nu mi-a mai fost frică de el, ci l-am stimat.

(Santău, 2001, 29)

Porigle

Pă limba ungurească să zâce că csúfnevek¹, noi zâcem porigle. Şi noi am avut, că la ceva moş d-al nost i-o murit baba şi moşu s-o-nsurat şi ş-o adus o nevastă tăută, slovacă. Ş-atuncea o zâs că ea-i totoaică. Ş-atuncea el o fost Totoicu. Ş-atunci asta o rămas porigla. Da numile nost o fost altu : pă mine în limba maternă, în limba românească mă scrie Gheorghe Guleş. Numa unguru zâce Gulyás György. Vecina dâ-nintea căsî, eu n-am ştiut că cum o cheamă. Aşa am ştiut c-o cheamă Loje Franţişca. Şi i-o vint o pretenă dă la Bichişciaba, cu care o muncit la fabrică, şi m-o-ntrebat că nu ştiu unde şede Nidermaier Franţişca. Am zis că nu ştiu, doamnă, n-o cunosc. Şi s-o băgat înlontru şi mi-o fost greu că nu-m cunosc vecinu din-nantea căsî. Pă tata mneum numa aşa l-o cunoscut la Chitighaz : Mişcu Totoicului, că tata mneum o fost Mihai. Vecinu dă la spatile căsâ m-o fost unchi, da eu nu l-am ştiut pă nume. Or vinit dă la Casa Satului ş-ontrebat : nu ştii unde şede Szarka Péter? Nici n-am auzât dă numile-asta... Şi m-o fost unchi! L-o chemat Petre Beşii, cătă frate-su o zâs că Ştefane Beşii. Ei or fost ai lu Pânzuroi. Poate că s-o ista...pă drum. O făcut unde nu trebuie fâsâiala asta, ş-o fost problema gata, aşa o căpătat numile Beşii! Dacă o-ntrebat cineva unde şede bace Văsălică Ardelan, Argyelán László... Lângă noi o şezut, în colţ...Da n-am ştiut că el îi,

numa dacă o întrebat : bace Văsălică Bolundu inde şede? Cole şede-n colţ! A lu nevasta mea unchi, fratile lu mă-sa, dacă l-or cotate : inde şede Bălint Péter bácsi? – dacă-n toată uliţa o am întrebat, n-or ştiut. Numa dac-o zâs : bace Petre Sfătu, inde şede? – D-apu, ia aci şede, al doulea căsă. Mai dămult, oamini nu s-or ştiut, așa, după numili lor, cum s-or scris. Numa după poriglă s-or ştiut. Şi gazdile or avut poriglă : aicea le-or zâs a lu Piparcă... Şogoru² lu Franţişca o fost a lu Cap-dă-bou, o fost mneamţ, jerman. Casa cie-o fost a lor, inde-o fost mai dămult căsarma, grănicerii. Şi Imre bácsi așa m-o povestit că tata lui o avut măcelărie. Ştii ce-i măcelăria? Hentes. Unguru zăce hentes, romănu zăce măcelărie. O avut măcelărie şi or tăiat bou. Şi capu-cela dă bou l-or făcut așa, ca când umpli păuni oă făţan³, şi l-or pus acolo, unde s-or băgat d-or luat carne, cărnaţ, no! Ş-apoi, așa o rămas : mărg să cumăpăr carne la Cap-dă-bou! Tătă familia o fost Cap-dă-bou, da nu ştiu cum le-o fost numile dă jerman. Ce ştiu eu?!... Şi la Rămânie e cu porigle. Am neamuri la Curtici : soacra lu văru-meu, așa-i cheamă, a lu Fumu. Şi la Chitighaz o fost d-ai lu Fumu. Da nu-i chema a lu Fumu, că altcum îi chema. Numa asta s-o pus pă ei, strămoşii strămoşilor, ş-aşa or rămas până-i lumea.

(Gheorghe Guleş, n. 1925, Aletea)

1. poreclă
2. cumnatul
3. fazani

Nici azi nu ştiu pă mulţi cum îi scrie

Apu, mai dămult aşe o fost, c-o vint oamini aici, la Aletea, lângă hotar. Apu, or rămas în doauăzăci, în doauăzăci şi doi... În'nante d-aceea o fost Ungaria mare. Şi când s-o

tras granița, or rămas rămâni mulți la Aletea. Noi am fost tăț sclujbași la mnemți. D-apu nu noi, părinții noștri! Așe ne-am crescut noi p-aice, pântre mnemți. Și ne-am învățat și mnemțăște, și ungurește, și rămânește. Și pă mnemți, rămânii n-or știut că cum îi cheamă, și le-or dat nume, cifuliturî...

Pă noi așe ne-or ciufulit, a lu Țențu. Nu știu dâr ce!

Nici azi nu știu pă mulți cum îi scrie. Or șezut oaminii la sălașe, nu s-or cunoscut, că hotaru-a fost mare! Atuncea: „Cine-i vecinu?” „Apă, îs d-a lu Papă-lapte!” Că or avut așe, on pruncuț micuț și: „Papă, mâncu-te, lapte, papă, mâncu-te, lapte...” Așa o rămas Papă-lapte... O vint iar unu mai străin. D-apu atunci: „Cine e? D-a cui e?” „D-apu, știe-l Dumnezo!” Așa o rămas: Florea lu Dumnezo! Trăiesc și amu pruncii lui, dân Floarea lu Ciutac. Acolo or șezut, cătă julani, până-n bătaie. Apoi or vint înlontru. Așa l-am știut, numa: Florea lu Dumnezo! Nici azi nu știu cum s-o scris!

Mie mi-i așe... că nime nu mai zâce azi cătă mine „a lu Țențu...” Numa puțâni. Este ș-on mneamț, Pugner Pișta... Acela ș-amu când mă-ntălnesc: „Noroc, Țențule!” Mie-m place... Acela-i mneamț, numa așe bine ști rămânește, ca rămânii... O șezut la sălaș, acolo inde-am șăzut noi, în drumu vârșendanilor.

Mnemții or fost mulț p-on nume. Când or vint aici, or zâs c-or fost numa douăzăci și șasă, uă trizăci. Apoi s-or sporit. Nepoții s-or luat unu pă altu, că n-or fost alți mnemți străini. Așa or rămas cu averi mari. D'apu, rămânii n-or făcut așe ceva că ei n-or avut avere...

Or fost Vitman, Ștrifler, Nidermaier, apăi Rais... Unu așe o fost poriclat că Ruc Cacă-n cantă! Acolo o șezut, în Kígyó utcă², și casa i-o știu.

O fost și Cacă-n tureci! Acela o fost a lu Singăr. Acolo

o șezut, pă Kossuth utcă³, o casă lungă. Mai este acolo o nevastă, așa bătrână, ca mine, cu dinți dă aur are, așa, tăț! Pavelca-i bărbatu ei. Nu s-ar fi dus ea dâp-acela, numa dâpă bătaie n-or fost mnemți, că i-or dus la Rusie.

A lu Șlidaș, d-aceea o fost Șlidaș, că el o făcut sănii! Amu, în democrație, și ungurii ăștia care-or vint aici, ne-or dat nume. Că fratile meu, Ghiorghe, o umblat la tüzéptelep⁴. O avut doi cai răi ș-o umblat așa, pân sat, ș-o cărat cărbuni acasă, la oamini. Pruncu lui, și el o umblat. Apoi or zâs ungurii cătă ei Szenes Ivár⁵...

P-a lu Puțulica d-aia l-or ciufulit așa, că ei o fost mai mulți frați, d-a lu Toma... Pă el, dă chilin⁶ i-or zâs că a lu Puțulica, că tăt să puțulea⁷, să vicsălea⁸, era puțulitori. Cizmile le puțulea și bocoancile, s-o făcut la rând, no! O fost nealcoș a lu Puțulica!

Apu, a lu Ceapă... Tăt ceapă or mâncat, tăt dă ceapă vorbea. Zăcea mama că ceapă ș-a căpătat dă prânz: tăia și frijea-n unsoare... A lu Ceapă o rămăs...

Or fost d-a lu Rijcu... Dumnezo știe dă ce și-or căpătat numile... Or fost d-a lu Buzărone, d-a lu Borzoi, d-a lu Mortioi... Și Mortioieștii or fost mulți, și le-or dat on nume, să-i cunoască... Ghiorghe, Petre, Ioane... Tăț or fost la mnemți cioși și scluji... Rămâni, aici, slujbași or fost cei mai mulți... Da nu cei mai mulț... Tăț!

D-apu ce ciufulitori or avut, nu tare mai știu, că m-am mai zăuitat dă ei!

(Ilie Ivan, n. 1932, Aletea)

- ^{1.} porecle, din magh. csúfnév = poreclă (csúf = urât, név = nume)
- ^{2.} strada Șarpelui
- ^{3.} strada Kossuth
- ^{4.} depozitul de combustibil
- ^{5.} Ivan Cărbunaru
- ^{6.} separat, din magh. külön
- ^{7.} curăța, din magh. pucolni = a curăța

8. *lustruia, din magh. vikszolni = a lustrui*

9. *fudul*

„Dacă ești poștaș, atunci să fii Postás!”

Zic așita că n-o fost üldözés¹, da o fost! La capăt, în patruzăci și doi-tri, rămânu care nu s-o făcut ungur, n-o putut să cumpere casă și pământ. Și nu numai numile o trebuit să-l lese, că și biserica. Tata lu Laza, l-or chemat înlontru, ca să ieie nume ungur. El o fost Ioan Rus. Și-o zâs careva șef, d-acolo, dă la poștă, că „Dacă ești poștaș, atunci să fii Postás!”. Da nu numa numile, că și lejea...Și nu cătolici i-or făcut, numa reformați. Și când o murit bace Iuân Rus, tată-său lu Laza – acu câțva ani, și eu am fost la înmormântare – și popa reformat dă la Măcău l-o-ngropat. În mormintea reformată. Că la Cenad, câte biserici, atâtea morminți – cimitir, cum zăceți voi. Patru biserici is și patru morminți, și încă și pocăiții au.

Da chiar și socru meu, numa eu nu l-am cunoscut... Nici muierea mea, o fost micuță când o murit. Tata ei o fost Becan. Îl știi pă Slavcu, care-o fost birtaș? No, fratile lui o fost socru meu, Văsălie Becan. El o fost grăniceri, tiszthelyetes². Și și lui i-or spus că ce lucru-i acela, să fie cineva la grăniceri, Văsălie Becan? Ș-atunci, el s-o făcut Solymosi...

(Ștefan Soc, n. 1933, Cenadul Unguresc)

1. *persecuție*

2. *sublocotenent*

Note

¹ În 1720, în Ungaria au fost înregistrați 12 000 de evrei, 0,5% din totalul populației; până în 1910 numărul lor s-a ridicat la 910 000, reprezentând 5 procente din totalul de 18 215 000 de locuitori ai Ungariei (Don – Magos, 1997, 240).

² La arhiva județeană din Giula, se păstrează ordinul 1610 din 28 aprilie 1944, privind înființarea ghetourilor în județul Bichiș. Un astfel de ghetou a fost înființat la Giula, aici au fost internați și evreii din satele românești Chitighaz și Aletea.

³ Vezi textul *Câte foarte dă oameni este pă lume?*

⁴ Cei care și-au maghiarizat numele în baza acestei legi erau numiți popular „*öt forintos maghiarok*” – „maghiari de cinci forinți”, prețul timbrului fiscal aplicat pe actul de schimbare a numelui.

⁵ Vezi textul „Dacă ești poștaş, atunci să fii Postás”.

⁶ Vezi textul „Porigle”.

⁷ O tentativă de refacere a sistemului poate fi considerat faptul că, în ultimul timp, unele epitafuri din cimitirul ortodox din Chitighaz conțin pe lângă denotația oficială a defunctului și porecla acestuia (Cf. Borbély, 1993, 50).

⁸ În magh. öl = lungimea dintre vârful celor două degete mijlocii ale unui om cu brațele întinse orizontal.

⁹ Vezi povestirea „Cu Timari”.

¹⁰ Vezi episodul „Medicul Timar”.

¹¹ Vezi textul *Muscani dă la jidov*.

BIBLIOGRAFIE

Ács Zoltán

1996 : *Nemzetiségek a történelmi Magyarországon (Naționalități în Ungaria istorică)*, Kossuth Kiadó, Budapest.

Ardelean Iosif-Ioan

1893 : *Monographia comunii Chitighaz*, Tiparul Tipografiei Diecesane, Arad.

Benkő Loránd (redactor)

1967-1976 : *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I-III (Dicționarul istoric-etimologic al limbii maghiare)* Akadémiai Kiadó, Budapest.

Borbély Ana

1993 : *Supranume românești din Chitighaz, în Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria*. Publicație a Asociației Maghiare de etnografie, 8, Budapest, p. 50-85.

Borza Lucia

1984 : *Boli, credințe și superstiții. Mărturisiri din Chitighaz, în Izvorul*. Publicație a Uniunii Demacratice a Românilor din Ungaria, 1/1984, Giula, p. 10-19.

Constantinescu Nicolae

2000 : *Etnologia și folclorul relațiilor de familie*, Editura Univers, București.

Den Hollander (Dr. A. N. J.)

1980 : *Az Alföld települései és lakói (Localități și locuitori ai Câmpiei Maghiare)*, Editura pentru Agricultură, Budapest.

Don Jehuda – Magos George

1997 : *A magyarországi zsidóság demográfiai fejlődése (Evoluția demografică a evreilor din Ungaria), în Magyarország társadalmitörténete I. A reformkortól az első világháborúig (Istoria societății maghiare I De la perioada reformelor până la al doilea război mondial)*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, p. 240-249.

Engel Pál – Makk Ferenc (redactori)

1994 : *Korai Magyar Történeti Lexikon (Lexicon maghiar de istorie timpurie)*, Akadémiai Kiadó, Budapest.

Glatz Ferenc

1990 : *Mire jó az oral history? (La ce e bună oral history?)*,

în *Történetírás korszakváltásban (Istoriografia la schimbarea de epoci)*, Gondolat, Budapest, p. 139-146.

1995 : (redactor) *A magyarok krónikája (Cronica maghiarilor)*, Officina Nova, Budapest.

Hanák Péter

1988 : *A másokról alkotott kép Polgárosodás és etnikai előítéletek a magyar társadalomban a 19. Század második felében (Imaginea despre ceilalți Civizare și prejudecăți etnice în a doua jumătate a secolului al XIX-lea)*, în *A Kert és a Műhely (Grădina și Atelierul)*, Gondolat, Budapest, p. 81-111.

Oișteanu Andrei

2001 : *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, București.

Santău Gheorghe

2001 : *Amintiri...*, Editura NOI, Giula.

Schenk Annemie – Weber Kellerman Ingeborg

1973 : *Interethnik und sozialer Wandel in einem mehrsprachigen Dorf des rumänischen Banats*, Marburg.

EIN MUSTER VON ZUSAMMENLEBEN: DIE RUMÄNEN UND DIE JUDEN AUS KÉTEGYHÁZA (UNGARN) Zusammenfassung

Das Zusammenleben von Rumänen und Juden in Kétegyháza schuff im Gedächtnis der rumänischen Gemeinschaft eine Darstellung vom Juden. Dieses Bild das

leicht aus den Erzählungen der Alten von dem ehemaligen Dorf ersichtbar ist, enthält die bekannten Formelhaftigkeiten die dem Juden von den anderen zugeschrieben werden, nicht. Die Alten der Gemeinde versuchen auf die Frage „Wie vertrugen Sie sich mit den Juden?“ zu antworten, indem sie von den dortlebenden Juden erzählen und verschiedene Religions-, Benehmen-, Kleidungs- und Traditionsaspekte worüber die Rumänen staunten, hervorheben. Die Geschichten erzählen von einem sehr guten und selbstlosen Arzt, vom ärmsten Juden des Dorfes, von der Schönheit der jungen Jüdinnen. Ungefähr Mitte des XIX. Jahrhunderts, „zur selben Zeit mit dem Bau der Eisenbahn“ im Dorf niedergelassen, hatten die meisten Juden rumänische Mädchen und Angestellte für den Haushalt und in den Läden. Dieser Kontakt schuff Achtung unter den beiden Gruppen. Das Zusammenleben der zwei Minderheiten wurde 1944 plötzlich, als die Juden aus dem Dorf ins Lager nach Gyula zwangsverschickt wurden, abgebrochen. Die Rumänen sind von dieser brutalen Massnahme stark gezeichnet worden. Sie versuchten sogar den Juden während der Haftzeit mit Bekleidung und Lebensmitteln zu helfen. Das Weiterschicken der Verhafteten von Gyula nach Auschwitz setzte diesen Versuchen Punkt. Während die Grabsteine verschwinden bleiben die Spuren der Juden die früher im Dorf gelebt haben in der Lokaltoponomie anhand von sehr bekannten, zu Anhaltspunkten gewordenen jüdischen Geschäfte- und Häusernamen, erhalten.

“PĂGÂNUL” ÎN MENTALITATEA ROMÂNILOR DIN PRINCIPATELE ROMÂNE ÎN SECOLELE XV-XVII

Octavian Tătar

Demersul nostru pornește de la constatarea că în procesul constituirii și dezvoltării etnice medievale românești două elemente au jucat un rol foarte important, alături de altele, evident: alteritatea și sentimentul solidarității religioase, creștine ortodoxe îndeosebi. În acest context și în strânsă legătură cu constituirea solidarității etnice medievale românești s-a constituit și imaginea românilor despre “păgân”, în înțelesul medieval-românesc al termenului de “păgân” – otomanul musulman, îndeosebi. Dar procesul a funcționat și “invers”: percepția “păgânului” a contribuit, în același timp, la constituirea acelei solidarități românești în Evul Mediu. Punerea în evidență a aspectelor generale ale acestui proces este scopul studiului nostru, apoi, în final, să răspundem la întrebarea: a fost românul tolerănt față de păgân în acele vremuri? Numai că o astfel de întreprindere, deloc facilă, incumbă, *ab initio*, câteva aspecte prealabile de ordin științific (terminologic) și metodologic:

În primul rând, considerăm că, vorbind despre evul mediu, termenii cei mai adecvați sunt cei de “*comunitate medievală*” și “*solidaritate etnică medievală*” atunci când încercăm să definim forma specifică de grupare umană și sentimentul comunitar general de care era animată aceasta.

Cât privește înțelesul concret al celor doi termeni, ne raliem ideilor istoricului Ioan Aurel Pop. *“Conceptul de etnic pentru lumea medievală, susține istoricul amintit, acoperă acea comunitate anterioară națiunilor moderne, ai cărei membri au (sau cred că au) origine comună, au același mijloc de comunicare (limbă comună), locuiesc pe un teritoriu relativ compact, au aceeași tradiție culturală și religioasă (spiritualitate), aceleași interese și idealuri etc. și, la anumite niveluri, au și convingerea că aparțin respectivei comunități”*.¹ Solidaritatea etnică în Evul Mediu, susține același autor, înseamnă *“manifestarea concretă și colectivă (de grup) a unei coeziuni rezultate din legăturile care-i unesc pe membrii unui popor în diferite ipostaze ale vieții, în anumite situații și zone geografice”*.² Precizarea finală din enunțul de mai sus sugerează faptul că societatea medievală, deci și cea românească, tradiționalistă și fărâmițată, presupunea, totuși, arareori, manifestări de solidaritate etnică “globală”, în numele întregului popor, ceea ce nu înseamnă că acele manifestări, parțiale și locale, de solidaritate sunt mai puțin semnificative. Cum vom vedea în rândurile următoare, prezența păgânului, ca realitate învecinată și amenințătoare, a generat, în societatea românească medievală, acest sentiment de solidaritate și a contribuit la consolidarea și evidențierea identității etnice românești. Așadar, “confruntarea” româno-otomană din acele vremuri constituie, pe de o parte, elementul subsidiar, al unui proces mai complex – cel al comparației, al percepției “celuilalt”, și tocmai această comparare și confruntare a contribuit, dincolo de toate celelalte “consecințe” evidențiate până acum de istorici, la dobândirea (constituirea, consolidarea) identității etnice românești, pe de altă parte. Tocmai această confruntare cu “străinul”, cel mai adesea vecinul și cel mai adesea

violentă (cel puțin pentru secolele XV-XVII), a contribuit la definirea de sine a românilor, dar nu numai a lor, că grup etnic. Prezența masivă în această dispută a “păgânului” a accentuat rolul fenomenului religios în definirea etnică a românilor și în constituirea solidarității lor medievale.

În al doilea rând, să vedem cum se realizează imaginea despre “celălalt” la nivelul individului și al comunității?, pornind de la două aspecte principale prealabile: “celălalt” este un personaj omniprezent în imaginarul oricărei comunități, cum subliniază Lucia Boia³ (să nu uităm și ce spunea Jaques le Goff: *“O istorie fără imaginar este o istorie mutilată, descărnată”*). Or, tocmai această cunoașterea (imagine) pe care o au indivizii, în permanență, unii despre alții, *“constituie una din condițiile prin care este posibilă societatea”*, cum spunea sociologul Georg Simmel.⁵ Apoi, nu este vorba despre o cunoaștere “științifică”, logică, aprofundată și rectificată, oricum inexistentă în acele vremuri, ci ceea ce Raymond Aron numea cunoașterea imediată, contemporană, instantanee⁶, prin “evaluarea” acțiunilor, cum spunem noi. Printr-un astfel de tip de cunoaștere s-a constituit atunci, în Evul Mediu, imaginea despre “celălalt”, mai bine spus “percepția celuilalt”. Iată câteva dintre mecanismele acestui tip de cunoaștere a “celuilalt”.

Prima condiție a percepției “celuilalt” o constituia contactul, cel mai adesea direct, față în față, individual sau colectiv, cu “celălalt”, contact prin care să se producă o exteriorizare, acțională, atitudinală. Atunci, poate mai mult decât astăzi, a presupus “ciocnirea” unor evidențe contradictorii (militare, religioase etc.) de unde a rezultat o neînțelegere reciprocă, un “blocaj” al cunoașterii “celuilalt” până la capăt, în sensul de cunoaștere adecvată. Acest blocaj s-a datorat și faptului că oamenii acelor vremuri, oamenii

din ambele tabere, erau de o anumită judecată (mai bine spus prejudecată) morală, autoformată sau moștenită prin educație, puternic mitizată, judecată în virtutea căreia se atribuiu „celuilalt” fapte, umbră și/sau lumină, merite și/sau defecte. Cu cât aceste idei directoare erau mai puțin degajate, cu atât erau mai „eficiente”.

Un al doilea aspect: *“Există o veritabilă opoziție între optica spectatorului și cea a actorului, între construcția fiecăruia prin și pentru sine și cea a unei persoane prin și pentru un observator”*, subliniază autorul francez mai înainte amintit.⁷ Acest aspect ne îndeamnă să judecăm cu atenție cuvintele și scrierile din epocă. Ele pot să ascundă sau să destăinuie, pot să exprime, să „creeze” sau să transfigureze realitatea.

Un al treilea aspect: omul evului mediu era un religios prin excelență. Ce presupune acest lucru? Presupune faptul că singura explicație disponibilă, ca explicație finală, era „voința lui Dumnezeu” sau „treaba diavolului”, pentru creștin, „voința lui Allah” și „învățăturile profetului”, pentru musulman. Și mai înseamnă un lucru: În funcție de realitatea căreia îi aparținea – creștinătatea, pentru români, îndeosebi cea ortodoxă, Islamul, pentru otomani – fiecare dintre părți definește restul umanității, pe „celălalt”, și se situează pe sine în raport cu ceilalți. Numai că acest tip de explicație venea dinspre discursul teologic, al oamenilor bisericii. Ea, biserica, a jucat rolul covârșitor în formarea mentalității (spiritualității, conștiinței) evului mediu. Oamenii bisericii au fost aceia care au procedat la o *“selectare a pericolelor și au desemnat amenințările esențiale, mai exact cele care li s-au părut esențiale”*, subliniază, pe bună dreptate, Jean Delumeau.⁸ Fiecare parte a susținut că religia sa este cea adevărată, „păgânul” era necredinciosul otoman, pentru

creștin, creștinii erau *“necredincioșii”*, *“necredincioșii fără căpătâi”*, *“ghiaurii”*, *“dușmanii credinței islamice”*, *“neamul rățacit”*, pentru otomanul musulman.⁹

Care ar fi exigențele teoretice ale investigării acestei conștiințe religioase? Prima constă în conștientizarea faptului că oricare credincios – creștinul sau musulmanul, în cazul nostru – atunci când se raportează la “celălalt” privește lucrurile dintr-o perspectivă “autobiografică”. Fiecare se percepe pe sine și pe “celălalt” în virtutea unor tradiții și mentalități proprii, unele moștenite, altele induse de făuritorii de conștiințe, mentalități “activate” de unele exigențe, reale sau nu, ale prezentului. A doua exigență ar consta în înțelegerea faptului că, de cele mai multe ori, doctrinele și preceptele religioase se transmit, de la o generație la alta, ca părți ale unei sinteze totale religie-cultură-societate-ordine publică. Acest aspect ne îndeamnă să distingem atitudinea părților în funcție de zonele culturale, geografice și perioada istorică.

Revenind, “păgânul” nu reprezintă un product numai al mentalității românești medievale, cum, tot așa, “păgânul” este o prezență nu numai în conștiința medievală românească. Totuși, imaginea “păgânului” în conștiința românească medievală, dincolo de aspectele generale mai înainte prezentate, este rezultatul și al unor aspecte de specificitate locală și/sau etnică.

În primul rând, spiritualitatea medievală românească era dominată de ceea ce P.P.Panaiteescu numea *“modelul slavo-bizantin”*.¹⁰ Această “matrice culturală”, în haină slavonă, dar bizantină în spiritul și originile ei, în care elementul popular și ortodox a jucat un rol important, a presupus, în secolele pe care le discutăm, și un anumit fatalism, precum și o oarecare exacerbare a textului biblic *“cine trage sabia*

de sabie va pier" (Matei, XXVI, 52).

În al doilea rând, imaginea românilor despre "celălalt" (străinul, "păgânul", în cazul nostru) decurgea și dintr-o reacție specifică a unei civilizație rurale și izolate cum era românească în bună măsură. Or, se știe că în oricare civilizație tradițională, rustică, izolată, oarecum conservatoare, străinul este perceput cu o intensitate maximă,¹¹ cu mult mai multă ură, pe când în comunitățile mai urbanizate, inevitabil mai cosmopolite, străinul nu mai prezintă același interes, nu mai e un caz. Așadar, românii "au trăit" relația cu "celălalt", cu atât mai mult cu cât acesta era străin și de credința sa, era păgân.

Un al treilea element al percepției "celuilalt" de către românii Evului Mediu l-a constituit impactul masiv și neîntrerupt al stăpânirilor străine asupra lor. Așa se explică faptul că "părerea tradițională" a românilor despre ceilalți se înfățișează sub o lumină mai curând defavorabilă, uneori chiar lamentabilă.

În al patrulea rând, după câteva decenii de ciocniri cu otomanii, îndeosebi militare, românii au conștientizat comportamentul acestora. Așa se explică faptul că în secolul al XV-lea apar aprecieri repetate și consistente cu privire la cum sunt "turcii"; el, "turcul", este păgânul. Pentru evidențierea modului cum românii i-au perceput pe "păgâni" în acea vreme (secolele XV-XVII) de folos ne sunt "*Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*", Editura Minerva, București, 1984, "*Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI*", Editura P.P.Panaitescu, București, 1959, I.Bogdan, "*Documente și registre privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și Ungaria în secolul al XV-lea și al XVI*", București, 1902 etc., deoarece cele mai elocvente elemente despre percepția "păgânului" le găsim în scrieri

și documente mai puțin oficiale. Iată câteva aspecte pe linia celor până aici prezentate:

“Turcii sunt mulți ca nisipul mării și nimeni nu poate să le sta împotriva” sublinia, pe la 1480, Neagu, vornicul lui Basarab al III-lea cel Tânăr, într-o scrisoare adresată brașovenilor.¹² *“Turcii sunt șireți și necredincioși”*, se arăta într-o scrisoare a lui Radu de la Afumați de la 1524.¹³ Sultanul este *“necredinciosul împărat al turcilor”*, *“pierzătorul întregii creștinătăți”*, cel care *“în fiecare zi se gândește cum ar putea să supună și să nimicească toată creștinătatea”*, se arată într-o scrisoare a lui Ștefan cel Mare către curțile europene din ianuarie 1475.¹⁴ Pentru români, otomanii sunt *“păgân”*¹⁵, *“vrăjmașii noștri ai legii creștine”*¹⁶, *“păgânii și vrăjmașii sfintei cruci și ai sfintei coroane”*¹⁷, cum le scrie Neagoe Basarab brașovenilor. Iată ce sfătuiește Neagoe Basarab în *“învățăturile”* sale: *“Dar încă cu atât mai mult să cade să te ferești de păgâni, de care nu știu iaște Dumnezeu, nici să botează, măcar de ți-ar fi și frate și să te fi născut cu dânsul dintr-o mumă, tot încă mai multu și mai tare să te ferești de dânsul, și să te păzești și să nu faci cu dânsul din adâncul și din ascunsul inimii tale nici un sfat. Căci aceștia sântu vrăjmașii crucii Domnului nostru Isus Hristos și numele lui Dumnezeu cel Sfântu ei îl hulesc”*.¹⁸ Otomanii sunt *“limbi necredincioase și păgâne”* cum se arată în Letopisețul Moldovei¹⁹, *“limbi păgâne”*²⁰ cu *“credința cea rea”* și *“datina lor mincinoasă”*, cum spune Cronica lui Eftimie²¹. *“Blestemații turci”*, cum spune Letopisețul de la Putna²², sunt *“puternici și îmbătați de slavă și cu chip îngâmfat”*, arată Azarie în cronica sa²³, *“agareni de trei ori blestemați”*.²⁴ Trecerea la islamism era sinonimă, în conștiința românilor, cu *“a primi pe diavol”*.²⁵ Spunea Neagoe Basarab: *“Vai de noi atunci, fătul meu și voi, fraților, vai de noi când*

să vor dăspărți ochii noștri de la fața Domnului nostru cea dulce..."²⁶ Și exemplele ar putea continua.

Deci, în concluzie, după opinia noastră în secolele XV-XVI românii i-au perceput pe otomani în mod deformat, ca "păgâni", atribuindu-le toate relele posibile, sentimentul urii și al intoleranței fiind acut și reciproc. Lupta contra lor era o virtute, iar eliminarea lor putea da naștere unor martiri. Percepția otomanului, devenit "păgân", era deformată (nici nu putea fi altfel atunci, mai ales la nivelul percepției comune și a românilor aflați în prima linie a confruntării dintre creștinătate și Imperiul Otoman), dar firească; nici în conștiința altor creștini otomanii nu au "stat" mai bine.²⁷ În perioada următoare lucrurile se schimbă într-o oarecare măsură. Românii și-au dat seama, ca și maghiarii după Mohács (1526), că, uneori, vecinii lor creștini nu sunt cu nimic mai prejos decât otomanii; nu erau "păgâni", dar erau tot așa de "pofțicioși". "Moartea" solidarității creștine antiotomane în secolul al XVI-lea, victoria principatului rașunii de stat în cancelariile europene apusene, i-au făcut pe români să cedeze, să devină mai puțin activi. Dezamăgirea, împăcarea cu soarta, supunerea și acceptarea datului, i-au împins spre resemnare. Era, în Țările Române, o situație similară celei din Bizanțul secolului al XV-lea. Loviți de frații creștini în secolele XIII-XIV, abandonăți, urâți și blamați datorită ortodoxiei lor, bizantinii, acum românii, vor accepta, unii – exilul, alții – colaborarea și/sau împăcarea cu "păgânul", oricum destul de tolerant cu creștinii.²⁸ Începând cu mijlocul secolului al XVII-lea, pe fondul unei penetrări viguroase și adeseori agresive a elementelor levantine (cunoscute sub numele generic de "greci"), imaginea "otomanului cel rău" trece pe un plan secundar. De acum "țarigrădeanul" devine prototipul, în mentalitatea românilor, mai ales la nivelul boierimii, "celui rău".²⁹

Note:

1. Ioan-Aurel Pop, *Geneza medievală a națiunilor moderne (secolele XIII-XVI)*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1998, p.16
2. *Idem*
3. Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997, p.177
4. Jaques le Goff, *Imaginarul medieval*, Editura Meridiane, București, 1991, p.13
5. G.Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1908, cap.I, p.27-44
6. R.Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, Humanitas, București, 1997, p.83
7. *Ibidem*, p.93
8. J.Delumeau, *Frica în occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, vol.I, Editura Meridiane, București, 1986, p.4
9. Vezi, O.Tătar, *Români și otomani în secolele XIV-XVI. O percepție reciprocă*, în Revista Academiei Trupelor de Uscat, nr.3(7), Sibiu, 1997, p.36-41, O.Tătar, *Ortodoxie și Islam, greci și otomani în secolele XIV-XV. O percepție reciprocă*, în "Angustia", nr.3, Sfântu-Gheorghe, 1998, p.93-100, Iolanda Țighiliu, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova. Secolele XV-XVII*, București, 1997, p.292-293
10. P.P.Panaitescu, *Contribuții la istoria culturii românești*, Editura Minerva, București, 1971
11. L.Boia, *op.cit.*, p.178
12. I.Bogdan, *Documente....*, p.212-213
13. *Ibidem*, p.173
14. *Documente străine despre români* (coord. Ionel Gal), București, 1979, p.57
15. I.Bogdan, *Documente....*, p.149
16. *Ibidem*, p.164-165
17. *Ibidem*, p.151
18. *Învățăturile....*, p.58
19. *Cronicile slavo-române....*, p.18
20. I.Bogdan, *Documente....*, p.27
21. *Cronicile slavo-române....*, p.118
22. *Ibidem*, p.63
23. *Ibidem*, p.151
24. *Ibidem*, p.119

25. *Ibidem*, p.104
26. *Învățăturile...*, p.229
27. Vezi, O.Tătar, *Otomanii și europenii în secolele XIV-XVI. Europeanii despre otomanii*, Academia Tehnică Militară, vol.20/2 a sesiunii de comunicări științifice, București, 1997, p.132-140
28. I.Țighiliu, *op.cit.*, p.294-296
29. Vezi, V.Panaite, *Pace, război și comerț în Islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*, București, 1997, p.409-425

**„DER HEIDE“ IN DER MENTALITÄT DER RUMÄNEN
AUS DEN RUMÄNISCHEN FÜRSTENTÜMERN
IM XV.-XVII. JAHRHUNDERT
Zusammenfassung**

„Heidnisch“ wurde im rumänisch- mittelalterlichen Sinn von dem kollektiven Denkgeist durch den Begriff „osmanisch-moslemisch“ übersetzt.

Die Anwesenheit des Heides, als nachbarschaftliche und drohende Realität, hat zur Bildung eines rumänischen ethnischen Gemeinsinns beigetragen.

Durch die Definierung dieses Heides hat die langdauernde rumänisch-osmanische Auseinandersetzung einen komplexen Wahrnehmungs- und Kennenlernen-des-Anderen-Prozess angeboten. Trotzdem bedurfte die Darstellung des einen von dem anderen nicht an Vorurteilen und Formelhaftigkeiten.

In diesem Definierungsversuch des Anderen spielte auch die Religion ihre Rolle. Jede Seite behauptete dass ihre Religion die wahre sei: für die Christen war der Heide der „ungläubige Türke“, für den moslemischen Türke waren die Christen „die Ungläubigen“. Die Rumänen des Mittelalters

wurden in ihrer Auffassung von den Heiden auch von der Darstellung des Türkenmodells der slawisch-byzantinischen Welt, die im rumänischen Gebiet anzutreffen war und ebenfalls von den Grenzen ihrer geschlossenen und konservativen, fremdfeindlichen ländlichen Zivilisation beeinflusst.

Die verschiedenen Darstellungen der Türken sind in den Urkunden und Schriften des XV.-XVI. Jahrhunderts anzutreffen. Man kann daraus erschliessen dass meistens die Wahrnehmung verunstaltet wurde indem man dem Türken alles möglich Schlechte zuschrieb.

ÎN TRE DACI ȘI ROMI. IDENTITATEA ȚIGANILOR ÎN CONTEXTUL DEPORTĂRII ÎN TRANSNISTRIA

Ovidiu Pecican

Nu doar util, ci zguduitor de-a dreptul rămâne, prin multe dintre piesele reunite în cuprinsul său, volumul *Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țiganii din România (1919-1944)*, editat de Lucian Nastasă și Andrea Varga și apărut în 2001 la Cluj, sub sigla Centrului de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală. Practic, el oferă prima recoltă sistematică și îndestulată de documente despre destinele individuale și colective ale romilor din România interbelică. Mai ales în partea lui secundă, acolo unde protagoniștii – când anonimi, când numiți – sunt surprinși în plin vacarm al istoriei mondiale, expuși măsurilor antidemocratice ale mareșalului Antonescu, mănunchiul de rapoarte, dispoziții (confidențiale sau nu) devine modalitatea narativă prin care cititorului i se revelează tragedia unei comunități supuse arbitrarului. Astfel, în România mareșalului, țiganii erau suficient de buni pentru a lupta pe frontul reîntregirii patriei, dar nu și pentru a-și lăsa familiile în deplină siguranță acasă. În doc. 313, datat de editori decembrie 1942, soldatul Petre Ioan semnalează că întreaga lui familie, de la mic la mare, au fost ridicați și trimiși în Transnistria, și solicită o autorizație spre a-și aduce înapoi

aparținătorii¹. La fel se întâmplă și cu soldatul Nicolae Cămpianu ()². În doc. 333, soldatul Nedelea Vasile își roagă comandantul să intervină pentru eliberarea soacrei lui, reținută pe stradă, pe când încerca să-i procure alimente fiicei ei spitalizate, și trimisă în Transnistria. "*Suszisa este văduvă, cu doi fii concentrați și unul mort pe câmpul de luptă. [...] Restul familiei mele a fost trimisă în Transnistria încă din anul trecut*"³. Asemenea soldați existau din belșug, iar unii dintre ei preferau frontul traiului asigurat în Transnistria: "... Starea de spirit a țiganilor de pe raza acestei legiuni este foarte nemulțumitoare din pricină că nu se îngrijește nimeni de ei. Sunt goi, n-au locuințe bune și combustibil pentru iarnă. Mulți dintre țiganii care au mai fost înrolați în diferite unități, și parte dintre ei chiar au luptat pe front, cer să fie înrolați în armată, preferând să lupte decât să moară de frig și mizerie în această regiune"⁴. În decembrie 1943 erau deja 4113 țigani în județele Berezovca și Oceacov din Transnistria⁵. Însă un ordin cifrat de la subinspectoratul de jandarmi din Odessa menționează, pe lângă grija autorităților de a nu li se imputa actele – nenumite, însă transparente – față de polonezii și evreii aduși în Transnistria, și numărul de 12.083 de țigani. Tot atunci evreii se aflau în acele locuri în număr de 9916⁶.

În fața acestei presiuni a statului totalitar român, derulate pe fundalul unei propagande naționaliste justificată de războiul pentru reîntregirea patriei, reacțiile romilor au fost, desigur, de o diversitate previzibilă. Îmbrăcând forme rudimentare și radicale – precum fuga din Transnistria, cu orice riscuri -, precum și altele, legaliste (petiționarea către autorități, în speță direct către conducătorul statului), opoziția la dura realitate ajunge să se convertească în meditație cu privire la identitatea colectivă, catalizând un proces de

reflecție originală.

Un exemplu. Într-o scrisoare trimisă mareșalului, un grup de țigani scria: *“Suntem români etnici din tată în fiu, care ne-am făcut datoria, parte din noi fiind chiar și răniți și invalizi, și pentru simplu motiv că avem pielea corpului brună, concetățenii noștri ne-au dat denumirea de țigani care umblă cu corturile și sunt periculoși societății, ocupându-se numai cu furturile și suntem și noi calificați ca făcând parte din rasa țiganilor propriu-ziși, fiind amenințați a fi duși în lagărele de țigani din Transnistria. Astfel fiind, pentru a nu se face o mare nedreptate, iar noi care suntem oameni muncitori, proprietari și pașnici, nefiind niciodată certați cu justiția, spre a nu fi tratați ca țigani vagabonzi, care nu au nici un rost în viață și care existența și-o câștigă numai prin furturi și crime, cu respect vă rugăm să binevoiți a dispune facerea diferitelor cercetări pentru stabilirea faptului că noi suntem români, oameni muncitori pașnici și care făcându-ne datoria către țară, iar copiii noștri se găsesc pe frontul de luptă, pentru ca cu riscul vieții lor să apere scumpa noastră țară de dușmanii bolșevici, care sunt cei mai periculoși dușmani ai scumpei noastre patrii să nu fim depărtați în Transnistria, fiind tratați astfel ca toți țiganii vagabonzi”*⁷. Cum se vede, aici romii susțin contopirea cu etnia majoritară pe seama exercitării obligațiilor civic-profesionale alături de ceilalți membri ai comunității românești. Ei se detașează de alți romi tocmai în virtutea aceluiași tip de asumare a condiției cetățenești. Romii care nu s-au adaptat la modul de viață al majorității etnice sunt condamnați de semenii lor tocmai în virtutea refuzului integrării și a diversității modului lor de viață. Se observă contaminarea de logica statului centralizat omogenizator, recursul la ea făcându-se, e de presupus, cu speranța că

intrarea în mecanica gândirii oficiale va încununa cu succes demersul.

Din documente răzbate și perspectiva oficială asupra subiecților deportării. Într-un loc se menționează că din categoria *“țigani nenomazi (stabili)”* au fost evacuați doar *“... acei periculoși ordinii publice, și anume: criminalii și delicvenții, hoții de buzunare și din trenuri, cei ce trăiau numai din furt [...] Au fost evacuați însă din această categorie numai cei nemobilizabili...”*⁸. Din aceste formulări precaute grozăvia răzbate parcă mai teribil decât de oriunde. O societate ieșită din țâțâni a decis să abandoneze orice fel de grijă față de membrii ei delicvenți, condamându-i scurt, definitiv și irevocabil la excludere. Citind unul după altul actele conținute de culegerea de față, imaginea care se recompune este cea a unei Românie ieșite din țâțâni, îngrozită și paralizată parcă de propriu-i triumf de după primul război mondial, incapabilă să gestioneze propria democrație și abandonându-se treptat celor mai monstruoase fantasmе și discriminări. De altfel, această imagine o aveau și alții în vedere, chiar în epocă. Un lucrător al ambasadei franceze de la București, Jacques Truelle, formula din București, la 17 iulie 1941, o întrebare acuzatoare: *„Ne putem întreba dacă [guvernul român – n. O. P.] nu va face greșeli la fel de grave ca și guvernele românești de după războiul din 1919: acestea au făcut din Basarabia un fel de teritoriu în care erau trimise rebuturile țării, atât funcționari, cât și coloniști”*⁹. Pentru diplomatul francez era limpede cine poartă vina acestei logici exclusiviste: nu doar guvernele de extremă dreaptă – cele din timpul dictaturii carliste, cel legionar, ori cel al mareșalului Antonescu -, ci, în general, guvernele României Mari, care construiseră în „Nistria”, vorba lui Paul Goma, un soi de Nouă Caledonie autohtonă,

iar acum duceau această politică la apogeu, transformând oficial Transnistria într-o zonă a morții. Aici erau aduși, prin excelență, țiganii nomazi¹⁰. Dar, alături de aceștia, își aflau – în mod nedorit de ei - locul și alții, nenomazi. Astfel, doc. 233 din 9 oct. 1942 menționează că din categoria “*țigani nenomazi (stabili)*” au fost evacuați doar “... *acei periculoși ordinii publice, și anume: criminalii și delicvenții, hoții de buzunare și din trenuri, cei ce trăiau numai din furt [...]. Au fost evacuați însă din această categorie numai cei nemobilizabili...*”¹¹. Cum se vede, autoritățile etalau un anume cinism, fie el și inconștient, preferând să-i deporteze numai pe aceia dintre țigani care nu puteau servi drept carne de tun pentru statul român.

Este drept, însă, că nu în toate cazurile era vorba despre același tip de cinism. Un alt document oficial este dispus să țină seama de înțelesul pe care noțiunea de familie îl are în comunitățile de țigani: “*Vă atragem atenția de a aplica noțiunea de “familie” în cadrul înțelegerii și moravurilor proprii țiganilor. Anume, să se extindă beneficiul excepției prevăzut în ordinul de evacuare și asupra femeilor care deși necăsătorite, au trăit și trăiesc obișnuit cu mobilizați sau mobilizabili într-o viață comună, din care au rezultat copii*”¹². O asemenea permeabilitate de sorginte antropologică la specificitățile vieții de rom este însă o excepție, și deocamdată nu știm cât de mult a modificat ea dispoziția de ansamblu, cu atât mai mult cu cât interesul manifest al instituțiilor oficiale era deportarea, nu exceptarea de la ea. În plus, atenționarea are un caracter atât de lax cuantificabil, încât este de suspectat că, fie și în prezența bunăvoinței autorităților locale, aplicarea ei tot ar fi condus la rezultate extrem de diferite, în funcție de interpretarea subiectivă, condiționată de percepția cazurilor în funcție de contexte

diferite.

Dacă atitudinea oficială a fost etalată într-o paletă largă de nuanțe, de la aplicarea corectă a unei dispoziții abuzive până la amplificarea abuzurilor printr-o interpretare proprie, locală, au existat, probabil, tocmai în virtutea acestei laxități, și pozitive excepții. În cazul deportării romilor în Transnistria interesează însă nu numai optica statului și a funcționarilor acestuia, ci și reacția victimelor. În direcția aceasta, un document cu totul excepțional este scrisoarea unui grup de cincisprezece cetățeni din Zimnicea adresată mareșalului Ion Antonescu în cursul lunii noiembrie 1942¹³. Pentru a-l convinge pe dictatorul României să le readucă din Transnistria membrii deportați ai familiei, permițându-le să se reazeze pe locurile lor de baștină, acești petiționari recurg la o argumentație subtilă, care pun în joc exact tipul de argumentație naționalistă utilizat de statul român în acel moment. Scrisoarea debutează prin evocarea îndepărtatelor origini comune ale românilor și țiganilor, în virtutea faptului că primii au fost daco-romani, iar ceilalți numai daci. *“Din vremurile îndepărtate de moșii și strămoșii noștri daci, ne-am dus traiul vieții noastre laolaltă cu ceilalți cetățeni din care s-a zămislit neamul românesc, care laolaltă cu romanii aduși de marile (sic!) luptător împăratul Traian în Dacia au format poporul daco-roman. // Încă de pe atunci, ca și în timpul de față, viața noastră a fost legată de viața celorlalți urmași ai daco-românilor, adică poporul românesc”*. Cum se vede, această teorie ingenioasă retrasează etnogeneza românilor, nu numai în sensul că îi arată pe aceștia ca fiind frați direcți cu țiganii, ci și prin identificarea strămoșilor romilor cu dacii. Într-o astfel de cheie de lectură, românii înșiși, având sânge de țigan, nu ar avea de ce să ordoneze deportarea romilor, căci o asemenea absurditate s-ar întoarce

chiar împotriva lor. În fine, un terț aspect se leagă de invocarea teritorialității comune celor două etnii tratate ca înrudite, câtă vreme încă din acele timpuri îndepărtate viața lor s-a împletit în Dacia. În surdină, fără nici o precizare ori insistență suplimentară, se încearcă astfel, cu destulă îndrăzneală și, în orice caz, într-o intervenție extrem de ingenioasă, acreditarea ideii că țiganiile au fost primii locuitori ai teritoriului românesc, rămânând urmașii „puri” ai dacilor, în timp ce despre o plămădire a românimii s-ar putea vorbi abia după cucerirea traiană a Daciei, așadar într-un moment istoric oricum ulterior. Se recunoaște aici și un ecou al discuției interbelice – specifică fascismului și nazismului – despre puritatea rasială, românii apărând în raport cu țiganiile drept o mixtură etnică, o împletire de etnii diferite.

Toate acestea nu ajung însă. Condeierul anonim care a compus petiția – unul dintre cei cincisprezece semnatori, ori vreun ins căruia ei i s-au adresat? – continuă argumentația, recurgând la recuzita tradiției, la mărturia meseriilor practicate de țigani din vechime. *„Prin meseria noastră de strungari și tăietori de lemne noi nu am încetat nicicând să ne coborâm cu rodul meseriei noastre să-l punem în serviciile gospodăriilor din cătunele cele mai josnice, comunele rurale, urbane etc. // Începând de la covățica de pus sare, fuse, linguri, scaune zise rudărești, târcoale, juguri, tînjali, policioare și multe alte obiecte de mare servicii pe lângă gospodăriile țărănești, toate acestea, cum și copăile mici și albiile de spălat rufe, stau veșnic în casele gospodărești, curțile boierești și bordeiele cele mai josnice”*. Sublinierea utilității practice a activităților practicate de țiganiile rudari din moși strămoși este însoțită, cum se vede, de un fastuos catalog homeric al corăbiilor, de trecerea în revistă a inventarului de obiecte de lemn în care comunitatea rudarilor

s-a specializat. „*Toate aceste obiecte de mare însemnătate stau martore și dovezile cele mai întemeiate, căci noi, rudarii, urmașii strămoșilor noștri daci, nu am încetat nici o minută de a munci din zori și până-n seară contribuind cu rodul muncii noastre pe lângă gospodăriile țărănești*”. Perspectiva utilitară, pragmatică se alătură astfel celei etnice pentru a sprijini o cerere pe care, oricum, într-o perspectivă ținând de drepturile omului și de morala creștină, nu trebuia să o sprijine altceva decât pura și simpla aspirație la o viață fericită.

Dar iată că și aici autorul se dovedește ingenios. Înainte de a cere exceptarea de la deportare a rudelor semnatarilor, el îi oferă mareșalului României o versiune inedită, idilică, asupra faptelor. „*Domnule Mareșal, de la o viață pașnică și de dorit, sorți de război și de restriște au fost aruncați peste scumpa noastră Patrie. Odată intrată în război, bucuria păcii și mersurile normale și-au schimbat busola și și-au luat diferite întorsături față de cerințele și nevoile patriei. O parte din rudele și rubedeniile noastre nevoile de țară au cerut să fie trimise pentru colonizare în Transnistria*”. În această variantă, deportarea a devenit, iată, o colonizare voluntară. Ar fi de crezut că ea este rezultatul lărgirii teritoriului patriei, semnul triumfului. Cu toate acestea însă, în context sunt amintite vicisitudinile, restriștea presupune de război. Versiunea dobândește accente de-a dreptul hilare, oricât de nepotrivite ar fi, când înfățișează faptul tragic al deportării ca pe o acțiune din domeniul politicilor sociale menite să asigure condiții de trai superioare la fața locului (“*Ei au fost trimiși în Transnistria ca să li [se] creeze o viață mai bună, o situație materială tot asemenea, că să-și aibă (o viață mai bună) casele și pământul lor*”). Singurul obstacol în calea fericirii generale pare să

fie legătura rudarilor cu natura, înfățișată, după obiceiul pământean, în termeni folclorici, prin împrumutarea unor itemi ai discursului tradiționalist și neaoșit românesc (frățietatea omului cu codrul, frunza verde etc.): „*Dar acești rudari, urmași ai îndepărtaților străbuni daci, sunt învățați cu viața de pădure, să asculte freamătul frunzelor, să trăiască laolaltă cu agricultorii de la sate, cu cei de la orașe, cărora să le vie în vânzare cu sculele lucrate de ei, albi de spălat, copăi, juguri, găvane, fuse, târcoale etc., ai căror înlocuitori pare că nu sunt veniți până azi*”.

Prin urmare, cererea dobândește aerul unei bagatele, o mică mătturie de bunăvoință solicitată mareșalului de niște oameni de bine, puțin superficiali poate, puțin mofturoși, dar, oricum, plini de înțelegere față de exigențele istorice ale momentului.

„Domnule Mareșal, având în vedere trecutul vieții noastre de oameni muncitori, supuși și pașnici, dacă nu se știrbește cu nimic marile interese ale neamului nostru, cu cea mai călduroasă rugămintă vă rugăm să binevoiți a aproba ca cei ce sunt duși dintre noi să se reîntoarcă la locul lor, Zimnicia-Teleorman. // Această rugămintă ce vă aducem noi este și dorința lor trimisă nouă printr-o telegramă din Oceacov. Ei ne roagă cu toată căldura lor sufletească să stăruim ca să li se aprobe a se reîntoarce în locurile unde s-au născut și au fost deprinși să viețuiască, unde le-au rămas prietenii și cei mai apropiați ai lor”.

Se pune întrebarea dacă asemenea viziune este rezultatul unei ingenuități naturale ori jucate. Cum textul nu mărturisește deloc stupizenia, ci mai degrabă o rafinată și decantată viziune asupra trecutului și prezentului, rămâne de conchis că sarcasmul, fin diseminat printre rânduri, este un efect scontat, deși cu măiestrie camuflat. Altminteri de

ce s-ar fi recurs la toată recuzita de elemente paseiste, naționaliste, etniciste, folclorizante, dacă nu pentru că atmosfera propagandei românești de război era înțesată de ele, părând să mijlocească reușita?! Scopul era deci obținerea unui efect, a complicității în jurul unei viziuni comune cu generarea soluției practice dorite. Pe de altă parte, a crede că solicitanții nu știau ce iad îi întâmpinase în Transnistria pe cei deportați acolo, este neverosimil. Rămâne deci decis că naivitatea și idilismul viziunii sunt jucate, iar autorul servește o lecție de sarcasm adresantului vinovat de crearea situației aduse în discuție.

Finalul surprinde un apogeu al hohotului disimulat de răs, un hohot riscat, scrâșnit, tragic el însuși. Vorbind despre „neamul nostru” – care? Românii? țigani? – textul spune, negru pe alb: *„Pe dușmanii neamului nostru să-i înfrângă și să-i umilească el, căci cunoaște nedreptatea ce i-a fost aruncată în cale”*. Rămâne cu totul neclar dacă este vorba despre dușmanii românilor, în acel moment rușii și aliații lor, ori referința se face la dușmanii țiganilor, cei care le doreau moartea, adică mareșalul însuși.

În felul lui modest, circumstanțiat, documentul rămâne o capodoperă a cărei existență se leagă de niște împrejurări extrem de triste și de regretabile.

Note

¹ Lucian Nastasă, Andrea Varga, *Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țigani din România (1919-1944)*, Cluj, Centrului de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2001 p. 534.

² Ibidem, doc. 311, p. 532

³ Ibidem, p. 556.

⁴ Ibidem, doc. 343, p. 570.

⁵ Ibidem, doc. 350, p. 578.

⁶ Ibidem, doc. 352, p. 580.

⁷ Ibidem, doc. 312, p. 533.

⁸ Ibidem, p. 435, doc. 233 din 9 oct. 1942.

⁹ Carol Iancu, *Shoah în România. Evreii în timpul regimului Antonescu. 1940-1944*, Iași, Ed. Polirom, 2001, p. 141.

¹⁰ Lucian Nastasă, Andrea Varga, *Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țigani din România (1919-1944)*, ed. cit., doc. 205, p. 326-327, 5 septembrie 1942.

¹¹ Ibidem, p. 435.

¹² Ibidem, p. 453-454, doc. 253 din 23 octombrie 1942.

¹³ Arh. St. București, *Direcția Generală a Poliției, dos. 195/ 1942, f. 118*. p. 501, doc. 292. Marin Ciocan, Petre Ciocan, Ion Nicolae, Pavel Nicolae, Tudor Frunză, Ion Călin, Ion Ciplitore, Stan Constantin, Constantin Soare, Marin Barbu, Tudor Andrei, Stan Gușatu, Gheorghe Frunză, Florea Nicolae, Florea Moțoc.

ZWISCHEN DAZIER UND ROMA DIE IDENTITÄT DER ZIGEUNER IM KONTEXT DER AUSSCHLEPPUNG NACH TRANSNISTRIEN Zusammenfassung

Das Erscheinen des umfassenden Dokumentenbandes **Die ethnokulturellen Minderheiten. Urkundliche Beweise. Die Zigeuner aus Rumänien (1919- 1944)** bietet den Interessenten Dokumente über die individuellen und kollektiven Schicksale der Roma aus dem zwischenkriegszeitlichen Rumänien an. Die von Marschall Antonescu verordneten Ausschleppungen infolge der legionären Regierungseinsetzung führen zu dramatischen Situationen. Während der Familienvater im Krieg kämpft, wird der Rest der Familienmitglieder durch Verhungering im transnistrischen Lager in den Tod geschickt.

Diese entsetzlichen Lagen bringen die Zigeuner dazu sich als Rumänen selbst zu kennzeichnen oder sich eine dazische Herkunft zuzuschreiben, d.h. sich ihre eigenen Vorfahren mit den Dazier gleichzusetzen, was ihnen Alter und Legitimität auf rumänischen Boden verleiht und sie somit mit den Rumänen verbrüdert.

SCHIȚE PENTRU UN PERSONAJ: ȚIGANUL IMAGINAR

Otilia Hedeșan

Fie, ca punct de plecare pentru paginile care urmează, două tomuri: monumentalele volume al treilea și al patrulea din corpusul snoavei populare românești ordonat și publicat de Sabina – Cornelia Stroescu (3, 4). Să imaginăm, în continuare, cea mai fugară și cea mai superficială lectură a acestora. Desigur, e greu de conceput un asemenea exercițiu, căci cele două volume însumează nu mai puțin de 1540 de pagini; simpla parcurgere a lor presupune, așadar, efort și răbdare, astfel încât chiar dezinteresat la pornire de identificarea vreunei teme sau a alteia este imposibil să ajungi, la final, fără să fi fost frapat de anumite recurențe de natură să îți stârnească interesul și să-ți provoace reflecția ulterioară.

Vreau să spun că o lectură a acestor uriașe texte făcută cu o privire naivă mai degrabă decât cu o privire informat – specializată, de novice inocent mai mult decât de specialist obișnuit cu problemele discutate pe marginea snoavei românești, cu o privire având, mereu, disponibilitate și atenție flotantă care

„așa cum spune Affergan «nu constă numai în a fi atent, ci mai ales în a fi neatent, a rămâne deschis pentru neașteptat și neprevăzut»” (Laplantine, 2000, 45), poate

conduce la decelarea unui interes absolut excepțional manifestat de „creatorii” lor pentru ceea ce prefer, aici, să numesc exact în termenii textului tradițional, *țigan*.

Întrucât acesta se manifestă în snoavă

„ca un morfem dublu articulat, morfem migratoriu, manifestat printr-un semnificant discontinuu (un anumit număr de mărci) trimitând la un semnificat discontinuu (sensul sau valoarea personajului)” (Hamon, 1977, 124),

mă interesez în primul rând de *țigan* ca de un *personaj* care se construiește, după o anumită retorică, în spațiul ficțional al unuia dintre cele mai abundent reprezentate genuri ale prozei populare românești, și anume în snoavă.

Observ, din capul locului, că materialul narativ de care pot face uz este extrem de extins și la fel de variat. Țiganul poate fi descoperit în pliurile textului care se vrea savuros al snoavei. El se ivește, mereu, acolo unde ițele povestirii pot fi ușor încurcate, unde se poate rata ceva, unde este nevoie de spectacol pentru distracția celorlalți, ca și când marea sa miză ar fi aceea de a nu pierde nici o ocazie pentru a susține adevărul proverbului românesc după care „unde-i bine, nu-i de mine, unde-i rău, hop și eu!”.

Cel mai ușor perceptibil element care participă la configurarea personajului (a personajului în general, nu doar a celui analizat aici în speță) este *numele* acestuia (cf Tomașevski, 1973, *passim*). Cum se prezintă, pe acest plan, personajul nostru? Ei bine, apariția sa este deconcertant de omogenă, în primul rând sub aspect lingvistic (sau, ca marcă a semnificantului, ca să recitesc lucrurile în spiritul celor preluate, mai sus, de la Philippe Hamon). El este, aproape

fără excepție, *țiganul* sau *un țigan* și, mai rar, *cioroiul*, *cioara*, *un cioroi* sau *o baragladină*.

Prima observație care se poate face, o observație indusă de analiza pur semantică a cuvintelor prin care este numit personajul, ar fi aceea că snoava are două paliere prin care se raportează la *țigan*. Cel dintâi este unul al denotației plate dacă nu chiar al deferenței. Țiganul este numit astfel fără vreo implicație suplimentară, cuvântul definind un statut (v. Todorov, 1975) și o apartenență etnică. Al doilea palier este cel al conotației, al intertextualității culturale și, subiacent, al desconsiderării. Pentru cel care nu cunoaște stereotipurile imaginarului românesc, a pune pe seama unei *ciori* acțiuni care presupun neapărat însușiri umane este un nonsens. Lucrurile devin, însă, clare dacă ascultătorul / cititorul textului știe că una dintre semnificațiile lui *cioară* este aceea de „țigan”. /Notez, în paranteză, că acest sens secundar al cuvântului este consemnat cu mare reținere de dicționarele limbii române. „Epitet dat unui om brunet, oacheș” (DEX, 1975, 151), ni se dă printre sensurile lui *cioară*, făcându-se uz de ceea ce s-ar putea numi, eventual, un eufemism menit să menajeze susceptibilități. De fapt, după mine, este vorba doar despre un mod aproximativ de a defini un sens, iar dincolo de această aproximare nu poate fi ignorată componenta ideologică. A nu spune că *cioară* înseamnă în românește și „țigan” înseamnă, în primul rând, să încerci să ocultezi o metaforă care este extrem de neplăcută pentru cei care au creat-o, căci ea semnalează cel puțin intoleranța față de „celălalt” dacă nu de-a dreptul rasismul./

Revenind la numele date țiganului din snoavă, trebuie, însă, să subliniez că situațiile în care se recurge la *cioară* sau *cioroi* sunt infinit mai rare decât cele în care este folosit

termenul neutru. (Nu ignor, evident, că *țigan* este, la rândul său, un termen foarte intens conotat în românește, el funcționând foarte adesea nu doar ca etnonim, ci ca termen peiorativ generic. Extrem de multe semnificații concrete, foarte diverse comportamente discretibile pot fi caracterizate, în româna populară, prin utilizarea termenului de *țigan*.) Să conducă această preferință lexicală la constatarea unei anumite condescendențe a românilor față de țigani?

Oricât de comodă dacă nu chiar măgulitoare ar fi o asemenea perspectivă, ea nu poate fi afirmată fără să reconsiderăm această preferință recurentă pentru utilizarea termenilor de *țiganul* respectiv *un țigan* ca nume ale personajului care ne interesează. Mă gândesc, aici, la fluctuația de tratament a personajului în snoavele românești despre țigani, pe de o parte și cele care au ca personaje unguri, nemți, bulgari, mai rar sârbi sau chiar evrei și nu pot trece peste o diferență tranșantă: țiganul imaginat de snoava românească nu are niciodată nume. În vreme ce ungurul poate fi *Janos* sau *Joska-bacsi*, neamțul *Hans* sau *Hanzi*, bulgarul *Ivan*, evreul *Ițic* sau *Ștrul*, țiganul este întotdeauna unul anonim. Evident că numele enumerate mai sus funcționează, fiecare dintre ele, ca sinecdoce, ca nume proprii generice, definatorii pentru o etnie sau alta. Urmărit în nuanțele sale, însă, recursul la ele dovedește o anumit grad al toleranței. Este ca și cum, implicit, povestea ar comunica faptul că gogomânia pe care ea o raportează este una specifică unei nații sau alteia, căci așa cum observau cercetătorii speciei:

„Deficiență este socotit chiar felul de a se comporta al celui din satele vecine /rescriu, cu libertatea de expresie pe care mi-o girează schimbarea

de regim din România, „felul de a se comporta al străinului, al celuilalt”/, uneori chiar din același sat, al josenilor sau susenilor. Se știe că în comunitățile rurale cu vremea se cristalizează anumite particularități distinctive, în limbă, port, mod de a saluta etc., care par bizare celor din jur, constituind prilejuri de ridiculare” (Bîrlea, 1981, 234).

Totodată, însă, rămâne deschisă și o a doua porțiță: poate că cele petrecute nu au fost făcute decât de Hans, ori de Janos, ori de Ițic, adică de niște reprezentanți marginali și discreditați ai neamului lor, de aceeași specie cu Ion, ori cu nea Gheorghe.

Este, de fapt, vorba despre un mod de a decupa deficiențele și de a accepta, cu oricâtă ironie și neîncredere, diferențele, într-un anumit caz, respectiv despre construirea unui discurs bazat, în mod constant, de refuzul de a-l trata pe celălalt altfel decât discreditându-l ca grup nediferențiat.

Argumentele cele mai rezistente ale acestui mod de a construi ficțional personajul se regăsesc, însă, în chiar subiectele în care țiganul îndeplinește un rol sau altul. Spicuiesc (totodată și rezum, dezinteresându-mă de subtipurile narative și de variabilitățile regionale) din acestea aproape la întâmplare:

Un țigan urmează seminarul teologic, dar odată ajuns preot nu poate ține predici înaintea comunității sătești, ci doar în propria grădină, în fața straturilor cu căpățâni de varză.

Un țigan ar vrea să-i trimită fiului său, aflat departe, la oraș, o pereche de cizme, drept pentru care le atârnă

de sârma de telegraf, pentru ca transferul să se petreacă mai repede.

Un țigan se miră de dovleci unii român, iar când acesta îi spune că se află, de fapt, înaintea unor „ouă de cal”, acceptă să clocească unul. După ce stă cocoțat pe dovleac vreme de câteva luni, se ridică la un moment dat, dovleacul se rostogolește și se sparge, iar țiganul este convins că mînzul a ieșit din ou chiar în clipa când el nu era de față.

Un țigan nu poate învăța nici măcar rugăciunea *Tatăl Nostru*. Deoarece avea turmă de oi, preotul l-a convocat la el cu turmă cu tot. A rostit, apoi, rugăciunea, dând fiecăreia dintre oi drept nume unul din cuvintele textului. Peste câteva săptămâni, când preotul a trecut pe la el, țiganul spunea rugăciunea cu câteva lacune, căci tăiase oile care purtau numele cuvintelor respective.

Un țigan fierar crede ca îl poate imita pe Sfântul Petru, astfel încât dacă acesta o bagă în cuptor pe o femeie bolnavă însănătoșind-o și făcând-o tânără, țiganul încearcă să facă exact același lucru cu propria nevastă. În mod evident, o omoară.

Un bătrân țigan este cotonogit de un român. Fiul său încearcă să ia atitudine: iese în stradă și îi strigă agresorului ceva de genul „cum ai îndrăznit să îl bați pe tata?”. În loc de răspuns, primește, la rîndu-i, o bătaie identică. Drept unică replică, se mulțumește să spună „ei, acum am înțeles și eu!”

Țiganul ar vrea să aprindă și el lumânare în biserică. Deoarece, însă, înaintea fiecărui sfânt găsește, deja, câte una, decide să aprindă lumânare înaintea unui „sfânt” negru, cu coarne, pictat după ușă.

Țiganul duce în biserică, drept ofrandă, un vas mare cu lapte acru. Paracliserul îl urmărește și după ce țiganul pleacă îi fură darul. Acesta este convins că sfinții i-au mâncat laptele, dar de supărat nu se supără decât pe Maica Domnului, căreia îi reproșează ceva de genul „tu, femeie serioasă, cu prunc în brațe, să furi ca și ăștia!”

Ajuns prin minune împărat, țiganul se hotărăște să mănânce tot „carne cu carne, clisă cu clisă și unsoarea goală”.

Prins de trei români în timp ce le fura slănina, țiganul este înșfăcat de doi dintre aceștia în timp ce al treilea îi înfundă gura cu slănină. Fără să încerce să scape, țiganul strigă „unul țineți și doi îndesați”.

Lângă patul de suferință al fiului său, țiganul întrebă, cu dragoste, ce și-ar dori acesta ca să se facă bine. Cum copilul cere, mereu, câte ceva care se găsește doar în alt anotimp, țiganul se roagă lui Dumnezeu să prelungească suferința copilului până când va putea găsi respectivul aliment.

Țiganul este surprins de fiecare data când vine iarna, neavând niciodată haine potrivite și nici lemne de foc.

Un țigan își trimite fiul la un român ca să ceară ceva

împrumut și îl sfătuiește ca dacă acesta nu îi va da cele cerute, el să se facă supărat și să nu ia.

Evident, exemplele ar putea continua, ceea ce ar face ca *țiganul imaginar* să poată fi prezentat sub mult mai numeroase și contradictorii aspecte. Din rațiuni pur practice, mă voi rezuma doar la aceste subiecte care, datorită caracterului aleatoriu al alegerii lor, pot servi drept bun material de analiză.

Voi observa, din capul locului, că reduse la carnația efectivă a acțiunii lor, snoavele despre țigani par să contravină chiar definiției speciei, în sensul că ele nu sunt vesele. Sunt conștientă de caracterul subiectiv, poate chiar riscat al acestei afirmații, dar acumularea de texte despre țigani care se regăsește în colecțiile românești de snoave ca și lectura lor succesivă într-o perioadă foarte scurtă mă conduc mai degrabă înspre identificarea, în cadrul lor, a unei *violente recurente și exemplare*, pe de o parte, respectiv a construirii unei *posturi marginale* prin excelență.

Două modele de interpretare mi se impun, în aceste condiții. *Țiganul imaginar*, așa cum este el înfățișat în snoavă, este, pe de o parte, un *șap ispășitor* (cf. Girard, 2000), pe de altă parte, un *stigmatizat* (cf Goffman, 1975).

Tulburător, în primul sens, este faptul că în ansamblul lor snoavele prezintă mecanismul victimar din perspectiva persecutorului. *Mutatis mutandis*, mi se pare extrem de util pentru discuția de față un mai vechi comentariu al lui René Girard despre felul în care poetul francez Guillaume Machaut, din secolul al XIV-lea (Girard, 2000, 5) scrie despre „o serie de evenimente catastrofale la care pretinde că a fost martor”:

„Textul pe care îl citim trebuie că-și are rădăcinile într-o persecuție reală, relatată din perspectiva persecutorilor – perspectivă inevitabil înșelătoare, prin aceea că persecutorii sunt convinși de temeiul violenței lor; se cred niște justițiar, deci au nevoie de victime vinovate, însă această perspectivă e parțial veridică, deoarece convingerea fermă că au dreptate îi determină pe aceeași persecutori să nu facă un secret din masacrele lor” (Girard, 2000, 12).

În corpusul snoavei românești nu sunt relatate violențe din categoria celor la care se referă Girard. – Să nu trecem, însă, cu vederea că asemenea violențe, de factura pogromului chiar, sunt lucruri care s-au petrecut în realitate (v., de ex. Fonseca, 2001, 243 ș.u.). – Totuși textele consemnează cu o seninătate care frizează sadismul o serie de abuzuri a căror victimă (îmi vine să spun inamovibilă sub aspect narativ) este țiganul. Bătaia exemplară pe care o suferă, mereu, țiganul este un laitmotiv prezentat în fraze care se află în proximitatea cinismului. Iată, bunăoară:

„– Măi țigane, ce bătaie ai mâncat marți în târg la Lugoj!

– Dar să vezi joi, în târg la Lipova!”

Dar cel mai grav aspect din tot acest angrenaj al imaginarului este chiar gratuitatea și caracterul caricatural al persecuției și al violenței. Reiau scenariul stereotipurilor persecuției, așa cum a fost el imaginat de René Girard:

„1/ violențele sunt reale; 2/ criza este reală; 3/ victimele sunt alese nu în virtutea crimelor care

li se atribuie, ci a insemnelor lor victimare, a tot ceea ce sugerează afinitatea lor vinovată cu criza; 4/ rostul operațiunii este de a arunca asupra victimelor răspunderea acelei crize și de a acționa asupra ei distrugând respectivele victime ori cel puțin expulzându-le din comunitatea pe care o poluează” (Girard, 2000, 33).

Ceea ce poate fi decelat în cazul de față este tocmai faptul că agresiunile asupra *țiganului imaginar* nu sunt provocate mai niciodată de vreo criză, ci aproape întotdeauna ele sunt nejustificate, ca și când gestul punitiv ar decurge din chiar statutul de stigmatizat al celuilalt, un statut care transcende socialul și glisează spre magia predestinării. În aceste condiții cred că, oricât de tare ne-am teme de cuvinte, nu este deplasat să observăm că dincolo de umorul lor afișat, dincolo de glumele și râsul buh pe care le etalează, snoavele includ, în virtutea ambivalenței speciei, o considerabilă doză de rasism. Dealtfel această componentă a textelor comice a fost deja identificată și comentată de către cercetători (v. Goffman, 1975, 130; Burma, 1946, passim).

Oricât de ispititoare, cele două modele, cel al *țapului ispășitor*, imaginat de René Girard, respectiv cel al *stigmatului*, decelat și construit pe baza observației sociologice de Erwin Goffman, nu acoperă integral semnificațiile care pot fi descoperite dincolo de snoavele cu și despre țigani. Rămân pe din afară acele foarte numeroase subiecte în care violența este înlocuită de consternarea în fața neobișnuitului dacă nu de-a dreptul paradoxalului pe care îl practică țiganul. În fond, dacă recitim cu atenție nenumăratele povestiri despre gafele pe care le fac, cu obstinație, țiganii nu se poate să nu observăm că dincolo de subiectele lor poate fi descoperit,

asemeni desenului din covor, un element unificator. Mă gândesc la faptul că cele mai multe dintre finalurile nepotrivite ale acțiunilor țiganului sunt rezultatul faptului că acesta nu cunoaște nici un fel de reguli. Iată: el este surprins, mereu, de iernile tari, fiindcă ignoră ritmurile anotimpurilor; este luat, mereu, pe nepregătite de sărbători, pentru că nu cunoaște calendarul; înregistrează fără excepție pierderi, deoarece nu știe să practice nici o muncă (asta însemnând, în speță, agricultura și păstoritul); el nu deosebește obiectele și nu reușește să le utilizeze; după cum habar nu are să mănânce, dar, mai ales, nu are nici un fel de afinitate cu lucrurile sfinte. Lumea configurată astfel mi s-ar părea foarte potrivit să fie caracterizată drept o „lume de dinainte de reguli”, o lume inocent / imbecilă, care nu a descoperit deocamdată convențiile și nu s-a ridicat la rangul culturii. Lumea în care trăiește și acționează țiganul imaginar este una fără ritmuri, fără protocol, fără distincție între bine și rău, între concret și abstract și fără observarea diferențelor dintre sacru și profan. În momentul în care ajunge în contact cu sfera culturală, această lume, prin reprezentantul său generic care este țiganul – până la urma urmei un reprezentant generic al unei lumi care nu a configurat, încă, umanitatea! –, nu știe cum să procedeze. Violența vine atunci să punteze transformarea și învățarea.

O comparație se impune fără nici un fel de rezervă. Românii mai construiesc cel puțin o imagine a unei lumi inițiale, „de dinainte de reguli și de proporții” făcând uz de stereotipia imaginarului etnic. Astfel:

„Cel mai important ciclu de legende populare românești referitoare la jidovi este cel care – în cadrul antropogenezei mitice – îi prezintă ca fiind o

specie preumană, o populație ratată de androizi giganți, care a fost nimicită prin potop. Noi, oamenii, am fi urmat după ei” (Oișteanu, 2001, 331).

Este evident, însă, că imaginea lumii de dinainte pe care o populează țișanii este una care se bazează pe tușe mult mai tari. Eșecurile țișanilor sunt generale și ele nu se datorează unei greșeli divine, cum s-au petrecut lucrurile în cazul jidovilor, ci propriilor lor neputințe și vinovății. Totodată, față de modelul preantropogonic al jidovilor, plasat mereu într-un timp îndepărtat cronologic, lumea lipsită de norme a țișanilor este una contemporană și din acest motiv imposibil de scuzat.

Discreditat pentru tot ce face, țișanul este, totuși, destul de ades, și „bietul țișan”, un celălalt care supără, e drept, dar care stârnește nu doar sila ci și mila. Ce se poate descoperi, oare, dincolo de această condescendență dacă nu de-a dreptul bonomă simpatie față de un personaj care poate fi pedepsit oricând cu o cruzime cinică?

În loc de răspuns, voi observa că dintre toate personajele care alcătuiesc „nomenclatorul” etnic al snoavei românești, țișanii sunt singurii pe seama cărora nu se pune niciodată rostirea unui singur cuvânt în limba lor. În vreme ce ungurii pot vorbi ungurește și nemții nemțește, bulgarii bulgărește și sârbii sârbește, în vreme ce sonoritățile limbii evreiești pot fi imitate, țișanii vorbesc în mod invariabil românește. Poate greșit, poate puțin estetic, poate cu accent, poate încurcând grosier semnificațiile, dar mereu românește. Ca și când nu ar avea o limbă a lor. Sau ca și când... ar fi români.

Nu pot să nu observ, în acest context, faptul că foarte adesea, după snoave, comunicarea dintre un român și un

neamț sau dintre un român și un ungar, bunăoară, este extrem de dificilă. Mai ales omonimele joacă feste, căci oamenii par să își spună una, dar fiecare actualizează, pentru aceeași formă sonoră, sensuri distincte. Cu țiganii, însă, lucrurile se schimbă. Cu ei românii vorbesc românește, iar țiganii le răspund la fel. Totuși comunicarea nu înaintează în lipsa bătăii, fiindcă țiganii nu înțeleg. Vreau să spun că, de astă dată, comunicarea este dezechilibrată: doar unul știe, celălalt trebuie să îl înțeleagă fără să ofere nimic în schimb; ceea ce nu face decât să se caleze pe modelul lipsei de dialog și al dictatului de forță.

Mai apoi, voi sublinia faptul că aproape în toate contextele, țiganul generic poate fi substituit (chiar dacă *poate* nu înseamnă, neapărat, că se și produce această substituție!) fără nici un fel de problemă de un personaj românesc care simbolizează prostia prin excelență și anume Tândală.

În sfârșit, țiganii au aceleași tare stereotipe ca și românii. Iată, bunăoară:

„Domnul Iisus Christos, când era răstignit pe cruce, veni ră sărbul, ungarul, neamțul, românul și țiganul ca să-l morminte. Dar evreii nu voră să le deie trupul sfânt. Atunci zise sărbul:

– Haideți să ne batem pentru el!

Răspunde ungarul:

– Da, să ne batem, însă mai înainte să știm, că fost-a nemiș, umblat-a în nădragi roșii, avut-a pintin și focos?

– Ce să ne batem și să cotăm că fost-a nemiș ori ba, grăi neamțul, om băga ponos și lăcrămare la Pilat.

– Nu mai boscorodiți atâtea bolânzii, vorbi

românul. Lăsați până seara, că-l fur cu cruce cu tot.
– E, dacă io nu l-aș fi furat! zise țiganul” (4, 536).

Mă întreb, în aceste condiții, dacă nu cumva snoavele românești despre țigani nu se conformează și ele celebrei fraze ale lui Ion Budai Deleanu după care „prin țigani se înțeleg și alții, care tot asemenea au făcut și fac ca și țiganii oarecând”. Altfel spus, dacă nu cumva „*țiganul este eu*”. Iar atunci snoava nu face decât să se construiască în spațiul de tensiune maximă dintre rasism și ceea ce Luca Pițu numea atât de inspirat „sentimentul românesc al urii de sine”.

Bibliografie

Surse:

3 : *Snoava populară românească*, III, Ediție critică de Sabina – Cornelia Stroescu, Ediții critice de folclor – genuri, București, Minerva, 1987.

4 : *Snoava populară românească*, IV, Ediție critică de Sabina – Cornelia Stroescu, Ediții critice de folclor – genuri, București, Minerva, 1989.

Repere teoretice:

Bîrlea, 1981 : Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, I, București, Minerva.

Burma, 1946 : J. Burma, *Humor as a Technique in Race Conflict*, in „American Sociological Review”, XI, p. 710 – 715.

Cornea, 1991 : Andrei Cornea, *Scénarios anciens, acteurs nouveaux*, în „Les cahiers de l'est”, Paris, P.O.L., p. 37 – 44.

DEX, 1975 : *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei.

Fonseca, 2001 : Isabel Fonseca, *Îngropați-mă în picioare*, Rromii și pribegia lor, Traducere, cuvânt înainte și note de Ioan Crețiu, Cluj – Napoca, Dacia.

Girard, 2000 : René Girard, *Țapul ispășitor*, Traducere din limba franceză și note de Theodor Rogin, București, Nemira.

Goffman, 1975 : Erving Goffman, *Stigamte*, Les usages sociaux des handicaps, Paris, Minuit.

Hamon, 1977 : Philippe Hamon, *Pour un statut sémiologique de personnage*, în *Poétique du récit*, Paris, Seuil, p. 115 – 180.

Laplantine, 2000 : Francois Laplantine, *Descrierea etnografică*, Traducere de Elisabeta Stănciulescu și Gina Grosu, Prefață de Elisabeta Stănciulescu, Iași, Polirom.

Oișteanu, 2001 : Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura româna*, Studiu de imagologie în context est – central european, Ediție ilustrată, București, Humanitas.

Todorov, 1975 : Tzvetan Todorov, *Poetica. Gramatica Decameronului*, Traducere și studiu introductiv, Paul Miclău, București, Univers.

Tomaşevski, 1973 : Boris Tomaşevski, *Teoria literaturii. Poetica*, Traducere, prefață și comentarii de Leonida Teodorescu, București, Univers.

Wagner, 1991 : Richard Wagner, *Entre frères*, în „Les cahiers de l'est”, Paris, P.O.L., p. 52 – 62.

SKIZZEN EINER GESTALT: DER ZIGEUNER IM RUMÄNISCHEN SCHWANK

Zusammenfassung

Nimmt man als Ausgangspunkt den Korpus des **Rumänischen Volksschwanks**, ein monumentales Werk in mehreren Bänden, wird die Wiederherstellung des Zigeunerbildes, so wie dies von den Rumänen aufgenommen wird, vorgeschlagen.

In diesem Fall sprechen wir nicht mehr von einem wirklichen Zigeuner, sondern von einer konstruierten Gestalt. Dieser Konstruktion fehlt es an manchen volkseigenen Formelhaftigkeiten nicht. In erster Reihe hat unsere Gestalt keinen Eigennamen, so wie es der Deutsche, der Ungar, der Jude oder der Rumäne hat, sondern sie wird entweder „der Zigeuner“, „ein Zigeuner“, „Krähenmännchen“ oder „Krähe“ genannt. Gemäss der Situation hat sie auch ein gewisses definierendes Benehmen. Aus allen Ereignissen kommt der Zigeuner zu kurz, nicht deshalb weil er dümmer ist, sondern weil er scheinbar nicht die Regeln, die Normen der Welt in der er lebt kennt. Er scheint einer archaischen

Welt anzugehören, der Welt des rumänischen Dorfes in welcher er schief läuft und zum Sündenbock, zum Gebrandmarkten wird: der Geschlagene, der Ausgelachte usw. In der Charakterisierung dieses unwirklichen Zigeuners funktionieren auch gewisse volkstümliche Formelhaftigkeiten, wie zum Beispiel jenes dass „der Zigeuner ein Dieb ist“.

Aus postmoderner Sicht kann aber der Zigeuner im allgemeinen mit „einer jedwelchen anderen Gestalt die sich in gewissen Situationen so wie der Zigeuner benimmt“ ersetzt werden, was uns fragen lässt ob nicht vielleicht ein jeder von uns einen Zigeuner in sich verbirgt.

POVEȘTILE DESPRE SF. DOROTEEA ȘI SF.
PARASCHIVA, DOUĂ VARIANTE ALE MITULUI
FECIOAREI MARTIRE PRODUSE DE VECHIUL
IMAGINAR CREȘTIN

Convergențe și divergențe

Elena Rodica Colta

Referindu-ne la Europa Centrală și de Sud-Est, cele două vecinătăți multietnice între care au avut loc în timp numeroase întrepătrunderi și suprapuneri de culturi populare diferite, lăsând la o parte mărcile identitare ale popoarelor care trăiesc aici și preluările intervenite în timp, ne-am propus să identificăm anumite similitudinăți de gândire și percepție, determinate de experiențe comune, care converg la un moment dat producând același tip de discurs literar.

Oricât de paradoxal ar părea la prima vedere, un asemenea exemplu de sinonimie ni-l oferă cele două povești despre Sf. Doroteea (Dorota în varianta slovacă) și Sf. Paraschiva, produse într-o primă formă în timpurile de început ale creștinismului de către imaginarul lumii bizantine. Revendicate ulterior de biserici diferite, poveștile vor circula în arii geografice vecine, prima despre Doroteea catolică în Europa Centrală¹, iar a doua, despre Paraschiva ortodoxă, în spațiul sud-est european².

Această difuzare divergentă a celor două variante literare ale mitului fecioarei martire, produse de un mental

comun, va sfârși prin a converge din nou, cel puțin în forma de receptare, fiindcă transferul originalelor bizantine, de la nivel cărturăresc la cel popular, care se consumă în secolul al XIV-lea, se va materializa la nivelul comunităților rurale, în moduri de reprezentare foarte asemănătoare.

Absolut întâmplător, am găsit³, în județul Arad, cultul ambelor sfinte încă activ, la grupuri etnice diferite, și anume la românii și sârbii ortodocși și la slovacii catolici, ultimii ajunși în aceste locuri prin migrație secundară în urmă cu 40 de ani.

Marea asemănare a celor două legende, pe care s-au construit tradițiile populare de azi, ne-a determinat să le tratăm în paralel, chiar dacă ele s-au difuzat ca producții ale unor biserici diferite, iar poziția pe care o ocupă fiecare sfântă în sânul propriei biserici este inegală.

Dar lucrurile trebuiesc privite dintr-o altă perspectivă. Faptul că Paraschiva a ajuns treptat o figură marcantă în panteonul sfinților ortodoxiei balcanice și ruse, nu o plasează totuși într-o poziție privilegiată față de Doroteea, care apare în calendarul catolic în rândul sfinților mărunți, martirajul punându-le din perspectiva primilor creștini sub semnul egalității.

Adoptând acest mod de înțelegere, să vedem ce au comun cele două sfinte care par a veni din lumi diferite și care se întâlnesc, aproape întâmplător la începutul mileniului III într-un spațiu periferic pentru aria lor de difuzare și anume în ținuturile de vest ale României.

O primă constatare și cea mai la îndemână este aceea că ambele sunt înregistrate ca zile în calendarul bisericesc.

Doroteea figurează în calendarul catolic în ziua de 6 februarie.

Numele de Paraschiva în schimb poate fi găsit în

calendarul ortodox la date diferite, sub acest nume fiind marcate în realitate nu una ci mai multe sfinte: o Paraschivă din timpul lui Nero (20 mai), Paraschiva de la Roma sau cea Veche, fiica lui Agaton (26 iulie), Paraschiva din Ikonia (28 octombrie) și Paraschiva din Epivados sau cea Nouă (14 octombrie), fiecare cu propria identitate.⁴

Dintre aceste Paraschive, românii, bulgarii, sârbii și grecii "pontici" o țin pe ultima, cunoscută și cu numele de "Paraschiva din Târnovo"⁵ sau "Paraschiva cea Nouă", a cărei moaște au fost aduse în 1641 de Principele Moldovei, Vasile Lupu, la Iași.

Aceasta ne interesează și ca poveste.

A doua constatare, utilizabilă în demersul nostru, este aceea că atât Doroteea cât și Paraschiva din Epivados au propria lor biografie oficială, de producție bizantină, care reprezintă punctul de plecare pentru producțiile populare de mai târziu.

Există dealtfel, așa cum vom vedea în continuare, un atașament al literaturii populare creștine față de modelul bizantin, producțiile care vor circula mai târziu nefiind altceva decât adaptări ale unor subiecte, fie și hagiografice, la mentalitatea diferitelor societăți. Este interesant prin urmare să vedem modul în care oralitatea și publicul au modificat structura și stilul unor teme comune culturii europene vechi, bizantine, în medii diferite, cum au fost cel catolic central-european sau ortodox sud - est european.

Pentru a înțelege însă modificările intervenite în timp, să începem cu formele de text consacrate.

Izvoarele documentare de care dispunem pentru analiză, sunt în cazul ambelor sfinte ele însele niște prelucrări cărturărești mai târzii, conforme cu punctul de vedere oficial, difuzat de biserică.

Viața Sfintei Doroteea în varianta oficială

Potrivit variantei oficiale, preluată de enciclopedia, Doroteea este o "*fecioară martiră*" moartă în jurul anului 313. Martiriologii vechi îi plasează moartea în Cezareea (Capadocia) în timpul persecuțiilor lui Dioclețian. Amănuntele istorice ale vieții ei nu se cunosc. Ceea ce biserica catolică spune despre Doroteea în Viețile de sfinți a fost preluat din legendele care au circulat după moartea ei. Se spune că un tânăr avocat Theophilus, ar fi batjocorit-o pe drumul spre locul execuției pentru că ar fi refuzat să se mărite sau să aducă sacrificii zeilor- idoli, cerându-i să-i trimită și lui fructe și flori din grădina paradisiului unde avea să ajungă. Ea a acceptat și s-a rugat pentru asta înainte de a fi executată. A apărut apoi un înger care i-a dat lui Theophilus un coș cu trei mere și trei trandafiri. Acesta s-a convertit și a suferit și el martiriul, tot sub Dioclețian. Se crede că trupul Doroteei se găsește în biserica din Roma care îi este închinată. Simbolul obișnuit al acestei sfinte în artă este un coș cu fructe cerești și cu flori.⁶

Viața sfintei Dorota în varianta populară slovacă

Legenda hagiografică a Dorotei a pătruns în Slovacia, în secolele XIV-XV , în forma vehiculată de o variantă cehă, descoperită de Jirecek într-un miscelaneu, la Universitatea din Lvov.⁷

Conform acestei legende Dorota a trăit la sf.sec. III e.n. și încep.sec.IV e.n.

S-a născut în Cezarea Capadociei. Episcopul a botezat-o în taină și-i a dat numele tatălui ei, Dorotheus. *Copila trăia o viață sfântă, umplută cu cuvântul lui Dumnezeu.Era cea mai frumoasă dintre toate fetele.* Când a văzut-o conducătorul păgân Fabricius, a fost vrăjit de frumusețea ei încât a pus să-i fie adusă, vrând să o ia de soție. Fata

i-a răspuns fără frică că alesul ei este Isus Hristos din ceruri. *Împăratul a pus să fie fiartă în ulei încins*, dar ea fiind sub ocrotirea lui Dumnezeu scapă nevătămată. Atunci conducătorul roman a cerut să fie închisă fără mâncare și apă. După 3 zile când a poruncit să-i fie adusă, rămâne surprins. Dorota s-a făcut mai frumoasă. *Împăratul îi cere să-l slăvească pe el și zeii lui, amenințând-o că altfel îi va tăia capul. Fata refuză și își mărturisește credința în D-zeu și în Isus Hristos.* Fabricius construiește într-o sală un altar și el și oamenii lui se roagă dracilor. Dar în templul acesta păgân, încep să zboare îngeri și dracii urlă că sunt deranjați. Împăratul poruncește ca fata să fie legată de picioare și bătută crunt dar până dimineața rănilor dispar și rămâne tot așa de frumoasă ca înainte. Regele încearcă din nou să o convertească la religia lui dar ea-și atrage de partea ei și alte surori întru creștinism. Supărat regele o închide din nou, aruncă pe ea lemne dar fata rezistă în credința ei și spune că va ajunge în Grădina lui Isus unde va culege flori și mere. În ciuda caznelor, fața îi strălucește de frumusețe. Regele cheamă călăul și o condamnă din nou la moarte. Scribul regelui, Teofilus, o caută pe fată și o roagă ca, dacă ajunge în Grădina lui Isus, să-i trimită de acolo ca semn flori și mere. Regele poruncește să i se taie capul. Dorota se întoarce spre D-zeu și-l roagă să-i primească sufletul. Fata primește, din milostivenia lui D-zeu viață veșnică, și ajunge lângă Dumnezeu, Isus și Maria. Lui Teofilus îi trimite flori iar acesta anunță poporului minunea.

Viața oficială a Sfintei Paraschiva din Epivados.

Povestea este destul de simplă, elementul miraculos apărând doar în final.

Născută în Epivados, în Tracia, în anul 1022 (sec.XI), într-o familie de creștini bogați, i se dă numele de Paraschevi

pentru că s-a născut într-o vineri.⁸ Încă de mică a fost milostivă. Legenda povestește că într-o zi ieșind din biserică Paraschevi și-a schimbat hainele cu un cerșetor. Cu toate că a fost certată de părinți a păstrat acest obicei și de câte ori avea ocazia își dăruia hainele scumpe săracilor și se îmbrăca cu haine umile. După moartea părinților își împarte averea și începe să ducă o viață pioasă. A vizitat locurile sfinte după care s-a așezat în deșertul Iordaniei, unde a trăit o viață plină de privațiuni până i-a apărut îngerul care a îndemnat-o să se întoarcă acasă ca să moară acolo. La Epivados nu o mai recunoaște nimeni și este îngropată în afara satului. După o vreme lângă ea este îngropat cadavrul unui înecat. Noaptea unui evlavios i se arată în vis "*o fecioară luminoasă în haine de regină, înconjurată de soldați. Unul dintre soldați îi zice omului în vis <Gheorghe, de ce ai profanat corpul Sfintei Paraschiva? Luați-l repede și puneți-l într-un sicriu luminos, căci Dumnezeu-Împăratul a vrut-o frumoasă și i-a dorit numele lăudat pe pământ.>*"⁹

Constatăm cu ușurință că între cele două biografii singurul element comun este frumusețea feciorelor, enunțată în cazul Dorotei doar în varianta populară încă de la început și prezentă în cazul Paraschivei, ca arătare, în visul evlaviosului.

Dar acesta este textul oficial despre Paraschiva. În paralel cu el au fost înregistrate circulând unele variante modificate, în care alcătuitoarii au intervenit mai mult sau mai puțin asupra originalului.

Dacă în cazul Doroteei biografia prezentată de biserică se bazează pe legende apropiate ca și conținut, *acceptate*, în cazul Paraschivei din Epivados vorbim despre *variante apocrife*, inventariate ca circulând în paralel cu biografia oficială a patriarhului Efreimi, *respinse* de biserică.

Dintre acestea, menționăm o variantă populară bulgară, culeasă în anul 1935 în regiunea Cepino din Bulgaria, în care se spune că Sfânta Petka, la rugăciunile părinților, s-a născută din duh. În această variantă Petka este ucisă din greșală de niște vânători. Cadavrul a fost îngropat într-un loc bun, lângă un izvor. La o vreme un tăietor de lemne a murit lângă mormântul ei și a fost înmormântat în același mormânt. Sfânta s-a arătat în vis tăietorilor și le-a cerut să ia cadavrul care îi apăsa trupul. Dimineața, săpând mormântul, tăietorii de lemne i-au găsit trupul intact. Toți bolnavii care l-au atins s-au însănătoșit. Tăietorii au dus trupul la Târnovo¹⁰, dar osemintele au fost dispersate în toate orașele și mănăstirile. Cum se vede cu ușurință, în ciuda unor mici modificări, textul popular bulgar păstrează multe elemente din biografia oficială, semn că aici comunitățile rurale n-au trecut peste autoritatea patriarhului bisericii lor.¹¹

În satele românești din Transilvania în schimb au fost înregistrate mai multe copii ale unei "variante românești", cunoscută sub numele de *Legenda Sf. Vineri*, cu un conținut complet diferit, a cărei existență pare la prima vedere greu de explicat.

Ne-am întrebat inițial dacă apariția tocmai în Transilvania a acestei variante schimbate s-a datorat distanței dintre această zonă și teritoriul de autoritate al bisericii bulgare, care a produs textul jiteii menționată anterior, și chiar dintre Transilvania și Moldova, unde cultul Paraschivei este ținut cu strășnicie ("*în ochii moldovenilor Paraschiva trece înaintea lui Dumnezeu*"¹²) și unde anual au loc de ziua sfintei pelerinaje panbalcanice la moaștele acesteia. Sau dacă ardelenii n-au preluat cumva întocmai această variantă dintr-un izvor mai vechi produs în sudul Dunării? Faptul că sârbii din Banat organizează și în prezent pelerinaje la moaștele

Sfintei Paraschiva de la Iași, este un indiciu că apariția acestui text modificat la comunitățile românești nu s-a datorat distanței ci preluării unui alt model. Lucru pe care vom încerca să-l demonstrăm pe parcurs.

Până atunci însă să ne oprim puțin asupra acestui text popular pentru a-i cunoaște istoria nord dunăreană. Cea mai veche variantă românească cunoscută până acum a Legendei sfintei Vineri a fost redactată între anii 1580-1620 de popa Grigore din Măhaci, sat situat pe Mureș, mai sus de Turda, și este inclusă în Codex Sturdzanus.¹³

Analizată de Hașdeu, acesta considera la vremea respectivă, pornind de la numele de Petka păstrat și în textul românesc, că povestirea a fost tradusă, destul de fantezist, de popa Grigore, după un manuscris slavon, bulgar sau sârb, mai vechi a cărui urmă s-a pierdut, și că ea reprezintă un amestec de date preluate din hagiografiile oficiale ale tuturor celor trei sfinte, cea mai mare parte din economia textului fiind ocupată de informațiile extrase din biografia Paraschivei de la Roma. Manuscrisul pierdut ar fi fost el însuși un intermediar lucrat după un model bizantin.¹⁴ Cel puțin dintr-un punct de vedere Hașdeu a avut dreptate.

Indiferent care a fost sursa utilizată și câtă a fost contribuția copistului Grigore din Măhaci, cert este însă că această hagiografie populară a sfântei din Epivados, venerată de români, pune în circulație în Transilvania o biografie falsificată, sfintei din Epivados fiindu-i atribuită viața Paraschivei Romana.

·Hagiografia populară sau Legenda sfintei Vineri

În noua versiune, Paraschiva se naște într-o familie de oameni sfinți din Epivat, care vreme de 35 de ani n-au avut copii. *Pe tată îl cheamă Agaton*. Sfânta a primit numele de Petka, de la ziua de vineri în care s-a născut. Povestea

populară spune că la cinci ani pleacă din casa părintească pentru a converti oamenii la creștinism. Se duce mai întâi în Antiohia unde un împărat grec, *sedus de frumusețea ei* și supărat de convertirile pe care le făcea în rândul supușilor săi îi *propune să aleagă între căsătoria cu el sau moarte*. Paraschiva îl refuză și împăratul pune să fie răstignită. Fata se roagă lui Dumnezeu să o ajute și acesta trimite îngerul cu un nor mare care o salvează. Văzând minunea oamenii se convertesc. Atunci împăratul poruncește *să fie pregătită o căldare cu apă în care varsă seu, rășină și plumb*. Sfânta Paraschiva este băgată în căldare să moară. Când este ridicat capacul *fata apare vie și nevătămată*. Împăratul se minunează și o întreabă *<Ce lucru iaste că de tine nu se prinde nici focul nici apa?>*. Paraschiva îi răspunde *<Apropie-te de vezi puterea Dumnezeului meu>*; când acesta se apropie îi aruncă apă clocotită în față și împăratul își pierde vederea. Ca să și-o recapete, se convertește împreună cu poporul său. Paraschiva pleacă în altă țară, la o altă curte împărătească. Povestea se repetă. Împăratul de aici vrea să o ia de nevastă dar ea preferă moartea căsătoriei. Împăratul o dă balaurului care trăiește în cetate în tovărășia deavolului și a fiarelor sălbatice. Fata își face cruce și îl alungă pe deavol iar pe balaur îl învinge. La așa minune împăratul și poporul său se pleacă în fața sfintei și se botează. Mergând mai departe, Paraschiva ajunge la curtea împăratului Aschip. Și acesta îi cere să se închine Dumnezeului lui păgân, promițându-i că o va lua de nevastă. Paraschiva îi răspunde că ea crede în Hristos și pentru acesta își va da trupul iar sufletul ei se va mântui. Este supusă din nou supliciiului căldării încinse și scapă din nou vie și neatinsă. *Atunci împăratul pune să i se taie capul. Paraschiva le cere călăilor să o lase să se roage lui Dumnezeu. Ea se roagă Domnului*

să o ia în împărăția sa și să dea mărirea sa celor cei vor face pomnă și-i vor cinsti praznicul .”Și luă Domnul curatu sufletul ei în mâinile sale și-l duse în ceriu 26 zile a lui cuptori”

Comparând această variantă populară a vieții Paraschivei cu viața sfintei Dorota din vechiul miscelaneu ceh, realizat de asemenea de un copist după un text mai vechi, constatăm, dincolo de amănunte și de limbajul racordat la un anumit tip de religie (să nu uităm că textele au circulat mult după despărțirea bisericilor, într-o vreme în care limbajul de reprezentare era foarte bine pus la punct), prezența unei scheme narrative comune:

- Ambele sunt botezate și de mici își închină viața lui Hristos.

- Ambele sunt foarte frumoase (o frumusețe fizică dublată de o frumusețe spirituală generată de puterea credinței).

- Ambele farmecă împărații păgâni, care sunt gata să le ia de nevastă dacă renunță la credința lor.

- Ambele refuză preferând moartea.

- Ambele rămân neatinsse și la fel de frumoase după caznele la care sunt supuse, fiindcă credința lor frumoasă rămâne neatinsă.

- Dumnezeu intervine în ajutorul ambelor sfinte, iar minunile care se întâmplă sunt menite să-i convertească pe păgâni.

- Ambele sunt în final ucise prin tăierea capului, și fiecare mai înainte se roagă lui Dumnezeu să le ia la el.

- Ruga ambelelor este ascultată.

- Însfârșit în ambele cazuri recunoaștem prezența miraculosului creștin propriu primelor secole de creștinism și o dezvoltare a temei narrative prime prin adăugarea unor noi întâmplări sau detalii față de textul model.

Toate întâmplările care se derulează în cele două

narațiuni sunt susținute însă de același mod de reprezentare a sfințelor printr-o *fecioară foarte frumoasă* închinată lui Isus. Referitor la biografia Paraschivei (Romana) trebuie să remarcăm, în plus, o inserție a arhaicului motiv al fecioarei biruind fiara, în varianta populară "zmeul din cetate", reprezentând vechii zei - idoli cărora li se aduceau jertfe umane, încă în textul prim bizantin. În textul popular, ușor mai fantezist decât textul oficial,¹⁵ împăratul o dă pe față acestui zmeu să o mănânce iar ea merge în fața lui și îl calcă pe falcă, trece prin el și iese vie și nevătămată (simbol al păgânismului înfrânt). Tema luptei cu fiara este de altfel una cu circulație larg europeană, o mulțime de sfinți creștini preluând arhaicul rol al fecioarei din mitologia Vechii Europe.¹⁶

Referitor la chipul de *fecioară foarte frumoasă* asupra căruia nu se insistă în versiunile oficiale - prin care este reprezentată de imaginarul popular atât Dorota cât și Paraschiva, acesta este de o frumusețe simbolică, proprie viziunii creștine, fără detalii anatomice, difuzată în paralel, atât în spațiul catolic central european cât și în cel ortodox sud-est european, pe durată lungă.

Slovacii catolici din Fântânele o reprezintă și azi pe Dorota în teatrul popular religios pe care îl interpretează în Ajun de Crăciun sub formă de mireasă, cu coroană și văl pe cap.

Căutând modul de reprezentare al Sf. Paraschivei în iconografia populară, descoperim în icoanele țărănești pe sticlă și în desenele din unele manuscrisele ce conțin legenda, tot o imagine încoronată.

Această imagine, cu largă circulație în Transilvania veacului al XVIII-lea, pare a fi împrumutată de la gravura care o reprezintă pe Paraschiva în Cazania lui Varlaam, carte

tipărită la Iași în 1643, la doi ani după aducerea moaștelor sfintei de la Târnovo la Biserica Trei Ierearhi.

Iconografic la românii din Transilvania chipul Paraschivei seamănă mult cu cel al Maicii Domnului¹⁷, ea însăși mireasa lui Dumnezeu.

Substituirea operată de mentalul colectiv românesc nu este nici întâmplătoare nici singulară.

În spațiul balcanic, Paraschiva a fost adesea pusă în relație cu Maica Domnului.¹⁸ Rolul de protectoare a activităților feminine care i-a fost atribuit Paraschivei de tradiția populară ortodoxă a fost comparat în mod repetat de diverși etnologi cu acela al Fecioarei Maria în cultele populare occidentale¹⁹.

Această reprezentare iconografică târzie a Paraschivei, dar mai ales reprezentările Sf. Vineri din basmele românești, transmise de popor pe cale orală, indică mai multe suprapuneri culturale la nivelul imagi-narului, asupra cărora însă nu insistăm aici. Ele s-au pliat pe acea imagine primă, a frumoasei fecioare care preferă să moară decât să se lepede de credință, în care Dorota și Paraschiva se întâlnesc.

.Rămâne să explicăm cum anume s-au produs două



Umblatul cu Dorota
Fântânele (jud. Arad) 1998



Sf. Paraschiva din Cazania
lui Varlaan
(Iași, 1643), gravor Ilia



Sf. Paraschiva, desen.
Manuscrisul de la Voievozi
(jud. Arad) 1732



Sf. Paraschiva.
Izvod din zona
Crișana 1/4 XIX

texte diferite cu un scenariu atât de asemănător, când faptele concrete nu justifică această marea asemănare între cele două martire și între poveștile lor de viață.

Așa cum am văzut, Doroteea și Paraschiva din Epivados au fost în realitate persoane diferite. Cel puțin în varianta oficială a bisericilor catolică și ortodoxă ele au o identitate precisă, potrivit căreia s-au născut la o diferență de aproape 7 secole.

Conform cronologiei istorice, viața și martiriul Sfintei Doroteea s-a petrecut în imperiul roman, în vremea marilor persecuții din timpul domniei lui Domițian. Din acest punct de vedere întâmplările prin care trece fecioara martiră, caznele la care o supune "conducătorul roman Fabricius" din textul popular pot să fie reale. Să ne amintim că prin edictul din anul 303 li s-a interzis creștinilor să se întâlnească, s-a dispus distrugerea bisericilor și întemnițarea celor care persistau să-l mărturisească pe Hristos. Mai mult printr-un edict de mai târziu al aceluiași împărat, chiar li se ordona creștinilor să aducă jertfe zeilor păgâni, amenințându-i cu moartea dacă refuzau.²⁰ Or Doroteea moare în jurul anului 313, tocmai pentru că refuză să se închine zeilor păgâni.

Viața Paraschivei din Epivados s-a consumat șapte secole mai târziu, la o sută de ani după creștinarea bulgarilor și după declararea bisericii din Bulgaria ca autocefală.

Apartenența ei la spațiul de cultură bizantină din care s-a născut hagiografia Doroteei se datorește unui fapt istoric important. Sfânta se naște la doi ani după ce bizantinii recuceresc Bulgaria.

Din jitia patriarhului Efremi știm că adevărata Paraschivă din Epivados n-a suferit pentru credință precum Doroteea, sanctificarea datorându-se vieții evlavioase pe care a dus-o. În erminia picturii bizantine ea nici nu figurează ca

mucenică ci ca ‘*Sfânta prea cuvioasa maica noastră Parascheva cea Nouă de la Iași.*’²¹

Explicația asemănării dintre povestea populară a vieții Paraschivei cu circulație la români și povestea mai mult sau mai puțin modificată în timp, față de originalul bizantin, al vieții “Dorotei” cunoscută de slovaci, pornește, credem, de la vechiul imaginar creștin, care a produs pentru acest tip de sfântă un anumit tip de reprezentare: fata frumoasă și curată ca însăși credința în Dumnezeu.

Analizând mentalitatea culturală a lumii romano-bizantine (300-800 e.n.) Andrei Cornea²² vorbește despre existența *unui orizont existențial al grupului* care ia locul orizontului individual, și despre *un consum cultural colectiv* în care trăirea intensă se consumă la nivelul spiritual al grupului.

În această situație este firesc ca literatura produsă să fie dominată de principiul imitației unei forme consacrate, care focaliza întreaga energie pe o *imagine simbol* ce trebuia “să susțină, să îmbărbăteze, să delimiteze grupul creștinilor de ceilalți, de păgâni.”

Referindu-se din altă perspectivă la literatură medievală cu circulație în spațiul de cultură bizantină, istoricul Ovidiu Pecican identifică și el prezența un repertoriu arhaic de teme²³, între care s-ar înscrie, zicem noi, și mitul fecioarei martire, care le unește într-o imagine comună pe Doroteea și Paraschiva.

Fiind vorba, așa cum am arătat deja, de o serie repetabilă, regăsim mitul materializat în literatura populară românească și în alte povești, precum cea a Vergurei Barbura²⁴ sau a Vergurei Margarita²⁵, răspândite prin aceleași filiere mărunț cărturărești, în care amănuntele martiriului și al morții sunt simple detalii, care dau consistență tuturor

ipostazelor sub care am întâlnit acest model, care se structurează de fapt pe această frumusețe simbolică, ce rămâne neatinsă de voința omului.

Confecționarea imaginii canonic creștine dar în același timp și mitice în cazul Doroteei și Paraschivei, pare să se fi născut în același timp, chiar dacă izvoarele oficiale ne-ar sugera altceva.

Imaginea de față frumoasă martirizată a Doroteei, fixată se pare în textul primelor legende, a fost difuzată ulterior de călugării augustini în Italia, Germania, Cehia, mergând până în Anglia, unde o găsim pictată, "real", în vitraliile și, simbolic, în stranele din secolul al XV-lea.

În cazul Paraschivei însă avem o biografie, oficială, din secolul al XIV-lea, în care întâlnim o Paraschivă evlavioasă, și o alta populară, în care s-a operat un transfer de date din biografia unei Paraschive care s-a născut anterior, spre Paraschiva cea Nouă, căreia autorul anonim i-a confecționat o falsă identitate. Să ne amintim că în varianta populară tatăl Paraschivei se numește Agathon asemeni tatălui Sfintei Paraschiva Romana.²⁶

Autorul primului text schimbat, a avut nevoie de acest amănunt pentru a muta acțiunea în trecut, Paraschiva de la Roma trăind în imperiul roman, în secolul al II e.n., în timpul domniei lui Augustus, și murind în anul 144, în timpul primelor persecuții romane, ca o martiră, "de sabie".

Că această moarte, atribuită de autorul anonim Paraschivei din Epivados, a fost de fapt moartea sfintei născută la Roma este confirmată de sinaxarul bizantin unde la ziua de 26 iulie găsim următorul text: "*Sfânta prea cuvioasa mucenică Paraschevi, de fel din Roma cea veche, de sabie se săvârșește.*"²⁷

Însfârșit, n-ar fi exclus ca anumite date să fi fost împrumutate, după cum arăta și Hasdeu, și din viața Paraschivei din Ikonion, sfântă omisă azi din erminii și din calendare ortodoxe românești și ținută doar de populațiile rutene din Ucraina. Născută la începutul secolului al IV-lea în timpul lui Dioclețian ea a fost adevărata contemporană a Doroteei din Cezarea, trăind, ca și aceasta, persecuții vremii.

Autorul necunoscut a făcut substituirea de texte într-un timp neprecizat, rezultatul fiind o Paraschivă de Epivados mai apropiată de sufletul primilor creștini martirizați. Cruzimea caznelor împrumutate din viața Paraschivei de la Roma, potentează ca și în cazul Doroteei frumusețea simbolică, pe care este construit mitul.

Să fi lucrat autorul potrivit unui gust al vremii, în care martirajul și miraculosul erau foarte apreciate de receptori sau falsificarea datelor reale a avut alt scop?

Ca să răspundem la această întrebare ar trebui să știm când s-a produs schimbarea în biografia Paraschivei? Pierderea manuscriselor intermediare mai vechi primului text românesc face răspunsul speculativ.

Totuși anumite amănunte istorice ne sugerează o explicație. Așa cum am arătat deja, această Paraschivă din Epivados mai este cunoscută și cu numele de Paraschiva din Târnovo, locul în care au fost păstrate moaștele o lungă vreme.

Ele au fost depuse aici într-o biserică construită special de Ioan II Asan, care a luat trupul sfintei de la cruciați. Așadar înainte de a deveni patroana românilor nord-dunăreni Paraschiva a fost patroana românilor sud-dunăreni. Faptul că pe teritoriul românesc de la nord de Dunăre circulă această hagiografie falsificată, în care întâmplările martiriului sunt împrumutate de la Paraschiva Romana, și nu varianta

populară bulgară de la Cepino, care respectă în mare parte jitiia patriarhului Efremi, ne face să credem că modelul utilizat de traducător ar fi putut să fie redactat de un român sud -dunărean. Acesta ar fi scris în limba oficială a vremii o poveste ce trebuia să transfere vechiul cult al Paraschivei Romana, a cărei martiriul era legat de imperiul roman și de Roma, de Paraschiva cea Nouă adusă la Târnovo și instalată cu toată pompa de Ioniță într-o biserică construită special.

Spre această ipoteză ne îndreaptă și o altă observație. Cel mai vechi text al Legendei Sf. Vineri identificat în Bihor este cuprins în corpul a două copii realizate de popa Urs din Cotiglet după Păucenia lui Alexandru Vodă, o carte moldovenească anterioară Cazaniei lui Varlaam.

În aceste copii bihoreane după Păucenie, găsim înserate pentru Paraschiva câte două texte, primul închinat Paraschivei din Târnovo (prăznuită zice autorul copiei la în 14 octombrie) iar al doilea Paraschivei din Epivat (prăznuită potrivit aceluiași în 26 iulie). Inversarea de date este mai mult decât evidentă. Totuși istoricul orădean Florian Dudaș nu comentează aceste indicații greșite ci consideră că, fie alcătuitorul Păuceniei, fie copistul Urs din Cotiglet, a făcut o confuzie” *când le-au socotit pe amândouă ca fiind din Epivat*”. De fapt dacă ne referim la Paraschiva din Târnovo și la cea din Epivat nu este nici o confuzie fiindcă este vorba de o singură sfântă, care a purtat în timp ambele nume. Credem mai degrabă că Urs din Cotiglet dorind să prezinte și povestea Paraschivei Romana s-a încurcat în ițele unei povești în care cele două sfinte venerate în timp diferiți la Târnovo începuseră să se contopească. De asemenea credem că referirea la orașul Târnovo, preluată de tradiția nord-dunăreană cu interes, făcea trimitere mai mult la țarul de

origine română prin a cărei voință moaștele au ajuns aici, decât la faptul că Paraschiva fiind " de Târnovo "ar fi fost a bulgarilor.

Demersul acestui țar român din secolul al XIII-lea este la fel de important pentru mentalul colectiv al vremii sale, ca cel al Principelui Vasile Lupu de mai târziu. Să nu uităm că, dacă inițial Sfintei din Epivados i se va spune într-o a doua etapă Paraschiva din Târnovo, după mutarea moaștelor la Iași numele i se va schimba din nou de data aceasta în" Sfânta Paraschiva cea nouă de la Iași".

Însfârșit un ultim argument în sprijinul ipotezei că inițial în spațiul sud-dunărean a existat un cult al Paraschivei Romana, peste care s-a pliat, după aducerea moaștelor la Târnovo, cultul Paraschivei celei noi ne este oferit de textul hagiografiei populare de la Măhaci în care este înserată o explicație a faptului că la un moment dat memoria colectivă le-a suprapus. Ni se spune așadar că Dumnezeu a cerut să nu fie sărbătorită ziua de 26 iulie când a murit ci cea din 14 octombrie când s-a născut.

Se prea poate ca tocmai această suprapunere a celor două culte după aducerea moaștelor Sfintei de la Epivat la Târnovo, să-l fi obligat pe patriarhul Efremi să redacteze o biografie oficială din care să elimine plâsmuirile și confuziile puse în circulație de textele populare.

Dacă acceptăm această ipoteză, copiiștii nord dunăreni au tradus un asemenea text vechi din secolul al XIII-lea, respins mai târziu de biserica ortodoxă română, care preia biografia oficială.

Însăși numele sub care circulă variantă populară românească o particularizează față de cea bulgară..

Povestea este cunoscută ca Legenda sf. Vineri, nume ce reprezintă traducerea vernaculară a lui paraschevi (vineri).

Chiar dacă în textul popii Grigore este numită Petca, în toate celelalte copiiile numele va fi schimbat în Vineri, iar indicația din final este de a ține post în această zi.

Tradițiile populare slave îi atribuie Paraschivei o parte din calitățile zeiței Mokos.

Români preiau aceste atribute cărora le adaugă însă elemente din cultul zeiței romane Venus, pe care le pun în relație cu ziua de vineri.

Aceste reminiscențe ale cultului zeiței Venus, pe care le găsim în tradițiile populare românești o personalizează ușor diferit pe Paraschiva în varianta hagiografică românească și o leagă de trecutul roman al românilor.

Din această perspectivă, hagiografia populară, se înscrie în seria creațiilor de ficțiune timpurii în care originea românilor este legată simbolic de un trecut roman.

Indiferent însă cine, din ce motive, și când a produs textul tradus de Grigore din Măhaci, el va circula tot veacul al XVIII-lea prin satele românești din Transilvania în copii succesive, care au desfășurat mai multe generații de ascultători.

Așa cum am amintit deja, receptarea poveștii despre Sfânta Vineri prezintă unele similarități cu receptarea poveștii despre Dorota.

Aria de răspândire a legendelor se suprapune peste aria de răspândire a religiei care le-a revendicat.

În vreme ce Doroteea rămâne în grupul sfinților catolici, Paraschiva cea nouă, născută în spațiul oriental pe când bisericile de apus și de răsărit se distanțaseră, va intra în panteonul sfinților ortodocși.

În ambele cazuri, inițial difuzarea legendelor hagiografice s-a făcut prin intermediului călugărilor, adică prin oameni cu un anumit nivel cultural, care le copiază în scriptorii.

Pătrunderea acestor povești în lumea satului este mai târzie și ea coincide în ambele cazuri cu o demitizare treptată a modelului.

În vreme ce viața sfintei Doroteea se transformă într-un teatru popular religios, viața sfintei Paraschiva ia formele unui basm popular religios.

Supraviețuirea acestor variante literare desacralizate târzii au loc în zonele de periferie ale cultului celor două sfinte, și anume în ținuturile montane, mai izolate din Slovacia și din Transilvania.

În sfârșit, cum am arătat deja, imaginarul popular târziu produce în reprezentarea celor două sfinte anumite suprapuneri de atribute, recuperate din stratul arhaic păgân. Aceste suprapuneri de personalități merg până la dedublarea imaginii de sfântă curată cu aceea de zeitate păgână, scoasă din panteonul zeilor slavi sau romani.

Această îmbogățirea a sfintelor cu anumite calități magice recuperate din stratul arhaic al popoarelor creștinate, mai puțin evidentă dar totuși prezentă la Dorota, merge în cazul Paraschivei până la a o investi cu atributele misterioasei Mokos, singura zeitate feminină din panteonul slav, iar la români, în plus, și cu cele ale zeiței Venus, din panteonul roman.

Să vedem însă cum evoluează lucrurile concret.

Evoluția cultului Dorothei în spațiul central european

Răspândirea Legendei Dorotei în Europa centrală datează din secolul al XIV-lea. Ea a fost se pare cunoscută în acea vreme în toate țările care făceau parte din Sfântul Imperiu Roman (Germania, Cehia, Austria, Elveția, Polonia, Ungaria).

Difuzarea s-a făcut potrivit părerii unor specialiști

prin intermediul călugărilor augustini deoarece toate mărturiile despre această legendă s-au găsit acolo unde erau mănăstirile lor.

Încă de atunci, se pare, textul legendei a stat la baza teatrului religios, sub care va fi cunoscută mai târziu. Cercetătorii slovaci susțin că acest teatru popular, care a avut inițial un caracter miraculos, a cunoscut o răspândire la fel de largă ca și textul legendei propriu zise, pe care o înlocuiește treptat.

Îmbrățișarea reformei de către unele popoare din arealul catolic central european a redus mult aria de manifestare a acestui spectacol religios medieval, care în final ajunge să se transforme într-un obicei tradițional de Crăciun, asemeni Bethleemului, al slovacilor catolici.

Obiceiul pătrunde odată cu slovacii catolici colonizați la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea în Maramureș, Satu Mare, Bihor și Sălaj, în teritoriile din nord vestul României.

Viața izolată a slovacilor mutați aici, mai ales în enclava din Munții Bihorului i-a ajutat să-și păstreze până astăzi identitatea, și odată cu ea și tradițiile.

Așa se face că în vreme ce obiceiul "*Umblatului cu Dorota*" a dispărut deja în perioada interbelică complet în Slovacia și în Ungaria, el a rămas în continuare activ în toate satele de slovaci de Bihor și Sălaj. De aici a fost mutat în ultimii 40 de ani în județul Arad, în localitatea Fântânele la 6 km de Arad. Celelalte comunități slovace din județ, de religie evanghelică, nu cunosc obiceiul și nu l-au practicat niciodată.

Despre modificările suferite în timp de acest obicei, și despre diferitele variante locale de text, modificate prin extensii sau prescurtări față de textul inițial vom vorbi însă

cu o altă ocazie.

Faptul că *'Umblatul cu Dorota'* are loc în ajunul Nașterii Domnului și nu de ziua ei, are tot o valoare simbolică, fiindcă odată cu Isus se naște religia pentru care a murit Dorothea.

Retrăind povestea vieții Dorotei, chiar sub forma unui spectacol ce pare mai potrivit cu distracțiile de Carnaval, actanții retrăiesc anual martiriul, reafirmând prin fiecare moarte rituală-scenică, credința în Isus. Jocul se termină prin ridicarea Dorothei de către doi îngeri la cer și prin rostirea cuvintelor *'Lăudat fie Domnul Isus Hristos'*.

În paralel cu acest teatru popular religios, difuzat în spațiul cultural catolic, au existat în trecut la toți slovacii numeroase credințe, practici și interdicții legate de ziua de 6 februarie care este închinată Dorotei.

Tradiția spune că a fost canonizată ca protectoare a grădinilor pentru că și-a dorit să ajungă în Grădina Raiului. Așadar ea este ocrotitoarea acestor grădini pe pământ.

Un număr de credințe și practici rituale legate de ziua de 6 februarie țin de calendarul astronomic și de începutul anului agrar.

Slovacii din Durke credeau că de Dorota se deschide graiul păsărilor, care atunci cântă pentru prima oară.

Slovacii din sudul Ungariei, din Békéscsaba, leagă de această zi anumite previziuni ale vremii. În funcție de cum avea să fie această zi, așa urma să fie și recolta în acel an.

Însfârșit obiceiul de a mânca în această zi multe prăjituri și dulciuri pentru ca ele să nu lipsească peste an este unul general.

În zonele deluroase și de munte această zi este una de *'curățire'*, acum se spală hainele murdare adunate peste iarnă.

Într-o singură localitate am întâlnit interdicția de a coase, care ar apropia-o din nou de Paraschiva, dar această coincidență este absolut întâmplătoare.

Evoluția Sf. Paraschiva în spațiul orodoxiei balcanice și ruse.

Tradițiile legate de Sf.Paraschiva în lumea orodoxă sunt mult mai complexe.

Există, așa cum am arătat deja, un cult al sfintei promovat de biserică, în care sunt incluse 56 de sărbători patronale din care 52 săptămânale și 4 anuale. Dintre acestea, ziua cea mai importantă este aceea de 14 octombrie, numită și Vinerea Mare, când în România au loc perelinaje la Iași, la moaștele sfintei.

Dar există, cum am văzut deja un basm popular religios despre Paraschevi, în traducerea vernaculară Vineri, în care este preluată imaginea canonic creștină a frumuseții născută din credință pentru a susține un personaj care trăiește o experiență miraculoasă.

Dar și această Vineri – Venus, care –și păstrează frumusețea este dublată în tradiția populară de o altă Paraschivă arhaică, ce pare a fi o ființă demonică, venită din celălalt tărâm. Aceasta zeitate, ținută tot în 14 octombrie, încheie ciclurile sezoniere, precum acela al șezătorilor și torsului cânepii, patronate în tradițiile triburilor slave de Mokos ²⁸.

Aceeași zi de 14 octombrie, încheie și un ciclu sezonier pastoral²⁹ suprapunere ce o transformă pe Paraschiva - Vineri în imaginarul popular, într-o sfântă de ‘*gadin*’, protectoare a animalelor sălbatice, care acum iau în stăpânire pământurile.

Însfârșit, elemente importante în biografia aceasta arhaică, mitico-magică a Paraschivei provin din chiar faptul

că s-a născut într-o vineri, adică în a cincea zi a săptămânii. Așa cum am văzut deja, în toate poveștile populare ale vieții Paraschivei, găsim traducerea vernaculară a numelui. Bulgarii o numesc Petka, românii Sf. Vineri. Această legătură între sfântă și ziua a cărui nume îl poartă a dat naștere în spațiul cultural românesc și unei alte imagini a sfintei, care circulă în paralel cu aceea de fecioară frumoasă la care ne-am referit până acum. În lumea satului, timpul săptămânii este perceput calitativ diferit. El se naște duminica, când este copil și moare sâmbăta după ce a crescut, a ajuns în plină putere și a îmbătrânit. Vinerea este așadar "*sora mai bătrână a Sf. Miercuri și a Sf. Duminici*". În această ipostază ea este imaginată ca o femeie bătrână, uscățivă, înveșmântată în haine negre. Cu acest chip o găsim în basme și în toate poveștile legate de pedepsirea celor care au încălcat interdicțiilor legate de această zi, devenită prin suprapunerea - Parachiva-Vineri o zi închinată rugăciunilor și curățeniei sufletești.

Note

¹ Ondrej Krupa, *Kalendarne obyčaje*, Békésske Čsaba, 1996, pp247

² Marianne Mesnil, *Etnologul, între șarpe și balaur*, Ed.Paideia, Buc, 1997, p363

³ Elena Rodica Colta, *Sfânta Vineri sau Paraschiva. Câteva considerații privind cristalizarea dublei reprezentări în satele din vestul României*, în Zărandul. Revistă de etnologie, I, Ed. Museum, Arad, p129-145 și *Minoritatea slovacă din Fântânele între căutarea și pierderea modelului identitar*, în Identitate. Alteritate. Multiculturalitate, Arad, 2001, p 144-190

⁴ vezi Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, Bruxelles, 1863, p 263 apud B.P.Hașdeu, *Cuvente den bătrâni, II, Cărțile populare ale românilor în sec.XVI*, Buc., 1984, p 121-125.

⁵ Către anii 1236-1238 românul Ioan Asan, II, țarul Vlahiei și Bulgariei, ia trupul sfintei de la cruciați și îl instalează solemn la Târnovo, într-o biserică

construită special în acest scop.

⁶ vezi *Viețile sfinților*, Editura Arhiepiscopiei Romano-catolice, București.

⁷Jireček Josef, *Legenda o sv. Dorotě*, Casopis musea královstvi Českého, 1859, p21-27

⁸Viața Sfintei Paraschiva –Petka a fost scrisă în secolul al XIV-lea în Bulgaria de patriarhul Eftimi vezi Zitița na balgarski svetci. Sinaxar, Sofia, 1974, p 541-542, 516-518.În Viețile Sfinților de peste tot anul după mineie (Alexandria,2002, p69-72.)unele amănunte biografice apar modificate, de autorii români de mai târziu.

⁹ *Zitița na balgarski svetci. Sinaxar*, Sofia, 1974, p 541-542 apudMarianne Mesnil, op.cit, p. 366

¹⁰ În hagiografia bulgară prezența moaștelor la Târnovo este pusă pe seama poporului, motiv pentru care Marianne de Mesnil vorbește despre o tendință "bulgarizare" a Paraschivei.

¹¹ vezi FSR NR.252/1935 (Arhivele Institutului de Etnografie din Sofia) apud Marianne Mesnil, op cit, p 370.

¹² Observație făcută de misionarului Marcus Bandinus în secolul al XVII-lea, apud Otilia Hedeșan, *Pentru o mitologie difuză*, Ed.Marineasa, Timișoara, 2000, p96.

¹³ Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, I, Buc., 1940, p70

¹⁴ B.P.Hasdeu consideră că prototipul acestei legende este bizantin și face în acest sens trimitere la un manuscris grec "*Martiriu tis aghias Megalomartiris Paraschevis*" aflat în Biblioteca imperială din Viena, care începe identic. vezi B.P.Hasdeu, op.cit, II, p 121-125.

¹⁵ Vezi *Viețile sfinților de peste tot anul*, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2002, p456-457

¹⁶ Andrei Oișteanu, *Mytos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Buc, Ed.Nemira, 1998, p7-34.

¹⁷ Unii istoricii de artă maghiari precum Nagy Marta consideră că imaginea Maicii Domnului încoronată care apare în bisericile din Transilvania este ea însăși de influență apuseană.

¹⁸ Otilia Hedeșan, op.cit, p78.

¹⁹ În sudul Bulgariei a patra vinere după Paști este supranumită "Sfânta Paraschiva a peștelui" și ea se substituie unei sărbători consacrate inițial Fecioarei .vezi Marianne Mesnil, op.cit, p377

²⁰ Earle E.Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii creștine*, Buc., 1997, p86

²¹ Dionisie din Furna, *Ermina picturii bizantine*, Ed.Sophia , Buc., 2000, p. 188.

²² Andrei Cornea, *Mentalități culturale și forme artistice în epoca romană-bizantină(300-800)*, Ed.Meridiane, 1984, p94

²³ Ovidiu Pecican, *Troia, Venetia, Roma*, Cluj-Napoca, 1998, p 48

²⁴ Este vorba despre Sfânta mucenică Varvara, sărbătorită în 4 decembrie, care s-a săvârși de sabie, fiind ucisă chiar de tatăl ei .vezi Dionisie din Furna, op.cit, p192

²⁵ Potrivit poveștii populare ziua sfintei Mărgărita ar fi fost ținută în 13 iulie. Dar la această dată ea nu figurează în calendarul și în sinaxarul ortodox românesc de azi.

²⁶ *Viețile Tuturor Sfinților după Mineie*, Alexandria, 2002, p. 456-457 (SfântaPreacuvioasa Muceniță Parascheva)

²⁷ Idem, p. 210.

²⁸ Etimologia numelui Mokos ar însemna "mama recoltei bune", "mama fericirii"

²⁹ Ziua ei marchează organizarea turmelor pentru iernatul transhumant, începutul coborârii turmelor din munte, angajarea ciobanilor pentru noul sezon pastoral, slobozirea berbecilor în turmele de oi.

DIE DOROTEEA - UND PARASKIVAGESCHICHTEN, ZWEI VARIANTEN DER ALTCHRISTLICHEN VORSTELLUNG VOM MYTHOS DER MÄRTYRERJUNGFRAU Zusammenfassung

Die Volksmärchen über das Leben der Heiligen Doroteea und jenes der Heiligen Paraskiva weisen infolge einer Untersuchung den gleichen Inhalt und das gleiche Erzählungsschema auf, obwohl gemäss der offiziellen Biographien die zwei Heiligen, die erste katholischer, die zweite orthodoxer Angehörigkeit, in Abstand von 7 Jahrhunderten voneinander gelebt haben und nur die Heilige Doroteea heiliggesprochen wurde. Die Autorin versucht

diese grosse Ähnlichkeit der zwei Geschichten die in verschiedenen Kulturräumen verkehrten zu lösen und kommt zur Schlussfolgerung dass die beiden das Ergebnis der altchristlichen Vorstellung, die für den gleichen Heldentypus dieselbe Geschichte hervorbrachte, sind. Im Falle der zwei Heiligkeiten geht es um „die Märtyrerjungfrau“. Das biographische Nichtübereinstimmen das das Übereinanderlegen der zwei Heiligen mit dem Märtyrerjungfraubild unmöglich machen würde, wird zum Schluss selbst erklärt. Die Autorin stellt fest dass eigentlich die orthodoxe Auffassung die Geschichte der Märtyrerin Paraskiva von Rom und nicht der heute gefeierten Paraskiva von Epivados, der man nur die Biographie jener von Rom zuschrieb, bewahrt hat.

ELEMENTE EUROPENE ÎN CIVILIZAȚIA SATULUI BĂNĂȚEAN

Șerban Vlad

Extrem de interesante, ca bogăție de informații sunt caietele manuscrise cu caracter miscelaneu păstrate și descoperite în lumea satului. Ele aduc dovezi ale complexității culturii rurale la un moment dat, dar și ale dinamicii acesteia. Un asemenea document ne-a fost oferit de către Ion Streian, născut în 1967 în satul Bulza (com. Margina, jud. Timiș) și stabilit actualmente la Lugoj. Cel mai vechi text din acest document este datat 1864 și localizat la Birchiș(jud.Arad). Majoritatea textelor sunt scrise de Isaie Ignuția “învățăcel în opidu Birchișiu”, care a și inițiat manuscrisul. Datorită adnotărilor este posibilă stabilirea proprietarilor sau a “cetitorilor” și localitățile prin care a trecut. Ultima semnătură a lui Ignuția este din 1872, când tânărul era calfă la Alexander Csordan în “întunecata Lipovă”. Din “suvenirile aminte” înscrise în “versăriu” (“bucvariu”) deducem că miscelaneul ajunge în posesia învățătorului Ioan Maniu care funcționează la Birchiș, apoi la Bulza. Semnăturile indică faptul că aceia care s-au semnat aveau exercițiul scrisului: 1882 Ioan Maniu, în 1886 și 1887 Alexa Popovici “scrietori de nome”, în 1899 Axente Teodor, “păzitori de pădure”. Apoi ajunge la George Bucur, întâi elev și pe urmă “cetitor la biserică”. De la el “bucvariul” trece în proprietatea lui Gligor Streian, de la care îl preia fiul său, Streian Iosif, ambii

cântăreți la biserica din Bulza. (ultimele date de la inf. Ion Streian din Bulza).

Pe filele 104-106 se găsește apocriful *Ipistola Domnului nostru Isus Hristos*, scrisă în alfabet chirilic. În prima parte a textului e povestită apariția miraculoasă a scrisorii. La Ierusalim a căzut o "piatră din cer, mică la vedere", atât de grea însă, încât nu a putut fi urnită de oameni. Patriarhul "Ionica" (Ioanichie în variantele vechi) "cu binecuvântate mâinile sale" o desface și află înăuntru mesajul lui Isus, scris cu slove de aur, adresat pământenilor. Oamenii sunt certați pentru că nu au ascultat mesajele anterioare, nu au respectat legea lăsată, nici botezul, pentru care Dumnezeu i-a părăsit. Se apropie însă sorocul când "se va scurta pământul și vremea" într-o lună de februarie, epistola fiind un ultim "sămn" dinaintea sfârșitului. Înainte de a se încheia, mesajul repetă "greșalele" care au "spurcat" lumea: nu este respectată biserica, sărbătorile, poruncile bisericesti și dumnezeiești. Dar cine va citi și repeta cele 10 porunci "în toată duminica și sărbătoarea" i se vor ierta toate păcatele "până la al 17 viață". Epistola este datată: Birchiș, 20 noiembrie, 1865 și poartă semnătura lui Isaie Ignația.

Acest gen de texte apocrife are o veche tradiție în lumea creștină. Într-o scrisoare din secolul al VI-lea, episcopul Cartaginei stigmatizează acest gen de scrieri astfel: "epistola, care se începe prin îndemnul de a serba ziua duminicii și se pretinde că s-ar fi pogorât din cer peste altarul lui Crist, în templul Sfântului Apostol Petru, să știți că este o născocire a dracului" (Hașdeu, 1984, p. 47). În secolul al VIII-lea, un episcop francez, Adalbert, este acuzat de erezie pentru că a încercat să răspândească un asemenea text (Hașdeu, 1984, p. 49). O scriere cu același mesaj este consemnată de Ștefan Garlach între anii 1573-1578 când, cu

ocazia consacării unui mitropolit de către patriarhul Constantinopolului, era prezent și un călugăr care adusese o scrisoare ce reproducea un mesaj aflat într-o piatră căzută nu departe de Ierusalim (Hașdeu, 1984, p. 47). Exemplele s-ar putea înmulți, am amintit doar câteva, pentru că așa cum spunea Hașdeu: “a scrie o istorie a *Legendei Duminiceii* (cum era cunoscută epistola în studiile vremii) s-ar cere un volum (Hașdeu, 1984, p. 46). Important ni se pare să amintim că acest gen de texte există și în istoria culturală a popoarelor din jurul spațiului românesc: la maghiari, austrieci, boemi, polonezi, ruși, ruteni și greci. Grecia este, se pare, locul în care ia naștere această scriere, de unde se răspândește în lumea ortodoxă și în cea catolică. Poate și circulația intensă a acestui text în zonele învecinate a ajutat la răspândirea epistolei în limba română și i-a asigurat vitalitatea, legată poate și de folosirea sa ca talisman, alături de *Visul Maicii Domnului* sau alte apocrife. Cel mai vechi text în limba română al epistolei se află în *Codicele Sturdzan*, tradus din slavonă de popa Grigorie din Măhaci, în jurul anului 1600. Variante ale acestuia au circulat pe întreg cuprinsul românesc și sunt păstrate într-un număr mare de manuscrise (Cartoian, 1974, p.135-137; Leu, 1996, p. 208-211). Varianta pe care o găsim la Ignața, comparând-o cu cea mânășeană este una erodată, adaptată la mentalitatea secolului al XIX-lea. De pildă, marile păcate și nerespectarea zilei de duminică, a postului de miercuri și de vineri, nu mai aduc pedepse apocaliptice cu Sodome și Gomore, “ploae de focu”, “pasări cu capetele cât de bou”, ce sug sângele păcătoșilor (Hașdeu, 1984, p. 48). Manuscrise conținând acest gen de “scrisoare”, de “epistolie” sunt atestate în Banat din secolul al XVIII-lea (Leu, 1996, p. 208-211).

Pe fila 71 a manuscrisului Ignața se află *Orații pentru*

pomu Raiului, text dramatic ce își are originea în scrierile Vechiului Testament și în legenda apocrifă a lui Adam și Eva. În alfabet chirilic, textul este scris în proză, deși ici și colo e sesizabilă o rimă care nu este urmărită consecvent. Personajele sunt: Îngerul, Dumnezeu, Dracul, Adam și Eva. Ele își explică locul pe care îl ocupă în desfășurarea faptelor, își narează acțiunile și își expun opiniile legate de cele întâmplate în povestea biblică. Dialogurile propriu-zise, în care personajele comunică între ele, sunt foarte puține. De pildă, Dumnezeu îi întreabă la un moment dat pe Adam și Eva, ce i-a făcut să încalce porunca de a nu mânca din pomul interzis. Adam răspunde făcând-o vinovată pe Eva, iar aceasta aruncă vina pe umerii Șarpelui-Diavol. În trei locuri ale dramei sunt intercalate cântece: “Dumnezeu cântă pe glas 7”, “Îngerul eară cântă: Când Adam au adormitu, muere din coasta lui au dobândit”, “Cântă Adam și Eva: D-mne Isuse Hr.”. Momentele biblice ale piesei, mai mult relatate decât jucate, sunt: crearea protopărinților, căderea în păcat (acceptarea mărului oferit de diavol), alungarea din Rai și blestemul Creatorului aruncat asupra dracului. În finalul scenariului e prezentă însemnarea: “Dat în Birchișiu în 4 ianuarie 1866. Isaie Ignuța, învățăcel”.

Textul este însoțit de *Orățiile cerătoare*, prin urmare jocul e asimilat cu obiceiul colindatului. Fiecare actant își are cererea sa în versuri, care se fac simțite, deși sunt transcrise în proză. Din aceste “cereri” aflăm că rolurile sunt interpretate de “diecuți”, băieți, inclusiv partitura Evei. În această a doua parte a jocului sunt descrise tribulațiile școlarilor săraci în trăsături comice, pentru a crea o stare de bună dispoziție și pentru a trezi simpatia și generozitatea auditoriului. Se fac simțite elemente de atitudine la adresa unor realități, intervenții ce vin să localizeze și să

personalizeze o mitologie generală. În orația lui Dumnezeu se spune: “șăzui și mă gândi[i] și mă socoti[i] să învăț puțină carte că popă m[-]loi face și voi boteza și oi cununa și bună plată voi lua”. La sfârșitul acestui text găsim următoarea însemnare: “În 10 decembrie 1865 [,] Isaie Ignuța [,] învățacel și fiind Dumnezeu”. Obiceiul mai este cunoscut și sub numele de *Adam și Eva, Pomu, Cu pomu*, chiar *Pomu de Crăciun*. Jocul *Pomul Raiului* este atestat în zona vestică a țării: județele Mureș, Satu Mare, Bihor, Arad, Hunedoara, Alba, Timiș și Caraș-Severin. Din cele cinci variante ale jocului (Mușlea, *Paradiesspiel*, 1972, p. 324-325), textul din caietul lui Ignuța se înscrie în varianta “Vărădia de Mureș”. Aceasta a fost atestată, în afară de localitatea după care a fost numită, și în Birchiș, Valea Mare, toate în județul Arad, pe malul stâng al Mureșului și în Delinești, în județul Caraș-Severin.

Istoria universală a teatrului consemnează apariția, existența și circulația motivului teatral al cuplului primordial. În lumea germană *Paradiesspiel* a avut o lungă carieră. Se găsește în manuscrise din secolul al X-lea (Drimba, 1990, p. 609-610) precum și în repertoriul pieselor lui Hans Sachs din secolul al XVI-lea. Piesa este jucată și în Alsacia, în Austria, Ungaria, Slovacia și Iugoslavia. În zona minieră a Băii Mari (Cavnic, Băiuț și Baia Sprie), care a fost colonizată cu muncitori germani, slovaci și maghiari, minerii români, care participau la reprezentarea piesei în grupurile maghiare și germane, au simțit nevoia să traducă piesa și să o adapteze pentru a o performa și în comunitățile românești (Mușlea, *Cântare...*, 1972, p. 264). În Banat, coloniștii germani au adus acest mister și l-au jucat cu ocazia Crăciunului, după cum reiese din monografia satului Nițchidorf (Kräuter, 1994, 9. 224).

Кънаръ ачелор
у Трехъ Маци.

Ноі тарі Край деля Ръсврити
Къстасоа ам Кълвасрити

Кънд у Кале пъроче даят
Сабва днаинае тераса

Кънд стаат ноі де одиаміат
Сабва д Къ дъсвдіа

Ла Ерусалит неат дзе

Сабва д Късах ас Къне,

Че неав дросити ноав дъсвтресоре

Де кацере де дъбрати

Дне шіу Късах нъснот

Си Край таре де Къронд

Сабва ам възеті ла Ръсврити

Саб дуса ам венит

Cântarea Celor Trei Magi. Manuscrisul de la Birchiş
(jud. Arad) 1865

În cazul fenomenelor de aculturație, din care fac parte și cele două scrieri amintite, acceptarea sau respingerea unor fapte de cultură se face în funcție de un complex de factori care direcționează selectarea și preluarea acestora. În procesul selecției, un rol important îl are “cultura preexistentă” și “domeniul de activitate sau de credință cel mai conștientizat” (Herskovitz, 1967, p. 233-238). Legenda lui Adam și Eva are o lungă tradiție în cultura românească. Prima atestare a legendei o găsim în *Codicele Sturdzan*. Îndelunga și largă circulație a motivului explică și existența lui într-o mulțime de texte ceremoniale din universul rural, cum ar fi orații de nuntă, colinde și “verșuri” la mort. Imagini ale cuplului originar fac parte și din programul iconografic al frescelor interioare și exterioare ale bisericilor și mănăstirilor, încă din secolul al XVI-lea. Cu aceleași semnificații și uneori în același tip de compoziții se găsesc și în icoanele pe sticlă sau în gravurile țărănești din secolul al XIX-lea, care au circulat intens și în Banat. În ilustrarea plastică a *Genezei*, Adam și Eva apar în diferite momente ale legendei: crearea lor, traiul în grădina Raiului, căderea în păcat, alungarea lor și apoi traiul lor pe pământ și semnarea zapisului între Adam și Satana.

Pe de altă parte, în contextul “culturii preexistente”, după cum am mai amintit, *Epistolia*, ca și *Visul Maicii Domnului* și alte astfel de scrieri, datorită semnificațiilor conținutului lor, sunt incluse în acțiuni cu valoare religioasă și magică. Cuvântul notat pe un suport, cu atât mai mult cu cât este transmis de însuși Mântuitorul, devine un obiect cu o semnificație deosebită, care îl face să fie inclus în rândul obiectelor rituale și magice, cu valoare apotropaică, taumaturgică, divinatorie sau oraculară, alături de cărțile de rugăciuni. Astfel, bătrânul Otescu Petru, născut în 1919, din

Povergina, povestind despre luptele din Cotul Donului, la care a participat, a declarat: "în legătură cu cărțuliile care le-am avut, sigur ca tânăr le purtam pe la mine și cred că Dumnezeu m-o condus în așa formă ca să iau...c-o fost Visu Maicii Domnului, niște epistole, o carte de rugășiuni [...] Ș-am apucat ge le-am luat la mine când am plecat în armată, fără ca să știu că ajung în război. Și când am ajuns în război, cu atât mai mult le-am ținut la peptu meu și vă spun că ălea cărți or trecut și frontu l-or făcut cu mine, că le-am adus și acasă până la urmă. *Dumnezeu, cred, că pin alea o vrut să ajungă năpoi în țara mea cumva* [s. n.]. Vă spun așa cum îi. Da, ge mulce ori mă gândesc că ... Și la popi le-am spus, i-am spus și lu prota treaba asta, s-o mirat și el cumva". Asimilată textului, divinitatea, prin dorința ei de reîntoarcere, îl salvează pe purtătorul de talisman. Deși poate că utilizarea textelor religioase ca talisman este mult mai veche, este atestată în Banat abia din secolul al XVII-lea (Popovici, 1903, p. 400-402).

Credem că o altă condiție a selecției este legată de dinamica tendințelor culturale ale epocii. Din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea se face simțit în comunitățile sătești un nou tip de personalitate creatoare de opinie, care se formează în instituțiile de învățământ ale vremii, gimnazii, preparandii, seminarii și institute teologice. Aici tinerii se familiarizau cu preocupările teatrale și cu spectacolele care se dădeau cu ocazia Crăciunului la Beiuș, Blaj, Arad, Timișoara. Absolvenții acestor instituții, în majoritatea cazurilor de proveniență rurală, au dus această preocupare din mediul urban în cel rural. Una din dovezile pătrunderii în lumea satului a unor asemenea preocupări teatrale este și caietul manuscris al lui Ignuția. Sigur, acesta a scris o bună parte din materialele aflate în acest caiet sub

îndrumarea învățătorului său, pentru că este știut rolul dascălului în pregătirea cetei de copii în vederea colindatului. După colinda *Avutul și săracul*, găsim următoarea însemnare: “Datam [sic!] în Birchișiu în a 5-lea iulie 1865 făcută [,] Isaie Ignața [,] învățacel în Birchișiu și fiind în școală la P. O. D. Iuon Mihailovits ca învățătoriu bătrân”. Elevul se simte dator să noteze numele dascălului, probabil ca semn de considerație.

În condițiile Banatului, a unei regiuni multiconfesionale, biserica ortodoxă reacționează în propriul interes. Caietul manuscris al lui Ignația este o dovadă a acestei atitudini. Școala confesională era subordonată bisericii, iar dascălul urma un program foarte bine definit. “Versăriul” (cum îl numește unul prin mâinile căruia a trecut) este început cu lecțiile de catehism: *Tâlcul simbolului* (Explicarea Crezului), continuă cu *Tâlcul poruncilor dumnezeiești* (Explicarea celor 10 porunci), lecții scrise în metodică vremeii sub formă de întrebări și răspunsuri. Apoi continuă cu irmoasele sărbătorilor de peste an, pe care elevii le cântau în strană, și colindele religioase. Printre altele este și *Colinda Mitropoliei Române Greco-Orientale*, scrisă de At. M. Marienescu la numirea lui Andrei de Șaguna ca mitropolit al românilor din Ardeal, Ungaria și Banat, cântată în toate bisericile ortodoxe române după slujba de Crăciun (Păcățianu, 1932, p. 545-546). În acest context, al unei educații religioase intense, e firesc ca alături de cântecele de stea, de colinde, de *Cântarea acelor trei maghi* să apară și jocul *Pomu Raiului* și *Ipistola Domnului nostru Isus Hristos*.

După cum se poate observa, cele două fapte de etnologie au fost asimilate culturii românești datorită unor condiții interne de evoluție, iar includerea lor s-a făcut la date diferite. Amândouă sunt legate de creșterea în importanță

a bisericii și a influenței pe care a avut-o în rândul populației. Fiind vorba de texte scrise, ele presupun cunoașterea cititului și a scrisului. În lumea satului sau a mediilor industriale ele puteau fi descifrate doar de cei care știau citi, iar transmiterea lor presupunea practica scrisului. Prin urmare, existența acestor texte este dependentă de evoluția școlii ca instituție. Dacă *Pomu Raiului* a dispărut și a fost înlocuit cu *Steaua* sau *Viflaimul*, cu care a intrat în concurență, "ipistolia" s-a erodat în timp cedând locul altor texte în practicile religioase și magice, fiecare din acestea reprezentând o treaptă în istoria credințelor religioase sau obiceiurilor magice.

Bibliografie

N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.

O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. III, Editura Științifică, București, 1990.

B. P. Hașdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984.

M. J. Herskovitz, *Les bases de l'antropologie culturelle*, Editure Payot, Paris, 1967.

F. Kräuter, *Nitzkydorf. Kronik und Heimatbuch einer Deutschen Gemeinde*, München, 1994.

V. Leu, *Cartea și lumea rurală în Banat 1700-1830*, Editura Banatica, Reșița, 1996.

I. Mușlea, *Cântare și vers la Constantin*, în *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, Editura Minerva, București, 1972.

I. Mușlea, *Das Paradiesspiel bei den Rumänen*, în *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, Editura Minerva,

București, 1972.

T. V. Păcățeanu, *Crăciunul anului '864 în Banat*, în *"Luceafărul"*, nr. 12, 1932..

I. Popovici, *Tabla de la Lugoj*, în *"Luceafărul"*,
Budapesta, nr. 24, 1903.

EUROPÄISCHE ELEMENTE IN DER ZIVILISATION DES BANATER DORFES

Zusammenfassung

Die alten rumänischen Handschriften bewahren oft apokryphe Texte deren Herkunft bis in den Anfängen des Christentums geht.

Zwei apokryphe Schriftstücke, aus einer im Dorf Bulza (Kreis Temesch) entdeckten Handschrift sind **Die Epistel Unseres Herrn Jesus Christus**, im rumänischen Raum unter den Titel **Sonntagslegende** bekannt, und **Festreden an den Paradiesbaum**, das auf die Parabel von Adam und Eva zurückführt. Die Texte wurden 1864-65 im Dorf Birchiș (Kreis Arad) vom Lehrling Isaia Ignuția geschrieben. Bemerkenswert ist, dass diese apokryphen Schriften zur selben Zeit auch in der ungarischen, österreichischen, böhmischen, polnischen, russischen usw. Volkskultur verkehrt haben und auch aufgezeichnet wurden. Die in ihnen beinhaltete Information wurde also in einem weiten europäischen Raum verbreitet und von mehreren Volkskulturen, unter denen auch von der rumänischen, aufgenommen.

COMUNITĂȚILE ROMÂNEȘTI DIN IUGOSLAVIA (BANATUL SĂRBESC) LA RĂSCRUCE DE MILENII

Ionel Stoit, Uzdin

Atunci, când m-am gândit în ce mod să prezint mai bine această temă, credeam că o voi putea face ușor în baza datelor statistice atât din recensământul anilor precedeți, cât și de la ultimul recensământ din aprilie 2002. Din păcate datele ultimului recensământ nu sunt încă prelucrate. Ca fost angajat la Institutul provincial pentru statistică știam că la recensământul precedent, din 1991, aveam la numai câteva zile după recensământ datele neoficiale, pregătirea lor computerizată fiind făcută prin citirea optică a formularelor, ceea ce nu era cazul la acest recensământ. Iată încă o ilustrare unde era cândva Iugoslavia sau Provincia Voivodina din cadrul fostei Iugoslavii și unde ne aflăm acum.

Voi încerca să vă prezint aici, pe scurt, cine suntem, câți suntem, ce avem și ce facem noi românii din Provincia Voivodina, Republica Serbia, Iugoslavia.

Românii din Voivodina din numărul total de 44 de comune (mai multe sate – localități formează o comună) trăiesc în 10 comune: Vârșeț, Biserica Albă, Cuvin, Alibunar, Panciova, Plandiște, Zrenianin, Kovăcița, Jitiște și Seceani.

În Voivodina, în anul 1991, au fost înregistrați 38.832 de românii sau 1,93% din populația totală de 2.012.517 locuitori, cu 18% mai puțin ca în 1981, sau cu 32% mai puțin

decât în anul 1953, când erau 57.225, cea mai mare cifră de români înregistrată în Voivodina în perioada postberică.

Din acest număr în localitățile din Banat trăiesc cca 34.000 de români (4.800 de români sunt înregistrați în Novi Sad - 946, Sombor - 113, Apatin - 733, Bač - 567, Kaniža - 200, Novi Bečej - 162, Kikinda - 108, Opovo - 166, etc.) iar 4.800 trăiesc la orașe.

Pentru a ilustra mai bine informațiile privind românii din Voivodina, vă prezint un tabel anexat acestei lucrări cu datele statistice din 1953, 1981 și 1991.

Așa după cum am mai spus, anul 1953 a fost un an de referință în care s-au înregistrat cei mai mulți români. Au urmat apoi migrările, atât la orașe cât și, în cea mai mare parte, plecarea la muncă în străinătate.

O parte din localitățile incluse în tabelul anexă au fost trecute mai mult în urma unei intuiții personale, fiindcă multe din ele au azi un număr atât de mic de români încât aproape nici nu se mai amintesc ca localități românești.

După această prezentare statistică a comunităților românești din Voivodina, să vedem acum ce drepturi au românii din Voivodina:

- școli generale până la clasa a VIII în limba română (deși sunt tot mai puțini elevi);
- serviciu divin, în satele românești, în limba română;
- program în limba română la postul de Radio Novi Sad, cu câte 6 ore de emisie zilnic;
- ore de emisie la postul de televiziune Novi Sad, cu program zilnic de 15 minute cuprinzând Știri în limba română, cu un Magazin TV săptămânal, și cu un Teleobiectiv, câte o oră, și Teleclub, o oră și jumătate, lunar;
- Casa de presă și editură "Libertatea" din Panciova cu

săptămânalul "*Libertatea*", revistele pentru tineret "*Tinerețea*" și pentru copii "*Bucuria copiilor*", care apar lunar, și "*Lumina*" - revistă din cultură care apare trimestrial; - publicații locale periodice precum: "*Cuvântul românesc torăcean*" la Torac, "*Gazeta de Seleuș*" la Seleuș, "*Foaia bobocilor*" la Satul Nou, "*Familia*" la Vladimirovaț, "*Satul 899*" la Nicolinț, "*Sărcia*" la Sutiesca, "*Opinca*" la Coștei, "*Satul voevodului*" la Voivodinți etc., precum și revista BOR "*Credință*" care apare periodic la Vârșeț, "*Cuvântul românesc*" periodic al Comunității românilor din Iugoslavia, "*Vorba noastră*", unica revistă a românilor (valahilor) din sudul Dunării care apare la Zaiiecear Editată de Mișcarea Românilor din Iugoslavia.

La Uzdin, focarul culturii din Banatul sârbesc, sunt vestitele pictorițe naive, renumita echipă de tenis de masă cu legendarul Ilie Lupulescu, oameni cu suflet mare precum Vasile Barbu - Baronu, cel care a fondat și conduce Societatea Literar- Artistică "*Tibiscus*". Aici apare ziarul lunar "*Tibiscus*", periodicul de satiră și umor "*Scărpinațu*". Aici se organizează Festivalul internațional de poezie "*Drumuri de spice*", Festivalul de poezie "*Buna vestire*", Simpozionul "*Oameni de seamă ai Banatului*", aflat la ediția a VII-a, Festivalul de creație în grai bănățean "*George Gârda - Todor Crețu - Toșa*", organizat împreună cu A.C "*Făgețeană*" din Făget și care se ține consecutiv în ambele localități, manifestri religioase (colinde) în preajma sărbătorilor de iarnă sub genericul "*Cu noi este Dumnezeu*" și în preajma Sfințelor Paști sub genericul "*Ăl mai tare ou din lume*", etc.

Dintre manifestările românilor din Voivodina amintim:

- Festivalul de muzică și folclor a românilor din Voivodina
- Festivalul de folclor pentru copii al românilor din Voivodina

- Festivalul de teatru al românilor din Voivodina
- Festivalul de teatru pentru copii al românilor din Voivodina
- Festivalul de muzică ușoară *“Tinerețea cântă”*
- Festivalul obiceiurilor de iarnă
- Festivalul de umor - Torac 1971/72, Uzdin 1986/87, Seleuș (PANMONUS) 1992/93

În cadrul etniei noastre amintesc organizațiile principale care se luptă pentru afirmarea și păstrarea identității noastre de pe aceste meleaguri cum sunt:

- Societatea de limbă română din Provincia Autonomă Voivodina, fondată în anul 1962 de ilustrul profesor universitar dr. Radu Flora
- Comunitatea românilor din Iugoslavia
- Societatea (Fundatia) de etnografie și folclor
- Societatea literar - artistică *“Tibiscus”*, Uzdin
- Asociația culturală *“Astra”*, Coștei

Și două partide politice:

- Uniunea democrată a românilor și
- Alianța românilor din Voivodina

Românii din Voivodina sunt oameni cu un înalt potențial intelectual, dovadă fiind atât manifestările proprii amintite cât și prezența lor la manifestările de amploare din țara mamă și din lume. O pleiadă de oameni de știință, cercetători, publiciști, condeieri, poeți...

“Mor poeți în lumea tehnici moderne...” mi-a zis odată doamna Mărioara Voinovici, redactor șef al Redacție române a Televiziunii Novi Sad, referindu-se la tinerii noștri care stau toată ziua în fața calculatoarelor plimbându-se prin *“Internet”*, iar eu i-am răspuns:

“N-au murit, nici v-o muri poeții, pentru că așa după cum e cunoscut de la facerea lumii, mai întâi era cuvântul și jucându-se cu cuvintele au apărut poeții, dacă mor poeții”

vor muri și cuvintele și aceasta ar însemna sfârșitul lumii”.

Acest mileniu îl văd în cuvântul scris, auzit și văzut, deci ca pe un mileniu al vieții virtuale, unde ne vedem și noi românii din Voivodina mai prezenți decât eram, pentru că vorba poetului nostru Slavco Almăjan *“Metagalaxia minoritară”* a intrat deja pe porțile larg deschise ale acestui mileniu.

Nu aș putea altfel încheia această lucrare decât așa cum se cuvine, cu vorba cântecului:

“Doamne, ocrotește-i pe români!”

BANATUL DE SUD

Localitatea	Locuitori în 1953			Locuitori în 1981			Locuitori în 1991			index 1981/53	index 1991/53	index 1991/81
	Total	Români	%	Total	Români	%	Total	Români	%			
- Vârșeț	55.594	10.200	18,3	61.005	9.000	14,8	58.279	8.058	13,8	88,2	79,0	89,5
1.Vlaicovăț	1.830	657	35,0	1.356	493	36,0	1.330	417	31,4	75,0	63,5	84,6
2.Voivodinți	1.098	1.024	93,0	727	707	97,0	588	582	99,0	69,0	56,8	82,3
3.Vârșeț	26.710	704	3,0	37.513	1.710	5,0	36.940	1.800	4,9	243,0	255,7	105,3
4.Iablanca	789	518	66,0	536	455	66,0	460	107	23,3	68,5	20,7	30,1
5.Coștei	1.594	1.492	94,0	1.189	1.129	95,0	1.084	1.045	96,4	75,7	70,0	92,6
6.Jamul Mic	1.034	619	60,0	565	407	72,0	499	380	76,1	65,8	61,4	93,4
7.Srediștea Mică	435	401	92,0	223	188	84,0	161	136	84,5	46,9	33,9	72,3
8.Marcovăț	1.129	1.033	92,0	717	634	89,0	576	483	83,9	61,4	46,8	76,2
9.Mesici	477	460	96,0	392	356	93,0	347	304	87,6	77,4	66,1	85,4
10.Oreșeț	840	436	54,0	647	353	56,0	572	260	45,5	81,0	59,6	73,7
11.Râtișor	1.099	962	88,0	954	797	84,0	802	679	84,7	82,8	70,6	85,2
12.Sălcița	618	575	93,0	340	327	96,0	292	275	94,2	56,9	47,8	84,1
13.Straja	1.295	1.126	87,0	1.207	965	80,0	1.107	874	80,0	85,7	77,6	90,6
14.Ulm	3.933	185	5,0	4.115	434	10,0	3.968	376	9,7	234,6	203,2	86,6

- Biserica Albă	25.774	2.400	9,3	25.690	2.132	8,3	23.494	1.605	6,8	88,8	66,9	73,5
1.Biserica Albă	9.803	396	4,0	12.317	304	2,0	11.429	177	1,5	76,8	44,7	58,2
2.Grebenăț	2.173	1.999	92,0	1.893	1.701	89,9	1.608	1.327	82,5	85,1	66,4	78,0

- Kovin	38.061	3.560	9,3	39.843	2.176	5,5	38.304	1.722	4,5	61,1	48,3	79,1
1.Deliblata	4.509	1.371	30,0	3.885	762	19,6	3.715	637	17,1	55,6	46,5	83,6
2.Kovin	9.766	913	9,3	13.779	639	5,0	13.683	466	3,4	70,0	51,0	72,9
3.Mramorac	5.204	1.167	22,0	3.888	644	16,0	3.594	543	15,1	55,2	46,5	84,3

Localitatea	Locuitori în 1953			Locuitori în 1981			Locuitori în 1991			index 1981/53	index 1991/53	index 1991/81
	Total	Români	%	Total	Români	%	Total	Români	%			
-Alibunar	31.770	14.252	45,0	29.383	10.487	35,7	26.550	8.467	31,9	73,4	59,3	80,1
1. Alibunar	3.811	1.905	50,0	3.803	1.424	37,0	3.740	1.240	33,1	74,8	65,1	87,1
2. Ban. Karlovac	5.186	101	1,9	6.319	106	1,7	6.291	85	1,4	104,9	84,2	80,2
3. Vladimirovāj	5.294	3.898	74,0	5.106	2.682	53,0	4.539	1.979	43,6	68,8	50,8	73,8
4. Dobrija'	2.632	94	3,6	2.006	169	8,4	1.622	186	11,5	179,8	197,9	110,1
5. Locve	4.246	4.118	99,0	3.511	3.346	95,0	2.973	2.745	92,3	81,3	66,7	82,0
6. Nicolinĭ	2.820	2.469	88,0	1.905	1.502	80,0	1.630	1.209	74,0	60,8	49,0	80,5
7. Seleuș	2.189	1.798	82,0	1.765	1.227	70,0	1.501	955	63,6	68,2	53,1	77,9

- Panceova	76.283	7.452	9,8	123.791	5.923	4,8	129.510	5.003	4,0	79,5	67,1	84,5
1. Satul Nou	6.378	4.441	70,0	7.963	3.107	39,0	7.984	2.718	34,0	70,0	61,2	87,5
2. Glogoni	3.175	609	20,0	3.605	360	10,0	3.465	247	7,1	59,1	40,6	68,6
3. Doloave	622.273	1.467	23,0	6.836	1.256	18,0	6.793	1.055	15,5	85,6	71,9	84,0
4. Iabuca	4.623	245	5,0	6.453	147	2,0	6.624	85	1,3	60,0	34,7	57,8
5. Omolița	5.026	289	6,0	6.500	149	2,0	6.777	112	1,7	51,6	38,8	75,2
6. Panceova	30.103	351	1,0	71.009	858	1,0	72.717	735	1,0	244,4	209,4	85,7

- Plandiște	19.530	2.310	11,8	16.138	1.814	11,2	14.589	1.404	9,6	78,5	60,8	77,4
1. Barițe	1.359	1.297	95,0	1.044	992	95,0	884	811	91,7	76,5	62,5	81,8
2. Mărghita	1.975	857	43,0	1.550	649	43,0	1.315	477	36,3	75,7	57,0	73,5

BANATUL CENTRAL

Localitatea	Locuitori în 1953			Locuitori în 1981			Locuitori în 1991			index	index	index
	Total	Români	%	Total	Români	%	Total	Români	%	1981/53	1991/53	1991/81
- Zrenianin	102.844	4.063	3,9	139.300	3.616	2,6	136.880	31.085	2,3	89,0	78,4	88,1
1.Ecica	4.188	2.518	60,0	5.293	2.165	41,0	5.177	1.820	35,2	86,0	72,3	84,1
2.Zrenianin	51.338	299	0,6	81.327	501	0,6	81.382	613	0,7	167,6	205,0	122,4
3.Iancov Most	2.387	1.042	44,0	841	753	90,0	752	502	80,1	72,3	57,8	80,0
4.Clec	1.600	138	9,0	2.344	119	6,0	2.730	75	2,7	86,2	54,3	63,0

- Kovăcița	32.808	4.470	13,6	32.798	3.442	10,5	30.484	2.674	8,8	77,0	77,7	77,7
1.Uzdin	4.903	4.410	90,0	3.885	3.398	87,5	3.107	2.632	84,7	77,0	59,7	77,5

- Jitiște	35.649	4.698	13,8	25.579	3.389	13,2	22.793	2.552	11,2	72,1	54,6	75,3
1.Begheiți	5.012	4.610	92,0	4.289	3.326	82,0	3.698	2.497	67,5	72,1	54,2	75,1

- Seceani	26.110	1.210	4,6	19.501	965	4,9	18.424	811	4,4	79,8	67,0	84,0
1.Iarcovăț	3.035	69	2,0	2.291	114	5,0	2.222	78	3,5	208,7	113,0	68,4
2.Sutiesca	2.710	1.093	40,0	2.145	786	37,0	1.979	672	34,0	72,0	61,5	85,5

ALTE COMUNE ȘI LOCALITĂȚI UNDE SE AFLĂ ROMÂNII (ÎNTR-UN NUMĂR MAI MIC)

Localitatea	Locuitori în 1953			Locuitori în 1981			Locuitori în 1991			index 1981/53	index 1991/53	index 1991/81
	Total	Români	%	Total	Români	%	Total	Români	%			
-Novi Sad	126.304	544	0,4	250.138	987	0,4	264.534	946	0,4	181,4	173,9	95,8
- Sombor	95.583	1.183	1,2	99.168	408	0,4	95.888	113	0,1	34,5	9,6	27,7
1. Backi Monostor	4.635	205	4,0	4.432	376	8,0	4.185	67	1,6	183,4	32,7	178
- Apatin	32.612	856	2,6	33.843	1.537	4,5	32.864	733	2,2	179,6	88,6	47,7
1. Apatin	15.088	638	4,0	18.320	1.203	6,6	18.315	562	3,1	188,6	88,0	46,7
2. Sonta	6.991	218	3,0	6.313	326	5,0	5.991	169	2,8	149,5	77,5	51,8
- Bac	21.050	77	0,3	18.243	373	2,0	17.201	567	3,3	53,3	860,0	152
1. Vaisca	4.341	65	1,5	3.448	367	10,0	3.268	565	17,3	564,6	869,2	153
- Kanjiza	-	-	-	32.709	146	0,4	30.692	200	0,7	-	-	137,0
1. Adorian	-	-	-	1.203	139	11,6	1.159	198	17,1	-	-	142,4
- Novi Becej	-	-	-	30.312	138	0,5	28.763	162	0,6	-	-	117,4
- Kikinda	64.685	173	0,3	69.854	183	0,3	69.709	108	0,2	105,8	60,6	97,2
- Opovo	12.305	42	0,3	11.541	182	1,6	11.388	166	1,5	433,3	395,2	91,2
1. Sefkerin	3.134	37	1,0	2.836	170	6,0	2.711	158	5,8	459,5	427,0	92,9

SUMAR

	Locuitori în 1953			Locuitori în 1981			Locuitori în 1991			index 1981/53	index 1991/53	index 1991/81
	Total	Români	%	Total	Români	%	Total	Români	%			
VOIVODINA	1.698.424	57.225	3,37	2.034.772	47.289	2,32	2.012.517	38.832	1,93	82,63	67,86	82,12

**DIE RUMÄNISCHEN GEMEINSCHAFTEN
AUS JUGOSLAWIEN (AUS DEM SERBISCHEN BANAT)
UM DIE JAHRTAUSENDWENDE
Zusammenfassung**

Als Folge der statistischen Untersuchung von den Völkern die heute in der Wojewodina leben, nimmt sich der Autor vor eine kurze Analyse der aktuellen Lage der hiesigen rumänischen Gemeinschaft zu machen.

Eine erste Feststellung ist jene, dass im Gegensatz zu 1953 als die Rumänen noch 57.225 ausmachten, 1991, also nach 40 Jahren, die Zahl dieser um 32% gesunken ist. Also lebten 1991 in der Wojewodina bei der Volkszählung 38.832 Rumänen in 10 von den 44 Gemeinden der Provinz. In manchen Ortschaften, die einst rumänisch gewesen sind, ist die Zahl der Rumänen so stark gesunken dass man sie schon langsam zu vergessen begonnen hatte.

Eine der Ursachen dieser heftigen Verminderung der rumänischen Dorfgemeinschaften ist jene der Massivwanderungen in die Stadt oder in die Fremde, um zu arbeiten.

Dieser in Einzelheiten als beigefügte Tabelle dargestellten statistischen Untersuchung, folgen die Rechte der Rumänen als Minderheit: muttersprachlicher Gymnasialunterricht und Gottesdienst, muttersprachliche Rundfunk- und Fernsehsendungen, eigener Verlag und Drucksachen, künstlerisch-kulturelle Veranstaltungen.

Im letzten Teil des Artikels werden ein paar von den wichtigsten rumänischen künstlerischen, kulturellen und politischen Organisationen des serbischen Banats aufgezeichnet.

AUTORI DE CARTE RELIGIOASĂ ÎN LIMBA ROMÂNĂ ÎN BANATUL IUGOSLAV

Vasile Barbu, Uzdin

Cu mare adevăr putem afirma că, la românii din Banatul iugoslav cartea religioasă nu are o mare tradiție. Vremea lungă de îndoctrinare ateisto-comunistă a lasat urme așa că, în ultimii 50 de ani nu s-a tipărit nici o carte de religie. Editura de stat "Libertatea" din Panciova nu a tipărit nici o carte cu conținut religios sau cu referințe la viața religioasă.

Abia mai târziu, după ce cătușele comunismului au căzut definitiv au putut să apară și acest tip de cărți.

Primul autor de carte cu conținut religios în Banatul iugoslav este Iovan Bălan din Vârșeț, care, în anul 1990, a tipărit într-un tiraj de 2000 ex., la Editura "Preporod", o carte intitulată "*Adu-ți aminte de ziua de odihnă*". Cartea a fost tipărită la Novi Sad la Tipografia "Dobra vest", redactor de carte fiind Tomislav Stefanovič. Volumul este de fapt un fel de îndrumător pentru creștinii adventiști români din Banatul iugoslav, cuprinzând texte din învățăturile acestei denominațiuni neo-protestante.

În anul 1996, profesorul Adrian Negru din Alibunar a publicat o nu prea vastă monografie intitulată "*Biserica Adormirea Născătoarei de Dumnezeu din Alibunar*". Cartea a apărut la Editura Bisericii ortodoxe române din Alibunar,

redactor de carte și prefațator fiind parohul local, Ionel Mălaimare. Lucrarea despre biserica din Alibunar este o monografie istorică a acestui sfânt lăcaș de cult, care conține date despre viața creștină a populației Alibunarului, despre preoții locului, despre arhitectura și pictura bisericii. Volumul prezintă ilustrații bogate și câte un rezumat în limba sârbă și engleză.

În anul următor, în 1997, preotul Petru Drăghicescu și Costa Roșu, ambii din Torac, au publicat la Editura "Fundăției" și la "Libertatea" monografia intitulată '*Biserica din Toracu Mare- Begheiți*'. Redactor șef este Nicu Ciobanu (de altfel redactor șef la ambele edituri) iar referenți Adrian Negru și Florian Ursulescu. Cartea este structurată în două părți. Prima parte conține date despre trecutul și prezentul satului Torac: date istorice, demografice, despre port și grai, despre cultura populară, învățământ, viața spirituală și cea cultural-artistică. În partea a doua, autorii vorbesc despre trecutul și prezentul bisericii din Toracul Mare. Autorii prezintă mărturiile și urmele păstrate despre vechea biserică, informații despre biserica nouă cu preoții ei, despre pictura și clopotele acesteia. Capitole aparte sunt rezervate Corului " Armonia", Fundăției "Teodor și Ecaterina Tempea" precum și vizitelor canonice care s-au făcut la parohia Toracul Mare.

Aceiași autori, preotul Petru Drăghicescu și publicistul Costa Roșu, publică în anul 2000, la Editura Episcopiei din Caransebeș și cea a "Fundăției" din Novi Sad o carte intitulată '*Slujitori ai altarului*'. În calitate de redactor șef apare din nou Nicu Ciobanu, pe când referenți sunt trecuți Adrian Negru și vicarul Ioan Petraș. O predoslovie este semnată , la începutul cărții, de P.S. Laurențiu Streza, episcop de Caransebeș și locțiitor de episcop de Vârșeț.

Cartea cuprune date despre preoții bisericii "Sf.M.M.Gheorghe" din parohia Toracul Mare. Primele trei părți conțin date despre sat, biserica veche și cea nouă, iar partea a patra a cărții se referă la slujitorii altarului sfânt din această biserică românească din Toracul Mare.

Neobositul publicist și tenacele cronicar al vieții și spiritualității românești, Costa Roșu, din Novi Sad, în anul 1999, a publicat, la Editura Episcopiei Caransebeșului și cea a "Fundației" din Novi Sad, o carte intitulată "*Colinde românești*". În calitate de redactor șef al celor două edituri apare Nicu Ciobanu, pe când referenți de carte sunt pr.vicar Ioan Petraș și Florin Ursulescu. Prefața cărții este semnată de P.S.Laurențiu Streza, episcop de Caransebeș iar postfața de Marinica Ciobanu.

Cartea conține o culegere de colinzi românești, cantece de stea, irozi, steaua, ursul, sorcova, plugușorul și ciuraleșa din Banatul iugoslav - nestemate fără de asemănare la alte popoare - însoțite de note explicative.

În anul 1999 la Editura Comunității cultural-instructive din Seleuș, preotul iconom Constantin Suru din Petrovăsâla publică o carte intitulată "*Un buchet de cuvântări bisericești pentru duminici și sărbători*". În numele editorului semnează prof. Maria Miclea iar în calitate de redactor de carte apare preotul vicar Moisa Ianeș. Cartea conține predici și învățături morale rostite de preotul Constantin Suru din vestita comună românească Petrovăsâla, de la altarul bisericii din loc, la anumite praznice creștin ortodoxe.

Autorul acestor rânduri, Vasile Barbu, am publicat în anul 1999 la Editura "Tibiscus" din Uzdin o carte intitulată "*Sărbătorile bisericii noastre străbune*". Cartea a apărut în Colecția "Viața spirituală", redactor fiind autorul cărții iar referent preotul Constantin Suru. Cartea este de fapt un

manual al sărbătorilor noastre ortodoxe românești, începând cu Sf. Vasile cel Mare, pe care îl sărbătorim la 1 ianuarie, și încheind cu ziua de 27 decembrie, când se sărbătorește Sf. Apostol și Întâiul Mucenic și Arhidiacon Ștefan. Un capitol aparte este dedicat altor sărbători cu cinstire deosebită la neamul nostru românesc, unde se scrie despre unii sfinți români.

Tânărul jurist din Alibunar, Pompiliu Sfera, a publicat în același an, 1999, la editura autorului și pe spese proprii o carte pe care a intitulat-o *‘Urmașii lui Ham’*, având ca subtitlu *‘Fiul blestemat a lui Noe’*. Cartea conține scrieri personale despre existența timpului și a materiei și, după cum se exprimă însuși autorul cărții, prin publicarea acestei cărți nu s-a dorit *‘a aduce critici dar nici laude nici unei organizații religioase sau vreunui grup de enoriași’*.

Poetul și publicistul Pavel Gălățeanu din Novi Sad, în anul 2000, a publicat la Editura “Fundației” din Novi Sad o micro monografie intitulată *‘Biserica din Locve’* (Sân Mihai). Redactorul șef al editurii este Nicu Ciobanu iar redactori de carte Adrian Negru și părintele Ioan Petraș. Cartea este de fapt o mică monografie a bisericii din Sân Mihai. Are două capitole: satul și biserica. În primul capitol, autorul prezintă situația economică a satului, populația, portul, folclorul, învățământul și viața culturală de aici. Partea a doua a cărții se referă la biserica veche și la cea nouă, la oamenii și slujitorii bisericii, la vizitele canonice și la corul bisericesc.

Tot o monografie bisericască, însă mult mai complexă și mai vastă, este cartea lui Aurel Bojin, un vajnic cronicar al vieții culturale a românilor din Banatul iugoslav, intitulată *‘Seleuș-biserica ortodoxă română’*. În calitate de editori apar: Adunarea comunei Alibunar, Comunitatea locală Seleuș,

Această monografie este cea mai documentată și mai vastă carte care se referă la viața religioasă a unei așezări românești din Banatul iugoslav. Ea cuprinde date prețioase despre viața culturală, socială și religioasă a românilor din Seleuș. Apar informații depre colonizări, despre vechea vatră a satului, despre primele începuturi ale vieții bisericești, despre primul lăcaș de cult, despre primele matricole, primele cărți funduare, despre preoții satului și monumentele Selușului, despre vizitele canonice.

Un alt autor de carte de religie la românii din Banatul iugoslav este și Roman Sfera, medic veterinar din Alibunar, care în același an, 2000, a tipărit la Editura "Banat 2000" a Comunității cultural-instructive din Seleuș o cărticică intitulată '*Pelerinaj în Țara sfântă, Israel*'. Redactor șef este Maria Miclea iar redactor de carte preotul Constantin Suru. Volumul conține notele de drum ale domnului Roman Sfera în Țara sfântă. Sunt prezentate locurile prin care a trecut Mântuitorul nostru, Isus Hristos. Călătoria fiind efectuată în 1995, cărticica reprezintă o rememorare a evenimentului după 5 ani.

AUTOREN VON RUMÄNISCHSPRACHIGEN
RELIGIÖSEN BÜCHERN
IM JUGOSLAWISCHEN BANAT
Zusammenfassung

Während der 50 Jahren Kommunismus hat kein rumänischer Verlag aus Jugoslawien kirchliche Literatur oder religionsbezogene Bücher gedruckt. 1990 fand aber eine wichtige Änderung in der Thematik der rumänischen Bücher statt, da viele Schriftsteller (Iovan Bălan, Adrian Negru, Petru Drăghicescu, Costa Roșu, Constantin Suru, Vasile

Barbu usw.) anfiengen entweder Anleitungen für Gläubige oder, die meisten, Monographien einiger rumänischen Kirchen oder Geschichtstexte des rumänisch-kirchlichen Lebens einer Ortschaft aus dem jugoslawischen Banat zu schreiben. Auch Predigt - und Weihnachtsliedersammlungen fehlen nicht. Alle 11 Bände die 1990-2001 erschienen sind, wurden in rumänischen Verlagen unter Redaktion einiger ahnsehnlicher Namen von rumänischen Intellektuellen aus Jugoslawien herausgegeben. Diese nach 50 Jahren Untersagungen thematische Orientierung einiger rumänischer Intellektuellen, stellt den ersten Schritt im Wiedererlangungsversuch der religiösen Dimension bei der neuen Generation dar.

COMPORTAMENTUL NUPTIAL AL POPULAȚIEI DE CONFESIUNE REFORMATĂ DIN ARAD ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

Corneliu Pădurean

Dacă nașterea și decesul au un caracter biologic dar și social, căsătoria este prin excelență un eveniment social¹. Ea este rezultatul actului de voință al celor doi subiecți a căror legătură este condiționată social de legislația și cutuma specifică acestui eveniment al vieții. Studiile efectuate au evidențiat condiționarea nupțialității de factori economici, culturali, juridici, psihologici etc.. Între indicele nupțialității și funcționarea economiei, există un raport de determinare². Avântul economic, dar și perioadele de criză, influențează în mod direct numărul căsătoriilor care se încheie într-o unitate de timp. Un avânt al economiei înseamnă și o creștere a indicelui de nupțialitate, acesta scăzând în schimb în perioadele când recoltele sunt slabe, în vremuri de recesiune economică în general³. În secolul al XIX-lea puterea laică și cea ecleziastică au emis o serie de norme care reglementau încheierea și desfacerea căsătoriilor, confesiunile necatolice având posibilitatea să procedeze la rezolvarea problemelor matrimoniale în conformitate cu regulile și datinile fiecăreia⁴.

Fără a da, în nici un fel, vreo conotație de ordin confesional, singura motivație fiind determinată de dorința unei mai bune cunoașteri a nupțialității orașului Arad⁵, în

cele ce urmează ne-am propus să urmărim acest comportament la populația de confesiune reformată care locuia aici în secolul al XIX-lea.

În reconstituirea acestui fenomen demografic am avut în vedere datele oferite de registrele parohiale de stare civilă aflate în depozitele filialei Arad a Arhivelor Naționale, precum și cele provenite de la Oficiul Maghiar de Statistică, ori alte surse de statistică demografică. Precizăm că registrele matricole pentru botezați, preluate de către Arhivele din Arad de la biserica reformată din oraș, acoperă doar anii 1830-1880. Cu toate eforturile noastre nu am reușit să identificăm restul registrelor, măcar până în anul 1894 când a fost introdusă obligativitatea căsătoriei civile, ele nefiind nici la Parohia Reformată din Arad.

1. Structura confesională a populației orașului Arad în secolul al XIX-lea

Pentru o înțelegere mai corectă a fenomenului aflat în atenția noastră, să urmărim însă la început, evoluția structurii confesionale a orașului Arad în secolul al XIX-lea⁶

Structura confesională a orașului Arad în secolul al XIX-lea este rezultatul evoluției sale istorice. Intrarea comitatului Arad în urma păcii de la Karlovitz sub stăpânirea habsburgică și politica de colonizări inițiată de stat dar și de persoane particulare, au modificat tabloul confesional și implicit și cel etnic al orașului, care era fundamental ortodox.

În secolele XVIII-XIX peisajul confesional al Aradului devine mai variat. Numărul credincioșilor romano-catolici sporește, apar noi biserici născute în urma reformei religioase, cea reformată și evanghelică și se mărește numărul

credincioșilor de confesiune izraelită.

În ceea ce privește confesiunea reformată, primele informații documentare datează din anul 1786, când sunt amintite la Arad două familii venite din Ardeal⁷. Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea numărul lor a sporit, astfel că în anul 1827 credincioșii reformați și cei luterani au solicitat consiliului orașului Arad aprobarea pentru construirea unei capele pe spesele lor. Prima capelă reformată, avându-l ca preot pe Csernatonî Vajda Peter, a început să funcționeze din anul 1829 într-o clădire închiriată pe actuala stradă Lucian Blaga⁸

Construcția actualei biserici reformate a început în anul 1847 și a continuat pe parcursul a mai mulți ani, interiorul ei fiind terminat în anul 1852.

Sub aspect etnic, prezența sârbilor, a germanilor, slovacilor și evreilor, precum și întărirea elementelor maghiare în secolul XIX, mai ales după realizarea dualismului austro-ungar, au transformat orașul Arad într-un spațiu multiconfesional și plurietic. Această multiculturalitate continua să se mențină și în zilele noastre, deși etnia germană, aproape a dispărut din cadrul orașului și județului Arad. Diminuarea ponderii acestei etnii, a început încă din a doua jumătate a secolului XIX.

Prin intermediul Tabelului nr. 1 să urmărim evoluția numerică și ponderea confesiunii reformate în cadrul structurii profesionale a orașului Arad, în secvența temporală amintită deja.

Tabelul nr.1 Structura confesională a oraşului Arad în secolul al XIX-lea

Confesiunea	1827		1839		1857		1869		1890		1900	
	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%
Reformați	191	1,3	523	34	1289	47	2633	80	3909	9,3	5936	11
Ortodocși	6985	50,5	7.125	46,7	8.144	30,2	8.211	25,0	9.251	2,2	10.797	20
Romano-catolici	5923	42,8	6.124	40,1	1202	44,5	1688	51,4	2179	51,8	2823	52,4
Greco-catolici	-	-	488	3,2	308	1,1	578	1,7	1030	2,5	1202	2,2
Evangelici	-	-	160	1,0	373	1,5	743	2,3	1.221	2,9	1.667	3,1
Unitarieni	-	-	-	-	46	0,2	11	0,0	20	0,1	31	0,1
Izraeliți	75	0,52	812	5,3	2363	8,7	3710	11,3	4725	11,4	5982	11,1
Armeni catolici	-	-	-	-	1	0,0	5	0,0	5	0,0	-	-
Armeni ortodocși	-	-	-	-	43	0,1	6	0,0	1	0,0	-	-
Alții	-	-	-	-	-	-	-	-	21	0,0	55	0,1

Surse: A történeti statisztika forrásai, szerk. Kovácsics József, Budapest, 1957; Übersichten über die Bevölkerung und den Viehstand von Österreich nach der Zählung von 31 X 1957, Wien, 1859; A magyar szent Korona országában az 1870 év elején végrehajtott népszámlálás eredményei hasznos házi állatok kimutatásával együtt, Pest, 1871; A Magyar Korona Országainak Helysegnévtára, Budapest, 1892; A Magyar korona országainak 1900 évi népszámlalása, első rész. A népesség részletes leírása, Budapest, 1902

* Pentru anul 1827, cifrele cuprind în rândul credincioșilor de confesiune reformată și pe evanghelici, iar greco-catolicii sunt incluși la romano-catolici.

Dacă urmărim evoluția în cifre brute a credincioșilor reformați, observăm că numărul lor cunoaște de-a lungul secolului un trend ascendent, numărul lor crescând de peste zece ori între 1839 și 1900, adică de la 523 la 5936 de suflete. Cea mai mare creștere, de peste 2000, a fost în

ultimul deceniu al secolului al XIX-lea. Ponderea acestei confesiunii în structura confesională a orașului a cunoscut și ea valori ascendente, de la 1,3% în anul 1827 la 11,0% în 1900. Epidemia de holeră din anul 1873 nu a marcat în mod deosebit comunitatea reformată, fiind înregistrate 82(12,56%) de decese din cele 652 câte au fost înregistrate în cazul orașului Arad⁹.

Să mai remarcăm pe de altă parte faptul că religia preponderentă a comitatului era cea ortodoxă. De asemenea, observăm că principalele confesiuni, care erau aceleași și în cadrul Imperiu austro-ungar, cunosc o dinamică asemănătoare din punctul de vedere al enoriașilor, cu cea a reformatilor. Aceste confesiuni (ortodoxă, romano-catolică, greco-catolică, evanghelică, unitariană și izraelită) au un parcurs ascendent pe parcursul segmentului temporal la care ne referim, numărul propriilor credincioșilor crescând de-a lungul timpului. Singura sincopă pe parcursul acestui trend ascendent a fost provocată de holera din anul 1873. Numărul credincioșilor uneia sau alteia dintre confesiuni, inclusiv al celei reformate, a fost rezultatul sporului natural, al sporului migraționist, precum și a trecerii de la o confesiune la alta.

Pe de altă parte, observăm că unele confesiuni dispar din peisajul religios al comitatului. În această situație au ajuns armenii catolici și armenii ortodocși, care au avut oricum o slabă reprezentare de-a lungul întregului secol.

În privința ortodocșilor, asistăm la o diminuare a ponderii, deși numărul lor sporește cu 54,57% între cele două limite ale intervalului temporal cuprins în Tabelul nr.1. În anul 1827, așa cum rezultă din tabel, orașul Arad era un oraș ortodox, acestei confesiuni aparținându-i 50,53% din locuitori. La sfârșitul secolului, pe fondul unei permanente diminuări, ponderea ortodocșilor la peisajul confesional al

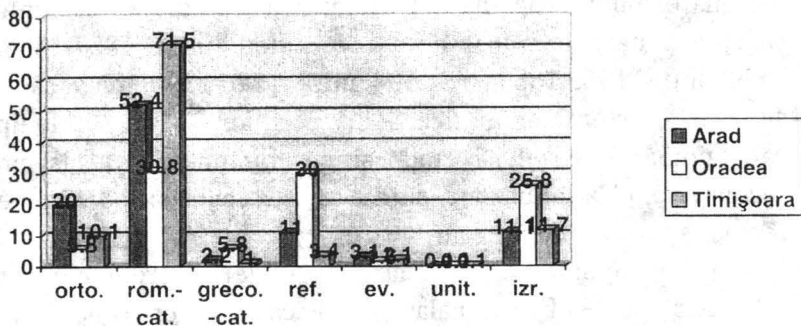
orașului este de doar 20%. O cauză a acestei situații se datorează în primul rând sporului natural negativ înregistrat în rândul ortodocșilor, ca și în rândul romano-catolicilor de altfel. Cercetarea registrelor matricole de stare civilă din parohia ortodoxă română a orașului Arad, a scos în evidență că sporul natural a fost de - 808 suflete între 1857-1869, - 682 între 1869-1880 și - 194 între 1880-1890. În această situație, creșterea numerică a ortodocșilor, în condițiile în care numărul sărbilor ortodocși se diminuează de la un recensământ la altul, nu putea să se realizeze decât pe seama sporului migratoriu

Fenomenul de diminuare a ponderii credincioșilor ortodocși poate fi semnalat și în cazul altor orașe din Transilvania și fostul Partium. Graficul nr. 1 prezintă structura confesională a trei centre urbane: Arad, Oradea și Timișoara.

Parcurgând graficul de mai jos observăm că dintre cele trei orașe, Aradul este cel mai ortodox, iar Timișoara cel mai catolic oraș. Pe de altă parte se remarcă ponderea scăzută a ortodocșilor și a greco-catolicilor în structura confesională a orașului Oradea în raport cu celelalte confesiuni, ultimii fiind și mai slab reprezentați în celelalte două orașe. Confesiunile cele mai bine reprezentate în acest oraș sunt romano-catolică și reformată, existând un echilibru aproape perfect între credincioșii celor două biserici. Să mai amintim în cazul acestui oraș și masiva reprezentare a celor de confesiune izraelită (25,8%), ponderea lor fiind dublă aici în comparație cu Aradul (11,1%) și Timișoara (11,7%).

Graficul nr. 1.

Structura confesională a orașelor Arad, Oradea și Timișoara în anul 1900(în %)



Surse: A Magyar korona országainak 1900 évi népszámlálása, első rész. A népesség részletes leírása, Budapest, 1902

2. Evoluția nupțialității în cadrul confesiunii reformate

Să urmărim în continuare, prin intermediul Tabelului nr. 2, modul în care a evoluat fenomenul nupțialității în cadrul populației din orașul Arad, care aparținea comunității religioase a reformatilor. Tabelul întocmit pe baza înregistrărilor efectuate de preoții reformați ai bisericii din Arad, acoperă cum am mai afirmat, doar perioada de la 1830, adică de la începutul bisericii, până în anul 1880.

Tabelul nr. 2. Evoluția nupțialității în secolul XIX în orașul Arad, în cadrul confesiunii reformate

Anul	1830	1831	1832	1833	1834	1835
	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr
	11	12	27	24	18	21
Anul	1836	1837	1838	1839	1840	1841
	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr
	28	27	34	19	29	21
Anul	1842	1843	1844	1845	1846	1847
	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr
	20	37	32	15	21	11
Anul	1848	1849	1850	1851	1852	1853
	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr
	19	23	34	22	26	23
Anul	1854	1855	1856	1857	1858	1859
	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr
	16	26	23	13	11	11
Anul	1860	1861	1862	1863	1864	1865
	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr
	18	17	20	23	18	18
Anul	1866	1867	1868	1869	1870	1871
	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr
	16	17	29	44	43	50*
Anul	1872	1873	1874	1875	1876	1877
	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr	Nr
	35	39	36	33	38	18
Anul	1878	1879	1880	*	*	*
	Nr	Nr	Nr			
	31	23	23			

Surse: Registrele parohiale de stare civilă. Matricula botezaților

* Nu deținem date

După cum se poate observa din tabel, există o variație anuală destul de mare a numărului de căsătorii încheiate. Bunăoară în anul 1842 au fost încheiate 20 de cununii, iar în anul următor numărul acestora a fost de 37, ca în anul 1845 să se înregistreze o scădere semnificativă de la 32 la 15 alianțe matrimoniale. Cu cele 50 de căsătorii oficiate, anul 1871 se dovedește a fi cel mai bogat din acest punct de vedere.

Dacă analizăm evoluția numărului căsătoriilor încheiate pe segmente temporale decenale, constatăm că media anuală cea mai ridicată, cu 32,6 cazuri, a fost în deceniul 1871-1880. Cel mai sărac a fost, cu cele 19,3 cununii anuale, deceniul 1851-1860. Cauza unei asemenea situații poate fi spre exemplu, urmările evenimentelor revoluționare de la 1848-1849, când și-au pierdut viața mai ales tinerii combatanți aflați mulți dintre ei la vârsta căsătoriei. De asemenea, războaiele în care a fost angrenat Imperiul Habsburgic în deceniul șase al secolului al XIX-lea au solicitat un număr mare de soldați care au fost înrolați în armata imperială. Este posibil în aceste condiții, ca în deceniul 1851-1860 să se fi înregistrat o „penurie” de miri. În schimb între 1871-1880, pe fondul unei relative acalmii, mai ales la începutul perioadei, numărul brut al căsătoriilor a crescut.

Să urmărim în continuare, cu ajutorul Tabelului nr.3 în ce măsură cununiile realizate în biserica reformată din Arad a influențat fenomenul nupțialității la nivelul întregului oraș. Deoarece date oficiale complete, pentru întregul oraș, nu deține decât începând cu anul 1871, suntem nevoiți să facem referiri doar la deceniul opt.

Tabelul nr. 3 Ponderea căsătoriilor din biserica reformată la nivelul orașului Arad

Anul	1871		1872		1873		1874		1875	
	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%
	342	14,61	336	10,41	333	11,71	314	11,46	312	10,57
Anul	1876		1877		1878		1879		1880	
	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%
	288	13,19	251	7,17	290	10,68	359	6,4	352	6,53

Surse: Registrele parohiale de stare civilă. Matricula botezaților; Magyar Statisztikai Évkönyv. I-XX, Budán, 1872- Budapest, 1891

Observăm și în acest caz, că se mențin variațiile anuale constatate mai sus. Anul 1871 reprezintă și din această perspectivă, anul cu cea mai mare contribuție, reprezentând 14,61% din totalul mariajelor realizate în orașul Arad. Spre sfârșitul deceniului însă, asistăm la o scădere semnificativă a ponderii pe care o au reformații la nupțialitatea orașului, acesta fiind de 6,4% și respectiv 6,53%.

Scăderea interesului față de instituția familiei se poate constata și din Tabelul nr. 4. Prin acest tabel am încercat să ilustrăm indicele de nupțialitate la unele confesiuni din orașul Arad. Acest indice, care se calculează la 1000 de locuitori, ne poate furniza informații utile despre interesul unei populații față de instituția familiei, constituită pe baze legitime¹⁰. În analiza noastră nu am cuprins confesiunea ortodoxă deoarece registrele parohiale de stare civilă provenite de la parohia ortodoxă sârbă, nu acoperă o serie de ani, mai ales din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Tabelul nr. 4 Indicele de nupțialitate la unele confesiuni din orașul Arad

Anul	reformați	%	greco catolici	%	Romano catolici	%	evanghelici	%	israeliți	%
1869	44	16,71	25	43,25	235	13,96	21	28,26	49	13,2
1880	23	5,88	19	23,63	188	9,73	10	10,8	37	8,77
1890	*	*	10	9,7	171	7,84	23	18,83	28	5,92

Surse: Registrele parohiale de stare civilă. Matricula cununaților

Ca o observație de ordin general, constatăm că în cazul tuturor confesiunilor se înregistrează către sfârșitul secolului o scădere a numărului de căsătorii, și în consecință și a indicelui de nupțialitate. Acest fenomen ne indică faptul că și orașul Arad se încadrează în fenomenul „tranziției demografice” care a cuprins centrul Europei și Transilvania¹¹ la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Este vorba de scăderea la început a indicelui de mortalitate urmat apoi a celui de nupțialitate, tendințe care anunță intrarea acestor spații geografice într-un nou regim demografic.

În cazul confesiunii reformate constatăm o scădere bruscă a indicelui de nupțialitate între anii 1869-1880, scădere depășită prin valoarea sa doar de indicele de nupțialitate înregistrat de confesiunea evanghelică. Deși nu deținem date pentru anul 1890, apreciem, prin comparație cu celelalte confesiuni, că și în cazul populației reformate indicele de nupțialitate s-a situat în apropierea indicelui celorlalte confesiuni, ori că s-a menținut în jurul valorii înregistrată în anul 1880.

2.1. Starea civilă la căsătorie

Cercetarea registrelor matricole ale parohiilor pentru cununați evidențiază diverse stări civile ale celor care se căsătoreau: jun/jună, divorțat/divorțată, văduv/văduvă. Aceste situații decurgeau din evoluția pe care au cunoscut-o indivizii și diferitele familii pe parcursul existenței lor. Analiza stării civile a populației nupțiabile poate să furnizeze informații suplimentare în legătură cu fertilitatea, stabilitatea familiei, a mentalităților vremii, dar și a vieții cotidiene.

Din cele trei stări civile care defineau statutul matrimonial al populației nupțiabile, puteau să rezulte 9

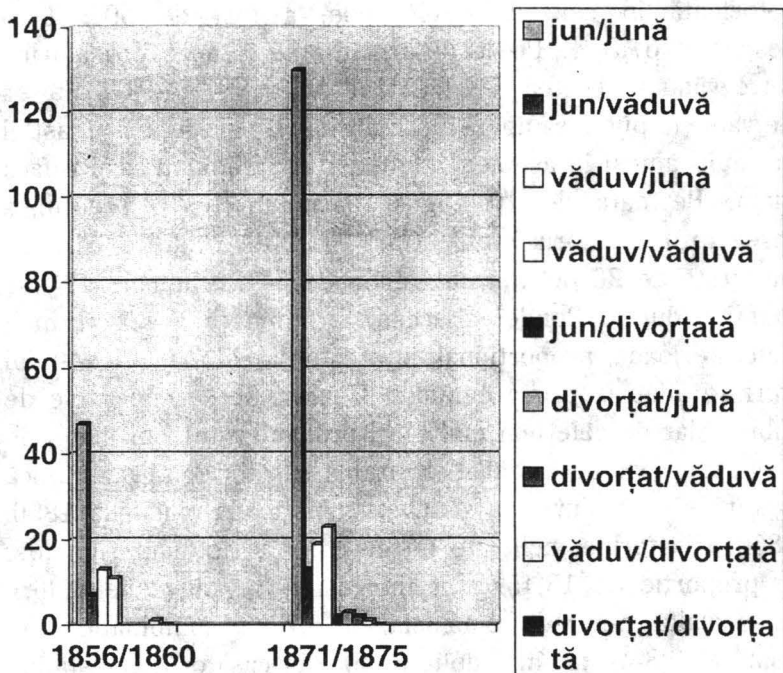
combinații de stări civile pe care puteau să le aibă în momentul căsătoriei cei doi parteneri. Aceste combinații erau: jun/jună, jun/văduvă, văduv/jună, văduv/văduvă, jun/divorțată, divorțat/jună, divorțat/divorțată, divorțat/văduvă, văduv/divorțată. Analiza acestor diverse stări civile pe care o avea populația reformată la căsătorie, am realizat-o pe două perioade cincinale, adică 1856-1860 și 1871-1875. Pentru a vedea ponderea pe care le aveau cele 9 combinații posibile amintite mai sus, am întocmit Graficul nr.2.

Observăm că cei mai interesați de întemeierea unei familii erau, cum este și firesc, cei care nu au mai fost niciodată căsătoriți. Ponderea cununiilor încheiate între juni și june, din numărul total de căsătorii încheiate în biserica reformată în cele două cincinale, a fost de 59,49% și respectiv 67,35%. Pe locul următor se situează căsătoriile între văduvi, acestea reprezentând 13,92% și 11,91%. Starea de văduvie putea să apară de multe ori la vârstă tânără, astfel că mulți ajunși în asemenea situație se străduiau să-și refacă viața. Pe data de 10 august a anului 1873, preotul a înregistrat căsătoria dintre Gari Iosef de profesie căruțaș, în vârstă de 26 de ani, cu Góllón Szabó Rosalin de 19 ani, ambii văduvi¹². Ponderea acestor combinații a scăzut în a doua perioadă, proporțional cu creșterea celor în care ambii miri se aflau la prima cununie. Uneori, fie sentimentele de iubire, dar de cele mai multe ori probabil interesul material, i-a determinat pe cei aflați la prima căsătorie, să-și unească destinele cu văduvi sau văduve. În perioada cincinală 1856-1860, căsătoriile încheiate între văduvi și fete june au fost în proporție de 16,45%, iar între juni și văduve de 8,86%. În cealaltă perioadă cincinală, în prima combinație s-au încadrat 9,84%, iar în a doua 6,78% din căsătorii. Constatăm că în acest segment temporal ponderea acestui gen de

mezalianță scade, așa cum putem să observăm că băieții erau mai puțin dispuși să se căsătorească cu femei văduve.

Continuând analiza noastră, vedem că în al doilea cincinal supus discuției, apar și căsătorii, fără să aibă însă vreo pondere semnificativă, în care sunt implicați cei care s-au despărțit de partnerul inițial prin divorț. Aceștia se pare că preferau ca pereche pe cei care nu au mai fost căsătoriți sau care și-au pierdut soțul/soția în urma unui deces. Nu a fost înregistrată în această perioadă nici o căsătorie în care ambii miri să fi trecut deja printr-o experiență, probabil tristă, în materie de mariaj.

Graficul nr.2. Starea civilă la căsătorie a partenerilor



Surse: Registrele parohiale de stare civilă. Matricola cununaților

2.2.Vârsta la căsătorie

Vârsta la căsătorie este un alt element important în definirea comportamentului nupțial al unei comunități. De-a lungul timpului, vârsta minimă pentru căsătorie la băieți și fete a stat în atenția autorităților bisericești și cu timpul și a celor laice. Cu cât societatea evolua pe calea progresului economic mai ales, cu atât vârsta minimă permisă pentru căsătorie a crescut. În perioada de care ne ocupăm, în Imperiul Habsburgic și apoi cel Austro-Ungar, vârsta minimă în cazul fetelor era de 15 ani, iar băieții nu se puteau căsătorii decât după satisfacerea serviciului militar. În anumite situații se puteau da dispense de la aceste reglementări.

Ca și în cazul stării civile la căsătorie, vârsta celor căsătoriți în biserica reformată a fost urmărită în aceleași perioade cincinale. Tabelul nr. 5 redă acest aspect.

Tabelul nr. 5. Vârsta mirilor la căsătorie

Anul	până la 20 ani		21-24 ani		25-30 ani		31-40 ani		41-50 ani		51-60 ani		peste 61 ani	
	băieți	fete	băieți	fete	băieți	fete	Băieți	fete	băieți	fete	băieți	fete	băieți	fete
1856	-	21	10	17	27	23	27	11	12	6	3	1	-	-
1860	-	21	10	17	27	23	27	11	12	6	3	1	-	-
1871	-	57	45	42	73	40	42	33	22	16	10	4	1	1
1875	-	57	45	42	73	40	42	33	22	16	10	4	1	1

Surse: Registrele parohiale de stare civilă. Matricula botezațiilor

Urmărind cifrele incluse în tabel constatăm că cele mai multe fete au preferat să se căsătorească până la vârsta de 24 de ani, în timp ce băieții în intervalul cuprins între 25-30 de ani. De asemenea, numărul bărbaților care s-au

căsătorit după 40 de ani este mai mare decât cel al femeilor. În a doua perioadă cincinală, numărul celor care au încheiat o căsătorie după vârsta de 40 ani a crescut, în comparație cu perioada 1856-1860, ceea ce denotă o schimbare treptată a mentalității populației urbane față de vârsta la care au încheiat prima familie, sau pentru recăsătorie. Spre exemplu, pe data de 7 decembrie 1873, Burján István, romano-catolic, de profesie zilier s-a căsătorit, pentru prima oară, la vârsta de 43 ani, cu Szatmári Sóra de 42 de ani¹³.

În alte situații vârsta mirilor era cu mult mai scăzută decât a celor amintiți mai sus. La data de 27 noiembrie 1874, s-au căsătorit doi tineri care aveau vârsta de 21 ani în cazul băiatului și respectiv 15 în cel al miresei¹⁴. Și dacă am amintit cea mai tânără pereche, să amintim și cea mai vârstnică, bărbatul fiind în etate de 66 ani, „tânara” soție având 63 de ani¹⁵, amândoi fiind văduvi.

Uneori diferențele de vârstă între miri sunt destul de mari. În data de 5 noiembrie 1874, Barathy Sandor, de confesiune unitariană, actor de profesie, având vârsta de 42 de ani, divorțat de prima soție se căsătorește cu domnișoara Apthorpe Rate Laura de 22 ani¹⁶. Alteori diferența de vârstă este în favoarea miresei. Cu prilejul unei căsătorii încheiate în data de 29 iunie 1857, mireasa avea vârsta de 43 ani, iar mirele de 30 ani, ambii fiind la prima căsătorie¹⁷.

În finalul acestor scurte considerații putem afirma că și în cazul celor căsătoriți în biserica reformată, ca și la alte confesiuni, dragostea iar uneori interesul, nu țineau cont de vârstă pentru a întemeia o familie sau pentru a-și reface viața de familie.

2.3. Căsătoriile mixte

‘ Dacă barierele sociale sunt mult mai greu de trecut,

atunci când este vorba de încheierea unor alianțe matrimoniale, situația este mai permisibilă, se pare, atunci când este vorba de diferențe confesionale sau etnice. Populația orașului Arad în secolul XIX, se caracteriza prin diversitate etnică și confesională. Întrucât grupurile etnice și confesionale conviețuiau între ele, este firesc ca una din cele mai importante forme de manifestare a multiculturalismului să fie căsătoriile mixte. Căsătorii între soți de confesiune diferită și implicit, de multe ori, și de naționalități diferite, au fost efectuate pe întregul parcurs al secolului XIX. Căsătoriile mixte s-au înscris, cum este și normal, în culoarul urmat de căsătorii în general, cunoscând și ele acele variații anuale. În privința mediului urban, constatăm că numărul căsătoriilor mixte raportate la populația orașului Arad este mai mare decât în mediul rural. În anul 1876 căsătoriile mixte au însemnat 20,83% din căsătoriile încheiate la Arad și 33,14% din totalul căsătoriilor mixte notificate în comitat. În anul 1885 cele 117 mariaje mixte raportate la totalul căsătoriilor din Arad s-au situat la valoarea de 26,59% și la 41,93% din cele mixte consemnate la nivelul întregului comitat. În raport cu mediul rural, se pare că populația urbană era dispusă să treacă mai ușor peste barierele de ordin național sau confesional¹⁸.

Această dimensiune a comportamentului nupțial al populației reformate din orașul Arad am încercat să-l redăm în Tabelul nr. 6. Precizăm că au fost consemnate doar căsătoriile efectuate în cadrul bisericii reformate. Este posibil ca unele persoane, aparținând acestei biserici să se fi cununat în alte biserici, urmându-și perechea. Ne-am oprit doar asupra perioadei 1840-1880, pe de o parte din motive amintite deja mai sus, iar pe de altă parte, între 1830-1839, registrul provenit de la parohie cuprinde o serie de dificultăți de ordin grafic, care ar putea să vicieze analiza noastră.

Oricum, apreciem că putem și în aceste condiții să oferim o imagine sugestivă, referitoare la căsătoriile mixte încheiate de membrii bisericii reformate.

Tabelul nr.6. Căsătorii mixte oficiate în biserica reformată din Arad între 1840-1880

Mirele reformat						Mireasa reformată					Total căsătorii mixte	
Anul	Mireasa					Mirele					Nr.	%
	rom. cat.	ortodoxă	greco cat.	evang helica	unitariană	Rom. Cat.	ortodox	greco-cat.	evang helic	unitarian		
1840	5	-	-	-	-	3	1	-	-	-	9	31,0
1841	7	-	-	-	1	2	-	-	-	-	10	47,7
1842	4	-	-	-	-	2	-	-	-	-	6	30,3
1843	14	1	-	-	-	7	2	-	-	-	24	64,8
1844	6	-	-	-	-	-	1	-	-	-	7	21,8
1845	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	6,66
1846	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	2	9,52
1847	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1848	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	2	10,5
1849	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	13,0
1850	3	1	-	-	-	-	-	-	-	-	4	11,7
1851	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	9,09
1852	3	1	-	-	-	-	3	-	1	-	8	30,7
1853	7	-	-	-	-	-	1	-	2	-	10	43,5
1854	1	1	-	1	-	-	-	-	1	-	4	25,0
1855	4	-	-	1	-	-	1	-	-	-	6	23,0
1856	3	1	-	1	-	-	5	-	-	-	10	43,5
1857	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	7,69
1858	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	14,3
1859	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1860	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	2	11,1
1861	4	-	-	-	-	1	-	-	2	-	7	41,2
1862	2	-	-	1	-	6	-	-	1	-	10	30,0
1863	2	-	-	-	-	7	-	-	-	-	9	39,1
1864	2	1	-	-	-	4	-	-	-	-	7	38,9
1865	3	-	-	-	-	3	-	-	-	-	6	33,3
1866	4	1	-	-	-	4	1	-	-	-	10	62,5
1867	1	-	-	-	-	1	1	1	-	-	4	23,5
1868	13	1	-	-	-	5	-	-	-	-	19	65,5
1869	6	-	-	-	-	4	2	1	-	-	13	29,6
1870	8	1	1	-	-	4	2	-	-	-	16	37,2
1871	15	1	-	-	-	6	1	2	-	-	25	30,0
1872	7	-	-	-	-	6	5	-	-	-	18	51,4
1873	12	-	-	-	-	8	2	1	-	-	23	39,0
1874	7	-	-	-	-	11	2	-	-	-	20	35,5
1875	9	1	1	-	-	5	3	1	-	-	20	60,6
1876	5	1	-	-	-	7	3	-	-	-	16	42,1
1877	9	1	-	-	-	-	2	-	-	-	12	66,6
1878	8	-	-	-	-	4	3	1	-	-	16	51,6
1879	8	-	-	-	-	6	-	1	-	-	15	65,2
1880	7	-	-	-	-	5	2	-	-	-	14	60,8

Analizând tabelul de mai sus constatăm că și căsătoriile mixte s-au încadrat în variația anuală pe care am constatat-o cu prilejul analizei Tabelului nr. 2. Această variație cuprinde o plajă numerică care se întinde de la 0 căsătorii (în anii 1847 și 1859) până la 25 de căsătorii mixte în anul 1871, ceea ce reprezintă 50% din căsătoriile încheiate în biserica reformată. Ponderea cea mai mare a căsătoriilor mixte a fost înregistrată în anul 1877, când ele au însemnat 66,6% din căsătoriile anului respectiv. Urmărind cifrele cuprinse în tabel, putem afirma că membrii confesiunii reformate erau în general deschiși unor mezalianțe cu alte confesiuni și chiar și cu alte etnii, având în vedere că reformații de la Arad erau în majoritatea lor zdrobitoare de origine maghiară.

În ceea ce privește „preferințele” de ordin confesional, cele mai multe căsătorii mixte au fost încheiate cu romano-catolicii, care sunt urmați de ortodocși. Cele mai puține căsătorii mixte au fost încheiate cu evanghelicii și unitarienii. Este adevărat că ponderea ultimilor în structura confesională a orașului Arad era extrem de scăzută, după cum am văzut.

Continuând analiza Tabelului nr.6, observăm că cei mai deschiși unor căsătorii mixte erau bărbații, ei încheind mai multe familii mixte în comparație cu femeile. În schimb femeile de confesiune reformată, s-au simțit mult mai atrase de bărbații ortodocși decât bărbații reformați de femeile de confesiune ortodoxă. În cazul căsătoriilor cu persoane aparținând cultului ortodox și greco-catolic, este vorba nu numai de o căsătorie mixtă de ordin confesional ci și una de ordin etnic, întrucât ortodocșii erau români și într-o mică măsură sârbi, iar greco-catolicii, în extrem de puține cazuri, doar români.

În finalul acestor succinte observații, să mai arătăm că după anul 1866 a crescut numărul căsătoriilor mixte consemnate în registrele matricole ale parohie reformate din Arad.

Cercetări viitoare vor trebui să abordeze problematica căsătoriilor mixte și din alte unghiuri de vedere, cum ar fi, pentru a da doar un singur exemplu, identificarea motivelor care au stat la baza acestui comportament demografic.

2.4. Distribuția sezonieră a căsătoriilor

Analiza distribuției sezoniere a căsătoriilor permite stabilirea unor concluzii referitoare la viața cotidiană, la măsura în care erau respectate de către oameni și biserica canoanele care restricționau celebrarea căsătoriilor în perioadele de post, precum și măsura în care activitățile legate de ocupația unora din locuitorii orașului Arad, care a fost agricultura, a influențat încheierea căsătoriilor. Tabelul nr.7. ilustrează distribuția pe luni a căsătoriilor în orașul Arad.

Tabelul nr.7. Distribuția sezonieră a căsătoriilor pe confesiuni în orașul Arad

Anul 1871

Confesiunea	Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mal.	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Nov.	Dec.	Total
reformaji	10	5	1	1	8	3	2	2	8	4	1	5	50
ortodocși	12	2	-	3	6	-	8	1	2	7	4	-	45
rom.cat.	21	24	1	6	30	14	15	14	11	13	22	2	173
greco-cat.	-	4	-	-	1	-	1	-	1	1	3	-	11
evangelici	2	6	-	-	3	3	3	1	-	-	2	-	20
izraeliji.	4	7	5	3	1	1	2	6	2	6	2	4	43
Total	49	48	7	13	49	21	31	24	24	31	34	11	342
%	14,32	14,03	2,04	3,8	14,32	6,14	9,06	7,01	7,01	9,06	9,94	3,21	100

Anul 1876

Confesiunea	Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mal.	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Nov.	Dec.	Total
reformaji	2	8	2	4	2	3	6	2	2	4	1	2	38
ortodocși	4	3	-	2	5	-	2	1	2	6	8	-	33
rom.cat.	7	30	-	13	15	16	15	9	7	14	17	2	136
greco-cat.	-	-	-	3	-	-	2	-	1	-	1	-	7
evangelici	-	4	1	2	1	4	1	4	1	-	1	2	13
izraeliji	1	1	3	1	3	3	1	4	5	2	3	1	28
Total	14	46	7	15	26	22	27	16	18	26	31	7	255
%	5,49	18,03	2,74	5,88	10,19	8,62	10,58	6,27	7,05	10,19	12,15	2,74	100

Analizând comportamentul nupțial sezonier, observăm în cazul cofesiunii reformate că se oficiau căsătorii în toate lunile anului, numărul acestora fiind însă diminuat în lunile martie și decembrie. De asemenea remarcăm și o oarecare diminuare a mariajelor încheiate în lunile de vară. Cele mai multe căsătorii s-au încheiat în lunile ianuarie, mai și septembrie din anul 1871 și luna februarie a anului 1876.

Un comportament sezonier asemănător constatăm și în rîndul persoanelor de confesiune romano-catolică și evanghelică.

În cazul ortodocșilor și greco-catolicilor nu se țineau nunți în lunile martie, iunie și decembrie, luni de post care erau respectate cu strictețe. Deși din tabel rezultă că la greco-catolici nu se țineau nici în lunile ianuarie și august, această situație este doar rezultatul variațiilor anuale ale căsătoriilor, deoarece în alți ani sunt înregistrate căsătorii și în aceste luni. În privința confesiunii israelite, căsătoriile au fost încheiate de-a lungul întregului an, nefiind luni în care să se poată identifica vreo cenzurare a acestora.

Concluziile care rezultă din Tabelul nr. 7, deși nu sunt exhaustive, pot să contureze o imagine generală asupra comportamentului nupțial al credincioșilor reformați.

În urma analizei pe care am încercat să o realizăm, putem stabili unele concluzii.

Comportamentul nupțial al populației de confesiune reformată din orașul Arad, este în linii generale asemănător cu cel al altor confesiuni din oraș.

Scăderea indicelui de nupțialitate către sfârșitul secolului XIX și „zdrucinarea” unor structuri mentale în privința raporturilor matrimoniale, sunt elementele care

înscriu toate confesiunile din orașul Arad, în acțiunea de modernizare a comportamentului demografic și pe traiectoria tranziției demografice.

Note

1. V. Trebici, *Demografie*, București 1979, p.180
2. Ibidem
3. Cornel Todea, *Contribuții la cunoașterea demografiei istorice a Transilvaniei*, în Revista de Statistica, nr.6, 1973, p. 83
4. S.Bolovan, *Legislația cu caracter matrimonial la românii din Transilvania în a doua jumătate a sec. al XIX-lea*, în Studii de istorie a Transilvaniei. Specific regional și deschidere europeană, coord. S. Mitu, Fl. Gogâltan, Cluj-Napoca, 1994, p.172; Maria Voinea, *Familia și evoluția sa istorică*, București, 1980, p.9
5. Corneliu Pădurean, *Contribuții la studiul căsătoriilor mixte din comitatul Arad în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, în Identitate, Alteritate, Multiculturalitate, Arad, 2001, p.268-282
6. Idem, *Contribuții la studiul evoluției profesionale a comitatului Arad în secolul al XIX-lea*, în Teologia, VI(2002), nr.1, Arad, p.76-85
7. Levente Baracsi, *Biserica Reformată*, în Arad monografia orașului de la începuturi până în 1989, Arad, 1999, p.244-245
8. Ibidem, p.244
9. Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Arad (în continuare DJANA), Colecția registre parohiale de stare civilă, reformați-Arad. Matricola decedați
10. C. Pădurean, *Unele aspecte privind evoluția nașterilor nelegitime în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în județul Arad*, în Studia Universitatis "Vasile Goldiș", seria A, XI(2001), p.147-156
11. Bolovan, Ioan, *Transilvania între Revoluția de la 1848 și Unirea din 1918. Contribuții demografice*, Cluj-Napoca, 2000
12. DJANA, Colecția registre parohiale de stare civilă, reformați-Arad, Reg. 110, p.57
13. Ibidem, p.61
14. Ibidem, p.69
15. Ibidem, p.67
16. Ibidem, p.69
17. Ibidem, p. 65
18. C. Pădurean, *Contribuții la studiul căsătoriilor mixte...*, p.268-282

DAS EHELICHE BENEHMEN DER REFORMIERTEN
BEVÖLKERUNG DER STADT ARAD IM XIX.
JAHRHUNDERT
Zusammenfassung

Die Arbeit nimmt sich eine Analyse des ehelichen Benehmens der reformierten Gläubigen die im XIX. Jahrhundert in Arad gelebt haben, vor. Die Untersuchung des Autors geht von den in der Geschäftsstelle Arad des Nationalarchivs aufbewahrten Pfarreistandesregistern aus. Diese Register decken nur die Zeitspanne 1830-1880, d.h. von den Anfängen dieser Kirche in Arad bis zum letzten belegten Jahr, ab.

Als erstes stellt der Autor kurz die Konfessionsstruktur der Stadt Arad im XIX. Jahrhundert vor, um dann den Zahlenablauf der in der schon erwähnten Zeitspanne geschlossenen Ehen und deren Beitrag zur Gesamtanzahl der Ehen in Arad zu zeigen. Als Folge des Zusammenrechnens des Indexes der Ehen gelangt er zur Schlussfolgerung dass gegen Jahrhundertende die Anzahl der geschlossenen Ehen im Verhältnis zu 1.000 Einwohnern abgenommen hat.

Das Alter der Ehepartner im Moment der Trauung betrachtend, stellt der Autor fest dass die meisten Mädchen bis zu 24 Jahren und die meisten Jungen zwischen 25 und 40 Jahren geheiratet haben. Den Zivilstand der zwischen 1856-1860 und 1871-1875 Verhehelichten verfolgend, setzt der Autor fest dass die meisten Ehen unter Personen die nicht nochmals verheiratet gewesen sind geschlossen wurden. Einen ziemlich grossen Anteil von 40% machten in den Jahren 1856-1860 die Ehen in welchen wenigstens einer der Partner schon eine Ehe hinter sich hatte, aus. In der

nächsten Zeitspanne fiel die Anzahl dieser Ehen auf ungefähr 32% herab.

Ein anderes vom Autor analysiertes eheliches Benehmen ist jenes der Mischehen. Die Anzahl dieser wechselte von Jahr zu Jahr: es gibt Jahre wo keine solche Ehen eingeschrieben worden sind aber auch Jahre wo sie über 60% der von den Reformierten geschlossenen Ehen ausmachten. Die meisten Mischehen wurden mit Personen römisch-katholischen und orthodoxen Glaubens geschlossen.

Zum Schluss stellt der Autor fest dass dem ehelichen Benehmen nach die Bevölkerung reformierten Glaubens sich dem Muster jener Zeit einschreibt.

ISTORIA UNEI AȘEZĂRI SUD-ARDELENE ÎN LUMINA STATISTICILOR ȘI A UNOR POVEȘTI DE VIEȚI

Imola Ozsváth

În această lucrare mi-am propus să prezint, pe baza datelor¹ statistice care mi-au stat la dispoziție și a unor povești de viață culese în teren, istoria unei așezări izolate, sud-ardelene, Hălmeagul. Scopul meu a fost atât cercetarea istoriei demografice a localității cât și reliefaarea factorilor naturali și istorici (sociali, politici) care au hotărât, au determinat mutațiile de populație și configurația locuitorilor, restructurarea care a avut loc de la începutul secolului 20 până în zilele noastre. Am fost curioasă să cunosc ce schimbări au adus în viața localității cercetate marile evenimente din secolul trecut și cum au fost ele resimțite la nivel individual.

1. Cadrul natural al așezării, peisajul, contextul cultural.

Ca să pot vorbi despre viața unei așezări, despre factorii care au determinat transformările din structura populației, este necesar să încadrez așezarea respectivă în contextul sistemului așezărilor învecinate, determinantă pentru situația prezentă a satului cercetat, pentru cultura oamenilor care trăiesc acolo, pentru obiceiurile de fiecare zi și de sărbători, pentru posibilitatea asigurării unor locuri de muncă, pentru sistemul de relații, etc.

Hălmeagul, așezare sud-ardeleană, este situat pe malul drept al Oltului. Un drum de pământ de cca 4 km îl desparte de Șercaia. Este situat la 12 km de comuna Felmer, la 8 km de Sona și la 12 km de Crihalma. În sat se poate ajunge mergând pe drumul Brașov-Făgăraș, iar în dreptul localității Șercaia o luăm de pe drumul principal la dreapta.

Este vorba despre o așezare maghiară, înfiptă în inima pământului regesc², sășesc, a cărei existență culturală a fost în mare parte influențată de cultura orășenească a populației sășești învecinate. Influența sășească poate fi urmărită în arhitectură, în modul de sistematizare a străzilor, în viața de zi cu zi a satului de odinioară, în modul de funcționare a diverselor asociații etc.

Așezările învecinate cu Hălmeagul, cândva sate sășești, astăzi sunt locuite de români. Hălmeagul este sat cu populație maghiară deși, după cum vom vedea din analiza datelor din fișele familiale, în ultimul timp omogenitatea etnică s-a destrămat. Numărul populației românești mutată aici și al țiganilor localnici este în creștere pe când numărul maghiarilor scade într-una. În așezarea cândva majoritar maghiară, recensământul populației din 1992 consemnează 320 locuitori de naționalitate română, 280 de maghiari și 58 țigani.

Există mai multe descrieri geografice ale Hălmeagului, care au apărut în diverse publicații³, însă nici una nu a făcut cercetări mai aprofundate în prezentarea datelor geografice. Nu au evidențiat prin ce și în ce măsură factorii naturali pot determina viața așezării, posibilitățile de trai.

Cercetătorul Szabó László consideră că întrepătrunderile realităților locale influențează fundamental caracteristicile culturii.⁴ Caracterul culturii, direcția în care evoluează depinde de realitățile naturale și umane, ca și

istorice(sociale, economice)⁵.Or, cercetările, monografiile etnografice⁶ pe până acum nu acordă, după părerea mea, importanța cuvenită acestor factori.

La începutul secolului 20 hălmeșanii aveau în posesie cca 1000 de hectare de pământ cultivabil și pășune în lungime de 10 km și lățime de 3km, pe malul Oltului.Pe suprafețele lor, pe lângă cultivarea plantelor, se ocupau și cu creșterea cailor, bivolițelor și a bovinelor.Apropierea de un râu poate fi benefică pentru viața unei localități, dar poate fi și pustietoare, poate cauza și dezastre; în orice caz determină, din mai multe puncte de vedere, viața așezării.Amintirile sătenilor se referă la inundațiile Oltului:"*..Dacă ieșea Oltul..pentru că aici s-a revărsat de multe ori, atunci un copil tânăr fugea sus pe munte și striga că , atenție oameni că vine Oltul..am primit telefon la birou, și atunci cel puțin se credea și atunci am mânat afară, pe toți, care cum a putut să vină, fiindcă obișnuia să fie apă mare.Aici și de pe munți vine așa o apă..*"a povestit A.E.Versurile de pe vechile pietre funerare ale cimitirului nu într-un singur caz amintesc de povestea tristă a oamenilor înecați în Olt.⁷Apele râului de la hotarul așezării pot avea un rol important și în creșterea animalelor, așa spre exemplu vara, când căldura este mare, satisfac nevoia de apă a animalelor.Lucrarea "*Bivoli în Olt*" a artistei naive Antal Emma din Hălmeag eternizează această imagine de viață.Aș putea cita un șir de întâmplări, referitoare la ce înseamnă pentru hălmeșani Oltul.Din tradiția orală locală ajungem la concluzia că râul a fost utilizat și pentru transport de marfă.Conform folclorului local Hălmeagul, ca teritoriu de graniță, a dispus de o cetate, pe care au construit-o în secolul XI pentru apărarea așezării.Pietrele acestei cetăți au fost

folosite mai târziu la construirea cetății Făgărașului, și ceea ce este important acum, din punctul nostru de vedere, este faptul că pietrele fostei cetăți au fost transportate, la locul de destinație, peste Olt, cu plutele.

Spre Hălmeag nu există drum asfaltat din nici o direcție, 4 km de drum de pământ îl desparte de drumul județean. Spre cea mai apropiată așezare, unde mai locuiesc câțiva maghiari (Kóbor), drumul este nepracticabil cu mijloace de transport, în satele din împrejurimi, Felmer și Sona, nu se poate ajunge decât pe jos sau cu tractorul. Condițiile descrise pot avea un rol determinant în modificările structurii populației în prezent. Pentru o persoană care trăiește în Hălmeag, singurul drum prin care poate ține legătura cu lumea exterioară este drumul de pământ care duce spre Șercaia, care, și el, iarna, fiindcă nu este circulat și din cauza cantității mari de zăpadă, nu odată, devine impracticabil pentru mai multe zile.

Izolarea localității, decăderea ei, nu izvorăște numai din contextul natural și cultural, ci, dintr-un anumit înțeles, și de distanțarea față de așezările din jur, de centru, această izolare și decădere fiind și mai mult accentuată de câțiva factori administrativi precum și de politica economică, asupra cărora mă voi opri în continuare.

2 Factorii istorici, administrativi și politico- economici

Din anii 1990 mijloacele de transport în comun nu mai circulă la Hălmeag și prin aceasta satul a rămas complet izolat de așezările învecinate. Această realitate determină imaginea din prezent a așezării: *"Au împiedicat circulația autobuzelor pentru ca populația să fie reținută acasă, dar nu au reușit, mai bine au plecat. În anii 80 a fost un bun*

mers al autobuzelor...în democrație s-a privatizat și nu mai era rentabil să vină aici..au început să fie scoase..” a povestit într-o discuție G.M. Ca să înțelegem de ce nu a fost rentabil ca autobuzele particulare în anii 90 să circule la Hălmeag, este nevoie să reamintim o altă poveste, și anume cea a restructurării populației, istoria evoluției demografice, care reprezintă tema acestui capitol.Începând analiza cu sfârșitul secolului 19 , pe baza datelor statistice care reflectă evoluția demografică, voi încerca să refac istoria așezării și să prezint modul în care marea politică: războaiele mondiale, închiaburirea, colectivizarea, apoi socialismul, industrializarea, urbanizarea , a intervenit în viața satului, în ce măsură a restructurat mecanismul populației așezării, imaginea etnică, fizionomia cultului.În analiză am ținut seama de părerea individului, încercând să arat cum a fost influențată viața individului, posibilitățile sale de trai, de factorii amintiți.Cred că punctul de vedere al individului nu poate fi omis când ne referim la consecințele situației actuale, câtă vreme el nu este numai un figurant ci și un transformator al istoriei.

Referitor la numărul locuitorilor Hălmeagului, la structura etnică și de cult, în intervalul de timp cercetat am utilizat datele recensământului oficial al populației cât și publicațiile timpului.Cercetând matricolele de la parohia evanghelică agostină, printre altele am dat peste un manuscris intitulat *''Contribuții la istoria Hălmeagului''*, a cărui autor nu și-a specificat numele pe manuscris.⁸Din sursa amintită putem afla că din anii 1880 până în 1910, în 30 de ani, numărul sufletelor așezării a crescut cu mai mult de 100 de locuitori (de la 1016 , la 1126).Conform recensământului populației din 1900 Hălmeagul dispunea de 5471 jugăre cadastrale de pământ, numărul locuitorilor era de 1116 , din

care 550 bărbați și 566 femei, 99 din acestea trăiau în străinătate. Într-o altă parte a manuscrisului citim că la începutul secolului trecut mulți (din sat) au umblat prin America *'să facă rost de puțină sămânță de bani'*, și că majoritatea celor plecați s-au întors acasă în timpul crizei mondiale din 1929-1933.¹⁰

Forró Albert, care cercetează viața economică a Hălmeagului prin prisma activității asociațiilor, demonstrează în studiile sale că la începutul sec.20, prin mecanizarea lucrărilor agricole, în sat s-a înviorat gospodăria țărănească.¹¹ În această vreme, sub influența gospodăriilor săsești învecinate, în așezarea cercetată s-au format mai multe asociații de mașini de treierat. Pe atunci s-a construit și casa de cultură, denumită și *"casa balurilor"*. În interviurile și povestirile biografice ale localnicilor, legăturile bune de la începutul secolului sunt contrapuse prezentului¹² prin formula *"atunci totul era altfel"*.

Utilizând datele statistice, în cele ce urmează, voi prezenta realitățile de la începutul secolului din sat, care, după cum vom vedea și în concordanță cu cele spuse aici, dovedesc o situație favorabilă.

Jakó Dénes învățător îndrumător de stat, în amintirea milleniumului, a scris în 1896 istoria celor 12 ani de învățământ a școlii de stat din Hălmeag și la sfârșitul lucrării a anexat o statistică în care prezintă situația elevilor din învățământul obligatoriu din Hălmeag la sfârșitul sec. al XIX-lea.¹³ Conform sursei amintite, în așezarea cercetată, pe atunci funcționa nu numai clasele I-IV, ci și clasele a V-a și a VI-a. Pe baza datelor prezentate, în cei 12 ani numărul elevilor a crescut an de an: dacă în anul școlar 1884/1885 Jakó Dénes nota 146 elevi la învățământul obligatoriu, atunci în anul școlar 1895/1896 erau înscriși la școală 240 elevi. În

12 ani numărul celor obligați să urmeze școala a sporit cu aproape 100, date care ne evidențiază o comunitate în creștere.

Conform recensământului oficial al populației din 1890 în Hălmeag trăiau 1097 persoane. În baza evidențelor privind copiii de vârstă școlară, în acel an din 1097 persoane, 187 persoane erau cu vârste cuprinse între 6-15 ani, ceea ce înseamnă că 17,04 % dintre locuitori erau copii și în acest raport numeric nu este cuprinsă grupa de vârstă sub 6 ani. Acest număr spune multe dacă o comparăm cu statistica pregătită de noi în 1999, după care din totalul de 466 locuitori (cifra mai mică decât jumătatea populației din 1890) 53 de copii aparțin grupei de vârstă de 8-16 ani, care la valoarea anului de referință 1890 este mai puțin de o treime. Iată istoria scăderii: într-un secol populația unei localități s-a redus de la 1097 de suflete la 466, mai puțin de jumătate, lucru care va determina o restructurare a compoziției populației, etnică, religioasă.

Din prezentarea realizată de Jakó Dénes știm că în cei 12 ani de învățământ analizați (1884-1896) la școala din Hălmeag au învățat și elevi care aveau ca limbă maternă germana. Potrivit datelor recensământului oficial al populației în acești ani au trăit în realitate în Hălmeag și germani (sași). Autorul amintit scrie: *"școala noastră a fost căutată în fiecare an școlar, în afara celor de limbă română (din sat), obligați să urmeze învățământul, și de alți elevi români și sași din alte comune, care trebuiau să urmeze învățământul obligatoriu, în vederea însușirii limbii maghiare, întrucât cei sărguincioși și harnici își atingeau țelul."*¹⁴

În 1900 în Hălmeag trăiau 1116 persoane din care 878 erau de religie evanghelică agostină, 38 reformați, 12 unitarieni, 8 romano-catolici, 3 izraelieni și 227 ortodocși.

Conform datelor recensământului populației, din punct de vedere etnic locuitorii așezării erau împărțiți în trei grupe: 878 maghiari, 228 români și 10 germani (sași).

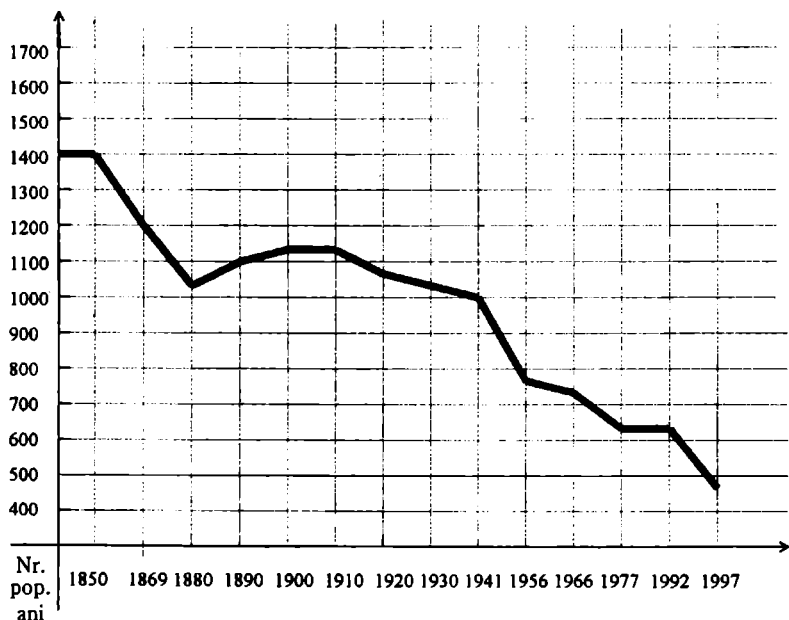
Condițiile favorabile de la începutul secolului XX se reflectă și în împărțirea locuitorilor pe grupe de vârstă.¹⁵

Majoritatea locuitorilor satului au fost la 1900 tineri, oameni capabili de muncă, doar în procent de 12,45% au fost peste 60 de ani. În grupa copiilor și tinerilor intrau mai bine de 1/3 din locuitori, mai precis 40,49%, în generația tânără și de mijloc 47,04%. În asemenea condiții demografice a putut să înflorească viața economică, exista o suprafață corespunzătoare de teren arabil pentru a fi lucrat, mână de lucru corespunzătoare, iar mecanizarea agriculturii de la începutul secolului a dus la scăderea cantității de muncă investită și la creșterea producției. Din lucrarea lui Jakó Dénes știm că viața culturală a Hălmeagului a înflorit deja la sfârșitul secolului al XIX-lea. Urmând modelele săsești s-au organizat diverse asociații ale căror conduceri, reguli de funcționare, erau precis codificate. Astfel a luat ființă o Asociație bibliotecărească, o Casă de economii a școlii. În 1887 s-au pus bazele Uniunii muzicale locale, în 1890-1891 s-a constituit Asociația bibliotecii. Cu ocazia discutării diverselor încasări ale asociațiilor, spre exemplu în cazul Asociației bibliotecii, învățătorul Jakó vorbește despre veniturile primului teatru din Hălmeag, veniturile celui de al doilea teatru hălmeagan, date conform cărora la cumpăna secolelor la Hălmeag exista și o viață teatrală. Pe baza unor episoade din poveștirile biografice culese de mine am ajuns la concluzia că această tradiție teatrală a continuat să viețuiască în sat până prin anii 1950-1960. Am date că preotul local împreună cu soția au pregătit o piesă de teatru împreună cu un grup de voluntari din sat cu care au făcut

și deplasări ca spre exemplu la Székelyzsombor.

A doua mare lovitură¹⁶ în viața Hălmeagului a fost izbucnirea primului război mondial. Izbucnirea războiului, împrejurările războiului au avut ca rezultat scăderea numărului locuitorilor. Această scădere a populației este vizibilă în următorul grafic Tabel

Suflete



Izbucnirea primului război mondial și realitatea locală din vremurile care i-au urmat au influențat viața economică și culturală a așezării cercetate. Atât membrii asociațiilor cât și bărbații care au avut un rol important în muncile agricole au fost recrutați în armată, au petrecut ani pe front. Ar fi interesant de cercetat registrele cu evidența nașterilor și a căsătoriilor, care se referă la acest timp, dar aceste

registre de stare civilă pot fi găsite la parohia evanghelică din Hălmeag numai din 1935 până în 1949.¹⁷ Este o realitate că, în anul 1900 la Hălmeag trăiau 1116 persoane, în 1910 erau 1128 persoane, iar, ca urmare a izbucnirii războiului, în 1920 numărul locuitorilor a scăzut față de recensământul anterior cu 38 de persoane ajungând la 1090 suflete. După cum se vede de altfel și în grafic, începând cu primul război mondial populația Hălmeagului scade continuu până în zilele noastre.

Conform cercetărilor lui Forró Albert, primul război mondial, apoi invazia românilor în 1916 și schimbarea imperiului au frânt dezvoltarea economică a Hălmeagului. În august 1914, în două zile, au fost chemați din sat, la armată, 240 de bărbați, printre ei și membrii Asociației mașinilor de treierat.¹⁸ Povestirile de vieți culerse de mine vorbesc amănunțit despre felul în care au trăit hălmeagianii pustiirile războiului mondial. Și inscripțiile funerare din cimitire vorbesc despre povestea victimelor. Episoade din povestirile oamenilor relatează despre modul și starea în care s-au întors acasă de pe front cei care au supraviețuit războiului.

Recolta de pe pământuri a fost adunată de femeile, copiii și bătrânii rămași acasă. Forró Albert, cercetând procesele verbale ale Asociațiilor mașinilor de treierat, oferă date precise despre realitățile existente în acei ani de război.

Pe baza proceselor verbale el relatează că locuitorii Hălmeagului, după declarația de război a României din 1916, s-au refugiat în direcția Mediașului cu 160 de care, mașinile de treierat trebuind să le lase ca pradă.¹⁹

Această refugiere a lăsat o urmă adâncă în viața satului. Informatorii mei, pe baza povestirilor auzite de la bunici, descriu în propriile lor povești de vieți istoria acestui

refugi: "A fost dat comunicat că mâine după masă pornește întregul sat și să fie pregătit fiecare, din fiecare casă să pornească pentru că vin românii..și distrug podul în fața nemților... și mai știu eu, și ..s-au pregătit. Bunica spune că împreună cu sluga au înhămat cei trei cai, și lada de la căruță, așa o ladă a fost, dar era ca și căruța, se putea așeza pe ea, era așa îngustă.. a pus ce era mai de valoare și bunica mea..mama mea era de 9 ani.. a pus-o sus și a pornit cu trei cai, și ...aceia au dus-o afară la cireadă. (...) acolo au fost oameni, și o goneau (cireada) ..doi oameni au fost, unul mâna cireada..Apoi au ajuns la Copșa Mică (...) și la Copșa Mică au mânat la locuința preotului..și acolo au fost mai multe familii.."a povestit A.E.

Între timp în satul părăsit se desfășura jaful. Reîntorși acasă după 5 săptămâni, hălmegani au reparat mașinile agricole stricate, cu bani împrumutați, pentru a putea fi din nou folosite.²⁰ Despre faptele din 1916 amintește și manuscrisul găsit la parohie. Din această sursă știm că viața economică a satului a cunoscut un avânt între cele două războaie, că Uniunea Economică Maghiară din Ardeal a trimis satului o semănătoare, care a fost dată în folosință.A fost organizat Cercul Gospodarilor, s-au ținut cursuri de bucătărese (menaj) pentru femei, gospodarii au cumpărat diverse mașini agricole, mulțumită cărora s-a pornit agricultura și unii gospodari au adunat averi mai mari.În povestirea ei A. E. relatează cât de greu a reușit familia sa să adune banii pentru o cositoare, pentru că tatăl său a fost mult timp pe front, și în acest timp gospodăria, în lipsa brațelor de muncă, a adus puțini bani.

Situația relativ bună a durat la Hălmeag până la al doilea război mondial. După Dictatul de la Viena, Hălmeagul a rămas pe mai departe împreună cu Ardealul de Sud ca

parte a României. La ordinele de mobilizare date de armata română o parte a bărbaților au fugit în Ungaria, pe alții însă i-au internat în lagărele de muncă de la Târgu-Frumos și Pitești.²¹ În toate povestirile biografice relatările despre al doilea război mondial și despre prizonerat ocupă un loc foarte important. G. A mi-a povestit că el a făcut parte din grupul acelora care, la izbucnirea războiului, s-au refugiat în Ungaria, acolo au căzut prizonieri, au ajuns mai întâi în Danemarca, apoi în Italia. Mi-a povestit îndelung despre acest prizonerat, despre condițiile insuportabile, despre frigul îngrozitor și munca grea, la care nu toți au rezistat. Dintre ortacii săi nu mulți au ajuns acasă. În prezent își susține existența din pensia de prizonier de război, fără care nu și-ar putea cumpăra nici lemnele de foc pentru iarnă.

A.E. povestește istoria tatălui ei:.. *"În 42, nu-i așa, l-au dus pe tătucul, acolo a fost în Basarabia, făcea tranșeele în urma nemților... Au fost într-o stare îngrozitoare, când a venit acasă a fost așa de bărbos, piciorul era așa de zdrobit, au venit peste munți de-a curmezișul de la Iași la Brașov. El pe capota unei mașini germane a primit ceva hârtie, așa o hartă, după care tatăl meu i-a condus acolo în munți pe toți, pentru că au fost 13."*

Din datele manuscrisului aflat la parohie, în 1942 autoritățile române au adunat de la maghiarii din Ardealul de Sud cerealele, alimentele, apoi, în toamna lui 1944, trupele rusești care au trecut au dus animalele și cerealele rămase. Apoi a urmat din nou războiul mondial, bărbații satului au fost încorporați.

.Cercetarea registrelor de stare civilă oferă și ele date interesante despre realitățile locale dintre cele două războaie mondiale.

Din 1900 până în 1920, în vremurile mai liniștite

dinaintea primului război mondial, în Hălmeag au fost încheiate 133 căsătorii și din acestea numai 4 au fost încheiate cu persoane din afara comunității (0,33 %). Dacă calculăm media înseamnă ca anual au fost încheiate 7 căsătorii. Această cifră spune multe dacă o comparăm cu statistica anilor următori când numărul căsătoriilor încheiate a scăzut la minim.

Conform datelor, la începutul secolului, în Hălmeag majoritatea căsătoriilor au fost endogame, dintre cele 4 căsătorii exogame menționate, în două cazuri fata din Hălmeag s-a măritat cu soț străin, în celelalte două cazuri ambii soți sunt din alte așezări. Aceștia probabil s-au mutat la Hălmeag.

Condițiile favorabile de la începutul secolului, prezentate anterior, agricultura mecanizată, viața culturală intensă, școala, ș.a.m.d. explică statistica de mai sus: nu a fost necesar ca tinerii să se căsătorească cu persoane străine sau în străini, precum și faptul că Hălmeagul a putut asigura de lucru și posibilități de viață și acelor tineri care din anumite motive au dorit să trăiască în Hălmeag și au legat aici căsătorii.

Între cele două războaie mondiale (1920-1944) au fost legate 153 căsătorii la Hălmeag, dintre ele 17 exogame.²² Din cele 17 căsătorii exogame în 11 cazuri soțul provine din străini, în cele mai multe cazuri din așezările din jur. Primul război mondial și frontul au cauzat moartea mai multor bărbați din localitate, în timp ce în agricultură era nevoie de forță de muncă bărbătească. Aceasta motivează creșterea numărului căsătoriilor mixte. Numărul mare de căsătorii legate reflectă realitățile economice și politice dominante. Viața economică din Hălmeag a cunoscut un nou avânt între cele două războaie mondiale, după ce mașinile

agricole deteriorate au fost reparate și a repornit producția. Condițiile favorabile de trai au influențat și numărul căsătoriilor, când, așa cum arată statisticile, s-au legat relativ multe căsătorii.

În schimb în anii de război, în 1944 și 1945, în registrele de stare civilă nu apare consemnată nici o căsătorie încheiată.

Ce a însemnat războiul pentru hălmeșeni, în ce stare fizică și sufletească s-au întors bărbații de pe front, despre aceste lucruri ne informează povestirile biografice. A.E relatează întâlnirea cu tatăl său, care după o lungă vreme de absență a venit acasă de pe front: *...deci eu aici m-am întâlnit, aici a fost un nuc mare și treieram și eu am venit înainte, ca să cumpăr zahăr și altele pentru treierat și acolo oamenii bătrâni s-au adunat ca să treierăm și acolo s-au adunat mulți oameni în cerc și la mijloc, careva spune că Fogarasi uite-o pe fiica ta. Eu când am auzit și m-am uitat prelung la acel om, eu nu am putut să merg acolo ca să-l îmbrățișez ..eu am luat-o la fugă înapoi acasă..locuiam a cincea casă de aici.. <Mămică, mămică.. tătucul este acasă> ..Așa a fost tatăl meu.. că venea pe așa două băte, și așa o barbă.. era plină de păduchi, talpa era așa de zdrobită, că am tăiat-o cu o foarfecă mare și două luni deloc nu a putut să stea pe picioare. A venit acasă, s-a spălat, treiaratul mergea afară, și s-a culcat, așa a adormit că atunci când am intrat la el încetișor, au auzit că <Ai grijă Pétör , că ai să cazi acolo deasupra șanțului, vino aici după mine..> așa spunea în vis... conducea și atunci grupul după hartă."*

Imediat după război, când bărbații au venit acasă de pe front, a crescut numărul căsătoriilor încheiate. Din datele registrelor de stare civilă, în perioada dintre al doilea război mondial și colectivizare (1944-1949) au fost legate cele mai

multe căsătorii la Hălmeag. Nici înainte nici după aceasta în localitatea cercetată nu au fost înregistrate, în nici un an, 11 căsătorii. Și pentru această perioadă de timp este caracteristică endogamia. În 1947 spre exemplu au fost înregistrate în registrul bisericii 11 căsătorii: dintre acestea 10 au fost endogame și numai una exogamă (un bărbat din Făgăraș a luat de nevastă o femeie din Hălmeag). În cazul căsătoriilor exogame, fără excepție, bărbații au venit din străini.

La câțiva ani după cel de al II-lea război mondial, în 1949, în Hălmeag a luat ființă gospodăria colectivă.. *"Înainte activiștii i-au hărțuit foarte mult pe părinții noștri...tot veneau, băteau la poartă, prima dată nu i-am lăsat să intre..ne-au promis bomboane, apoi ne-au amenințat, așa că totuși le-am deschis poarta, s-au așezat pe trepte și i-au așteptat pe părinții noștri.."* a povestit G.M.

Colectivizarea s-a desfășurat și aici ca în alte așezări: animalele, echipamentele gospodărești le-au confiscat, țăraniii înstăriți ai satului au fost declarați chiaburi.²³

Acest episod apare și în povestirile biografice: *"..socrul meu a avut 14 hectare de pământ și tatăl meu 10, și pământ a fost, dar noi l-am lucrat și ne-au afișat ca pui de chiaburi.."* a povestit A.E.

Hălmeganii s-au manifestat dușmănos față de colectivizare. Spre exemplu, în primul an după ce s-au înscris, nu au lucrat pământul, manifestându-și și prin asta împotrivirea față de măsura samavolnică. Povestirile biografice amintesc despre nedreptățile, înșelăciunile din timpul colectivizării. Lista animalelor, carelor și mașinilor agricole predate nu lipsește din nici o povestire biografică. A.E. povestește: *"..tatăl meu mi-a dat o iapă frumoasă și pe ea n-am predat-o la colectiv, am spus că o voi crește eu,*

și umblu cu ea, caut pentru căraușie trei feciori, și eu așa o cresc, nu mă înscriu, dar au venit, și un comunist a prins-o..tocmai rudă cu soțul meu.. au prins minunat de frumoasa iapă de trei ani și a dus-o, a predat-o.. nici pentru aceea nimic..în afară de asta trei iepe, trei mânji, și când s-au împărțit câștigurile, numai după zile muncă s-a împărțit totul.Așa că mai mult au primit țigani, care au fost liberi (lucrau cu ziua la colectiv), și nu au fost bolnavi și au putut să meargă mai mult la lucru .”

Conducătorii colectivei au chemat oamenii la sapă pe suprafețele de pământ comune, dar din producție nu au avut parte. Animalele de rasă din grajduri, datorită nepriceperii și a furajării necorespunzătoare au pierit.²⁴

Gospodăria a fost așa de rău organizată că nu a putut asigura existența celor din sat. Cei care au intrat în colectivă, pe lângă munca de acolo, aproape fără excepție, toți s-au dus să muncească și la stat și astăzi se întrețin din această pensie, pentru că de la colectiv primesc așa de puțin că din ea este imposibil de trăit.L.A. femeie pensionară din Hălmeag a povestit că era deja de 50 de ani când s-a dus să muncească la stat, îngrășa 2000 de porci la Întreprinderea Agricolă de Stat și "cu asta am noroc", spune, căci după opt ani de muncă primește 780.000 de lei, pe când de la colectivă, după 20 de ani de muncă, numai 180.000 lei.Și așa, din cele două pensii trăiește cumva. Și G.M. a lucrat la colectivă și în 74 s-a dus la Făgăraș la cooperatie, "pentru că nu se putea trăi." A.E. la 40 de ani a terminat școala populară de artă la Făgăraș și s-a dus să lucreze ca vitrinieră, ca să-și poată întreține familia. Istoriile personale dezvăluie de fapt ce a însemnat colectivul pentru hălmeгани. Fiecare poveste se bazează pe aceeași schemă: pământul l-au predat, l-au lucrat până n-au mai văzut (s-a întunecat) pentru ziua

muncă, dar nu au putut să -și asigure traiul. *"Cât am muncit și ne dau 250.000 lei"* - povestea o femeie pensionară, care fără ajutorul fiului ei nici lemne de foc nu și-ar putea cumpăra, pentru iarnă, din banii aceștia.

Pe timpul colectivului, tânăra generație văzând din propria experiență că supraviețuirea acasă este imposibilă și că fără o meserie învățată greu se pot angaja (își pot găsi un loc), s-au străduit să-și trimită copiii la școală. Copiii cum au terminat școala și-au căutat loc de muncă corespunzător calificării lor la oraș și acolo și-au întemeiat familii. Cu aceasta în viața satului a început un asemenea proces de schimbare care a restructurat complet structura populației, a cauzat depopularea lentă a așezării. Procesul menționat poate fi urmărit și în datele recensământului populației: în 1941, înainte de război și de colectivizare în Hălmeag au fost înregistrate 1019 suflete, în 1956, la șase ani după colectivizare populația așezării cercetate a scăzut la 789. M.A., intelectual originar din Hălmeag povestea *.. "Aceasta a început cu generația mea.. în anii cincizeci..., cei din cincizeci ..care s-au născut după război, aceasta a fost cuvântul de ordine: fiule învață ca să nu rămâi acasă la sapă. Nimeni n-a rămas acasă. Cine.. poate unul, doi, scuzați din generația mea doi au rămas acasă, și... unul nu s-a însurat...parcă unul s-a însurat, dar a luat ceva țigancă acolo nu știu... undeva tare s-a corcit, nici nu știm nimic, este păstor pe undeva, nu știm de el nimic...(..) Și toți sunt așa, cine nu a plecat, acela aproximativ așa a pățit. Și cei care au rămas acasă aceia nu și-au întemeiat familie, aceia sunt alcoolici, cei mai mulți..."* În concordanță cu recensământul, fragmentul de interviu arată că, în general aceasta a fost cursul lucrurilor: să înveți meserie, să pleci, să te muți, să cauți o existență mai bună. La aceasta se referă Varga E.

Árpád când, cercetând problema urbanizării și a migrării de populație, constată că ritmul mediu de creștere a locuitorilor orașelor a fost cel mai izbitor, la vedere, între anii 1948-1956 și 1966-1977. În perioada menționată una din sursele care a contribuit la concentrările urbane de populație a fost migrația în ritm accelerat spre centrele industriale dezvoltate ori afluența spre oraș a populației sătești deposedată de existența tradițională.²⁵ Relațiile schimbate pot fi observate și în obiceiul legării căsătoriilor: tinerii acolo se căsătoresc, acolo se însoară unde există posibilitatea de a munci. Din 1951 până în 1999 la biserica evanghelică din Hălmeag au fost legate 159 de căsătorii, din aceste 156, 74 sunt din punct de vedere local exogame, ceea ce reprezintă aproape jumătate din numărul de căsătorii legate în acest timp. Dacă această cifră o comparăm cu datele dintre cele două războaie mondiale putem vedea direcția schimbării care a avut loc. Între anii 1921 și 44, în cei 23 de ani trecuți, la Hălmeag au fost legate 153 de căsătorii, din care 17 au fost mixte, între anii 1951 și 1999, în 48 de ani (interval aproape dublu față de cel precedent), s-au legat 156 căsătorii și din acestea 74 au fost mixte. În ultimul interval de timp situația s-a înrăutățit continuu. Între 1989 și 1999²⁶, în zece ani, la Hălmeag au fost legate în total 8 căsătorii și din acestea 7 au fost căsătorii mixte. Dacă aceste date le comparăm cu datele recensămintelor oficiale ale populației: 1956-798, 1966-744, 1977-649, 1992-659, putem urmări cursivitatea istoriei scăderilor. La întrebarea că unde se mărită, unde se însoară hălmeganii, în urma cercetărilor mele, am ajuns la concluzia că, în primul rând așezările din jur, orașe ca Șercaia, Kobor, Făgăraș, Brașov, absorb locuitorii Hălmeagului, în al doilea rând aceștia migrează spre blocurile de maghiarime precum Sfântu-Gheorghe, Covasna, Miercurea

Ciuc, Odorheiul Secuiesc, Homorod, apoi spre marile orașe Cluj, Oradea, Târgu-Mureș, Satu-Mare migrează hămeganii ce nu-și pot asigura existența acasă. În poveștile de vieți, lucrul cel mai izbitor, textul de cod ,²⁷ îl reprezintă tocmai istoria scăderii de populație și a migrației L.A., spre exemplu, la solicitarea mea de a-și povesti viața prezintă istoria împrăștierii familiei sale.

În locul vechilor locuitori ai Hălmeagului, care s-au mutat, s-au așezat familii de țărani români. Conform fișelor de familie, locuitorii de naționalitate română provin din Branul de lângă Brașov, din zona de frontieră de odinioară, precum și din învecinatele Șercaia, Făgăraș, Mândra, Tyúkos, Moeciu, Kőhalom, și din alte ținuturi, așa din sudul României: București, Dâmbovița, precum și din părțile Moldovei: Piatra-Neamț, Bacău. Din datele recensământului populației știm că în 1850 la Hălmeag au trăit români, procentul acestora fiind de 13,31 % din totalul locuitorilor. Numărul lor a crescut încet. După primul război mondial numărul sufletelor de etnie românească raportat la cel al maghiarilor a fost până în 1956, în mare până la colectivizare, în scădere. Acum numărul locuitorilor maghiari începe să scadă vertiginos, pe când al românilor crește încet. În acest timp a început mutarea locuitorilor maghiari spre oraș. Până la recensământul populației din 1977, în 10 ani, numărul locuitorilor de naționalitate română a scăzut la jumătate. La această schimbare bruscă nu am găsit încă o explicație.²⁸ Până în 1992 în schimb structura etnică a Hălmeagului s-a schimbat complet. Românii au ajuns majoritari, din 1977 până în 1992 numărul lor a crescut de la 68 la 320, putem spune că a crescut de cinci ori, pe când numărul locuitorilor maghiari a scăzut la jumătate. Ritmul scăderii locuitorilor de naționalitate maghiară în Hălmeag poate fi observat și în urma cercetării evidențelor

stării civile privind nașterile și decesele. Între 1979-1999 au decedat cu 92 mai mulți decât s-au născut, între 1989-1999 diferența este de 97.

Rezultatul fenomenului strămutării la oraș a fost depopularea așezării. În ultimii 10 ani au murit de 6 ori mai mulți decât s-au născut. Cifrele vorbesc de la sine, de aceea mai bine cercetez ceea ce se spune despre aceasta, în ce fel trăiesc această situație actualii locuitori ai Hălmeagului, generația în vârstă: *"atâta tineret a fost la Hălmeag, toți au plecat, toți, toți, toți. Câțiva feciori bătrâni mai sunt. Și fetele au plecat toate, nu mai ai pe cine să iei. Anul trecut au fost vreo două familii, s-au cununat, au bebeluș, dar altele nicăieri, nimeni..."* povestește o femeie în vârstă din localitate. L.A. motivează faptul că duhovnicul a părăsit satul prin această situație fără perspectivă: *"..tineret n-a fost, copii..copii de clasa întâia.. nașteri, botezuri...numai decese, și poate s-a gândit la aceea, că peste cincizeci de ani nimeni nu va fi, sau peste douăzeci de ani nimeni nu va fi care să-l îngrijească pe el, sau știu eu, cum să explic.. nu va avea viitor, nu va fi cui să predea biserica sau să învețe.."*

După calculele noastre din 1999 structura locuitorilor, pe categorii de vârstă se prezintă astfel:

Vârsta	Bărbați	Femei	Împreună	%
1- 7	18	12	30	7,4%
8-16	20	33	34	13,08%
17-25	17	17	34	8,39%
26-40	35	26	61	15,06%
41-60	51	38	89	21,97%
60-	53	85	138	34,07%

În statistica de mai sus am inclus și populația

românească²⁹, de aceea nu este atât de relevant procentajul după grupe de vârstă.

Că la Hălmeag nu există învățământ în limba maghiară nici la nivel de grădiniță, nici de școală elementară este o consecință a faptului că nu sunt suficienți copii maghiari. Dacă cele de mai sus le comparăm cu statistica lui Jakó Dénes, conform căreia la sfârșitul secolului al XIX-lea copiii români și sași din așezările din jur umblau la școala de stat din Hălmeag să învețe limba maghiară, putem vedea direcția (sensul) schimbării.

Studiul l-am pornit de acolo că, izolarea teritorială a Hălmeagului (faptul că nu e așezat lângă drum principal, la drumul principal nu duce un drum asfaltat, așezările din jur, cu excepția Șercaiei nu sunt accesibile cu mijloace de transport etc) este și mai mult accentuată de lipsa mijloacelor de transport în comună. Pentru autobuzele privatizate după 90 nu mai este rentabil ca, pentru câțiva oameni, în condițiile precare ale drumurilor, să meargă la Hălmeag. Cu aceasta localitatea a rămas complet izolată de lumea de afară. Ce înseamnă această izolare teritorială pentru hălmeșeni, pentru individ?

Din punctul de vedere al copiilor, deși ei sunt tot mai puțini în așezarea cercetată, printre altele, poate însemna o problemă școlară. În Hălmeag funcționează grădiniță și școală în limba română, aceasta însemnând că, pe acei copii pe care părinții vor să-i trimită la școli cu limba de predare maghiară, trebuie să-i ducă cu mașina la Făgăraș, unde funcționează cea mai apropiată școală cu limba de predare maghiară. Pentru generația adultă problema izolării teritoriale s-ar pune în primul rând, mai ales ca o problemă a locului de muncă. Satul, în lipsa mașinilor agricole și a instalațiilor corespunzătoare nu le poate asigura existența,

nu există mijloc de transport cu care să se deplaseze în oraș, de aceea mulți au ales să se mute în orașele apropiate, sau, după 1990, tot mai mult, să muncească la negru, în străinătate. Și vârstnicii resimt problema amintită prin împușinarea legăturilor interpersonale. Vizitele acasă ale membrilor familiei, ale copiilor, nepoților, se limitează doar la vacanțe, respectiv la sărbătorile mari, din cauza drumului rău respectiv ca urmare a lipsei mijloacelor de transport. În povestirile biografice înregistrate leitmotivul este așteptarea. Bunica vârstnică rămasă acasă își așteaptă copiii plecați, nepoata:.. *"acum îi aștept de Crăciun să vedem..cum ne adunăm, cine vom fi... fiecare copil mă iubeste...mă iubesc și așteaptă să vină acasă. Așa mi-a fost soarta vieții."* cu aceasta își încheie povestea vieții L.A.

Concluzii

În acest studiu am încercat să prezint istoria unei așezări din Ardealul de Sud ce duce o viață izolată, utilizând sursele ce mi-au stat la dispoziție (date ale recensămintelor oficiale ale populației, matricolele bisericești, publicații ale vremii, diverse analize, precum și fișele de studii familiale efectuate de mine).

Pe parcursul lucrării am reflectat asupra acelor factori naturali, istorici, de politică economică și administrativi, care au determinat configurația actuală a așezării, în urma cărora s-a reorganizat structura populației din așezarea cercetată, care au avut ca rezultat faptul că azi în Hălmeag 82 de case sunt nelocuite și majoritatea locuitorilor sunt peste 61 de ani.

Am fost curioasă să văd în ce măsură datele folosite în analiză apar și dacă da, cum apar în povestirile individuale

de vieți. Cum trăiește individul acele fenomene despre care ne informează statisticile și ce fel de strategii de viață folosesc în situațiile de criză ce apar în cursul istoriei.

Analizând în paralel statisticile și poveștile de vieți am ajuns la concluzia că, în timp ce statisticile ilustrează diminuarea așezării, povestirile biografice individuale relatează despre destrămarea familiei. Din povestirile biografice individuale putem citi biografia așezării.

Traducere din limba maghiară Aurel Martin

Note

¹ Mă refer aici la datele recensământului oficial a populației, la registrele de stare civilă ale bisericii și la datele despre familii adunate cu ocazia anchetei din 1999, care se găsesc în baza de date a Societății Etnografice Kriza János.

² În secolele XI-XII teritoriul autonom al sașilor așezați (colonizați) în Ardeal de regii Ungariei era numit Pământ regesc. (Acest teritoriu avea instituție legiuitoare proprie: Universitatea săsească). În 1863 Pământul regesc a fost desființat. Teritoriul Ardealului a fost împărțit în județe.

³ Vezi. Lakatos Bakó Melinda, 1999, 5

⁴ Termenul de cultură aici eu așa îl înțeleg ca pe un mediu în care se desfășoară viața cotidiană a unei așezări și care este expusă influenței factorilor externi (schimbărilor social-politice)

⁵ Szabó László, 1993, 143-146.

⁶ V. Lakatos Bakó Melinda, art. cit.

⁷ În cimitirul Hălmeagului pe pietrele funerare vechi se mai pot citi câteva versuri, care nu într-un singur caz informează asupra împrejurărilor tragice ale morții. Analiza versurilor adunate de pe cruci ar putea constitui subiectul unei viitoare lucrări.

⁸ Autorul nu se referă la nici un fel de izvor documentar dar dovedește precizie, de aceea cu oarecare precauție le amintesc în rândul surselor

mele.

⁹ Citat din manuscris

¹⁰ Despre "americani" de la începutul secolului, adică despre hălmegeanii care lucrau în America am găsit referiri și în altă sursă. vezi Forró Albert, 2001, 18

¹¹ Forró Albert, 2001, 18

¹² Jan Assman utilizează expresia "*c ontraprezent*". Despre prezent vorbesc prin prizma un "*cândva a fost bine*", opunând prezentului frumoasa lume de odinioară, dispărută. Lipsurile prezentului îi face să-și amintească de trecut, un trecut idealizat, absent, dipărut, pierdut, care accentuează prăpastia dintre "odinioară" și "acum". Assman, 1999, 79-80.

¹³ Vezi Jakó Dénes, 1896, 68.

¹⁴ Idem, 24-25

¹⁵ Date cu privire la împărțirea populației pe grupe de vârstă în anul 1900 am găsit în manuscrisul amintit.

¹⁶ Prima mare lovitură în viața hălmegeanilor a fost epidemia de holeră din 1870 și foametea care a cauzat moartea mai multor sute de oameni.

¹⁷ Registrele de stare civilă anterioare, după cunoștințele mele, pot fi găsite în arhivele din Brașov. De cercetarea acestora mă voi ocupa în viitor.

¹⁸ Forró Albert, 2001, 21

¹⁹ idem, 22

²⁰ ibidem, 25

²¹ idem

²² Comparativ cu timpul precedent căsătoriile sunt mai multe.

²³ Forró Albert, 2001, 26

²⁴ Vezi în manuscrisul de la parohie și la Forró Albert, 2001, 26. Marea asemănare a textelor ne face să credem că ele au fost scrise de una și aceeași persoană.

²⁵ Varga E. Árpád, 1998, 184

²⁶ Registrele de stare civilă din anii 1994 și 1995 lipsesc.

²⁷ Termen folosit de Lotman: inconștient, textul de cod este un text care orientează memoria. vezi Lotman, 1994, 62

²⁸ E posibil ca și românii să se fi mutat la oraș, sau poate fi vorba despre o migrație în altă direcție.

²⁹ Țiganii nu sunt incluși aici, căci despre ei, cu ocazia înregistrării numai atât s-a putut ști, în ce număr sunt.

INFORMATORI:

A.E. – Antal Emma, născ. Fogarasi Emma, 1926, Hălmeag, nr.71

L.A.- Lukács Anna, femeie pensionară din Hălmeag

M.A.- Magó Anna născ. Lukács Anna, (1950?), profesoară originară din Hălmeag

G.A.-Grépály András,1932, Hălmeag, nr.97

G.M.-Grépály Melinda, născ. Varga Melinda, Hălmeag, nr.36

BIBLIOGRAFIE

*Adatok Halmágy történetéhez.*Kézirat.Hozzáférhető a halmágy evangélikus parókián

Assmann, Jan

1999 *A kulturális emlékezet.Irás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Atlantisz Könyvkiadó. Budapest

Both Gizella

1999 *Az emberélet fordulói Halmágyon (részletek).* In: Katona Botond (szerk.): Halmágy. Pro Almagen Társaság kiadványa. Kolozsvár. 29-40

Forró Albert

2001 *Halmágy gazdagsági élete a XX század első felében.* In: dr. Hermann Gusztáv-Róth András (szerk.) Aeropolis. Történelmi és társadalomtudományi tanulmányok. Litera Könyvkiadó. Székelyudvarhely. 18-27

Jakó Dénes

1896 *Tizenkét tanév története. 1884-1896 A halmágyi állami elemi iskola és a vele létesült intézmények tizenkét tanévi története. A millenium emlékére.* Nyom. Várnay L. Szegeden.

Lakatos Bakó Melinda

1999 *A fogaraszöldi Halmágy néprajzi monográfiája (részletek).*
In: Katona Botond (szerk.): Halmágy. Pro Almagen Társaság kiadványa. Kolozsvár. 5-17.

Lotman, Ju.

1994 *Szöveg a szövegben.* In: Kovács Árpád-V.Gilbert Edit (szerk.): Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletirók tanulmányai. Ún honorem Jurij Lotman. Pécs. 57-80

Szabó László

1993 *A kultúra mozgását meghatározó és befolyásoló tényezők.*
In:üö Társadalomnéprajz. Debrecen. 143-150

Varga E. Árpád

1998 *Fejezetek a jelenkori Erdély népesedéstörténetéből. Tanulmányok.* Püski Kiadó. Budapest.

**DIE GESCHICHTE EINER SÜDSIEBENBÜRGLICHEN
ANSIEDLUNG IM LICHT E VON STATISTIKEN UND
EINIGEN LEBENSGESCHICHTEN**

Zusammenfassung

In ihrem Versuch die Geschichte des ehemals ungarischen Dorfes Hälmeag im Süden Siebenbürgens wiederherzustellen, sieht die Autorin ein dass die Entwicklung und die Veränderungen die in den letzten hundert Jahren

langsamer und in den letzten zehn Jahren rascher stattgefunden haben, sowohl von den natürlichen als auch von den historischen, wirtschaftlichen und sozial-politischen Faktoren bestimmt worden sind.

So wurde Hälmeag von einer grösstenteils ungarischen Siedlung mit einem aufblühenden Wirtschaft - und einem reichen Kulturleben zu einem grösstenteils rumänischen isolierten und entvölkerten Dorf, mit veralterter Bevölkerung. Dazu hat auch seine geographische, einigermassen peripherische Lage, das Fehlen der asphaltierten Landwege und Verkehrsmittel, was die Kommunikation nach aussen erschwerte, beigetragen. Dazu müssen wir ebenfalls die Wanderung in die Stadt auf der Suche nach Arbeitsplätzen, als Folge der Kolektivisierung die den Lebensunterhalt der Familien nicht mehr sichern konnte, zählen. Letztenendes spielte für die Veränderung der ethnischen Zusammensetzung das Übergehen Sie-benbürgens und somit auch des Dorfes Hälmeag zu Rumänien eine entscheidende Rolle. Infolgedessen wird ein Teil der Ungarn aus dem Dorf nach hauptsächlich ungarischen Gebieten aus Covasna-Harghita übersiedeln und an ihrer Stelle werden Rumänen auftreten. Die wenigen Ungarn die noch in Hälmeag leben, lauter alte Leute, erinnern sich voller Heimweh der Vergangenheit.

SÂRBII DIN ARAD

Ljubivoje Cerović, Novi Sad

Aradul, orașul de pe Mureș, în lunga sa istorie, a avut un rol însemnat în viața economică și culturală a poporului sârb în întregime.

Este consemnat faptul că slovenii, strămoșii sârbilor, s-au așezat pe teritoriul Daciei, peste Mureș, în imediata apropiere a Aradului, în anul 567. O parte din sârbi, au plecat în peninsula Balcanică la începutul sec. VII, iar ceilalți au rămas în Câmpia Mureșului. La începutul evului mediu în Câmpia Mureșului se găseau câteva comunități slovene. La sfârșitul sec. IX și începutul sec. X în partea stângă a Mureșului, în nordul Banatului, domnea cneazul Glad, în timp ce la nordul acestui râu, în Crișana se găsea cnezatul lui Menumorut. Cnezatul, care se întindea la sfârșitul sec. X și începutul sec. XI până la Criș, Tisa și Dunăre, era stăpânit de cneazul Ahtum. Acesta și-a construit capitala la Morisena în apropiere de Cenad. Pe timpul domniei lui Ahtum a avut loc răspândirea creștinismului, prin misionari greci, care în anul 970 au construit mănăstirea Morisena, în apropiere de capitala sa. După șase decenii misionarii catolici i-au alungat pe călugării ortodocși, astfel că Morisena a devenit centrul răspândirii catolicismului în Câmpia Mureșului.

Ca localitate, Aradul este amintit pentru prima dată în

anul 1078. Este consemnat faptul că în anul 1131 aici s-a ținut adunarea Ungariei, organizată de către regentul Beloș, fratele reginei ungare Elena, al cărei tată a fost jupanul Uroș I de Rașca.

Întotdeauna sârbii din Arad au luptat pentru păstrarea identității naționale și religioase, rezistând presiunilor bisericii catolice. O cotitură în viața sârbilor de pe Valea Mureșului s-a petrecut în anul 1217 odată cu întemeierea regatului Serbiei și în anul 1219 când biserica ortodoxă sârbă a devenit autocefală. De la acea dată sârbii din Câmpia Panonică și din Peninsula Balcanică s-au aflat sub protecția bisericii Sfântului Sava.

O mare schimbare în viața sârbilor de pe Valea Mureșului și din Arad au constituit-o emigrările de pe teritoriile fostului imperiu sârbesc, care au început după bătălia de la Kosovo din anul 1389. Sârbii s-au așezat pe Valea Mureșului, unde au locuit conaționali lor timp de veacuri.

Așezarea sârbilor pe Valea Mureșului, după căderea țării sub stăpânire turcească, s-au făcut în valuri între sec. XV-XVIII. Primul val de imigranți au venit în anul 1404, la chemarea regelui ungar Sigismund, și a fost condus de Dmtar Mârniavcevi, fiul regelui Vukașin și fratele lui Kralievici Marko. Locul moșiei sale era la Vilagoș în Crișana. La câteva zile după căderea statului sârb condus de despot, la chemarea regelui Matei Corvin, în anul 1465 pe Valea Mureșului sosesc frații Iakșici - Dmtar și Stefan împreună cu o mare populație sârbă. Aici primesc în posesie 10 sate pe Valea Mureșului cu centru la Nădlac. Frații Iakșici au

fost respectați de popor, care le-a dedicat cântece. Pe malul stâng al Mureșului, cu centrul la Munar, a primit posesiune Miloș Belmujevici, voievod de Zeta.

De la Lipova, din Valea Mureșului, unde a trăit o numeroasă populație sârbă, din neamul Țârnoievici a provenit și Iovan Nenad, care după bătălia de la Mohaci i-a condus pe sârbi la răscoală împotriva turcilor. Reușind cu cei 15.000 de soldați să-i izgonească pe turci din aproape întreaga Câmpie Panonică, a proclamat imperiul sârbesc. Confruntat cu forțele unite ale nobilimii ungare, imperiul lui Iovan Nenad s-a destrămat anul următor, fapt ce deschide larg porțile pentru pătrunderea turcilor în Ungaria.

Despotul sârb Radici Bojici a primit în anul 1527 posesiuni pe Valea Mureșului cu cetățile Lipova și Șoimoș. Voievodul Stefan Balentici, cu funcția de “căpitan suprem al sârbilor”, în 1530 a primit ca posesiune Lipova cu împrejurimile. Ceva mai târziu Mihailo Ovciarevici a primit Șoimoșul și împrejurimile.

Petar Petrovici, stăpânul Lipovei, deținea posesiuni pe Valea Mureșului. La luptele pentru moștenirea tronului ungar, apărute după moartea regelui Lajos II, a participat și Petrovici, care a fost o perioadă regent ungar. Posesiuni pe Valea Mureșului a deținut și Nikola Țrepovici. În perioada de după căderea Budei, în anul 1540, acesta a organizat, adunarea nobililor sârbi din Banat și Crișana pentru a opune rezistență turcilor, care tot mai mult amenințau această regiune.

Rezistând un întreg deceniu, Valea Mureșului împreună

cu întreg Banatul au căzut sub dominație turcească în 1551. În întreaga perioadă a dominației turcești, care pe Valea Mureșului a durat un secol și jumătate, sârbii nu s-au împăcat cu această soartă. Ei au răspuns printre primii chemării la răscoală a episcopului Teodor Nestorovici în 1594. Lor li s-au alăturat românii în frunte cu Petar Maizoș. Purtând drapelul cu chipul Sf. Sava, răsculații i-au pus în scurt timp pe fugă pe turcii din tot Banatul și întreaga vale a Mureșului. A fost eliberat și Aradul. Armata turcească de elită, condusă de Sinan-pașa, i-a înfrânt pe răsculați, omorându-i sau luându-i robi, puțini reușind să fugă în Ardeal.

În schimb, sârbii din Valea Mureșului n-au rămas multă vreme în pace. Ei s-au înrolat în mișcarea de rezistență antiotomană formată de voievodul valah Mihai Viteazul la sfârșitul sec. XVI. Acest lucru s-a întâmplat îndată după sfârșitul tragic al răscoalei sârbilor din Banat. Alături de Baba Novak, conducătorul haiducilor sârbi, predecesorii majorității armatei conducătorului valah - au pornit și cei de pe Valea Mureșului, conduși de condotierii Gheorghie Raț Slankamenaț, Deli Marko Seghedinaț și Sava Temișvaraț. Aceștia au fost persoane neînfricate, instruite militar - luptători de elită și diplomați. Și-au adus contribuția la unirea țărilor române - Valahia, Moldova și Transilvania în anul 1600. Însă, țara lui Mihai Viteazul nu a durat mult vreme, acesta fiind ucis mișelește în anul 1601.

Războiul împotriva turcilor a fost continuat de sârbi în cadrul armatei Ardealului, când o parte din acesta a fost eliberat. Din acea perioadă, adică din anul 1607, datează mutarea celor 160 de familii de sârbi din Lipova la Arad. Tot de atunci datează și blazonul sârbilor arădeni. Date

despre Valea Mureșului sunt furnizate de catastiful din Peci(Ipek) din 1666, alcătuit de călugării, care au adunat contribuții pentru patriarhia sârbă. Aceștia au străbătut și Valea Mureșului, furnizând date despre Mănăstur, Dvorin, Arad, Mănăstirea Bodrog, Satul Mare și Lipova. E amintit și Aradul "*mahalaua de peste Mureș*"; se citează "*Cnezul Igniat, a adus din tot orașul 4.000 de aspri și s-a scris pe sine pentru rugăciune, și fierarul Mihailo pe sine pentru rugăciune. Radosav s-a scris pe sine pentru rugăciune. Anastase pe sine cu 80 de slujbe. Popa Maxim pe sine în cartea de obște. Popa Stanișa s-a scris pe sine pentru rugăciune.*"

La jumătatea sec. XVII în Arad poposește cronicarul turc Evlia Celebi. Persan de origine, el a descris multe regiuni ale noastre, iar amănunte despre ele se găsesc în cartea sa de zece volume intitulată "*Carte de călătorie*". După poposirea la Arad și pe valea Mureșului el a notat că târgul Arad a fost ocupat în anul 1551 de Suleiman cel Mare, dar pentru că "*a ajuns pe mâna inamicului*" l-a ocupat din nou Mehmed - pașa Sokolovici, când a fost dărâmată cetatea. Când Mehmed-pașa Keprili a ocupat Vilagoșul, a renovat Aradul și a stabilit aici 50 de soldați cu arme. Celebi consemnează faptul că cetatea era mare de 40 de pași, avea două porți - spre Ienopole și Timișoara, iar de-a lungul Mureșului existau dughene și colibe. Odată pe an aici se organiza un târg. Aradul a făcut parte din vilaietul Timișoarei și avea administrație proprie.

După terminarea marelui război și încheierea păcii de la Karlovaț, în 1701 Aradul a devenit centrul de comandă al grănicerilor de pe Valea Mureșului, care se întindea de-

a lungul malului drept al Mureșului inferior spre Banat, ocupat atunci de turci. Granița de pe Mureș cuprindea 24 de localități cu 9.000 de militari, stabiliți aici împreună cu numeroasele lor familii. Drept conducător a fost numit colonelul Jovan Tekelia.

La ordinul curții de la Viena în 1698 Tekelia a construit cetatea, în jurul căreia s-a dezvoltat orașul rascian (sârbesc). În oraș este colonizată populația grănicerească formată în majoritate din sârbi. Jovan Tekelia, eroul marelui război, imortalizat în cartea *"Migrările"* de Miloš Crnjanski, *"orientându-se după stele"* a condus armata austriacă a lui Eugen de Savoya, care a dat lovitura decisivă turcilor la Zenta în anul 1697, hotărând astfel soarta războiului. Remarcându-se la apărarea Aradului și Văii Mureșului de răsulații lui Rakoczy, Jovan Tekelia primește în 1706 titlul de nobil, devenind strămoșul celei mai renumite familii aristocrate din Arad. Fiind sârb nu i s-a acordat gradul de general, deoarece nu a dorit să renunțe la ortodoxie, religia strămoșilor săi, și să treacă la catolicism. Castelul familiei a fost construit în anul 1706.

Biserica ortodoxă din Arad construită de Tekelia în 1702 și închinată Sfinților apostoli Petru și Pavel, reprezintă o valoare deosebită. De aceea se și numește biserica lui Tekelia. În 1790 bisericii i se adaugă turnul baroc. În 1822 Sava Tekelia a acoperit cu tablă de cupru turnul de doi stânjeni, a pus deasupra lui un glob și crucea rusească din cupru, pe care le-a aurit. Lucrările de pictură (iconostasul, atingând și alte icoane) au fost executate de Ștefan Tenețchi în 1772. În 1845 Nikola Aleksici pictează bolta bisericii. Mihailo Ianici efectuează sculptura în lemn.

Răscoala țărănească din 1735 a izbucnit la nordul graniței de pe Mureș și a fost îndreptată împotriva nobilimii ungare din cauza exploatării iobagilor. Aceasta avea o dublă legătură cu grănicerii de pe Mureș. Pe de o parte, grănicerii, ca armată imperială, au participat la înăbușirea ei, iar pe de alta, o parte din grănicerii nemulțumiți în frunte cu Pera Seghedinaț i-au condus pe răsculați împotriva feudalilor locali. Figura lui Pera Seghedinaț a fost immortalizată de scriitorul sârb Laza Kostici.

Aradul, fiind centrul armatei de grăniceri, i-a atras pe mulți negustori și meseriași și a obținut în 1740 statutul de oraș cu aprovizionare privilegiată.

Războaiele austro-turce din prima jumătate a sec. XVIII au împins granițele dintre cele două imperii departe spre sud, așa încât granița de pe Mureș a devenit de prisos din punct de vedere militar-strategic. Aici mai trebuie adăugat faptul că a existat o mare presiune a nobilimii ungare asupra curții de la Viena pentru desființarea graniței, ceea ce a produs în 1742 o mare nemulțumire a grănicerilor, pentru care existau două posibilități: să se mute pe granița de la Dunăre, sau să devină iobagi. Majoritatea au decis să emigreze în imperiul rusesc. Printre cei care au hotărât să emigreze în imperiul rusesc a fost și Petar Tekelia, nepotul lui Jovan Tekelia. În anul 1748 acesta era tânăr locotenent și, după războiul austriac pentru moștenirea tronului, a plecat în Rusia. În războaiele purtate de Rusia, care s-au întins din Germania până în Caucaz, Tekelia a comandat multe unități militare, de la regimentul husarilor sârbi până la corpul de armată rusească. A devenit celebru când, datorită

bogatei sale experiențe militaro-diplomatice, a reușit, fără vărsare de sânge, să-i demobilizeze pe cazacii de la Zaporoje evitând masacrul. Fiind comandant pe frontul din Caucaz, este grav rănit, și astfel celebrul general-comandant, care, dintre toți sârbii, a deținut cel mai înalt grad militar în armata rusească, presimțind că va muri, a făcut donații în bani și în cărți de valoare pentru biserica lui Tekelia și pentru mănăstirile Hodoș și Bezdin.

Grănicerii de pe Mureș s-au opus desființării graniței timp de aproape un deceniu. În acest sens au organizat o mare adunare la Arad, solicitând păstrarea statutului de grăniceri. Când autoritățile austriece le-au refuzat cererea, o parte din militari au trecut în Banat, iar cealaltă parte au decis să emigreze în Rusia.

Emigrările grănicerilor de pe Mureș în imperiul rusesc au avut loc în anii 1751-1752, când vreo zece mii de grăniceri împreună cu familiile lor au plecat să trăiască într-o nouă zonă de graniță cu turcii, în Noua Serbie și Slavenoserbia din Ucraina de azi. În drum spre Rusia aceștia au fost conduși de coloneii Jovan Horvat din Pecica și Jovan Șevici din Nădlac. Această dramă a poporului sârb, care a populat stepele ucrainene și a dispărut după câteva decenii, a fost descrisă de Simeon Pișcevic în "*Memori*", de acad. Mita Kostici în "*Noua Serbie și Slavenoserbia*" și de Miloš Crnjanski în romanul "*Migrările*".

Așezându-se între Nipru și Siniuha, emigranții au denumit noile locuri cu numele localităților lor de baștină: Cenad, Nădlac, Semlac, Pecica, Glogovăț, Mândruloc, Suboțița, Păuliș, Șoimoș, Cuvin, Ienopole, Vilagoș, Petrovo Ostrovo.

Emigrările s-au soldat cu grave consecințe pentru populația sârbă.

Școala populară sârbească din Arad, înființată în 1720, se numără printre cele mai vechi instituții de învățământ ale sârbilor. A fost condusă de magiștri, care au absolvit academia duhovnicească din Kiev. La această școală au învățat mulți sârbi cu renume din Arad și Valea Mureșului. A funcționat ca centru școlar districtual cu șapte clase și peste o sută de elevi până în 1962, când, rămânând fără elevi a fost desființată, neajungând a mai sărbători a 250-a aniversare.

Școala de învățători din Arad a fost înființată în anul 1812. În asigurarea condițiilor de funcționare un rol deosebit l-a avut senatorul Sava Arsici, nobil sârb, împreună cu alți sârbi din Arad. Deși limba de predare a fost cea română, școala a fost frecventată și de sârbi, pentru că în 1826 s-a introdus limba sârbă ca obiect de studiu obligatoriu.

Societatea culturală "Matica srpska", înființată la Pesta în 1826, a avut o însemnătate inestimabilă pentru dezvoltarea culturii și renașterea națională a poporului sârb în general. Îndată după înființare își fac apariția și primii membrii din Arad. Până în 1914 printre cei aproximativ o sută de membrii ai societății aproximativ douăzeci au fost arădeni.

Aradul a dat însemnate personalități de mare interes pentru arta și cultura sârbească.

Un loc de onoare printre sârbii din Arad îi revine lui Sava Tekelia, președinte pe viață al Societății "Matica

srpska”, care provenea din renumita familie și care a devenit o personalitate în conducerea vieții politice și culturale a sărbilor din Ungaria la sfârșitul secolului al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea. Când se naște Sava Tekelia, Aradul era pentru sârbi orașul tradițiilor și amintirii vremurilor apuse. Cu zece ani înaintea nașterii sale, fusese desființată granița de pe Mureș, iar militarii legendari emigraseră în imperiul rusesc sau pe noua graniță a Banatului. Un număr mic de sârbi au rămas să locuiască în orașul ce devenise capitală de județ. Cu toate că o parte din membrii săi au emigrat, familia Tekelia a rămas familia sârbească conducătoare în orașul de pe Mureș.

Sava Tekelia a absolvit în Arad școala primară sârbă, școala latină și liceul. A studiat dreptul la Buda, unde și-a dat doctoratul în 1786. După ce a petrecut o perioadă în Rusia, la unchiul său Petru, s-a întors la Arad și a ajuns să lucreze ca funcționar comitatens. Un rol remarcabil, de conducător al nobilimii, l-a avut la adunarea de la Timișoara în 1790, când a optat pentru colaborarea cu nobilimea ungară, și nu cu curtea de la Viena, care urmărea crearea antagonismelor între sârbi și maghiari. A participat în calitate de deputat la ședințele adunării maghiare de la Pojon. (Bratislava) După ce a petrecut șase ani la Pesta în calitate de consilier la cancelaria palatului Ungariei, fiind nemulțumit de statutul său, a părăsit acest oraș întorcându-se la Arad. Aici a condus acțiuni *“în folosul poporului”*, preocupându-se de asigurarea fondului de burse de studii pentru tinerii sârbi.

După izbucnirea primei răscoale sârbești din 1804, Sava Tekelia s-a angajat politic și diplomatic în folosul

poporului său. S-a adresat împăratului francez Napoleon I și celui austriac Franz I prin memorandumuri, fiind preocupat de ajutor pentru sârbi în lupta de reînnoire a statului național, fapt ce prezenta interes pentru toate popoarele europene creștine. Le-a dat sfaturi practice răsculațiilor despre războiul de gherilă și a desenat harta ținuturilor sârbești. În 1838 a făcut mari servicii poporului sârb, când a donat importante mijloace financiare pentru reînnoirea activității societății “Matica srpska”, devenind astfel președinte pe viață. Atunci a întemeiat și cea mai importantă ctitorie a sa, Tekelianum, internat pentru studenții sârbi din Pesta, prin care au trecut aproximativ de 350 studenți din toate ținuturile sârbești până la primul război mondial. Propria sa viață și-a prezentat-o în cartea “*Descrierea vieții mele*”, ce cuprinde perioada dintre anii 1798-1841. Aceasta constituie un document istoric de prima mână.

Tradiția donațiilor pentru “Matica srpska” începută de Sava Tekelia, a fost continuată de Pavle Iovanovici, senator și avocat arădean, care în 1851 a donat societății “Matica srpska” o mare avere pentru asigurarea burselor studenților de la științe politehnice din Viena sau Praga. Administrarea sistemului burselor a fost încredințată societății “Matică srpska”.

Eustahia Arsici, prima poetă sârbă a timpurilor noi, prin bogata sa cultură și marele interes pentru toate aspectele societății umane, reprezintă o apariție de excepție în literatura națională. În mod deosebit s-a dedicat educației tinerelor fete. Pe lângă faptul că a reușit să le adune, s-a preocupat în mod practic ca fetele să citească și să învețe cât mai mult, pentru a nu rămâne “*legate în pânza de*

păianjen". Ca membră a societății "Matica srpska" a ajutat foarte mult societatea din punct de vedere material, în special în 1837, când a dat curs solicitării lui Teodor Pavlovici și a donat suma de 500 forinți.

Iovan Steici, excelent profesor și om de cultură, autorul terminologiei medicale sârbe, este unul din fondatorii Societății slovene sârbești, care a precedat Academia sârbă de științe și arte. La început a fost secretar, iar apoi vice președinte al acestei instituții. Când a devenit membru în "Matica srpska", aceasta și-a exprimat cinstea și onoarea de a-l primi în rândurile sale pe "*cunoscutul literat și merituosul patriot*".

Pe lângă cei amintiți până acum, printre membrii arădeni ai societății "Matica srpska" până în 1864 se mai aflau și: Lazar Mihailovici, funcționar (1830), Petar Tekelia, mare jupan (1837), Alexandar Radivoievici, negustor (1845), Nikola Savici, avocat (1854), Arsenie Mihailovici, avocat (1855), Lazar Secianski, cetățean (1855), Ananie Jvkovici (1860).

Începuturile vieții teatrale din Arad datează de la sfârșitul sec.XVIII, când în Arena din grădina Tekelia sunt prezentate primele spectacole. În 1818 e construită prima clădire a teatrului. Au început astfel să fie prezentate primele spectacole în limba sârbă. Primele au fost organizate în 1826 de învățătorul Marko Ieliseici, mai apoi în 1834 de către părintele teatrului sârbesc Ioachim Vuici, cu "diletanții", pe care i-a angajat printre arădeni. Trupa de teatru din Cenadul sârbesc din apropiere, în 1861 avându-l în frunte pe Dimitrie Rujici, a devenit primul ansamblu profesionist

al teatrului popular sârbesc din Novi Sad, care a dat spectacole și la Arad. Primul spectacol a avut loc în 1865. Printre donatorii teatrului popular sârbesc se afla și Gavra Iankovici din Arad.

Corul sârbesc înființat în 1876 se numără printre cele mai vechi coruri ale sârbilor. Arădeanul Dușan Germekov a realizat prima bibliografie muzicală sârbească, iar Stefan Deskășev, cântăreț de operă de renume internațional, a devenit celebru pe scenele europene de operă.

Aradul a dat artiști plastici, care au ocupat un loc important în arta sârbească. Stefan Tenețchi, pictor în stilul baroc din secolul al XVIII-lea, senator și membru al unei familii aristocrate. În istoria picturii sârbe a rămas ca artist al stilului baroc cu simțul culorii și modelării plastice. Nikola Aleksici, cronicar plastic al Banatului secolului XIX, a pictat aproximativ o mie de icoane și portrete bisericești, vreo douăzeci de iconostase, aproximativ cincisprezece serii de fresce. Stefan Aleksici, a avut un loc important în dezvoltarea picturii sârbe din primele decenii ale secolului XX. Critica de artă a apreciat că în esență era realist cu anumite tente de interpretare romantică. Frații Ianici - Mihailo și Lazar, au obținut mari succese în arta sculpturii lemnului. Familia Tabakovici a dat câțiva creatori importanți de artă. Întemeietor al dinastiei sale, Milan, prin creația sa, a ajuns la culmea zelului arhitectonic, stăpânind arta europeană. Arhitectura sa este immortalizată în clădiri din Arad de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Palatul sârbesc, construit după proiectul său în anul 1913, a reprezentat întotdeauna un loc de adunare a poporului sârb, pe lângă valorile sale arhitecturale. Din această familie au făcut parte și George Tabakovici, arhitect și acuarelist, precum și Ivan

Tabakovici, care prin opera sa plastică a demonstrat mult talent pentru realizarea artistică din secolului XX.

Primul război mondial i-a dus pe frontul austro-ungar pe mulți tineri din Arad. Mulți dintre ei s-au predat armatei rusești pe frontul din Galiția, solicitând permisiunea de a se alătura armatei sârbe. Ei au luptat pe frontul de la Salonic pentru eliberarea și unificarea țărilor iugoslave.

Cetatea Aradului construită în anul 1783 - în anii primului război mondial a fost locul tragediei poporului sârb. Aceasta a devenit cimitirul miilor de sârbi nevinovați - copii, femei, bătrâni, bărbați. Aceasta a fost cea mai tristă perioadă din istoria acestei cetăți, care simbolizează timp de secole orașul de pe Mureș. Amintirea acelor zile este reprezentată de o litie, care se păstrează în biserica lui Tekelia din Arad. A fost realizată în anul 1925 prin contribuția bisericii și dăruită *“întru Slava Domnului și veșnica amintire a celor 4.317 mucenici sârbi internați în orașul Arad, răposați între 1914-1918”*.

Deceniile au trecut. Amintirea jertfelor a rămas în mintea arădenilor. Drept dovadă este placa memorială dezvelită de ziua Sf. Petru 2001 în prezența reprezentanților sârbilor și românilor și a gărzii de onoare a armatei române. Placa este așezată la intrarea în cetatea Aradului și pe ea este scris în limbile sârbă și română: *“În amintirea celor 4.317 mucenici sârbi, morți în cetatea Aradului în anii 1914-1918”*.

La sfârșitul primului război mondial, în noiembrie 1918, la Arad se formează comitetul popular sârb, care a militat

pentru aderarea Văii Mureșului la Regatul Serbiei, respectiv Iugoslaviei. În fruntea comitetului s-a aflat arhitectul Milan Tabakovici. Ocupând Banatul, armata sârbă a intrat în Arad la 21 noiembrie 1918. În biserica lui Tekelia s-a exprimat veșnica mulțumire pentru victoria armatei sârbe. Au participat și membrii comitetului popular sârb în frunte cu Milan Tabakovici. Celor prezenți li s-a adresat preotul Stefan Ilkici. Au fost prezenți numeroși cetățeni arădeni, soldați sârbi, precum și câțiva ofițeri ai armatei austro-ungare, care purtau pe chipiu cocarda (stema) sârbească.

Prin deciziile Conferinței de pace de la Paris din 1919, Aradul urma să facă parte din Regatul României. În situația nou creată, sârbii din Arad și-au organizat viața religioasă, socială, culturală și politică. Pe plan religios, Aradul a devenit sediul protopopiatului în cadrul episcopiei din Timișoara. Pe plan politic s-au organizat în Partidul sârbilor. În oraș s-a organizat viața culturală în cadrul Horei tineretului sârb, precum și a Societății cultural artistice "Slavia".

Sârbii arădeni au participat și la al doilea război mondial, iar unii au intrat în armata populară de eliberare a Iugoslaviei. După eliberare prima dată au intrat în Frontul sloven antifascist, care apoi s-a transformat în Uniunea societăților cultural-artistice slovene. Sârbii arădeni ca și ceilalți sârbi au fost prizonieri pe timpul Informbiroului. După revoluția din decembrie 1989, când s-a produs o cotitură în istoria României, și minoritatea sârbă din Arad și Valea Mureșului a intrat într-un nou proces democratic.

Locul de adunare al cetățenilor populației sârbe este Uniunea Sârbilor din România. Când e vorba de scopul și

modul de acțiune *“aceasta este o asociere cu caracter public, politic, cultural-artistic, literar și de învățământ”* cu forme specifice de activitate, contribuind la formarea și dezvoltarea conștiinței naționale, educarea membrilor săi în spiritul respectării regulilor de conviețuire comună cu ceilalți cetățeni indiferent de naționalitate și promovând principiul egalității, democrației și dreptății sociale. Pe teritoriul României sunt organizate aproximativ treizeci de filiale. Cea mai numeroasă este cea din Timișoara având 367 membrii, după care urmează cea din Arad cu 159 membrii. Reprezentanții sârbilor sunt membrii în Parlamentul României, iar președintele filialei arădene a sârbilor din România, Jarco Simion, este membru în Consiliu Județean Arad.

Astăzi Uniunea Sârbilor din Arad posedă spații obștești în care se află sediul și biblioteca cu sala de lectură *“Eustahia Arsic”*, precum și sala unde se țin adunările, programul cultural, cursurile de limba sârbă, literatură și istorie.

Recensămintele populației din ultimii treizeci de ani arată care a fost structura etnică a Aradului și cum s-a redus numărul populației sârbe.

În Arad sârbii locuiesc permanent de la începutul evului mediu. Numărul lor s-a mărit în urma migrațiilor de pe teritoriile fostului imperiu sârbesc și căderii sale sub stăpânire turcească. În acest sens ne stau mărturie documentele istorice sârbe, maghiare, germane și de proveniență turcească.

În catastiful din Peci, precursor al recensământului, din

anul 1666, sunt înregistrate vreo sută de familii sârbești. După retragerea turcilor, conform recensământului din 1689 făcut de austrieci, în Arad erau 800 de case și singura populație era formată din sârbi și români. În anul 1703, în cetatea Aradului sunt înregistrați 23 ofițeri, 150 călăreți și 250 pedestri cu familii numeroase.

După datele din 1720, au fost înregistrate 374 case, din care 339 ortodoxe, adică sârbești și românești, precum și 35 catolice. Recensământul din 1735 arată o creștere semnificativă a numărului populației ortodoxe sârbești și românești. Sunt înregistrate 580 case.

Recensământul din 1755 a arătat numărul mare de schimbări care s-au petrecut în deceniile patru și cinci ale secolului al XVIII-lea, după desființarea graniței de pe Mureș, când Consiliul de război al palatului, în locul sârbilor emigrați, a colonizat nemți. După acest recensământ din cele 471 case existente în Arad, 250 erau catolice, respectiv nemțești, ungurești și croate, precum și 213 ortodoxe, adică sârbești și românești. Sunt înregistrate și 8 case evreiești.

În prima jumătate a secolul al XIX-lea s-au produs însemnate schimbări etnice în Arad, fapt demonstrat de recensământul din anul 1851. Atunci printre cei 22.398 de locuitori trăiau 1.125 de sârbi. După recensământul din anul 1900, când orașul se afla în componența Ungariei, Aradul avea 56.260 locuitori, din care 38.929 maghiari, 9.556 români, 5.643 nemți și 1.430 sârbi.

Între cele două războaie mondiale s-a ajuns la mari schimbări în structura etnică a orașului, în anul 1938 între

cei 63.183 locuitori, 25.997 erau români, 19.695 maghiari, 19.694 germani și 716 sârbi.

După recensământul din anul 1992 în Arad, împreună cu cartierul Gai, trăiau 190.114 locuitori, din care 151.431 români, 29.779 maghiari, 4.126 germani și 888 sârbi.

Astăzi sârbii din Arad își păstrează tradițiile seculare ale înaintașilor lor, care le-au lăsat ca amanet o bogată zestre culturală.

Traducere din limba sârbă Jiva Jurici

BIBLIOGRAFIE

- Bugarski S.: *Dnevnik Save Tekelije, besmrtnog blagodetelja naroda srpskog vodjen u Beču 1795-1797*. Novi Sad 1992.
- Bugarski S.: *Srpsko pravoslavlje u Rumuniji*. Temišvar - Beograd - Novi Sad, 1994.
- Bugarski S.: *Srpsko školstvo u Rumuniji*, Temišvar 1996.
- Bugarski S.: Stepanov Lj.: *Kad Moriš poteče kroz pero*, Bukurešt 1991.
- Bugarski S.: Stepanov Lj.: *Manastir Bezdin*, Temišvar 1999.

Gavrilović N.: *Kako je doneta Uredba za srpske i rumunske škole u Banatu iz 1774. godine*. Zbornik Matice srpske za društvene nauke, Novi Sad 1975.

Gavrilović N.: *Plan Uroša Nestorovića o organizaciji srpskih i rumunskih osnovnih pravoslavnih škola u austrijskim naslednim zemljama (23. maja 1813)*. - Zbornik Matice srpske za društvene nauke, 65, Novi Sad 1976.

Gavrilović S.: *Arhivski izvori za istoriju Srba u Rumuniji XVIII-XIX veka*, Temišvarski zbornik Matice srpske 1, Novi Sad 1994.

Grujić R.: *Pravoslavna srpska crkva*, Beograd 1920.

Dotlić L.: *Iz našeg pozorišta starog*, Novi Sad 1982.

Erdeljanović J.: *Srbi u Banatu. Naselja i stanovništvo*, Novi Sad 1992.

Ivić A.: *Matica srpska 1826-1926.*, Novi Sad 1927.

Ivić A.: *Istorija Srba u Vojvodini. Od najstarijih vremena do osnivanja Potisko pomoriške granice 1703.*, Novi Sad 1929.

Iorga N.: *Relații între Sîrbi și Români*, București 1922.

Jovanov T.: *Teodor Janković Mirijevski i prvi koraci srpske i rumunske pedagoške misli*. Radovi sa simpozijuma o srpsko (jugoslovensko) - rumunskim odnosima, Vršac, 22-23. maja 1970, Pančevo 1971.

Jovanović M.: *Slikarstvo Temišvarske eparhije*, Novi Sad 1997.

Iorga N.: *Istoriija Rumuna i njihove civilizacije*, Vršac 1938.

Kirilović D.: *Srpske osnovne škole u Vojvodini u 18. veku*, Novi Sad 1928.

Kosovac M.: *Srpska pravoslavna karlovačka mitropolija po podacima od 1905*, Sremski Karlovci 1905.

Kostić S.: *Srbi u rumunskom Banatu. Istorijski, ekonomski i privredni pregled 1940*. Temišvar 1941.

Kostić S.: *Srpska škola i crkva u Rumuniji 1930 godine*, Temišvar 1931.

Litiu Gh.: *Episcopia Aradului, schița istorică*, Arad 1950.

Márki S.: *Arad vármegye és Arad szabad király város története*, Arad 1895.

Matić S.: *Katastif pečki iz 1660-1666. Glasnik Istorijskog društva u Novom Sadu*, Sremski Karlovci 1931-1932.

Milleker F.: *Kurze Geschichte des Banats*. Wersehatz 1921.

Milin M.: *Vekovima zajedno*, Temišvar 1905.

- Nestor Iovan: *Sfânta Mănăstire Hodoș - Bodrog*, scurt istoric, Arad 1997.
- Nikolić M.: *Istorija srpskih škola u Austro-Ugarskoj*. Karlovcı 1892.
- Njegovan D.: *Prisajedinjenje Srema, Banata, Bačke, i Baranje Srbiji 1918*. Novi Sad 2001.
- Ognjenović A.: *Vojvodjanske osnovne škole i njihovi učitelji od 1573. do 1774. godine*. Zbornik Matice srpske za društvene nauke, Novi Sad 1958.
- Ostojić D.: *Iz prošlosti srpske pravoslavne crkve u Aradu*. Bilten Srpskog pravoslavnog vikarijata u Temišvaru br.4, Temišvar 1974.
- Petrović T.: *Eustahija Arsić - prva spisateljica*. Novi Sad 1974.
- Pišćević S.: *Memoari*. Beograd 1963.
- Popović D. J.: *Srbi u Banatu do kraja osamnaestoga veka. Istorija naselja stanovništva*. Beograd 1955.
- Tekelija S.: *Opisanije života moga*, Beograd 1989.
- *Triumful Ortodoxiei la Arad - Actele și dezbaterile*, Arad 1929.
- Forišković A.: *Tekelija*, Novi Sad 1985.

- Fuciu M.: *Municipiul Arad pe treptele de istorie*. Arad 1979.
- Hațeg S.N.: *Cronica Banatului*. Timișoara 1981.
- Cerović Lj.: *Aradska tvrđava i prošlost*. Književni život 4(99) Temišvar 1994.
- Cerović Lj.: *Znameniti Srbi u rumunskim zemljama*, Novi Sad 1993.
- Cerović Lj.: *Srbi u Rumuniji od ranog srednjeg veka do današnjeg vremena*, Novi Sad 1999.
- Crnjanski M.: *Seobe*, Beograd 1993.
- Schwicker J. H.: *Politische Geschichte der Serben in Ungarn*, Budapest 1880.

DIE SERBEN AUS ARAD

Zusammenfassung

Die Geschichte der Serben des Arader Umkreises beginnt im Jahre 567 als sich im Arader Umfeld die ersten Slowener (die Vorfahren der Serben) niedergelassen haben sollen.

Seit damals bis heute wurde die Existenz der Arader Serben von einer Reihe wichtiger Ereignisse, die der Raum wie auch der eigenen Geschichte angehören, kennzeichnet: die Niederlassung mehrerer Wellen von Serben im Gebiet, die ihren Höhepunkt 1690 in der grossen Einwanderung

findet; die Gründung des Militärkonfiniums Tisa-Mureşan welches 24 Ortschaften einschloss und wo zu jener Zeit 9.000 serbische Grenzsoldaten lebten; der 1735 von Pero Seghedinaţ geführte Aufstand; die Auswanderung der 10.000 serbischen Grenzsoldaten nach Russland in der Zeitspanne 1751-1752, nach der Auflösung der Gebietsregimenter; die Hinrichtung der 4317 serbischen Gefangenen in der Arader Militärfestung während des ersten Weltkrieges; der Fehlversuch der Serben das Maroschtal 1918 dem serbischen Königreich einzuverleiben usw.

Unterdessen erhoben sich aus der Arader Serbengemeinschaft mehrere Persönlichkeiten die eine besondere Rolle in der Kultur dieses Volkes gespielt haben: Sava Tekelja, der grösste serbische Kunstförderer der modernen Zeit adeliger Herkunft, die Dichterin Eustahia Arsici usw.

Was die Erziehung und das kulturelle Leben der Gemeinschaft die in der Stadt Tekeljas (Ratz-Stadt/das serbische Viertel) lebte anbetrifft, so hatten die Serben in der Zeit 1720-1962 ihre eigene Schule und entfalteten eine rege Theater-, Musik- und Bildende-Kunst-Bewegung (in Arad hatte die Malerdynastie Arsici gelebt).

Eine anhaltende Tätigkeit führen die Mitglieder der serbischen Gemeinschaft heute noch.

BISERICA CU HRAMUL SF. NICOLAE A GRĂNICERILOR SÂRBI DIN ARAD LA CUMPĂNA SECOLELOR XVII-XVIII

Bojdar Panici

Bătălia de la Zenta(1697), urmată de încheierea tratatului de pace de la Karlowitz în 1699, a consfințit victoria Austriei în războiul de 16 ani împotriva Imperiului otoman. Aceste evenimente au avut consecințe importante pentru dezvoltarea ulterioară a Aradului. Timp de aproape două decenii râul Mureș va fi hotarul dintre cele două imperii.

Data fiind importanța strategică a Aradului încă din toamna anului 1698 Eugen de Savoya, comandantul suprem al armatei austriece, ordonă ca o importantă formațiune militară a milițiilor sârbe, Raitzische National Miliz¹, din Zenta, sub comanda căpitanului Jovan Popović Tekelija să se stabilească la Arad. Sarcina lor a fost ca "*prin efectuarea de lucrări de fortificații, localitatea de graniță numită Arad să devină în timp foarte scurt aptă de apărare*".²

Aradul de la sfârșitul secolului al XVII-lea, situat la nord de Mureșul Mic,număra câteva sute de case. La sud, acest braț al Mureșului forma cu albia principală a râului o insulă cu suprafața de circa 1 kmp, numită Insula Mică a Aradului. Prințul Eugen de Savoya a hotărât ca pe acest loc să fie construită, după proiectul arhitectului Georg Johann Harruckern, cetatea Aradului, ca bază a întregului



Harta Aradului desenată de Ruttkay (1755)
 în dreapta cetății orașul sârbesc

sistem de apărare din zonă.

Lucrând la construcția cetății și a șanțului de apărare, militarii sârbi stabiliți aici în 1698 și-au făcut case pentru ei și familiile lor. Astfel a luat naștere, alături de vechiul Arad, o nouă așezare cunoscută în documentele vremii sub numele de Civitas Rascianica, Ráczváros, Die Raitzen Stadt, respectiv Orașul sârbesc. Locuitorii săi îl numeau Voinstvjena varoš³ (Orașul militar) sau Velika varoš⁴ (Orașul mare) spre deosebire de așezarea de la nord de Mureșul Mic numită Pulgerska varoš (Orașul civic), orașul celor care nu erau militari.

Denumirea "Orașul mare" sugerează ipoteza că noua așezare era ca întindere sau ca număr de locuitori mai mare decât cea veche.

Orașul civic și cel militar reprezentau de fapt două comunități în întregime de sine stătătoare, fiecare având propria sa administrație locală (propria primărie). Orașul civic era subordonat autorităților comitatense, nobilimii comitatului, pe când cel militar se afla în subordinea directă a Consiliului de război al Curții de la Viena, nobilimea neavând nici o autoritate în obștea militarilor.

Fiind situate pe cele două maluri ale Mureșului Mic, legătura dintre cele două așezări se limita la podul de la Poarta Ienopolei (Ineului), azi capătul dinspre piața Avram Iancu a străzii Tribunalul Dobra. În aval, la celălalt capăt al Mureșului Mic, mai exista o trecere probabil cu podul plutitor, cu "brodul", cum se spune în limbajul local, ceea ce s-ar putea deduce din denumirea uneia din străzile din zona respectivă a Orașului Militar-strada Kiss Brod (Brodul mic)⁵. Ambele treceri sunt marcate pe harta lui Sándor Károly din anul 1707.⁶

Pentru întregirea autonomiei, inclusiv în domeniul vieții religioase, noua comunitate a construit în timp scurt după sosire, mai întâi o biserică mică pentru oficierea slujbelor religioase, a cununilor, botezurilor, după care s-a început zidirea uneia de dimensiuni impunătoare pentru vremea aceea, a cărei construcție a durat 4 ani (1698-1702). Dar iată ce spune despre aceasta, în cartea sa de memorii, renumitul om de cultură Sava Tekeljia, strănepotul obercăpitanului Jovan Popović Tekelija: *"După bătălia de la Zenta, Tekeljia Jovan primind ordinul să construiască cetatea Aradului, cei noi veniți au trăit în corturi și lucrând la construirea cetății cu greu au reușit să-și încropească și niște*

case și de aceea împreună cu comandanții lor au făcut o mică biserică cu hramul Sf. Nicolae. Apoi Joan, comandant sau obercăpitan fiind a dat poruncă în locul acesteia să fie zidită o altă biserică cu hramul Sfinții Apostoli Petru și Pavel, care există și azi deși azi este mai frumos împodobită.”⁷

Aceste detalii, precum și altele, legate de evenimentele din Arad la cumpăna sec. XVII-XVIII, despre care vorbește în cartea sa de memorii, Sava Tekelija mărturisește că le-a auzit de la un martor ocular, Jelisaveta - Čava Tekelija, mătușa tatălui său.

Deși foarte sumară, această referire a lui Sava Tekelija la vechea biserică este importantă pentru că reprezintă una din dovezile existenței ei, relevând împrejurările istorice în care a fost construită. În afara acestora și a hramului bisericii, Tekelija nu dă alte detalii, nu precizează nici măcar locul în care ea se afla. Expresia *“na mjesto te”* nu înseamnă că noua biserică a fost zidită pe locul pe care se afla cea veche. Sensul ei este acela că noua biserică a înlocuit-o pe cea veche ca lăcaș de cult.

Alte documente din arhivele arădene confirmă existența bisericii Sf. Nicolae și dau elemente suficiente pentru localizarea ei.

Din matricola decedaților (1727-1774) a Bisericii Sf. Apostoli Petru și Pavel⁸ reiese că la mijlocul secolului al XVIII-lea existau în orașul sârbesc patru cimitire:

- cel din curtea bisericii Sf. Apostoli (*“u porti crkve Sv. apostola Petra i Pavla”*) accesibil celor mai înstăriți, care puteau achita pentru un loc de veci 12 fl.

- cimitirul nou, din Pârneava (*“novo groblje u Prnjavoru”*)

- cimitirul de lângă vechea cetate (*“groblje pod gradom”*)

- cimitirul vechi ('*staro groblje*').

Două dintre cele patru cimitire sunt marcate pe harta lui Emerik Ruttkay, din 1755: cel de lângă vechea cetate și cel din partea de N-V a Orașului militar care, evident, nu putea fi altul decât cimitirul vechi.

Următoarea însemnare din matricola amintită, datată 1758 martie 17, clarifică pe deplin locul unde s-a aflat biserica sf. Nicolae: "*A trecut la cele veșnice Stojka gospodina lui Aca și a fost înmormântată în cimitirul vechi ...unde a fost vechea biserică*"⁹

Prin urmare, se poate spune cu certitudine că biserica cu hramul Sf. Nicolae construită de grănicerii sârbi la sfârșitul secolului al XVII-lea se afla la circa 200 m de biserica Sf. Apostoli Petru și Pavel, pe direcția N-V, actualmente capătul dinspre strada Ceaikovski al străzii Tribunal Buteanu.

Nu cunoaștem alte date despre vechea biserică: din ce material a fost construită, cum arăta iconostasul și celelalte decorațiuni interioare, ce obiecte de cult și ce cărți avea. Probabil că a fost construită din lemn, asemeni multor biserici ortodoxe din comitatul Arad din acea vreme¹⁰. Judecând după datele primului inventar al bisericii Sf. Apostoli Petru și Pavel, întocmit de episcopul Vikentije Jovanović în 1728 se poate spune cu certitudine că și vechea biserică a avut cărți de cult tipărite în limba slavonă-limba liturgică a bisericilor ortodoxe din acea vreme. Mai mult, e foarte probabil că unele din cărțile și obiectele de cult inventariate de episcopul Vikentije au aparținut vechii biserici, așa după cum cel mai mic dintre cele 6 clopote ale bisericii Sf. Apostoli Petru și Pavel provine de la vechea biserică. Pe clopot este scris în relief din turnare: "*Obnovljeno zvono starog hrama sv. o Nikolaj, a Srbi Aradani 1932. Liveno od*

sina Novotnija d. dr.u Temišvaru, br .5671” (clopot reînویت al vechii biserici cu hramul Sf.Părinte Nicolae. Sărbii din Arad, 1932. Turnat la Novotni fiul S.A.în Timișoara ...).¹¹

Unul dintre primii preoți ai bisericii Sf. Apostoli Petru și Pavel, cunoscut înainte de anul 1721, popa Raka, a oficiat probabil și în vechea biserică.Numele lui apare în Registrul de venituri și cheluieli citat anterior și,în calitate de martor, în testamentul din 1721 a lui Jovan Popović Tekelija.¹²

Amintim ca semnificativ faptul că bisericile multor localități aparținând fostei Granițe militare de pe valea Mureșului, la începutul secolului al XVIII-lea au avut hramul Sf.Ierarh Nicolae: Păuliș, Sâmbăteni, Glogovăț, Arad, Sânicolaul Mic, Pecica, Semlac, Șeitin, Nădlac.¹³

Rolul vechii biserici din Orașul militar de biserică parohială a localității a încetat la o dată pe care nu o cunoaștem exact, oricum acest lucru a avut loc după 1702, când a fost terminată construcția noii biserici. Vechea biserică a devenit probabil capela cimitirului în care se afla.

Chiar dacă nu este reprezentată pe harta lui Sándor Károlyi, nu înseamnă că ea nu a existat în anul 1707.De altfel nici biserica catolică din Orașul german (Civitas Germanica)nu figurează pe harta respectivă. Este greu de crezut că grănicerii ar fi dezafectat biserica din mijlocul cimitirului numai pentru că aveau de acum una nouă. Disparația vechii biserici s-ar putea pune în legătură cu incendierea Orașului militar.de către curuții lui Sándor Károly, în timpul asediului din vara anului 1707, sau cu devastatorul incendiu din 1718. Oricum, la mijlocul secolului al XVIII-lea, biserica cu hramul Sf. Nicolae era deja doar o amintire. În conștiința sărbilor arădeni, însă, avea să rămână vie încă multă vreme. În scena realizată de pictorul arădean Nikola Aleksic pe steagul de

breslă al agricultorilor sârbi din Arad, din 1851 ("*Zastava Srbalja, aradskih zemljedjelaca, 1851*"), lângă impunătoarea biserică a Sf. Apostoli Petru și Pavel apare și silueta unei mici biserici, care nu este alta decât vechea biserică cu hramul Sf. Nicolae, prima biserică a grănicerilor sârbi din Arad, la cumpăna secolelor XVII-XVIII.

Note

¹ Raitzische National Miliz reprezenta o structură militară specifică, formată din sârbii colonizați în Imperiul Habsburgic la sfârșitul sec. al XVII-lea care, în schimbul prestării serviciului militar pe timp de război, primeau pământ în folosință.. vezi Dr. Dušan J. Popović *Srbi u Vojvodini*, Matica srpska, Novi Sad, 1990, vol. II, pag. 95-96.

² vezi Decretul lui Eugen de Savoia emis la 30.10.1698 la Arad, prin care Jovan Popović Tekelija era numit căpitan al miliției sârbe din Arad, formată din circa 300 luptători pedestri și 200 călăreți. Granița militară pe Valea Mureșului avea să fie înființată circa trei ani mai târziu., în Alexandar Forišković, *Tekelije-vojničko plemstvo XVIII veka*, Matica srpska, Novi Sad, 1985, p 129.

³ În registrul de venituri și cheltuieli al Bisericii Sf. Apostoli Petru și Pavel pe anii 1728-1790, la pag.1 Vikentije Jovanović, episcopul Aradului (1726-1731), notează manu propria: '*Sej protokul Voinstvjene varoši aradskija hrama svjatih vrhovnih .apostol Petra i Pavla*' (*Acesta este Registrul de venituri și cheltuieli al Bisericii Sfinților Înalți Apostoli Petru și Pavel din Orașul militar al Aradului*).

⁴ Ibidem, p 13 "*Dade gospodar Stojan Todorović u crkvu Velike varoši hrama svjatogo Petra i Pavla jedno kandilo*" (*Jupânul Stojan Todorovici a donat o candelă bisericii cu hramul sfinților Petru și Pavel din Orașul mare* .)

⁵ Horia Medeleanu, *Aradul în secolul al XVIII-lea pe baza conscripției străzilor din anul 1783*, în Ziridava, XIV, Arad, 1982, p 167, 168, 172

⁶ Otto Lakatos, *Arad története*, Arad, 1881

⁷ Textul în original "*P osle bitve pod Sentom, Tekeli Jovan dobivši nalog aradsku krepost postrojiti , prišelci pod šatori živili i pokraj posla na kreprosti jedva sebi malo domova mogli podici i zato so svojimi načalnici načinili su malu jednu crkvu i dali hram s. Nikolaja. Posle Jovan verhovni ili oberkapetan bivši, na mesto te sazidati da drugu kaja i sade stoji, hotja sade lepše ukrašena,*

i da joj hram s. Petra i Pavla "vezi Sava Tekelija, *Grada za opisanije života moga*, Beograd, 1966, p 45.

⁸ Direcția Județeană Arad a Arhivelor Naționale, Colecția Registre de stare civilă, Matricola decedați 1727-1774 a Oficiului parohial ortodox sârb Arad, Registrul nr.15,p 85.

⁹ ibidem, Registrul nr. 85 fila 25 verso. Textul original: "*1758 mart. 17. Prestavise Stojka, Acina gazdarica i pogrebena pri višerečenom hramu, u groblju starom gdje bila stara crkva* ' '...

¹⁰ Preot Pavel Vesa, *Biserici de lemn de odinioară*, Arad, 1997

¹¹ Stevan Rajic , *Zvona Tekeliji crkve u Aradu*, Biltén Srpskog pravoslanoj vikarijata u Temišvaru, nr.2 (62) 1987, p 47.

¹² Aleksandar Forišković, op.cit., p.342.

¹³ Preot Pavel Vesa, *op. cit.*; Stevan Bugarski, *Srpsko pravoslavlje u Rumuniji*, Temišvar-Beograd-Novi Sad, 1995

DIE KIRCHE DES HEILIGEN NIKOLAUS DER SERBER GRENZSOLDATEN AUS ARAD UM DIE WENDE VOM XVII. ZUM XVIII. JAHRHUNDERT

Zusammenfassung

Die Schlacht von Zenta (1697), 1699 vom Karlowitzer Frieden gefolgt, hatte wichtige Auswirkungen für die nachfolgende Entwicklung Arads. Der Arader Bedeutsamkeit wegen wurde als Orden des Prinz Eugen von Savoyen eine von Jovan Popovici Tekelija angeführte Grossreformation der serbischen Miliz nach Arad geschickt um die Stadt durch Verschanzungsarbeiten gegen Angriffe bereitzumachen. Ende des XVII. Jahrhunderts zählte die Stadt ein paar Hundert Häuser. Da die niedergelassenen serbischen Soldaten an der Festung un an den Verteidigungsschanzen arbeiteten, bauten sie auch Häuser für den eigenen Gebrauch. So erschien die Civitas Rasciana (Ratzenstadt), auch als „Militärstadt“ bekannt. Ihren geistlichen Bedürfnissen orientiert, erbauten die Serben in dieser Stadt zuerst eine kleine Kirche mit

der Weihe des Heiligen Nikolaus, danach die Kirche „Der Heiligen Apostel Peter und Paul“, die heute noch da steht. Mit der Zeit verlor man die Spuren und die Erinnerung der ersten Kirche. Der Versuch ihren Errichtungsort nach 300 Jahren zu bestimmen traf fehl. Ihre Abbildung gibt es aber doch noch neben jener der grossen Kirche auf der Zunftenfahne der Bauern aus dem Jahre 1851. Im alten Totenregister finden wir die Bemerkung die das Geheimnis löst: „begraben im alten Friedhof, wo die alte Kirche stand“.

ANSAMBLUL ARTISTIC MLADOST DIN TIMIȘOARA ÎNTRE PĂSTRAREA TRADIȚIEI SÂRBEȘTI ȘI VALORILE MULTICULTURALITĂȚII BĂNĂȚENE

Dușan Popov

În cadrul unui model fizic, dar adaptabil într-o bună măsură și fenomenelor sociale, minoritățile naționale le putem considera ca fiind subsisteme (submulțimi) ale unui sistem (mulțime) mai mare, constituit din populația sau cetățenii unei țări, în care, bineînțeles, numeric și nu numai, se evidențiază o submulțime mult mai mare, națiunea majoritară. Între aceste submulțimi (națiunea majoritară și minoritățile naționale) se exercită interacțiuni, în principal de tip cultural și spiritual, dar și, într-o oarecare măsură, de tip social, economic și politic. În plus, minoritățile naționale manifestă astfel de interacțiuni și cu țara de origine (țara mamă), precum și cu minoritățile naționale de aceeași sorginte, care trăiesc în alte țări de rezidență, adiacente sau nu din punct de vedere geografic cu țara mamă și care, împreună, constituie diaspora unei anumite națiuni.

Fiecare minoritate națională, privită în sensul unui subsistem, are tendința de a-și prezerva caracteristicile etnice, moștenirea și tradițiile cultural-istorice, de a le valorifica și promova pentru ca ele să fie cunoscute și apreciate de un spectru cât mai larg de cetățeni, fie din țara

de rezidență, fie din țara mamă sau din alte țări.

Din punctul de vedere al relațiilor (interacțiunilor) mai sus menționate, în perioada actuală, rolul minorităților naționale a devenit unul mult mai important decât cel care ar rezulta din sloganul mult vehiculat în ultima jumătate a secolului trecut ("Minoritățile naționale constituie punțile de legătură dintre diferitele popoare"), dobândind valențe noi. Țara care are în componența sa una sau mai multe minorități naționale are, implicit, un acces mai ușor la unul sau mai multe sisteme de valori culturale și spirituale, acces care, evident, conduce și la o îmbunătățire calitativă a culturii majoritare. Interdependența culturală și spirituală este în acest caz benefică pentru ambii parteneri.

Păstrarea tradițiilor populare ale unei minorități naționale, în care conservarea tradițiilor folclorice ocupă un loc primordial, este un proces destul de anevoios, datorită influențelor la care folclorul unei minorități este supus din partea celorlalte etnii care trăiesc în zona geografică respectivă. La aceasta se adaugă și contribuția unui anumit proces natural de asimilare, la care sunt expuse mai ales minoritățile etnice cu un număr mic de membri sau cele care trăiesc ca entități izolate.

Unul din mijloacele cele mai frecvente și mai la îndemână, prin care minoritățile naționale își pot valorifica moștenirea culturală, se realizează prin activitatea formațiilor cultural-artistice.

Din punctul de vedere al minorității sârbe din România, cea mai reprezentativă formație cultural-artistică din ultimele 3-4 decenii este **Societatea cultural-artistică academică "Mladost" din Timișoara** (denumirea în limba sârbă este: **Akademsko kulturno-umetničko društvo "Mladost" iz Temišvara** sau, prescurtat, **AKUD "Mladost"**).

Titulatura de "academic" din denumire a fost adoptată cu scopul de a sublinia caracterul profesional al componentilor acestui ansamblu artistic, având în vedere faptul că marea majoritate a membrilor săi sunt elevi, studenți sau absolvenți de facultate. În continuare, din motive de spațiu, în text vom utiliza pentru această societate culturală denumirea de **ansamblul "Mladost"**.

Acest ansamblu a fost înființat în 1969, din inițiativa unui mic grup de studenți entuziaști, iubitori de folclor (și fără vreo directivă impusă "de sus"), activitatea lui desfășurându-se în mod continuu și astăzi.

Înființarea ansamblului, evident la început într-o componentă mai redusă, chiar dacă astăzi ar putea să pară un act întâmplător, la vremea respectivă a fost urmarea unei necesități stringente de a reuni, într-o formă organizată, potențialul artistic al zecilor de studenți, elevi sau tineri muncitori sârbi din Timișoara, care, într-o formă sau alta, activau în timpul vacanțelor școlare în formațiile artistice de amatori în localitățile de unde proveneau.

Privită în sens mai larg, nașterea acestui ansamblu a venit ca o continuare a unor tradiții cultural-artistice mai vechi ale sârbilor din România. Este cunoscut faptul că sârbii trăitori pe aceste meleaguri au avut o tradiție corală ale cărei începuturi se regăsesc în urmă cu peste un secol și jumătate¹, precum și o tradiție folclorică (incluzând aici și activitatea *Ansamblului Sârbesc de Stat de Cântece și Dansuri*, desființat în mod abuziv în anul 1970, ale cărui programe artistice prezentau, chiar în acea perioadă, multe elemente de interculturalitate), ceea ce le-a permis conservarea nealterată a moștenirii culturale din aceste domenii².

Nu mult după primul spectacol al grupului folcloric



Sigla Ansamblului Artistic Mladost



Ansamblul Artistic Mladost din Timișoara

nou format (spectacol care a avut loc la 23 noiembrie 1969, în satul Ivanda din județul Timiș), în anul următor (1970) demarează cu primul spectacol și grupul de teatru "Thalia", apoi peste câțiva ani se constituie și o echipă de dansuri, astfel că întreg ansamblul primește denumirea de "Mladost" (în traducere, "Tinerețe"). Ulterior, acestui ansamblu i se alătură și un cerc literar - "Mladițe" (în traducere, "Mlădițe"), precum și câteva grupuri studențești de muzică rock, gen foarte popular în acea vreme³. Suma sumarum, într-un timp relativ scurt (7-8 ani), studenții de naționalitate sârbă din Timișoara și-au creat un ansamblu artistic complex, cu care puteau prezenta spectacole nu numai în Timișoara și satele cu populație sârbescă din Banat, dar și la festivalurile studențești găzduite de alte centre universitare (obținând, aici, frumoase premii). Pentru acele vremuri, când datorită deteriorării situației economice a localităților rurale din Banat și, ca o consecință, a migrației tinerilor înspre orașe, viața culturală a satelor noastre a fost, practic, redusă la zero, aceste spectacole ale ansamblului "Mladost" trezeau o rază de speranță că, din punct de vedere al fenomenului cultural, nu este încă totul pierdut și că, ceea ce generații la rând au creat și conservat, va avea cine să transmită urmașilor.

Sutele de artiști-amatori care, de-a lungul anilor, au activat în acest ansamblu, sutele de spectacole în zeci de localități vizitate, participări la festivaluri în țară și străinătate (după 1989) au evidențiat rolul acestui ansamblu nu numai în coeziunea colectivului artistic, ci și în contribuția la conservarea sentimentului apartenenței naționale, a respectului față de propria moștenire cultural-artistică, dar și față de cultura celorlalte etnii cu care, de secole, conviețuim în bună înțelegere pe aceste meleaguri⁴. Un

simbol al perenității acestui mod corect de a aprecia valorile proprii culturii, într-un context mai larg al interculturalității etnice, poate fi considerat și faptul că, urmare a activității continue a ansamblului "Mladost", s-a ajuns ca, astăzi, copiii noștri - tinerii de azi, să evolueze în cadrul aceluiași ansamblu pe care noi - părinții lor, l-am fondat în urmă cu peste trei decenii.

Dintre caracteristicile principale ale activității cultural-artistice ale acestui ansamblu, care de-a lungul anilor a definit o adevărată mișcare cultural-artistică a studenților sârbi din Timișoara, se disting caracterul de masă și cel de deschidere⁴.

Din statisticile existente (din păcate evidențele au fost ținute cu acuratețe doar până în anul 1989³, după acest an rezultatele au putut fi doar extrapolate) rezultă că în perioada 1969 - 2002 în cadrul ansamblului au activat peste 500 de tineri, în majoritate (în jur de 75 %) studenți sau absolvenți de facultăți din țară sau străinătate, ceea ce, pentru întreaga populație sârbă din România (în jur de 30.000 cetățeni sârbi, după datele recensământului din 1992) reprezintă o cifră semnificativă. Un asemenea număr de artiști-amatori a putut să aducă, prin folclor, activitate teatrală sau creații literare ale tinerilor studenți, un aport valoros la păstrarea limbii, a tradițiilor și obiceiurilor populației sârbe din Banat.

Caracterul deschis al acestei formații artistice rezidă din faptul că în rândurile sale au activat, alături de tinerii de naționalitate sârbă, majoritari în acest caz (după cum este de la sine de înțeles), și un număr de tineri de alte etnii (români, bulgari, maghiari), vorbitori într-o măsură mai mare sau mai mică a limbii sârbe, unii provenind și din căsătorii mixte din punct de vedere etnic, fenomen des întâlnit într-

o zonă multietică precum este Banatul. Acest fapt nu dovedește numai o deschidere reală a culturii sârbe către aceste etnii, ci aduce și o serie de elemente de interculturalitate, benefice pentru reușita actului cultural. Cu toate acestea, procentajul participanților de alte etnii nu a fost extrem de mare. Aceasta nu se datorează nicidecum unei intoleranțe de natură etnică a sârbilor din România, ci faptului că, datorită unui talent muzical și artistic moștenit de la înaintași, niciodată nu a existat un “gol” de artiști-amatori de etnie sârbă. Mai mult, tinerii sârbi au activat, cu prestații remarcabile, de-a lungul anilor (și o fac și în prezent) în cadrul unor formații similare românești sau germane din Timișoara, cum ar fi ansamblurile “Timișul”, “Doina Timișului”, “Ghiocelul” sau “Banater Rosmarein”.

Chiar din primii ani de activitate, și nu neapărat din motive “impuse”, ci mai degrabă din cele colegiale sau de afinitate și respect față de propria cultură, dar și față de cultura altor popoare, s-a instaurat un frumos obicei, ca la multe din spectacolele ansamblului “Mladost” să participe și oaspeți de la Ansamblul “Doina Timișului” al Casei de cultură a studenților din Timișoara. Asemenea gesturi de prietenie și respect au fost bine receptate de către publicul prezent, care, fapt ce ne bucură în mod deosebit, nu a fost format numai din conaționali noștri sârbi, ci de iubitori adevărați ai folclorului sârbesc, de toate etniile.

Caracterul deschis al ansamblului “Mladost” nu se referă numai la aspectul componenței etnice ci și la cel al componenței profesionale. Deși, așa cum am mai subliniat, studenții formau majoritatea, pe lângă aceștia puteau fi întâlniți și muncitori sau funcționari, dar mai ales elevi de la Liceul teoretic sârbesc “Dositei Obradovici” din Timișoara. Acest liceu a constituit, ani de zile, “rezerva de cadre”

pentru ansamblul "Mladost", adică o adevărată pepinieră a sa pentru viitorii membrii ai ansamblului și o garanție că "făclia" artei naționale va fi dusă mai departe.

După anul 1989, schimbările democratice din societatea românească s-au resimțit și în activitatea ansamblului "Mladost". Dacă în primele două decenii de activitate putem spune că aria de transmitere a mesajului artistic era de tip local și național (prin participări la festivalurile studențești), după 1989 această activitate primește și un caracter internațional. Există acum condiții pentru a fi onorate o serie de invitații din străinătate (din păcate, din lipsă de fonduri, doar în Iugoslavia și Ungaria), pentru spectacole sau participări la emisiuni de televiziune difuzate în direct sau la festivaluri internaționale. Publicul specific, iubitor de folclor din aceste țări, a putut face, astfel, cunoștință cu arta amatoare a sârbilor din Banat, cu modul cum aceasta a fost păstrată nealterată de-a lungul timpului, în condițiile unei multiculturalități reale, așa cum se manifestă ea într-o zonă multiethnică precum este Banatul.

Susținerea financiară a ansamblului, la început fiind realizată în cadrul Casei de Cultură a Studenților din Timișoara, în ultimii ani a fost tot mai slabă, pentru ca astăzi practic această instituție să pună la dispoziția ansamblului doar sala pentru spectacolele din Timișoara. Soluția s-a găsit prin afilierea formală a ansamblului la **Uniunea Sârbilor din România**, organizația apolitică a minorității sârbe din România, care se preocupă cu cultivarea tradițiilor cultural-educative și spirituale ale sârbilor din România. Această organizație a preluat întreaga susținere financiară și logistică a ansamblului, finanțând atât deplasările în țară, cât și cele din străinătate. În plus, prin aportul unor organizații din țara matcă, dotarea materială a ansamblului (în principal costumația

pentru formația de dansuri, dar și participarea la cursurile de perfecționare în țara matcă a instructorilor artistici) s-a ameliorat, deși ar mai fi multe de făcut în acest sens.

Din paleta de activități ale ansamblului vom aminti aici numai pe acelea în care tinerii noștri, aflându-se pe aceeași scenă cu tineri de alte naționalități, în cadrul unor spectacole comune, au contribuit la promovarea ideilor de conviețuire și armonie etnică a acestei minunate zone care este Banatul. În ultimii ani a devenit tradițională participarea la "Festivalul inimilor", manifestare organizată de organele de cultură județene, care reunește pe lângă formațiile din țara noastră și o serie de formații artistice din țările est și vest europene. Acesta este un prilej minunat pentru public și pentru participanți de a realiza o cunoaștere reciprocă a unei părți din folclorul țărilor respective. De asemenea, la Muzeul Satului din Timișoara se organizează o manifestare culturală specifică având ca scop prezentarea obiceiurilor și tradițiilor diferitelor etnii din Banat, incluzând, evident, și segmentul folcloric. O manifestare similară este organizată, anual, de către Forumul Democratic German din Banat, la Casa "Adam Müller-Guttenbrun", în care fiecare minoritate etnică își prezintă tradițiile culinare și folclorice specifice. Este o oportunitate bună pentru tinerii de diferite etnii de a se cunoaște și împrieteni, a schimba impresii sau experiență artistică.

Calitatea artistică a programelor prezentate de-a lungul anilor de către ansamblul "Mladost", apropiată uneori de cea a ansamblurilor profesioniste, a făcut ca acest ansamblu să fie, în multe privințe, considerat ca o formație etalon a sârbilor din România. De aceea nu este de mirare influența pe care ansamblul "Mladost" a avut-o în revigorarea activităților cultural-artistice din satele cu populație sârbă.

Aceasta s-a realizat fie indirect, prin forța exemplului, fie în mod direct, prin participarea, mai ales în timpul vacanțelor școlare, a tinerilor care proveneau de la sate, la formațiile sătești din localitatea respectivă. Experiența acumulată de tinerii artiști ai ansamblului a putut fi astfel valorificată și în mediul rural. Pentru o minoritate numeric relativ mică, precum este cea sârbă, acest element devine extrem de important.

Prestigiul de care se bucură, precum și meritele ansamblului "Mladost" în dificila misiune de conservare a tezaurului folcloric al sârbilor de pe aceste meleaguri au fost evidențiate chiar în urmă cu câteva zile cu ocazia celei de a VII-a ediții a festivalului european al folclorului sârbesc, manifestare găzduită de localitatea Deszk din Ungaria. Ansamblul "Mladost", aflat la prima sa participare la un astfel de festival al folclorului diasporei sârbești, a obținut un binemeritat loc III, în condițiile în care la festival au participat peste 30 de formații din 13 țări europene. Întrucât juriul festivalului a punctat atât autenticitatea costumelor populare, cât și originalitatea execuției dansurilor, evident alături de ținuta scenică și impresia artistică, acest premiu obținut reprezintă, implicit, și o recunoaștere a faptului că sârbii din România au reușit în bună măsură să-și păstreze nealterate tradițiile populare și valorile folclorice, ceea ce, sperăm, se va menține și pe viitor.

În concluzie, se poate spune că ansamblul "Mladost" din Timișoara, prin activitatea sa artistică de-a lungul a peste trei decenii de existență și continuitate, este un pilon important atât pentru păstrarea tradițiilor folclorice și a obiceiurilor populației sârbe din România, cât și pentru realizarea unor valențe și legături specifice multiculturalității bănățene. Deviza permanentă a întregii activități artistice a

ansamblului a fost: "Iubește-ți cultura și tradițiile proprii, dar respectă-le și pe cele ale altor popoare". Cred că ansamblul artistic "Mladost" din Timișoara își aduce, astfel, contribuția la realizarea unui model viabil de conviețuire de tip bănățean.

Bibliografie

1. Sava Ilici, *Srpski horovi u Banatu (Corurile sârbești din Banat)*, Ed. Kriterion, București, 1978
2. Sava Ilici, *Doba potpunog priznanja - Kulturno-umetnička delatnost Srba u Banatu (Timpul afirmării depline)*, Ed. Kriterion, București, 1982
3. Liubomir Stepanov, *Mladost žubori, srcu govori (Tinerețea fremătă, inimii vorbește)*, Ed. Kriterion, București, 1991
4. Dušan J. Popov, *Četvrt veka organizovane kulturno umetničke delatnosti srpskih studenata u Temišvaru (Un sfert de veac de preocupări cultural-artistice ale studenților sârbi din Timișoara)*, Temišvarski zbornik, Novi Sad, 2 (2000), p. 121-128

DAS TEMESWARER ENSEMBLE „MLADOST“ ZWISCHEN SERBISCHER TRADITIONSERHALTUNG UND BANATER MULTIKULTURELLEN WERTEN Zusammenfassung

Jede nationale Minderheit weist die Tendenz auf ihre volkseigenen Kennzeichen, das Erbgut und die kulturell-geschichtlichen Traditionen aufzuheben, zu verwerten, um sie sowohl im Residenzland wie auch in der Heimat oder

in anderen Ländern bekanntzumachen.

Eines der gewöhnlichsten Mittel zur Verwertung des geerbten Kulturguts ist die Tätigkeit der Künstlergruppen.

Die akademischkulturelle Künstlergesellschaft „Mladost“ aus Temeswar ist das repräsentativste kulturelle Ensemble der serbischen Minderheit aus Rumänien in den letzten 3-4 Jahrzehnten.

1969 gegründet, betätigte sich das Ensemble „Mladost“ ununterbrochen bis heute. In erweitertem Sinn hat es die kulturelle Aufgabe des 1970 missbräuchlich aufgelösten staatlichen serbischen Lieder- und Tanzensemble aufgenommen.

Hunderte von Amateurkünstler die sich jahrelang in diesem Ensemble betätigt haben, hunderte von Aufführungen, die Teilnahme an inländischen und seit 1990 an ausländischen Festspielen, haben die Rolle dieses Ensemble in der Erhaltung des Dazugehörigkeitsgefühl an der serbischen Gemeinschaft hervorgehoben.

An dem 7. Europäischen Serbischen Folklorefest in Deszk (Ungarn) wurde dem Ensemble „Mladost“ der II. Platz erteilt.

Im Moment wird die finanzielle Unterstützung der Gruppe vom Verband der Serben aus Rumänien gesichert.

CONTRIBUȚIA COMUNITĂȚII EVREIEȘTI ARĂDENE LA PROMOVAREA REFORMEI ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

Eugen Glück

1. Reforma religioasă

Privind lucrurile în ansamblu, în perioada 1790-1848, evreii din părțile arădene au trăit în formele organizatorice structurate deja în deceniile precedente. Baza acestor rânduieli le-au constituit elementele tradiționale cristalizate, modificate doar într-o oarecare măsură în epoca lui Iosif al II-lea, și adaptate firește, la situația locală. Pentru o modificare radicală era necesară o reformă a cultului, lucru care nu se putea face ușor.

În anul 1790 era în vigoare la Arad statutul promulgat în anul 1786, modificat în anumite stipulații la începutul păstoririi rabinului Aaron Chorin (1790). Abia în ultimii ani ai activității acestuia s-a elaborat un nou statut, iar în 1848, erau în discuție noi modificări, mai ales sub presiunea elementelor reformiste radicale, fără ca acestea să fi fost aplicate la nivel comunitar. Doar o mică grupare, cu activitate efemeră, a voit să transfere ziua de repaos de sâmbătă pe duminică.

În ciuda tuturor modificărilor statutare, la baza vieții comunitare a stat principiul democratic. Potrivit acestuia, fiecare bărbat adult "*bar mițva*", contribuabil la bugetul

comunității și cap de familie, cu o anumită vechime în localitate, avea drept de vot activ și pasiv. Statutele au precizat mai târziu drept o condiție a primirii definitive în comunitate necesitatea domicilierei în Arad pe o durată de cel puțin trei ani. Se înțelege de la sine că cel care a suferit o condamnare penală sau ignora prevederile cuprinse în Sulchan-Aruch era descalificat.

În realitatea Aradului până în anul 1834, comunitatea evreiască, din punct de vedere al dreptului public, era supusă domeniului cameral, care era totodată proprietarul orașului de pe Mureș. În această perioadă, principalele probleme ale evreilor din Arad de pe toate planurile erau dezbătute în Adunarea generală, care alegea un consiliu precum și demnitarii locali. Între aceștia figura rabinul, desemnat pe viață, și judele (roși-hakihal), desemnat pe durata unui an calendaristic. Notarul, contabilul precum și cei care deserveau sinagoga erau aleși pe termen nedeterminat și erau amovibili. Cantorul avea un statut asemănător cu cel al rabinului.

Deși în principiu, comunitatea avea libertate de decizie, practic aceasta era restrânsă prin faptul că hotărârile luate și mai ales alegerile trebuiau confirmate de directorul respectiv fiscalul domeniului cameral. Profitând de drepturile lor de mai multe ori ei au recurs la ingerințe supărătoare. Totuși trebuie să amintim că drepturile comunității din Arad erau relativ mai mari decât a multor altor comunități. Spre exemplu, la Carei, dreptul obștei se reducea doar la propunerea unui număr de trei candidați pentru funcția de jude, din care domeniul Károly urma să desemneze persoana acceptată.

După schimbările din 1834, dreptul de confirmare a devenit o prerogativă a Consiliului orașului Arad și acesta

a exercitat-o până la intrarea în vigoare a legislației promulgată în timpul revoluției de la 1848-49, care a abrogat așa zisa jurisdicție feudală. În exercitarea drepturilor sale, conducerea orașului Arad a mers până acolo încât a dispus ca forurile decizionale ale comunității să nu se poată întruni fără prezența comisarului orășenesc, de regulă o personalitate importantă în urbe. Spre exemplu, în 1837, în funcția amintită a fost instituit consilierul Schärfeneder, viitor primar. La fel, organele camerale și mai târziu cele orășenești dețineau și dreptul de supracontrol al conturilor comunitare.

În realitate, timp îndelungat, domeniul cameral s-a abținut să se amestece direct în alegerile comunitare. Rupând cu tradiția, în anul 1826 s-a produs o criză. În urma demisiei judeului Jacob Steinitzer s-a procedat la un nou scrutin. Rezultatul a fost însă contestat de Jacob Hirsch și alți membrii conservatori ai comunității, invocând că alegerea *“s-a desfășurat fără o bună rânduială”*. Ei au cerut organizarea unui nou scrutin, legat de obligația judeului demisionat de a face *“o decontare”* a sumelor manipulate de dânsul. Atmosfera s-a depreciat în așa fel încât, în cursul anului respectiv, s-au organizat a nu mai puțin de patru alegeri. După câte se pare, problema a constat în faptul că judele desemnat prin votul colectivității nu a întrunit aprobarea prefectului cameral. La capătul acestui șir de alegeri un grup de enoriași se adresează comitatului cu o plângere arătând că domeniul cameral din nou vrea să schimbe judele în funcțiune, ceea ce este contrar statutelor comunitare, aprobate de autoritățile superioare.

Adunarea generală a comitatului Arad a luat în dezbatere plângerea și a constatat că domeniul cameral vrea să procedeze la schimbare fără să fi avut loc o anchetă prealabilă și în consecință fără să se fi stabilit culpabilitatea

judelui în funcție. Totodată a fost suspendată acțiunea domeniială. Ca de altfel în mai multe privințe, conducerea domeniului cameral a ignorat rezoluția comitatensă și, urmând calea începută, a impus în funcția de jude pe Iacob Beer, o personalitate de orientare conservatoare, care era în contradicție cu rabinul Aaron Chorin. Abuzul evident al domeniului cameral a stârnit un nou protest, înaintat comitatului și semnat de 59 de membrii ai comunității. De această dată, comitatul a intervenit mai energic și a dispus încă o dată alegere, dar în termeni legali. Cu această ocazie a fost ales reformistul Moshe Hirschl¹.

După obținerea statutului de oraș liber regesc, consiliul orășenesc al Aradului a preconizat anumite modificări în sistemul electoral comunitar. Problema devenise actuală datorită demisiei judeului Wolf Steinitzer (1838). Comunitatea însă s-a opus intențiilor municipale și a înaintat un memoriu Consiliului Locotenențial, care pe cât se pare, nu a încuviințat restrângerea proiectată a drepturilor legale existente².

Trebuie să menționăm însă că demisia lui Wolf Steinitzer a fost de fapt legată de motive personale, el fiind un adept al reformelor inițiate de rabinul Chorin. Steinitzer a îndeplinit amintita funcție în mai multe rânduri: (1829-1831, 1834-1838, 1846-1848). Între anii 1830-1834 îl găsim în funcție pe Leopold Epstein, de aceeași orientare, urmat de Wolf Steinitzer. În anul 1848-49, a funcționat Iosef Hertz (15 august 1845-8 septembrie 1848). Fiind implicat în mișcările revoluției, îndată după prăbușirea ei (Șiria, 13 august 1849) și-a dat demisia, fiind ales în locul lui tot reformistul Paul Walfisch.

Existența majoritară a juzilor reformiști a avut un efect benefic asupra desfășurărilor contemporane ceea ce însă nu a exclus prezența în consiliul comunitar și a unor

elemente conservatoare.

Pe lângă lupta dusă pentru instituționalizarea reformelor preconizate de rabinul Chorin problema cea mai fiebinte a fost cea a modului de utilizare a fondurilor comunitare. Este neîndoios că multiplele activități ale comunității au reclamat fonduri foarte serioase de la enoriași, a căror utilizare a trezit numeroase suspiciuni. Este suficient să amintim faptul că în anul 1820-1821, încasările din contribuția directă a enoriașilor s-au ridicat la 18.804 fl., la care se adăugau și veniturile indirecte, în primul rând gabela. Au apărut repetate demersuri pentru verificarea conturilor. Unul dintre cei mai zeloși "controlori" ai fondurilor comunitare a fost amintitul Iacob Hirsch care în 1832, depune un memoriu în care susține "*că a descoperit în administrație mai multe abuzuri*", cerând anchetă. O nouă cerere referitoare la verificarea conturilor apare și în exercițiul 1836-1837³.

După cum s-a mai subliniat, evreii din Șimand se bucurau de un statut juridic cu totul aparte, formând o veritabilă comună administrativă, investită cu o largă autonomie. Judele israeliților din Șimand era ales de obște și apoi supus confirmării domeniului Edelspacher. Întrucât între actele comitatense ale vremii nu găsim vreo urmă de contradicție între obște și domeniu, se pare că acesta din urmă a avut o poziție conciliantă.

Paralel cu răspândirea unui număr, în continuă creștere, de evrei din comunitatea Șimand, în plășile Zărand și Ineu, problema judeului s-a complicat. Din punct de vedere juridic, el era subordonat jurisdicției feudale locale, dar la scrutin aveau drept de vot și cei răspândiți în zonă dar care erau contribuabili ai comunității Șimand. Pe de altă parte judele exercita atribuții și în alte localități, supuse altor

jurisdicției feudale. În urma unor diferende, Adunarea generală a Comitatului Arad, în anul 1833, ia în dezbatere problema. Decizia luată a prevăzut ca alegerea și pe mai departe să aibă loc în Șimand pe baza obiceiului tradițional, dar la confirmare domeniul să ceară, pe cât e posibil - și avizul celorlalte jurisdicții feudale⁴.

În pragul revoluției de la 1848-49 apare și la Șimand tendința lărgirii autonomiei comunitare. Astfel, în anul 1838 este înaintată o petiție prin care se solicită crearea unui post propriu de notar, cu atribuțiile unui funcționar de acest fel și pe linie de stat, prevăzut cu un salariu anual de 100 fl, plătit din casieria comunității⁵. În același timp, în urma consolidării unor obști din mediul rural arădean, a apărut tendința de a înființa structuri organizatorice proprii. În anii care s-au scurs până la revoluția de la 1848-1849, documentar constatăm doar ruperea israeliților de la Curtici de comunitatea din Șimand (1834), soldată cu alegerea unui jude propriu. Hotărârea curticenilor în mare măsură a fost determinată de inițiativa domeniului local⁶.

Ca oriunde în epoca respectivă, în viața comunitară, un rol conducător și chiar determinant l-au jucat rabinii. Întărirea și progresul incontestabil al comunității din Arad, semnalat anterior și pe teren economic și social, se leagă în mare măsură de figura luminoasă a rabinului Aaron Chorin (1766-1844). El a venit în orașul de pe Mureș la invitația comunității și, începând cu anul 1789, a ocupat scaunul rabinic pe care l-a păstrat până la decesul său intervenit în anul 1844⁷.

Aaron Chorin s-a născut la Weisskirchen (azi, Hranice), în Moravia. Din fragedă tinerețe a intrat în ieșiva din Nagymárton (azi, Mattersdorf - Austria), apoi, a devenit elev al gaonului Ezekiel Landau din Praga. La vârsta de 17 ani

s-a căsătorit și a început să activeze pe teren comercial. În această direcție nu a avut succesul dorit și s-a evidențiat orientarea lui prioritară spre știință. La recomandarea gaonului din Praga, în anul 1786, a fost invitat de comunitatea din Arad și ulterior a și ocupat scaunul rabinic. A rămas timp de peste cinci decenii fidel Aradului, deși în două rânduri nu i-a fost străină ideea transferării în altă comunitate. În anul 1799, a încercat, fără succes, să plece la Nagykanizsa, în vestul Ungariei. Insuccesul său s-a datorat respingerii lui de majoritatea enoriașilor ortodocși de acolo. În schimb, invitarăa lui la Viena a fost zădărnicită de guvernul imperial, la fel influențat de ortodocși.

Aaron Chorin a fost un reprezentant de frunte al iluminismului evreiesc, importanța lui resimțindu-se pe o arie teritorială întinsă. Întreaga lui viață a fost o luptă pentru reforme și progres. Deși om pașnic și pios a trebuit să țină piept unor confruntări de multe ori pornite împotriva lui cu mijloace străine de iudaism. Reformele lui, fără îndoială, s-au lovit de rânduiri anacronice ale feudalismului care persistau. Nu întâmplător, la puțin timp după înscăunarea lui, la 9 decembrie 1790, adresează Comitatului Arad, un memoriu în care se plânge că autoritatea orașului Arad grevează ilegal evreii, pe unii chiar îi privează de libertate. Totodată, a cerut respectarea autonomiei comunitare după uzanțele vechi, ceea ce într-adevăr i-a reușit într-o măsură să obțină.⁸

În schimb, Aaron Chorin era conștient că progresul economic, social și cultural al enoriașilor săi nu poate fi decât, în primul rând opera lor înșiși. În acest sens s-a lovit de conservatorismul ortodox pe toate tărâmurile. Confruntările între conservatori și reformiști au avut adesea ca obiect unele probleme, care azi, la începutul secolului

al XXI-lea, par minore.În realitate însă, ele se legau de două alternative, una fiind restructurarea economică, socială și culturală și în final, emanciparea, iar cealaltă, menținerea structurilor medievale.

Prima confruntare se conturează la puțin timp după ocuparea scaunului rabinic. Aaron Chorin plecând de la verdictul gaonului Ezekiel Landau a permis enoriașilor săi consumul morunului (căciugă). În sprijinul hotărârii luate el a invocat, alături de amintitul gaon, faptul că această specie de pește se încadrează în condițiile cuprinse în Tora, fiind "curat". Experiența pragheză cât și cea a rabinului Moshe Münz din Buda veche au dovedit că solzii morunului pot fi îndepărtați cu ajutorul unui cuțit. Foarte curând însă, Aaron Chorin a fost contrazis de renumitul rabin Benet Mordechai, dar mai ales de rabinul Isac Grieshaber din orașelul Paks, de lângă Dunăre, conducător al unei comunități însemnate.De fapt, controversa a fost declanșată încă din anul 1782, de rabinul Hirsch din Timișoara. În urma decesului lui Ezekiel Landau (1793), principalul protagonist al celor care îngăduiau consumul morunului a rămas Aaron Chorin. El și-a apărat poziția și pe plan teoretic publicând în 1798, broșura intitulată "*Imre Nuam*".

După publicarea broșurii nu a întârziat să apară replica rabinului din Paks, invocând o experiență contrară în legătură cu dezlipirea, cu ajutorul unui cuțit, ai solzilor morunului.În concluziile lui, Isaac Grieshaber a mers mai departe susținând chiar că consumul morunului exprimă simpatie față de aderenții pseudomesei, Sabbatai Cevi.Această afirmație izvora din asimilarea aggadelor cu precepte ale credinței iudaice. O asemenea aggada a pătruns în sfera credinței populare, potrivit căreia Jahve în viața de apoi va ospăta pe cei merituoși din peștele "*leviathan*".Întrucât

sabattieni sunt excluși din viața veșnică în urma excomunicării lor din rândul evreilor credincioși, ei nu mai au acces la amintitul ospăț. Ca o compensație, aceștia caută să se despăgubească prin consumul de morun. Au fost puse în circulație și anumite știri confuze, care incriminau pe rabinul Aaron Chorin de contacte cu sabattienii, pe vremea când stătea încă la Praga, înainte să fi venit la Arad.

Broșura rabinului Grieshaber intitulată "*Makkel Noan*", tipărită la Viena, nu a rămas mult timp fără răspuns. În 1799, Aaron Chorin publică volumul "*Sirjon Kashasun*". Grieshaber însă nu mai reușește să imprime contra-răspunsul. În timp ce prima lucrare a lui Aaron Chorin a stârnit un mare ecou, a doua publicație nu a mai avut succesul precedent. Totuși se pare că în această perioadă s-a decis definitiv să ia o atitudine militantă pentru ideile sale, cu atât mai mult cu cât, în controversa sus amintită, nu s-a bucurat de un succes general ⁹.

Poziția lui l-a plasat în sfera contradicțiilor nu numai cu rabinii conservatori, ci și cu o parte din enoriașii lui. Fără să fie influențat de acest lucru, în 1803 el publică la Praga cartea intitulată "*Emek ha Sove*". În această lucrare, Aaron Chorin formulează idei profund umanitariste și insistă asupra esenței doctrinei iudaice, întorcându-se la linia lui Moses Maimonides. Cartea cuprinde trei părți. În ele, în mod consecvent, se pronunță pentru reformă și acomodarea la timpurile moderne¹⁰.

În urma apariției acestei cărți, comunitatea din Arad se scindează, formând două partide. Ambele se adresează organelor comitatului, cerând un verdict potrivit năzuințelor lor (1805). Adunarea generală a comitatului dispune instituirea unei anchete. În prima anchetă, notarul șef Kovács János și juratul Gabányi Sándor iau în dezbatere o petiție în care

semnatarii se plâng împotriva unui oarecare Iacob Fridberg, care venise la Arad din orașul Veszprém. La Arad, el a fost angajat ca învățător al copiilor familiei lui Iacob Steinbeck. Într-un răstimp de unu sau doi ani, Iacob Fridberg s-a străduit să înstrăineze enoriașii arădani de rabin și chiar a mers pînă acolo încât s-a substituit acestuia. Directorul cameral a interzis funcționarea lui în această calitate, dar Fridberg a continuat - cu un anumit succes - să mobilizeze enoriașii contra rabinului, printre altele, criticând "știința" acestuia. Comitatul, în urma celor constatate, ia o decizie radicală dispunând expulzarea lui Iacob Friedberg din Arad.

În curând însă pornește o nouă acțiune în care susținătorii petiției se plâng că rabinul "*ar fi publicat o anumită carte care scandalizează și care se contrazice deosebit de mult cu religia lor*".

Comitatul Arad, ocupându-se din nou de plângerile sosite din partea evreilor, constată că toate "*contradicțiile deplânse*" de petiționari se datoresc agitației pusă la cale de Iacob Friedberg. Totodată, Adunarea generală a comitatului a pus la îndoială faptul că petiția ar avea adeziunea întregii comunități, așa cum s-a pretins. În ceea ce privește cartea încriminată, s-a hotărât ca ea să fie procurată și prezentată în original forului deliberativ¹¹.

Valurile de nemulțumiri provocate de amintita lucrare au depășit în scurtă vreme limitele locale. Deși lucrarea a fost prefătată de Moshe Münz, celebrul rabin din Buda veche, la rândul lui aparținător taberei conservatoare, ea a produs o mare agitație în cercurile ortodoxe. Însuși Aaron Chorin a ajuns la constatarea că este necesară introducerea anumitor corective în cursul pregătirii celei de a doua ediții. Dintre oponenții cei mai de seamă, rabinul Benet Mordechai, s-a adresat printr-o scrisoare comunității din Arad și a cerut

argumentat din punctul lui de vedere, arderea cărții lui Chorin. Sesizarea amintită însă nu a avut succes în rândurile enoriașilor întrucât, majoritatea acestora s-au raliat poziției rabinului din Arad. Agresivitatea oponentilor săi a mers până acolo încât Iacob Friedberg, care continua să rămână în Arad, l-a insultat în plină sinagogă, în timpul unei predici cu conținut apologetic la adresa ideilor sale pe care acesta o rostea.

Problema provocând în continuare agitație în interiorul comunității, i-a determinat pe susținătorii lui Chorin să se adreseze rabinului Moshe Münz, și să-i ceară părerea explicit dacă cartea incriminată realmente conține sau nu elemente doctrinare eretice.

În urma acestui demers, gaonul Münz s-a găsit într-o poziție extrem de dificilă. Pe de o parte, nu putea nega faptul că inițial aprobase cartea, cel puțin în mod tacit, din moment ce îi adăugase prefața cu propria lui semnătură, pe de altă parte, în toiul ascuțirii diferendelor inter-evreiești el se opunea tot mai categoric reformelor radicale. În această situație delicată, rabinul Münz a căutat o soluție de compromis. Nu a încuviințat reprobarea cărții lui Aaron Chorin și nici nu a confirmat-o, ci a hotărât convocarea unui betdin (1805) la Buda. În această instanță religioasă urma să se pronunțe atât el cât și alți doi rabini desemnați în mod special din rândul conservatorilor. Desigur a fost citat în fața lor și rabinul arădan. Acesta, prezentându-se personal, a susținut documentat punctul lui de vedere.

Dezbaterea a luat o întorsătură neașteptată. Prima zi, s-a consumat cu elemente procedurale și cu audierea "inculpatului", urmând ca în ziua următoare, să se pronunțe rabinii. În această zi însă, la dezbateri, președintele instanței, rabinul Münz a absentat fără nici o motivare. Profitând de

situație, rabinul Samuil Butsewitz din orașelul Aszód, invocând vechimea lui mai mare în rabinat față de celălalt asesor, a preluat președenția și a trecut fără întârziere la enunțarea sentinței. Acest document punea în fața lui Chorin două alternative. De fapt i se pretindea retractarea cărții, iar în caz de refuz trebuia descalificat prin tăierea bărbii. Sentința taxa lucrarea ca eretică.

În urma refuzului lui Aaron Chorin de a-și retracta propria operă, din ordinul rabinului din Aszód, s-a încercat aplicarea forțată a umilirii lui. Rabinul arădean însă a reușit să evite aplicarea condamnării, dar ieșind din sala de dezbateri a fost supus unor huiduieli și altor acte nepermise din partea unor enoriași instigați împotriva lui.

Aaron Chorin a considerat sentința respectivă viciată, atât în formă cât și în conținut. El a întocmit un memoriu documentat adresat forurilor supreme de stat și ca urmare, Consiliul Locotenențial în 1806, a casat sentința amintită și l-a reabilitat.

După o pauză oarecare, în anul 1814 problemele reapar pe plan local. Elementele antireformiste se adresează din nou cu plângeri organelor de stat¹². Ei cer în primul rând îndepărtarea rabinului Aaron Chorin din funcție. Adunarea generală a Comitatului Arad însă respinge cererea invocând constatarea autorităților competente că majoritatea enoriașilor comunității sunt de partea lui.

Hotărârea Adunării generale avea în vedere foarte probabil și considerația deosebită de care se bucura Chorin atât din partea oficialităților, cât și a populației creștine. Această apreciere reiese și dintr-o rezoluție a Adunării generale, ținută în anul 1809. În acest an, Consiliul Locotenențial trimite o circulară în legătură cu o carte "*excomunicată de rabin*", din Frankfurt. Comitatul constată

“că evreii de aici nu au crezut în validitatea blestemului pronunțat în cea țară străină, fiind în suficientă măsură instruiți de rabinul lor, care are o judecată lucidă”¹³.

O nouă confruntare între rabinul Aaron Chorin și conservatori s-a produs în legătură cu oficierea căsătoriei. Rabinul din Arad a început să officieze ceremonia în interiorul sinagogii și nu în afara ei. Deși partizanii reformismului au invocat o serie de argumente pertinente pentru susținerea acestei proceduri, faptul a produs o puternică reacție în tabăra conservatoare. O critică deosebit de vehementă a fost formulată în acest sens de rabinul Jekutiel Juda Grünwald, care îndată ce a ocupat scaunul în Buda-Vecse, l-a acuzat că în fond procedura o imită pe cea a ceremoniei statornicită la romano-catolici.

Criticile, oricât de vehemente, au fost, în fond, inoperante. Aaron Chorin precum și alți rabini de orientare reformistă au continuat practicarea ceremoniei în sinagogă, procedură extinsă treptat tot mai mult.

În deceniile următoare Aaron Chorin a continuat să se evidențieze și pe mai departe atât pe teren teoretic cât și practic. Dintre operele lui amintim lucrările intitulate *“Nogah ha Cedek”*, *“Kinas ha Emes”* și apoi *“Ein Wort zur seiner Zeit über der Nächstenliebe und der Gottediensl”* (Viena 1820).

Aaron Chorin a admis ca rostirea rugăciunilor să se facă atât în limba ebraică cât și în cea germană. La fel, a considerat posibil ca rabinul să predice în germană și în consecință să renunțe la idiș. Tot el a ridicat și problema introducerii orgii în serviciul divin. Este adevărat că a trebuit să treacă un timp oarecare până când în noua sinagogă din Arad, inaugurată în 1834, s-a putut introduce o orgă.

Lucrările lui mai noi i-au adus faima până departe.

Astfel, după cum s-a mai arătat, a fost candidat din partea reformiștilor la funcția de șef-rabin al Vienei. În anul 1821, guvernământul marelui ducat de Baden, prin intermediul unui bancher evreu, i-a cerut un consult referitor la obligațiile rabinilor și la conținutul reformelor aplicabile în cadrul cultului israelit. Aaron Chorin a folosit prilejul ca să formuleze și de această dată niște idei importante pe care le-a sintetizat în broșura "*Iggereth Elioso*" (1826). Publicația are subtitlul "*Scrisorile unui rabin african către colegii săi europeni*". Ca adept al reformelor și pe tărâmul învățământului a propus crearea unor școli în care urma să se predea obiecte laice și profesionale. El considera că pregătirea rabinilor de-acum trebuie efectuată la nivel de învățământ superior. La fel, el preconiza pentru evrei învățarea meșteșugurilor și agriculturii.

Cel mai departe în reformele sale, Aaron Chorin a mers în legătură cu modificarea dispozițiilor cuprinse în Sulchan - Aruch. El considera admisibilă călătoria pe calea ferată, chiar și în ziua de sâmbătă, introducerea orgii în sinagogă, suspendarea obligației consumului de azimă, etc. Totuși, Aaron Chorin s-a distanțat de ideile cele mai radicale ale reformistului iudaic, ca de pildă, strămutarea zilei de repaos de sâmbăta pe duminică¹⁴.

Ideile lui Aaron Chorin, puse în practică în deceniul al treilea din secolul al XIX-lea, au produs o adevărată explozie în tabăra conservatoare. În fruntea oponenților, de această dată, apare Iacob Beer, care, dintr-un anumit motiv necunoscut, a obținut sprijinul domeniului cameral. Oponenții se adresează cu o jalbă comitatului, cerând interdicție oficială împotriva înnoirilor propuse. Ei reușesc ca la ancheta comitatului să participe, "*în calitate de expert*", și rabinul de orientare conservatoare din Timișoara. În consecință,

constatările comisiei de achetă iau o întorsătură nefavorabilă pentru rabinul arădean, ceea ce stârnește protestele acestuia. Aaron Chorin se adresează printr-un memoriu forurilor supreme de stat, obiectând în legătură cu "absolutizarea" părerilor rabinului din Timișoara. De fapt, Iacob Beer și Iacob Hirschl și susținătorii lor au reclamat faptul că "*rabinul lor, Aaron Chorin ar fi introdus după capul lui anumite schimbări în rugăciunile și ritualul credinței lor*". În petiția lor solicitau ca "*experții, care ar fi eventual necesari în ancheta delegațiilor comitatului, să fie desemnați de șeful rabin al Moraviei*", bine cunoscut pentru poziția lui conservatoare¹⁵.

În urma anchetei, rabinul Aaron Chorin înaintează în 1826 și în 1827 mai multe memorii cerând protecție din partea organelor supreme de stat. În aceste petiții se subliniază că reclamanții nu au avut mandat nici măcar dintr-o parte notabilă a enoriașilor.

Și de această dată, Consiliul Locotenențial a analizat documentele primite din ambele părți și a emis un verdict. În acesta s-a precizat, referitor la rabinul Aaron Chorin, că "*dacă persecutarea lui s-ar datora unei cărți care recent a fost predată, el să fie apărat de comitat împotriva tuturor impacientărilor și eventualelor acțiuni îndreptate împotriva persoanei sale*". Între timp, au intrat în controversă și rabinii din Buda și Pojon (azi Bratislava), afirmațiile lor însă au fost respinse categoric de neobositul Aaron Chorin. Problemele au rămas în continuare, timp de ani de zile, în stare de anchetă, fără să se contrapună vreo piedică rabinului arădean. Mai mult, în mod vizibil, comitatul se va sătura de petițiile conservatorilor. O nouă plângere a lui Iacob Hirschl a fost adresată vicecomitelui în 1828, susținând că "*rabinul Aaron Chorin.... vrea să săvârșească sărbătorile lor după un ritual*

nou".În urma unei anchete, comitatul constată lapidar că "majoritatea evreilor din Arad doresc desfășurarea sărbătorilor după ritualul nou"¹⁶.

Fără să mai aștepte vreo altă decizie sosită și de mai sus, rabinul a săvârșit sărbătorile după datina nouă, iar comitatul a pus "ad acta" plângerile.În consecință, conservatorii devenind tot mai slabi, au renunțat să mai facă reclamații, iar în 1837, comitatul a eliberat rabinului un certificat de activitate foarte elogios formulat: "fiind de notorietate publică eforturile sale pentru cultivarea enoriașilor săi"¹⁷.

O satisfacție deosebită a avut-o rabiul Aaron Chorin, la festivitatea de ridicare a Aradului la rangul de oraș liber regesc, în 17 august 1834, când baronul Orczy, comisarul regal, s-a oprit, cu ocazia intrării festive în noul municipiu, mai întâi la sinagogă, unde a fost binecuvântat de Aaron Chorin.

În ultimul deceniu al activității sale au fost înaintate din nou plângeri ale conservatorilor, dar de data aceasta, cunoscându-se poziția comitatului, ele au fost trimise direct Consiliului Locotenențial. Nici aceste memorii (1834, 1835, 1836) nu au avut vreo audiție¹⁸.

Aaron Chorin a continuat în schimb activitatea lui militantă pentru progres.În anul 1835, editează la Buda studiul intitulat "Hillel" în care încearcă să urgenteze de această dată unificarea evreilor la scară mondială. El propune instituirea unei autorități centrale religioase, având reședința la Ierusalim.

În 1839 vede lumina tiparului la Viena, lucrarea intitulată "Jeled Zekunim". Această scriere este de fapt autobiografia lui, la care adaugă eseuri în care pledează pentru necesitatea reformelor. Prefața cărții este semnată

de un alt campion al reformelor, rabinul Leopold Löw.

Valurile provocate de acuzațiile antisemite din 1840 de la Damasc îl determină să se implice în mișcarea mondială pentru dovedirea inexistenței omorului ritual atribuit evreilor. Împreună cu Leopold Löw reeditează apologia lui Sonnenfels, un mare jurist austriac. În 1842 apare în public un material formulat în interesul seminarului rabinic în care reiterează ideea necesității ca rabinii să aibă o înaltă pregătire.

Ultima mare confruntare între reformiști și ortodocși, la care a participat rabinul Aaron Chorin, a fost legată de pregătirea și desăvârșirea adunării de la Paks, ce a avut loc în preajma decesului său (1844). În ciuda bătrâneții și a sănătății precare, el a considerat necesar să adreseze o scrisoare organizatorului adunării, rabinul Feivel Horowitz din orașul Fápa, în care își declară adeziunea și accentuează din nou necesitatea reformei.

Pornită cu intenția de a aduce la anumit consens cele două orientări existente în rândurile israeliților, adunarea a rămas în realitate inoperantă, cu atât mai mult cu cât la Paks se prezentaseră doar 26 rabini, supremația având-o conservatorii¹⁹.

Pentru această ocazie, Aaron Chorin a pregătit și o broșură, în care a rezumat opiniile sale și care a apărut, în anul morții sale, sub titlul "*Ein Wort zu seiner Zeit, Als Nachtrag von A. Chorin*" Tot din această perioadă datează și lucrarea "*Worte des Wahrheit und des Friedens*", scrisă în anii 1843-1844, care a fost publicată în anul 1848, la Buda, de unul din fiii rabinului²⁰.

Decesul lui Aaron Chorin a survenit la 24 august 1844. Înmormântarea a avut loc peste două zile. La funerariile sale a participat un mare public arădean, fără deosebire de naționalitate sau religie. Clopotele tuturor bisericilor creștine

au fost trase în timpul deplasării cortegiului spre cimitir. Cuvântările au fost rostite de către fostul rabin din Șimand, ajuns director de școală în Arad, profesorul Lazăr Skreinka și de profesorul Leo Jeteles, unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai săi²¹.

Meritele lui au fost elogiare de principalele publicații evreiești contemporane: "*Allgemeine Zeitung des Judenthums*", "*Orient*" sau "*Archives Israelites*". Comunitatea locală recunoscătoare a ridicat deasupra mormântului său un "ohel", care a fost decorat cu bustul lui, cioplit în marmură de sculptorul Iacob Guttmann, un mare fiu al Aradului (1851).

După moartea distinsului rabin, golul lăsat de acesta i-a obligat pe enoriași să caute un înlocuitor. După unele ezitări în privința persoanei celei mai potrivite, în final, s-a recurs la invitarea tânărului Jacob Steihardt (1817 sau 1818-1885).

Născut în orășelul unghuresc Macău, din comitatul Cenad, de timpuriu a fost înscris în ieșiva înființată de rabinul local Eleazer Ullmann. După câțva timp, trece în renumita ieșivă patronată de dinastia rabinică Sofer din Pojon. Părăsind ieșiva la o dată imprecisă, se realizează tineretului intelectual din Pesta (jurátusok). Împreună cu aceștia participă la dezbaterile dietei ungare din 1843, în care s-au dezbătut și probleme legate de evrei. Totodată, se dedică și ziaristicii intrând în redacția periodicului tipărit în limba maghiară cu titlul "*Hirnök*". Din păcate, articolele fiind în general nesemnate, aportul lui Jacob Steinhart nu a putut fi evaluat. De altfel, gazeta era de orientare liberală, ideologie pe care a îmbrățișat-o în tot cursul vieții sale.

Activitatea sa în redacția amintită este confirmată de înscrisul existent în registrul căsătoriilor rabinatului din

Macău. Potrivit acestuia, la data de 18 octombrie 1843, se căsătorește în orașul natal *“distinsul și doctul domn Jacob Steinhardt, necăsătorit, din Macău, asistent al redacției gazetei din Pojon”*. Soția sa a fost văduva Șara, fiica lui Löfflor Lörincz, perceptor de impozit, probabil al taxei de toleranță²².

Cunoscându-se poziția și pregătirea lui, apropiată de linia preconizată de Aaron Chorin, a fost instalat în Arad în anul 1845, cu statut de locțiitor de rabin și de inspector școlar, pe o perioadă de probă de trei ani. Foarte curând însă, dovedindu-și capacitatea, comunitatea s-a pronunțat în favoarea lui încât, în anul 1846, înainte de expirarea termenului de probă a și fost definitivat pe postul de prim-rabin.

Rabinul Jacob Steinhardt a fost un adept al liniei profesionale reformiste, lucru care s-a evidențiat cu pregnanță la Congresul israelit din 1868, unde s-a manifestat ca lider al partidei neologe. La fel, a mers pe linia antecesorului său și în legătură cu pregătirea rabinilor. El a fost unul din principalii inițiatori ai Seminarului rabinic din Budapesta (1877).

Pe plan local, rabinul Jacob Steinhardt a fost acela care a desăvârșit și mai ales a consolidat reformele aplicate sau cel puțin pregătite de Aaron Chorin. Pe de altă parte, s-a ferit să meargă mai departe și să întărească minoritatea ortodoxă. Țelul lui a fost menținerea unității comunitare, evitarea unei rupturi similare celei petrecute la Timișoara, Oradea sau Cluj. Într-adevăr, datorită lui, ieșirea definitivă a ortodocșilor din comunitate a avut loc la Arad abia după anul 1900²³.

Rabinul Jacob Steinhardt, în opoziție cu Aaron Chorin, a fost un promotor al asimilaționismului și al introducerii

limbii maghiare în sinagogă și în administrația comunitară. În 1845, a rostit pentru prima dată o predică în această limbă și tot astfel și-a redactat deciziile, păstrate azi în arhiva comunității din Arad.

Străduințe lăudabile s-au înregistrat și în viața comunității din Șimand. Această comunitate a dorit să aibă un conducător religios cu prestigiu, deși postul de rabin a fost îndeplinit cu intermitențe, fie din motive pecuniare, fie din lipsă de candidat corespunzător cu gustul enoriașilor. Astfel, în anul 1813, aflăm la Șimand pe rabinul Daniel, iar în anul 1815, a funcționat rabinul Pinkas.

Cea mai importantă figură rabinică locală a epocii a fost Lazăr Skreihka, care în anul 1826 s-a stabilit la Șimand și apoi, în 1834 s-a transferat la Arad²⁴.

După această sedisvacanță, comunitatea din Șimand l-a rugat pe Aaron Chorin să le mijlocească angajarea unui rabin, ceea ce s-a și realizat. În urma intervenției rabinului arădan a sosit la Șimand Solomon Kraus. Comunitatea însă, dintr-un motiv necunoscut, s-a răzgândit și nu l-a mai acceptat. Mai grav, enoriașii au refuzat și ramburasarea cheltuielilor de călătorie, ceea ce a provocat nemulțumirea rabinului Aaron Chorin, care s-a adresat comitatului cerând măsuri administrative²⁵. În final, comunitatea din Șimand l-a ales pe rabinul Avram Friedmann, care după câțiva ani de activitate a fost invitat la Alba Iulia, unde în continuare a ocupat, timp de 34 ani (1845-1879), funcția de rabin-șef al Marelui Principat al Transilvaniei, fiind de fapt ultimul în șirul acestora.

O personalitate marcantă a comunității din Arad a fost și cantorul David Stegel, care în 1829, a împlinit 44 de ani de activitate²⁶. Tot aici, trebuie să amintim și pe notarul Carol Rosenberg, care în deceniul premergător revoluției de la

1848-49, a ridicat la înalt nivel administrația comunitară. De altfel Rosemberg a fost și un distins om de cultură și ziarist.

2 Reforma instituțiilor

a. Problema salarizării

Studiind actele comunității constatăm cu surprindere că rabinii și în general angajații lor au avut o retribuție materială destul de modestă în raport cu veniturile celor aflați pe poziții similare laice.

Venind la Arad, rabinul Aaron Chorin a beneficiat de locuință gratuită și un salariu săptămânal în numerar de 4 fl. renani. În decursul lunilor Nissan, Sivan și Tsiri, salariul săptămânal se dubla. Făcând un calcul reiese că retribuția sa anuală totaliza 256 fl. renani, ceea ce echivala cu plata unui notar al comitatului, funcție de categoria a treia.

În anul 1790, după definitivarea lui în post, salariul săptămânal s-a majorat la 5 fl. renani.

Războaiele îndelungate ale imperiului austriac cu Franța (1792-1815), au dus la o inflație simțitoare. În anul 1811, Aaron Chorin, într-un memoriu adresat comitatului, arată că salariul lui săptămânal de 10 fl. s-a devalorizat și cere să i se fixeze retribuția, conform inflației, majorată de cinci ori. De asemenea el solicită ca pentru perioada 14 martie-1 noiembrie, în care, conform contractului său încheiat cu comunitatea din 1780, beneficia de un salariu majorat, în condițiile date, să i se dea doar "o anumită bonificație". Totodată, menționează că salarizarea sa conform cererii, poate fi asigurată de comunitate "*fără cea mai mică grevare a sărăcimii*", adică a contribuabilului²⁷.

Conflictul care a existat în cadrul comunității din Arad între reformiști și ortodocși, nu odată au alunecat și pe teren personal. Un exemplu în acest sens l-a constituit acțiunea lui Jacob Hirschl junior și Lion Sfitzer, pornită în

anul 1826, prin care au încercat să determine comitatul "*să dispună*" diminuarea salariului rabinului și a celorlalți angajați ai comunității în general de orientarea reformistă²⁸.

b. Problema instituțiilor centralizate

În prima jumătate a secolului al XIX-lea a devenit tot mai clar că promovarea intereselor evreiești reclamă crearea unei organizații unitare, centralizată și capabilă să asigure atât reprezentarea israeliților față de autorități cât și înființarea unor instituții intercomunitare a căror finanțare depășea posibilitățile locale. Ca de obicei, propunerile în acest sens au provocat ample discuții și chiar frământări, existând păreri adesea greu de adus la numitor comun. Și în această problemă rolul lui Aaron Chorin s-a făcut simțit. În opoziție cu ideile unui reprezentant al curentului ortodox, Aaron Chorin a elaborat un plan propriu care, în mare măsură, a constituit ulterior baza statutului acceptat de Congresul din 1868 și care a devenit baza organizării comunităților "*congresiste*" sau "*neologe*".

Potivit planului elaborat de rabinul Aaron Chorin, guvernul trebuia să convoace un "sinod" reprezentativ al evreilor, care urma să se desfășoare "sub scutul" organelor statului. El era conștient că realizările preconizate trebuie să aibă în primul rând o bază materială. În acest sens, cunoscând avantajele "*fondului religios*" existent în biserica romano și greco-catolică, a propus crearea unui fond similar. Capitalul acestui fond urma să se constituie din contribuțiile obligatorii ale enoriașilor. Propunea impunerea, în procente progresive, a moștenirilor și dotelor evreiești a căror sumă depășea plafonul de o mie de forinți. De asemenea conta și pe vărsămintele benevole ale enoriașilor.

Fondul urma să fie administrat la nivel central de un "*consistoriu*" ales de către sinod, compus din câte doi

asesori rabini și laici precum și un secretar. La nivelul comunităților administrarea ar fi revenit unui "comisar", iar în cazul unităților mai mici unui delegat în fiecare comitat.

Proiectul elaborat de Aaron Chorin prevedea crearea unei rețele de "școli superioare ordinare" înființate după modelul practicat în Ungaria și Austria. Cu timpul, pe măsura creșterii fondului, consistoriul urma să asigure din veniturile obținute salarizarea rabinilor, dar numai câte unul în fiecare comunitate, și a învățătorilor calificați.

O altă menire a fondului religios era să asigure sprijinirea copiilor israeliți săraci spre a putea învăța o meserie și în special agricultura. Aaron Chorin a preconizat totodată ca din același fond să se asigure premii pentru promovarea științei și artei evreiești. Consistoriul ar fi avut și sarcina de a publica anual un raport din care să reiasă gospodărirea fondurilor și destinația erogatelor.

Aaron Chorin în acest proiect s-a referit explicit la necesitatea respectării normelor înscrise în Sulchan-Aruch. Totuși, el tindea la diminuarea rolului conducător al rabinilor, ceea ce reiese și din normele de reprezentare propuse pentru consistor, aceștia fiind acolo în minoritate.²⁹

c. Problema noii sinagogi

Desigur în cadrul comunității din Arad, ca oriunde în lumea iudaică, sarcina principală comunitară a constituit-o asigurarea continuității cultului. Odată cu creșterea numerică și cu consolidarea economică a comunității israelite, sinagoga veche, moștenită din secolul precedent, a devenit neîcăpătoare și lipsită de măreția reclamată de enoriași, care solicitau ridicarea uneia noi. Problema s-a dovedit a fi deosebit de dificilă mai ales datorită opoziției Consiliului orașenesc din Arad, care nici nu voia să audă de ridicarea unei noi sinagogi în inima urbei. Cererea comunității israelite a determinat

Adunarea generală a comitatului să numească, în anul 1821, în această problemă, o comisie specială, prezidată de consilierul regal Sabbas Thököly (Sava Tekelia). În instrucțiunile date comisiei s-a cerut studierea problemei și întocmirea unui raport pe baza căruia Adunarea generală să poată lua o decizie.

Comisia, după o anchetă prealabilă, într-un timp relativ scurt, a înaintat un raport în care a constatat, ca fapt incontestabil, că numărul evreilor stabiliți în Arad, după anul 1790, a crescut simțitor. În același timp însă, anchetatorii au precizat că așezarea acestora în oraș s-a făcut desconsiderându-se hotărârea dietală din 1791, deci ilegal. S-a pus chiar problema expulzării evreilor stabiliți ilegal din Arad și trimiterea lor în locurile de origine. Concluzia finală a fost că, doar după stabilirea exactă a numărului evreilor cu drept de domiciliere în oraș, se poate stabili mărimea necesară a sinagogii solicitate și bineînțeles cheltuielile pe care le impune aceasta. De asemenea comisia a arătat că amplasarea sinagogii se putea face pe suprafața obținută deja de comunitate, în afară de cazul în care Consiliul orășenesc nu ar fi oferit un alt loc mai "potrivit". De fapt era vorba de terenul cumpărat de la domeniul cameral, situat în spatele primăriei de odinioară (care era amplasată pe locul actualei clădiri din piața Avram Iancu nr. 16.)

Comisia comitatensă a mai adăugat raportului și propunerea ca Adunarea generală să condiționeze construirea sinagogii de faptul ca suma subscrisă de enoriași să se poată "*percepe fără grevarea părții mai sărace*". La fel, se cerea construirea – pe lângă sinagogă – a unei case destinată școlii. Aluzia se referă la încercarea comunității – cunoscută din alte surse – de a întârzia ridicarea edificiului școlar, acordând prioritate sinagogii. Comisia a cerut ca locul sinagogii vechi,

ce urma în final să fie demolată, să se pună în vânzare, dar cumpărătorul sau cumpărătoarea să poată proveni numai din rândurile "orașenimii creștine", spre a împiedeca extinderea proprietății imobiliare evreiești.

Adunarea generală comitatensă a luat în dezbatere raportul comisiei și în esență a aprobat concluziile formulate. În legătură cu obiecțiile înaintate între timp de conducerea orașului s-a precizat că, în cazul în care orașul nu ar dori ca sinagoga nouă să fie ridicată pe terenul vizat de evrei (din spatele primăriei, n.n), acesta să înainteze până la 30 iunie 1821, opțiunile sale, răscumpărând lotul deținut de comunitate³⁰.

Întrucât Consiliul orașenesc a rămas pasiv, la 10 iulie 1821 Adunarea generală a comitatului a autorizat comunitatea să procedeze la edificarea școlii, urmând ca ridicarea sinagogii să fie amânată până după efectuarea conscripției propusă de comisie. În privința sorții terenului și construcțiilor din sistemul sinagogii vechi hotărârea a fost amânată și transferată pe ordinea de zi a Adunării generale următoare. Din procesele verbale ale acestei sesiuni reiese că nici de această dată nu s-a luat vreo hotărâre concretă. Cu această ocazie însă a fost depusă conscripția populației evreiești din Arad, care a fost predată comisiei speciale pentru a face propuneri privind capacitatea sinagogii noi.

Între timp, au apărut unele neînțelegeri și în interiorul comunității arădane. Litigiul era legat de scaunele existente în vechea sinagogă. Potrivit unor uzanțe străvechi, confirmate oficial în anul 1813, scaunele din sinagogă nu se puteau moșteni. Fiecare bărbat, membru al comunității cu drepturi depline, putea obține locul prin răscumpărare personală în urma unei licitații. Un grup de enoriași au obiectat că anumite scaune din vechea sinagogă s-au vândut în favoarea

fondului în curs de acumulare pentru construirea sinagogii noi și ele sunt deținute ilegal de noii proprietari. În urma memoriului s-a deschis o anchetă care a dus la o nouă amânare a problemei sinagogii noi³¹.

Comisia condusă de consilierul regal Sabba Thököly, din motivele arătate mai sus, nu s-a pronunțat clar asupra capacității sinagogii noi. În schimb, au revenit asupra hotărârilor anterioare și, deși orașul s-a pronunțat după termenul stabilit, au sprijinit opțiunea acestuia de a schimba terenul deținut de comunitate în spatele primăriei cu un alt loc. Consiliul orașului nu a făcut un secret din dorința lui de a scoate evreii din zonele cele mai circulante ale orașului. Deși nu s-a propus explicit crearea unui ghetou, s-a preconizat fixarea unei "linii" limită ca zonă admisă domicilierei evreilor. Adunarea generală a comitatului însă a ignorat această propunere antisemită și a fost reținută și în problema expulzării evreilor stabiliți ilegal. A confirmat dreptul comunității de a păstra terenul cumpărat pentru sinagogă de la domeniul cameral, reiterând însă ideea necesității edificării prioritare a școlii. Tergiversările au oferit comunității izraelite un oarecare răgaz, în care aceasta a înaintat o plângere Consiliului Locotenențial.

Consiliul Locotenențial a cerut un raport din partea comitatului. Comitatul, în răspunsul său, s-a scuzat prin aceea că numai o parte din enoriași doresc construirea unei sinagogi noi. În plus a motivat întârzierea aprobării cu așteptarea confirmării din partea conducerii comunității a faptului că dispun de mijloacele materiale necesare. Comitatul și-a întărit justificarea anexând o petiție semnată de Jacob Beer și alți adversari conservatori ai rabinului Aaron Chorin, în care de fapt, făceau pe exponenții comisiei comitatense. În memoriul lor cereau ca, din sumele disponibile, să se

construiască prioritar școala, în care s-ar putea învăța, pe lângă religie, "*limbile maghiară, germană și ebraică, "ca și" bunele moravuri și alte științe necesare*". Consiliul Locotenențial în decizia adoptată a considerat că evreii arădeni dispun de fondurile necesare ambelor construcții și a autorizat începerea lucrărilor. Comitatul însă, deși nu putea contrazice dispoziția superioară, bazându-se pe autonomia lui largă, a insistat în continuare pentru prioritatea edificării școlii³².

În final, în ciuda aprobărilor obținute, și factorii de decizie ai comunității au ajuns la concluzia că trebuie să găsească o soluție acceptabilă pentru toți. În anul 1823, au cumpărat casa Steinbach, cu suma de 32.000 fl., în ideea ca noua construcție să conțină spații comerciale, pentru a ușura bugetul comunitar, fapt ce s-a și realizat. Adversarii conservatori ai rabinului Aaron Chorin au intrat și de această dată în acțiune și au adresat comitatului o reclamație, obiectând cu "vicierea" hotărârii acestuia. O comisie comitatensă a verificat situația semnalată și a constatat că achiziționarea amintitei case s-a făcut cu o plată parțială, proprietarului vărsându-i-se în numerar 6.000 fl., sumă strânsă de pe urma vânzării scaunelor din vechea sinagogă. Totodată, s-a cumpărat un teren nou, achitat printr-un împrumut contractat, dar care, potrivit aprecierii comisiei, nu este propice scopului, comunitatea urmând să renunțe la el. Veniturile clădirilor existente, respectiv recent achiziționate, au fost de fapt, destinate pentru plata drepturilor personalului comunitar. Se putea așadar trece la construirea prioritară a școlii și locuinței rabinului, fără ca ridicarea sinagogii să fi devenit și ea posibilă³³.

O nouă complicație a survenit în anul 1826, când Consiliul orașului Arad, încurajat de perspectiva transformării

în oraș liber regesc, a emis o hotărâre prin care s-a opus ridicării unui edificiu comunitar complet, amenințând că " *în caz de nevoie se va opune chiar și cu forța*". Deși Adunarea generală a comitatului a declarat incompetență hotărîrea orășenească, faptic aceasta a dus la noi amânări³⁴.

Acuzații deosebit de dure au fost formulate de Consiliul orașului Arad și la începutul anului 1827. Astfel, s-a spus că, sub pretextul construirii sinagogii, comunitatea " *maschează*" de fapt intenția de a construi un edificiu complet, în care să creeze mai multe localuri de prăvălii, cu fațada spre stradă, fără să țină cont de îngustimea străzii și ignorând interesele altor locuitori creștini. Nu este greu de descifrat, din acest text, vocea unor comercianți care se temeau de concurența noilor magazine deținute de negustorii evrei, într-o zonă în care circulația începea să crească considerabil. De fapt, este vorba de noul drum de acces spre Mureș, în direcția Timișorii, numit la vremea lui Piața Peștului (azi, Piața Plevnei), unde realmente, s-a și construit Palatul comunitar, inclusiv sinagoga și școala.

De data aceasta organele comitatului s-au dovedit mult mai receptive față de obiecțiile Consiliului orășenesc prezentate de notarul Lazăr Miatovits.

S-a dat o dispoziție de oprire a construcției până la sosirea aprobărilor date de forurile superioare.

Consiliul Locotenențial, potrivit metodei de lucru, a ordonat o nouă ascultare a părților în litigiu. Totodată, a precizat că, la baza deciziei, trebuie luat în considerare numărul real al evreilor domiciliați legal în Arad, număr care, în acel moment, era în scădere, datorită expulzării în curs. Rescriptul a interzis efectuarea lucrărilor. Comunitatea izraelită, cu ocazia audierilor a invocat, la rândul ei, faptul că nici conducerea orașului nu a satisfăcut obligația de a

recupera suma de 10.000 fl. pentru terenul din spatele primăriei, cumpărat de la domeniul cameral, la care s-a renunțat, în urma strămutării planului de construcție. La fel, comunitatea a arătat că dorește să fie autorizată de a construi obiectivele fixate în piața Peștului³⁵.

Văzând că aprobările se tergiversează, conducerea comunității a trecut la o acțiune foarte curajoasă. La 24 aprilie 1827 au procedat la săparea fundamentelor, fără să mai aștepte vreo aprobare sosită de sus. Ca răspuns, comitatul a reacționat deosebit de dur. Au fost trimiși la fața locului zilieri, protejați de panduri înarmați din forța polițienească locală. La 28 aprilie s-a procedat la astuparea gropilor săpate în zilele precedente³⁶.

Într-un timp relativ scurt însă a sosit rezoluția definitivă a Consiliului Locotenențial, în care au fost calificate ca nefondate obiecțiile formulate de Consiliul orășenesc. Cu această ocazie s-a acordat o aprobare pentru continuarea lucrărilor de fundație la sinagogă și școală, în forma în care ele au fost începute.

Piatra fundamentală a sinagogii s-a pus în 13 iunie 1828. Comitatul însă a căutat să pună noi piedici. A fost trimisă la fața locului o nouă comisie care a invocat printre altele, că evreii datorează încă o sumă de bani pentru noul teren. La fel, comisia a dispus scoaterea din planul de construcție a localurilor de desfacere, și a cerut ca în spatele viitoarei clădiri, să se păstreze o stradă carosabilă, lucru care s-a și realizat. (azi, Strada Sinagogii).

În sfârșit, comisia s-a mai deplasat încă o dată la fața locului, în anul 1828, când a constatat că lucrările sunt în curs, pe baza planului aprobat, care cuprindea o sinagogă, o școală, precum și locuințele rabinului și învățătorului, de fapt ale directorului. Clădirea urma să aibă două etaje, iar

la parter urmau să fie create 11 sau poate mai multe localuri de desfacere. Fondurile necesare, însumând 37.000 fl. erau asigurate din lichidități, din sumele ce urmau să rezulte din licitarea scunelor în sinagoga nouă și din ofertele unor enoriași mai bogați, care s-au obligat în scris să achite anumite sume.

“Grijuliu”, comitetul a considerat necesar să ia în dezbateră și “protejarea elevilor”. În acest sens a dispus ca localul școlii să fie plasat la primul etaj. O măsură discriminatorie a constituit-o dispoziția ca poarta principală a sinagogii să nu fie așezată spre piața Peștului, ci în spate, acolo unde, într-adevăr a și fost fixată. De asemenea strada Sinagogii trebuia lățită potrivit îndrumării comisiei³⁷. Noi probleme, mai mici, au fost create de protestul înaintat de comerciantul Pavel Popovici, care s-a plâns organelor orășenești și comitatense că prăvălia lui este stingherită de unul din ziduri, care a fost ridicat în fața lui (1831)³⁸. Din câte se pare, negustorul amintit deținea un local de desfacere în colțul unde se găsește așa-zisa casă A B C.

În sfârșit, în anul 1832, sinagoga a fost finisată, în ultimă instanță, în urma unei intervenții făcută de Moise Hirschl la Viena, prin care a reușit să înlătore ultimele impedimente. Aripa edificiului comunitar dinspre actuala stradă Cozia, s-a construit doar pe parcursul anilor următori³⁹.

În anul 1838 s-a putut trece la sistematizarea urbanistică a zonei. În schimb, Consiliul orășenesc întârzia să achite contravaloarea terenului care i-a fost cedat, ceea ce a îngreunat situația financiară a comunității.⁴⁰

Interiorul sinagogii – potrivit indicațiilor date de rabinul Aaron Chorin – a fost conceput și mobilat după modelul celor reformiste din Germania (1834). Astfel, umedul a fost plasat în fața chivotului. Cu ajutorul tineretului din

oraș, fără deosebire de religie, au fost colectate sumele necesare pentru instalarea orgii (1841). În același timp s-a înjghebat un cor, deocamdată însă numai din bărbați. S-a păstrat locul izolat al femeilor, dar s-a renunțat la gratii.

După realizarea sinagogii, principalul obiectiv comunitar, s-a putut trece la diversificarea și modernizarea instituțiilor. În primul rând, a fost refăcută baia rituală, admitându-se potrivit ideilor reformatoare – încălzirea apei, ceea ce nu în puține locuri a fost obiect de controversă cu ortodocșii.

d. Spitalul

O realizare majoră a constituit-o înființarea unui spital în adevăratul sens al cuvântului. Cercetările noastre în arhiva comunității nu ne-au oferit o precizare în timp, cu privire la asigurarea unei infirmerii. Oricum, datorită regulilor rituale de alimentație și a altor dispoziții cultice care se cereau respectate, au existat unele dificultăți în legătură cu internarea evreilor în spitalul comitatului, la a cărui înființare au contribuit totuși și israeliții. De aceea în anul 1839, respectiv 1840, s-a trecut la construirea unui local spitalicesc propriu, capabil să primească un număr mai mare de bolnavi, în actuala stradă Grigore Ghica nr. 5. Clădirea vechii infirmerii a fost pusă în vânzare. Totuși, datorită greutăților materiale, construirea întregii clădiri, compusă din două saloane mari și patru mai mici, cu o capacitate totală de 30 paturi, s-a prelungit până în anul 1861. Paralel cu edificarea clădirii s-au făcut eforturi pentru dotarea spitalului cu inventarul cel mai modern posibil. Din decontările aflate în arhiva comunității reiese că acesta a fost achiziționat din Pesta și Viena.

Activitatea de asistență sanitară a aparținut în primul rând Societății Sacre, dar investițiile masive au necesitat și subvenții comunitare⁴¹.

e. Școala evreiască

Școala evreiască din oraș de asemenea s-a confruntat nu cu puține dificultăți. Chiar de la înființare a constituit un subiect de controversă în rândul enoriașilor. Elementele conservatoare din interiorul comunității pretindeau menținerea neștirbită a formelor tradiționale ale învățământului, practicate de melamezi. Aceștia se limitau să predea scrisul și cititul în limba ebraică sau cel mult în idiș, și puneau accentul dar mai ales pe elemente ale cultului.

Pe timpul domniei împăratului Iosif al II-lea (1780-1790), elemente iluministe evreiești s-au stăruit să înființeze școli "naționale israelite". Aceste unități cuprindeau în planul lor de învățământ, cu precădere materii de cultură generală, fără să se renunțe și la elementele tradiționale. Totodată, în urma decretelor imperiale, nu s-a exclus primirea elevilor nici în anumite școli frecventate de elevi creștini.

În cadrul acestor mișcări reformatoare, prin anii 1786-1789, a venit la Arad Steimetz Hirsch, pe care comunitatea a dorit inițial să-l utilizeze deopotrivă ca rabin, învățător și notar. Această soluție de factură tradițională, a fost însă respinsă în final și, în anul 1789, a fost instituit la catedră învățătorul Singer Löw, care, ca să se poată susține mai ușor, a fost angajat și de comitet ca diurnist.⁴²

Școală însă a avut o soartă similară cu majoritatea celor improvizate în deceniul iosefin sistându-și activitatea pe la 1790 sau 1791. Problema școlară însă este reluată atât pe teren comunitar cât și oficial.

În anul 1796, comunitatea din Arad înaintează un memoriu ce ajunge la departamentul de specialitate al Consiliului Locotenențial, din care reiese că în schema lor de organizare nu au învățător, și, până când vor putea avea,

cer permisiunea ca elevii evrei să poată frecventa celelalte școli din localitate.⁴³ Nu știm ce răspuns a primit acest memoriu. Peste doi ani problema școlarizării copiilor evrei se pune însă din nou. În anul 1798, Direcția districtuală a școlilor, organ de stat cu reședința în Oradea, urgencează ridicarea de către comunitate a unei clădiri școlare adecvate și angajarea unui învățător calificat. Dispoziția amintită menționează că instrucția elevilor realizată cu ajutorul rabinului nu scutește comunitatea de obligația de a construi o școală.⁴⁴ Mențiunea amintită pare să dovedească că demersul din 1796, al comunității nu a fost onorat.

Anii următori problema școlară a rămas în actualitate dar comunitatea refuza asumarea sarcinii de a construi școala, ce i-a fost impusă, invocând penuria materială datorată creșterii fiscalității ca urmare a războaielor cu Franța. La capătul discuțiilor, în anul 1811, Consiliul Locotenențial aprobă frecventarea școlilor din orașul Arad și de către elevii evrei.⁴⁵ În anul 1819, însuși comitatul Arad confirmă, în mod oficial, că posibilitățile materiale ale comunității la data respectivă sunt insuficiente ca să poată construi din resurse proprii o școală și să întrețină un învățător.

Rezolvarea s-a găsit cum am văzut după anul 1820, când permisiunea oficială de a construi o sinagogă nouă a fost condiționată de cea a edificării școlii. La 13 iunie 1828 a avut loc semnarea, în cadru solemn, a diplomei fundamentale a școlii⁴⁶. Documentul a fost decorat cu o poezie ocazională compusă de rabinul Aaron Chorin, care de fapt, și de această dată a fost promotorul acțiunii.⁴⁷

Potrivit anchetei oficiale, funcționarea efectivă a școlii a început în 1830.⁴⁸ După câte se pare, primul învățător instalat cu contract a fost Moses Sallai sau Szallai. La puțin

timp însă, după începerea cursurilor, cândva în cursul anului 1832, Sallai a fost destituit de comunitate din post. Motivația acestei destituiri a constituit-o conflictul iscat, din motive necunoscute, între el și liderii comunității, inclusiv cu rabinul Aaron Chorin.⁴⁹ Este deosebit de interesant faptul că elementele conservatoare, care nici de cum nu erau încântate de reforma învățământului, au sprijinit de această dată pe rabin și pe adepții săi. Se pare că până la urmă între cele două părți a intervenit un compromis în sensul că învățătorului i s-a acordat o gratificație pentru a pleca în altă parte.

În tot cazul, problemele de personal s-au rezolvat pe durată, odată cu chemarea la Arad a rabinului Lazăr Skreinka din Șimand. El a stat în fruntea școlii în perioada 1836-1860, deși n-a fost scutit de greutate și contradicții.⁵⁰

În anul 1832 s-a definitivat planul de învățământ al școlii elaborat de comunitate, potrivit cu vederile rabinului Chorin. Documentul a întrunit și aprobarea Direcției districtuale școlare din Oradea.

Potrivit planului de învățământ, școala a fost structurată în sistem de 5 clase. În acest fel, s-a depășit normativul general care avea în vedere doar patru clase. Deosebirea a fost motivată prin faptul că, în cazul clasei a treia, materia predată a fost împărțită în două segmente ca să se poată afecta și timpul necesar pentru predarea obiectelor tradiționale evreiești. Pe parcurs au fost angajați patru învățători, un ajutor de învățător și un institutor pentru predarea limbii maghiare, dar care trebuia să fie creștin. Numărul orelor de curs s-a fixat în clasele pregătitoare la 26-27, iar în celelalte la 35-36 de ore. S-a prevăzut ca anul școlar să fie compus din două semestre, iar începutul cursurilor a fost stabilit în una din zilele de început de săptămână, după sărbătorile din septembrie.⁵¹

Planul de învățământ din 1832, a fost considerat de elementele reformiste doar ca prima treaptă în procesul de dezvoltare a școlii evreiești arădene.

În urma unor noi demersuri, în anul 1836, s-a obținut dreptul de publicitate, ceea ce însemna echivalarea certificatului școlar eliberat de școala evreiasă cu ale celorlalte instituții de învățământ recunoscute de stat. De asemenea s-a obținut și autorizarea înființării unui curs "real", de tip gimnazial. Această drept a fost acordat printr-un decret al Curții regale. Cu această ocazie s-a introdus sistemul trimestrial iar predarea a început să se facă în limbile germană, maghiară și ebraică.⁵²

Aceste realități au devenit posibile datorită sacrificiilor materiale ale comunității și generozității lui Moise Hirschl. Acesta din urmă a donat 6.000 fl pentru asigurarea capitalului școlii. Cu ocazia deschiderii școlii reale la sinagogă, rugăciunea a fost rostită de rabinul Aaron Chorin, iar Wolf Steinitzer, președintele comunității, a îmbrăcat 12 copii săraci. Generozitatea lui Moise Hirschl a fost recompensată de împăratul Ferdinand V. care i-a acordat prin decret "*mica medalie civilă de cinste de aur*". Înmânarea distincției s-a făcut într-un cadru deosebit de solemn fiind de față oficialitățile locale, inclusiv episcopul Gherasim Raț din Arad.⁵³

Funcționarea școlii a întrunit aprecieri favorabile. Renumitul statistician Fenyés Elek observa în 1842 "*dintre școlile publice... de orientare reală, cele mai renumite sunt ..Arad...*"⁵⁴. Aici e locul să menționăm că în cadrul corpului didactic s-au evidențiat pe lângă amintitul director, oameni de cultură ca Leo Jeteles (1838-1864), Ignăție Beck (1838-1872) sau R.Kanitz (1838-1862).

În ciuda acestor succese, și în anii următori au existat unele nemulțumiri ale comunității legate de școală

.Astfel, în anul 1837, conducerea școlii a înaintat Direcției școlare districtuale din Oradea o lungă plângere privind ingerințele ilegale ale primăriei arădene în competențele sale.

Retrospectiv Samuil Hirschl, în amintirile lui, atribuie măsurile rapide și eficiente ale Direcției, condusă de un canonic al catedralei romano-catolice din Oradea, intervenției faimosului oculist Friderik Grosz.⁵⁵

Dorința de progres a evreilor arădeni a dat naștere ideii, foarte înaintată pentru vremea respectivă, de a crea și o școală de fete.

Problemele materiale legate de această școală de fete au fost în mare măsură rezolvate tot prin generozitatea lui Moise Hirschl, care a oferit o donație de 2.000 fl, recunoscută chiar și de forurile supreme.⁵⁶Terenul pentru clădire, în suprafață de 374 m.p., a fost oferit în anul 1858 de baronul Sina, de religie ortodoxă.Întrucât au apărut noi greutăți, M.Hirschl a oferit un împrumut, fără dobândă, de 2800 fl, rambursabil în șapte ani, care a permis ca proiectul să se materializeze în final.⁵⁷

În paralel cu rezolvarea problemelor școlii evreiești din Arad, au fost asigurate condiții bune de funcționarea și a școlii israelite din Șimand.Dintr-un raport al comitatului Arad, întocmit în 1814, aflăm că edificiu școlii a fost reparat și a fost angajat și un învățător.⁵⁸

Un pas înainte în pregătirea tinerilor l-a constituit înființarea Asociației arădene evreiești pentru promovarea meșteșugurilor și agriculturii în rândurile tineretului (1842)⁵⁹

În încheiere trebuie să amintim și unele aspecte ale tradițiilor ecumeniste. Printre acestea menționăm ajutorul material substanțial acordat în anul 1832 de comunitatea izraelită arădeană locuitorilor din Glogovăț (azi Vladimirescu)-

aproape în totalitate germani de religie romano-catolică-când comuna a fost mistuită de un incendiu. În hotărârea Adunării generale a comitatului, care a luat act de donație se precizează că este vorba de *“un ajutor izvorât din instinctul frumos al iubirii aproapelui”*.⁶⁰ În anul 1848, comunitatea reformată din Arad se adresează celei evreiești, solicitându-i un ajutor material, probabil pentru lichidarea datoriilor create cu ridicarea bisericii existente și azi pe strada Eminescu, a cărei construcție se încheiase în 1834. Dintr-o notă păstrată în arhiva comitatului reiese că s-au strâns în acest scop 12 ~forinți.⁶¹

În aceste condiții este surprinsă comunitatea izraelită arădeană de izbucnirea revoluției de la 1848-1849.

Note

¹ Arhivele Naționale Arad. Fond Prefectura Județului Arad. Acta Cogregationum (în cont A.C.) 654, 1674/1822; Arhiva Comunității evreiești din Arad (în continuare A.C.E.), dos.3, f.148-153, 166, dos 9, f.15, 26, 27; Samuel Hirschl, *Moses Hirschl. Leben und Wirken*. Wien 1880, p.8-11.

² Arhivele Naționale Arad. Fond Primăria Municipiului Arad (în continuare A.M.) 94, 95, 748, 939/1838, A.C.E. dos 5, f.1-27).

³ A.M. 999/1830, A.C.237/1832, ACE dos2, f.47-49.

⁴ A C 1909/1833.

⁵ A C 1035/1838.

⁶ A C 1127/1834.

⁷ Rabinul Aaron Chorin în mod cert, după anul 1834, a locuit în clădirea comunitară actuală.

⁸ Beck Salamon: *Chorin Aaron aradi főrabbi életleirása*, în *Első magyar zsidó naptar és évkönyv 1848-iki szökö évről*. Első évfolyam, Pest 1848, p.99-104; dr.Weil (Leopold) Low: *Aron Chorin, Eine biographische Schkitze*. Szegedin 1863, passim; Leopold Schönfeld: *Aaron Chorin oder Religion und Reform*. Arad 1873; A C 9/1790.

⁹ L.Low: *Aron Chorin. Gesammelte Schriften*, II p.251-420, Richtmann Mozes: *Landau Ezekiel és magyar zsidók*. Magyar-Zsidó Szemle, 1905, p.330,

Dávid Sofer: *Mazkeret*, Paks I-III, Ieruzsálem 1962-1973. Mulțumesc Bibliotecii Seminarului rabinic din Budapesta pentru comunicarea datelor de interes din lucrarea amintită.

¹⁰ Colecția cărților și broșurilor editate de Aaron Chorin a fost depusă la biblioteca Orczi-Vásárhelyi aflată în posesia Gimnaziului regal din Arad (azi Colegiul Moise Nicoară). Actualmente cea mai mare parte a fondului se găsește în posesia bibliotecii județene, ca fond neorganizat. O mare parte din manuscrisele lui se păstrează la secția de manuscrise a Bibliotecii Naționale "Séchényi" din Budapesta, Quart Hebr, 6399, 18127, Fol.Germ.497.

¹¹ A C 422, 437/1805.

¹² A C 158/1814.

¹³ A C 316/1809.

¹⁴ AC 1703,1823,1824/1826

¹⁵ A C 1703, 1823, 1824 /1826. .

¹⁶ A C 30; 139/1827, 985, 1074/1828.

¹⁷ A C 1751/1829, 729/1837.

¹⁸ Országos Levéltár Budapest (în cont.O.L.), Fond C 55 (Departamentum Judaeorum), fons 2, nr.1/1834, fons 2, nr.30-31/1835, fons 2, nr.15-16, 19-20/1836.

¹⁹ *A paksi rabbigyűlés*, în vol. A tolnamegyei zsidók története. Irta Schweitzer József és Szilágyi Mihály, Budapest, 1982, p.317-334.

²⁰ Un exemplar din carte se găsește la Biblioteca Națională "Séchényi" din Budapesta.

²¹ Weil, op.cit. p.148-149; L.Schonfeld, op.cit.

²² Bárány József: *Steinhardt Jakab (1817-1885)*, în Magyar-Zsidó Semle, 1885, p.250-235; Magyar Izraelita, p.99-100/1862; O L.fond A 3432 (poz 15/1843).

²³ Márki Sándor, *Aradvármegye és Arad szab kir.város története*, Arad 1895, II 761; Vágvölgyi Lajos, *Az aradi zsidósóg multjából és jelenéből*, Mult és Jövö aug.1917, p.298.

²⁴ A C E dos 2, f.72-73, 207, 81-82; *Magyar Rabbik*, anul 3, nr.1-2/1906, p.8; idem anul 5, nr.3-4/1909, p.169.

²⁵ A C 615/1837, Lakatos Ottó. Arad története, Arad 1881, II/2 p.241, 255.

²⁶ ACE dos 72. f.115.

²⁷ A C 1182/1811.

²⁸ A C 350, 752/1826.

- ²⁹ Leopold Low: *Der Jüdischer Kongress*, Pest 1871, p.98-102.
- ³⁰ A C 641/1821.
- ³¹ A C 916/1813, 782, 987, 1183/1821.
- ³² A C 1, 242, 461, 811, 1084/1822.
- ³³ A C 718, 1124, 1125/1823.
- ³⁴ A C 1232/1826.
- ³⁵ A C 258, 637, 240, 741, 742, 1063./1827.
- ³⁶ Lakatos Otto: *Arad története*, Arad 1881, I, p.92
- ³⁷ A C 468, 838/1828.
- ³⁸ A C 2010/1830, 423/1831, A C E dos.2, f.28-31, 36-37, 61-65.
- ³⁹ Lakatos Otto: op.cit. II p.89.
- ⁴⁰ A M 49/1838.
- ⁴¹ Leopold Rosenberg: *Denkschrift zur Feier des 200 jährige Bestandes der arader Chevra Kadischa*.Arad 1903, p.7-9.
- ⁴² Marki S. op.cit. II, p.759.
- ⁴³ O.L.Fond C 55, Departamentum scholarum nationalium (in cont. Şcoli), fons 52, nr.1-2/1796.
- ⁴⁴ O L Şcoli, fons 15, nr.24-25/1798.Dat fiind faptul că matricolele şcolare din perioada aceasta sunt distruse nu am putut afla dacă elevii israeliți au frecventat realmente şcolile din oraş.
- ⁴⁵ O L Şcoli, fons 12, nr.1, 2, 5, 6/1811.
- ⁴⁶ O L Şcoli, fons 3, nr.16-17/1829.
- ⁴⁷ Grünbaum Miksa, *Az aradi izraelita hitközseg iskoláinak története*, Arad, 1896, p.4-6.
- ⁴⁸ A C 1871/1830.
- ⁴⁹ A C 380/1832.
- ⁵⁰ O L Şcoli, fons 22, nr.1-4/1832, 28/1834, nr.3/1836, nr.3/1838, fons 18, nr.3 / 1838, fons 15 , nr.1, 2, 2a/1837, nr.18/1840.
- ⁵¹ A C 1425/1832, O L Şcoli fons 18, nr.3-4/1833, Grünbaum, M., op.cit. poz.7.
- ⁵² O L Şcoli, fons 18, nr.3-4/1833, fons 16, nr.1-2/1835, 22 nr.2/1836.
- ⁵³ O L Şcoli, fons 18 nr.1/1838, A M 821/1838, Jelenkor 1836, p.369, 1838, p.198, *Rede der Gelegenheit der Lazar Skreinka...* (cuvântarea lui solemnă) Arad, f.a., Márki S, op.cit., p776.
- ⁵⁴ Fényes Elek, *Magyarország statistikája*, Pest, 1842, vol.III, p.98-99.
- ⁵⁵ S.Hirschl, op.cit., p.25; O L Şcoli, fons 15, nr.3, 3a/1837, 18 nr.2/1838.
- ⁵⁶ O L Şcoli, fons 15 nr.11/1841, 2/1841.

⁵⁷ O L Şcoli, fons 15 nr.17/1844, 15 nr. 4/1845, S.Hirschl: op. cit., p. 31,Grünbaum M.: op.cit.p.23.

⁵⁸ O L Şcoli, fons 7, nr.6/1814.

⁵⁹ Magyar Izraelita, p.99/1862.

⁶⁰ A C 972/1832

⁶¹ A C E dos 5, f.241-250.

**DER BEITRAG DER ARADER
ISRAELITENGEMEINSCHAFT ZUR UNTERSTÜTZUNG
DER REFORM IN DER ERSTEN HÄLFTE DES XIX.
JAHRHUNDERTS
Zusammenfassung**

Die Ankunft Aaron Chorins als Rabbiner Ende des XVIII. Jahrhunderts in Arad, veretzte die Israelitengemeinschaft von hier im Mittelpunkt des in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts in Europa abgesehenen Reformkampfes um den mosaischen Kult und um die Gemeinschaftseinrichtungen.

Der erste Schritt im Geiste der Reform war die Erwählung einiger vertrauten Personen aus der Umgebung des Rabbiners für die Führung der Arader Gemeinschaft, trotz der Einmischung der Ortsbehörden und der Beschwerden der Konservativen.

Aaron Chorin hat als erstrangiger Vertreter der jüdischen Aufklärung nicht nur seine Ideen durch gedruckte Bücher unterstützt, sondern wandelte seine vorgenommenen Änderungen in Tat um: er erlaubte seinen Gemeindemitgliedern Hausen zu essen, da dieser „reiner Fisch“ sei, er begann die Trauungen im Innern der Synagoge

vorzunehmen, er erlaubte das Beten sowohl in Hebräisch als auch in Deutsch, das Einführen der Orgel im Gottesdienst, das Zufahren an Samstage. Der zweite Schritt war die Emanzipation einiger Anstalten wie zum Beispiel der Schulen in denen er neben den traditionellen Kenntnissen auch weltliche Gegenstände eingeführt hatte.

ROLUL FAMILIEI BARON NEUMAN ÎN VIAȚA ARADULUI

Gheorghe Lanevschi

Aradul a avut de-a lungul timpului, dar mai ales pe parcursul secolelor XVIII și XIX, o populație multietnică.

Spre deosebire de situații similare din alte orașe ale regatului maghiar și imperiu, multietnicitatea i-a fost benefică Aradului, mai ales în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când cetățenii orașului realizează că scopul lor, indiferent de etnie, este unul și același-progresul și prosperitatea.

Credincioși concluziei la care au ajuns, arădenii cooperează, fiecare minoritate aducându-și contribuția, în măsură mai mare sau mai mică, la prosperitatea orașului, iar rezultatele n-au întârziat să apară.

Datorită acestei colaborări, Aradul intră în circuit economic și cultural european, ajungând la finele secolului al XIX-lea să se numere printre orașele de frunte ale regatului maghiar, care se aflau în atenția austrieșilor.

La obținerea acestor rezultate o contribuție substanțială i-a revenit comunității evreilor din Arad, care totaliza la finele secolului al XIX-lea în jur de 6000 de persoane.¹

Oameni harnici, neobosiți, inventivi, într-un continuu proces de școlarizare și perfecționare, beneficiind de-a lungul a patru decenii de un conducător spiritual de talie mondială, rabinul șef Chorin Aaron, evreii devin după 1800

o prezență activă în viața orașului.

Îi întâlnim peste tot, în administrație, economie, în viața cultural artistică și sportivă a Aradului, ca membrii a tot felul de comisii, comitete și organizații de binefacere, munca și realizările lor atrăgând stima, respectul și aprecierea concetățenilor.

Activitatea lor în general și a unor familii în special, a căror membrii, din tată în fiu, s-au implicat direct în rezolvarea unor probleme ale orașului, au făcut din aceștia exemple demne de urmat.

Aradul are multe asemenea familii de evrei, dar cea mai reprezentativă ni se pare familia Neuman, care, în răstimp de mai bine de un secol, adică până la sfârșitul celui de al doilea război mondial, se implică în progresul și prosperitatea orașului prin toți membrii săi, de-a lungul mai multor generații.

La origine a fost o familie de evrei nevoiași, cu mai mulți copii, care s-a stabilit în Arad spre finele deceniului patru al secolului al XIX-lea venind de la Buzinka, județul Abauj(Ungaria).²

Acceptați de comunitatea locală, noii veniți se adaptează repede sistemului de viață al evreilor din Arad, pentru care munca și școala se aflau la loc de cinste.

Și-au înscris așadar copiii la școală iar bărbații din familia Neuman, adică frații Ede, Alfred, la care se va adăuga ulterior și Daniel, au pus bazele unei fabricuțe de spirt amplasată în partea nord-vestică a orașului, pe drumul spre Pecica.³ Aceasta a avut la început o producție de 20 de hectolitrii pe zi.⁴

Daniel, în acea vreme elev la liceu, a lucrat la fabrică ca muncitor, însă încă de atunci a fost preocupat de

aspectele tehnice ale producției.

Totuși la terminarea studiilor liceale s-a înscris mai întâi la cursurile economice ale Institutului Rotter și abia după aceea a urmat cursurile Institutului Politehnic din Karsruhe.

După terminarea studiilor, Neuman Daniel face o călătorie de documentare și pentru a cunoaște aspectele concrete de producție, timp în care se angajează pe rând la diferite fabrici din Viena și din alte orașe, încheindu-și peregrinările la Fabrica de vagoane din Buda.

Pentru a-și lărgi și mai mult orizontul după aceste stagii, pleacă pentru un an și jumătate în America, ca să se familiarizeze cu realitățile economice, industriale și culturale de acolo.⁵

Întors acasă, Neuman Daniel se implică cu toate forțele în afacerea familiei, care între timp se dezvoltase, ajungând să producă alături de spirt și drojdie. În plus, fusese achiziționată și o moară.

Cunoștințele tehnice pe care le-a dobândit îl fac să propună celorlalți membrii din conducere modernizarea întreprinderilor. Ca urmare a sfaturilor sale acestea vor fi dotate cu mașini performante, ceea ce va produce atât o îmbunătățire a procesului tehnologic cât și o creștere a cantității și calității produselor.

Conștienți de importanța unei piețe permanente de desfacere și de necesitatea lărgirii acesteia, familia Neuman deschide la Viena o sucursală, a cărei conducere e preluată



Daniel Neuman

în anul 1861 de Adolf Neuman.

Această sucursală, datorită competenței celui care o conducea și datorită produselor de calitate realizate la Arad de Daniel, reușește să facă față concurenței acerbe din capitala imperiului și să se impună pe piața austriacă și maghiară.

Un incendiu declanșat în 1881 distruge o parte din Compania Neuman însă dezastrul nu are repercursiuni demobilizatoare ci, din contră, determină reconstrucția și reamenajarea întregului complex.

Afacerea este și ea regândită și dezvoltată prin înființarea unei ferme de cornute mari și de porcine, a căror animale, cumpărate de pe piețele Aradului, urmau să consume pe lângă hrana obișnuită și deșeurile rezultate din procesul de producție a fabricii și a morii.

După reconstrucția clădirilor distruse, urmează dotarea lor cu o nouă aparatură, performantă pentru acea vreme, care va îmbunătăți și mai mult procesul tehnologic, ceea ce face ca Fabrica de spirt și drojdie a fraților Neuman să fie cotate în epocă drept *„cea mai mare și importantă fabrică de spirt și drojdie din regat și printre cele mai de seamă din imperiu”*, într-o vreme în care existau multe asemenea fabrici în Austro-Ungaria și chiar în Arad.⁶

Rezultate spectaculoase obținute de Complexul Neuman atrage în scurtă vreme aprecierea casei regale și imperiale. În 1884, cu ocazia vizitei efectuate de împăratul Franz Iozsef la Arad întreaga familie va fi înnobilită cu titlul de baron⁷, pentru contribuția adusă în dezvoltarea economiei imperiului.

Înnobilarea și medaliile care le-au fost acordate i-a stimulat determinându-i ca, în amintirea onoarei ce li s-a făcut, să pună, în 1885, bazele unei fundații Neuman, cu un

capital de 20.000 de coroane, destinați pentru sprijinirea elevilor săraci.

În ceea ce privesc afacerile familiei, până în anul 1890, când are loc o fuziune a firmelor de spirtoase din Arad, fabrica de spirt și moara fraților Neuman a continuat să se dezvolte. În urma fuziunii în oraș rămân doar două firme, cea a familiei Neuman și o societate pe acțiuni.

Prin această fuzionare, în componența Complexului Neuman au intrat fabricile Herrl și Gutyhahr. Prima, situată în vecinătatea fabricii Neuman a fost profilată după preluare pe producția de drojdie, în timp ce celei de a doua, aflată pe drumul Oradiei, i s-a păstrat vechiul profil.⁸

Afacerea era tot mai prosperă. Produsele spirtoase fabricate de Neuman obțin medalii în cadrul expozițiilor internaționale de la Londra, Hamburg, Triest, Viena, fapt care sporește solicitarea lor pe piețele europene. Ele pătrund și pe piața italiană, franceză, elvețiană dar le găsim vânzându-se și în țările riverane Dunării, în Turcia, în Estul Indiei și chiar în Egipt.⁹

De asemenea făina produsă de moara Neuman era solicitată atât pe piața internă cât și în Germania, Italia, Anglia, Belgia și Olanda.¹⁰

Marea cerere de produse finite face ca fabrica de spirt să ajungă să producă anual, potrivit unei statistici de la finele secolului al XIX-lea, o cantitate cuprinsă între 85.000 - 95.000 hectolitri spirt brut și rafinat, materia primă utilizată ridicându-se la 360.000 chintale anual, procesul de producție realizându-se în 11 cazane cu ajutorul mașinilor cu aburi de 200 cai putere.

La o așa producție necesarul de cărbune a ajuns la 160.000 chintale, cantitate ce era adusă de la Petroșani și Anina, în timp ce materia primă era procurată din județele

Arad, Csanád, Békés, Hunedoara, Timiș și Torontal.¹¹

În vederea asigurării necesarului de materie primă și combustibil în flux continuu, pentru a nu opri procesul de producție și a perturba piața de desfacere, frații Neuman și-au creat o rețea proprie de cale ferată ce împânzea întregul complex industrial fiind în același timp în legătură cu gara.

Această rețea proprie de cale ferată era deservită de două locomotive, nenumărate vagoane de marfă și cisterne, aflate în proprietatea familiei.¹²

Treaba mergea ca pe roate și la fermă, unde animalele erau bine îngrijite, fiind ținute în grajduri și cotețe igienizate, dotate cu instalații de apă și canalizare.

Obținând premii și medalii în cadrul competițiilor internaționale, animalele de la ferma Neuman erau căutate pe piața externă, în special cornutele mari fiind solicitate pe piața vieneză.

Această cerere de animale pe piața europeană face ca șeptelul fermei Neuman să fie într-o continuă creștere,ajungând să numere la finele secolului al XIX-lea 3500 capete de cornute mari și 5000 de capete de porci.

Pentru întreținerea acestor animale necesarul anual de hrană a ajuns la 60.000 chintale paie, 20.000 chintale fân, 10.000 chintale uruială și 500 chintale sare, și pentru ca totul să meargă bine, animalele erau îngrijite de 450 de angajați.¹³

Membrii familiei Neuman au valorificat inclusiv gunoiul de la fermă și resturile menajere din cadrul complexului agro-alimentar, transformându-le în îngrășământ natural uscat și presat sub formă de cărămidă, un produs apreciat și cu mare trecere în Austria și Germania.¹⁴

Așa cum am menționat deja, întregul complex era

iluminat electric și avea apă curentă asigurată de la puțuri proprii, apa servind atât la procesul de producție și la adăpatul animalelor cât și la stingerea incendiilor, în acest sens existând instalații speciale.

Totodată complexul era prevăzut cu o rețea de canalizare de peste 1500 de metri, ce împânzea fabrica, moara și ferma, scopul acesteia fiind conducerea apei menajere în afara complexului agro-alimentar.

Întreprinderile Neuman ajung să aibă în 1900 în jur de 1000 de angajați, din care doar 45 erau funcționari restul fiind muncitori, cuprinși direct în procesul de producție, precum și angajați la atelierele în care se faceau butoaie, lăzi sau reparații curente, aceștia din urmă fiind lăcătuși, fierari, arămari, tâmplari și curelari.

În afară de personalul permanent, în anumite perioade ale anului, erau angajați și zilieri, a căror număr ajungea uneori la câteva sute.

Volumul de muncă era imens dar și veniturile erau substanțiale.

Potrivit unei situații din 1897, suma rulată în acel an de întreprinderile Neuman a atins 20.000.000 de forinți, cu un impozit de 340.000 de forinți.¹⁵

Avea pe care o deținea familia îi clasează în anul 1905 în primele cinci locuri în ceea ce privește plata impozitelor pe venituri proprii.

Conducerea întreprinderilor Neuman era asigurată în această vreme pe plan local de Daniel, a cărui pricepere a fost recunoscută pretutindeni.

El va fi ajutat de Adolf junior, care întors de la Viena de la studii, va prelua conducerea biroului din complex, astfel că Daniel trece la biroul din oraș, unde de-a lungul zilei rezolva problemele administrative și financiare ale firmei,

stabilind noi contacte și contracte.

În această vreme Adolf Neuman junior își începea activitatea în fiecare dimineață la ora șase. El trecea prin birouri și fabrică, stătea de vorbă cu angajați și rezolva marea majoritate a problemelor pe loc. Pe cele mai dificile le analiza și le rezolva mai târziu în biroul complexului. La prânz pleca la Banca Comitatului Arad, unde funcționa ca membru al comitetului de conducere. După masă se întorcea la fabrică unde stătea până își termina treaba, de multe ori rămânând până noaptea târziu.¹⁶

Spre finele secolului al XIX-lea în conducerea întreprinderii intră și Alfred. Întors la rândul lui de la studiile făcute la Viena, cărora li s-au adăugat câteva călătorii prin mai multe țări europene, el își pune cunoștințele dobândite în slujba dezvoltării complexului agro-alimentar.¹⁷



Alfréd Neuman

Însfârșit, la începutul secolului XX, acestora li se alătură în conducerea întreprinderilor și Carol, fiul lui Daniel.

Absolvent strălucit al Facultății de drept din Cluj, Carol își dă doctoratul, după care, asemeni altor membrii ai familiei, pornește într-o călătorie de documentare în domeniu economic și comercial prin Italia, Germania, Franța și Spania.

La întoarcerea în Arad preia conducerea morii în incinta căreia se și mută.

Activitatea și-o începea, în zilele cu târg, la 5

dimineața, în piața din Arad și din Aradul Nou, pentru a încheia contracte cu producătorii care aveau marfă de calitate.

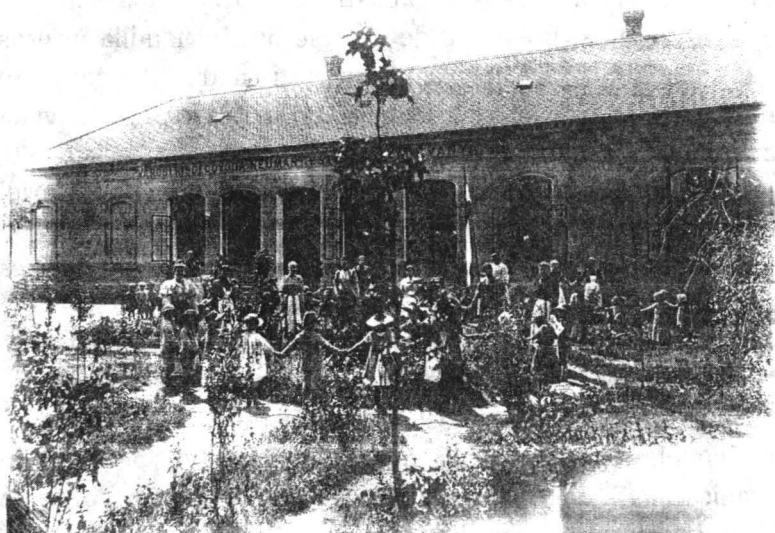
În celelalte zile își începea activitatea la 6 dimineața fiind prezent în biroul morii toată ziua, până noaptea târziu.¹⁸

Toți membrii familiei Neuman au dat dovadă de responsabilitate față de angajații lor.

Conștienți că pentru un bun randament angajații aveau nevoie să le fie asigurate condiții de muncă civilizate și un trai decent, frații Neuman au încercat să rezolve o parte din problemele muncitorilor lor.



Dr. Carol Neuman



Grădinița din Arad-Gai, construită de familia Neuman

Astfel, în anul 1891, familia Neuman finanțează construcția unei grădinițe și a unei școli în Gai pentru copiii angajaților lor. Date în folosință în anul școlar 1892/1893 cele două unități de învățământ vor fi frecventate în final nu numai de copii angajaților de la întreprinderile Neuman ci și copii celorlalți locuitori din Gai.

Pe copii dotați și cu posibilități materiale scăzute, membrii familiei Neuman i-a sprijinit financiar dându-le posibilitatea să frecventeze unele școli de meserii, licee și chiar universități.

Desigur că prioritate la studii superioare în țară și în străinătate aveau în primul rând copiii angajaților care, de cele mai multe ori, se întorceau acasă și erau angajați în cadrul complexului.

În ceea ce-i privește pe angajați ei se bucurau de stima vecinilor care considerau că este o onoare să lucrezi pentru întreprinderea agro-industrială a fraților Neuman.

Averea și prestigiul de care se bucură familia în oraș face ca membrii acesteia să fie numiți în diferite comitete și consilii locale, lucru ce le permite să se implice în viața Aradului .

Amintim dintre contribuțiile acestora prestația Mariei Neuman născută Fürst, soția lui Daniel, care, în calitate de președintă a Societății arădene a femeilor evreice, se implică în înființarea unei cantine a săracilor. Pusă sub patronajul acestei Societăți, cantina va funcționa mulți ani, datorită priceperii președintei de a procura banii necesari.

Maria Neuman a fost în același timp alături de soțul ei, Daniel, susținându-l în diferitele activități, pe care le organiza ca membru în conducerea unor societăți culturale și de întrajutorare din oraș.

·Daniel Neuman a fost totodată și membru în

Comitetului de conducere a comunității evreilor din Arad precum și unul din cenzorii sucursalei locale a Băncii Austro-Ungare.

Mai tânărul Adolf Neuman junior îi urmează exemplul, activând la rândul lui în tot felul de societăți de întrajutorare.

Preocupat de diferitele conflicte de muncă care încep să-și facă prezența între patroni și angajați, el inițiază un serial de articole în presă, în care încearcă să explice aceste conflicte din punct de vedere economic și socio-politic.

Extrem de popular, fără pretenția de a i se adresa cu titlul de noblețe, Adolf Neuman junior s-a bucurat de stima și respectul muncitorilor din oraș, care i-au oferit funcția de vicepreședinte a Partidului Muncitoresc, funcție pe care acesta a și acceptat-o.¹⁹

În activitățile de caritate îl găsim implicat și pe Alfred Neuman, ales la rândul lui ca membru în conducerea unor societăți de întrajutorare. Pasionat fotograf amator, el va fi, împreună cu soția sa, și un susținător al artelor.

Însfârșit, una dintre cele mai importante contribuții financiare ale acestei familii, care vizau orașului, a reprezentat o suma de 80.000 coroane, donație făcută în 20 august 1905 în vederea construirii pavilioanelor pentru secția de boli contagioase a spitalului de copii.²⁰

Oameni de bine, ei aduc un aport substanțial și la aspectul orașului, pe de o parte contribuind la ridicarea unor edificii de interes public, ca cea a Primăriei și a Palatului Cultural, pe de alta cumpărând sau construind propriile case de raport la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX.

Aceste clădiri, amplasate în plin centru, sunt un exemplu de bun gust și rafinament. La edificarea uneia dintre ele (clădirea din Bul.Revoluției nr.78) a lucrat reputatul

arhitect arădean Tabacovici Emil. Cealaltă clădire de pe bulevard (situată la nr. 83), care a suferit în timp mai multe transformări de fațadă, a fost achiziționată de familie în anul 1884 de la Winkler. Însfârșit tot aici trebuie să menționăm frumoasa casă familiară de pe strada Horia nr. 6.

Nu cunoaștem, din păcate, în faza actuală a cercetărilor care au fost reședințele familiei din perioada anterioară și în ce parte de oraș se aflau amplasate. Ele au fost, bănuim, modeste, proprii oricărui început, pentru achiziționarea somptuoaselor clădiri de mai târziu fiind necesară o importantă acumulare de capital.

Respectabilitatea de care s-a bucurat familia Neuman în oraș a făcut ca nici cei mai cârcotași ziariști, mereu în căutare de subiecte cu iz de scandal, să nu poată să scrie nimic rău despre această familie. Mai mult chiar până și aceștia au recunoscut integritatea, cinstea, puterea de muncă, hărnicia și dăruirea membrilor acestei familii, pentru binele lor înainte de toate dar și pentru binele orașului care i-a primit și unde au devenit în timp cetățeni de vază.

Activitatea familiei nu se oprește odată cu izbucnirea primului război mondial ci continuă în perioada interbelică, dar această parte a activității va constitui subiectul unui articol viitor.

Note

¹ *Istoria evreimii arădene*, Ed. Minimum, Tel Aviv, 1996

² *Arad almanachja*, Arad, 1914, p 196

³ *Arad képes városismertető*, Arad, 1904, p 48

⁴ *Arad, Csanád és Békés megye Album náptara*, 1898, Arad, 1897, p58

⁵ *Arad Almanachja*, Arad, 1914, p 196.

⁶ *Arad, Csánad és...*, p 58

⁷ *Arad Almanachja*, Arad, 1914, p XXIV

⁸ Gaal Jenő, *Arad vármegye és Arad szabad királyi város leirése*, Arad, 1889, p 309

⁹ *Arad, Csanád és..*

¹⁰ Gaal Jenő, op.cit., p 308, și *Arad, Csanád és...*, p 58

¹¹ *Arad képes városismertető*, Arad, 1904, p 50.

¹² idem, p 50 și Gaal Jenő, op.cit., p 311.

¹³ *Arad, Csanád és...*, p 58

¹⁴ Gaal Jenő, op.cit, p 311

¹⁵ *Aradi közlöny nagy képes naptara*, Arad, 1905, p 61

¹⁶ *Arad Almanachja*, Arad, 1914, p 199

¹⁷ *Arad Almanachja*, Arad, 1914, p 200-201

¹⁸ idem, p 202

¹⁹ *Arad Almanachja*, Arad, 1914, p 199

²⁰ *Az Aradi közlöny nagy képes naptára*, 1905 évre, Arad, 1905, p 298.

DIE ROLLE DER FAMILIE DES FREIHERRN NEUMANN IM ARADER LEBEN Zusammenfassung

Von den Judenfamilien die in der Vergangenheit eine besondere Rolle gespielt haben, ist für das Arader Leben die repräsentativste Familie jene des Freiherrn Neumann, die mehr als ein Jahrhundert, bis Ende des II. Weltkrieges, durch all ihre Mitglieder zum Wohlstand der Stadt beigetragen hat. Der Herkunft nach war sie eine arme Familie aus Buzinka (Ungarn), mit vielen Kindern. Um 1840 lassen sich drei Männer der Familie (Ede, Alfred und Daniel) in Arad nieder und gründen eine kleine Spiritusfabrik die später dann auch Hefe herstellen wird und kaufen eine Mühle. Dieser geringe Anfang wird dann zum Unternehmen Neumann aufblühen, das Geschäfte in mehreren Erdteilen führen wird. Das Ergebnis war die Veradelung der Familie wegen Wirtschaftsverdienste mit dem Titel „Freiherr“. Der gute materielle Stand wird der Familie wichtige Wohltätigkeitsleistungen und Geldspenden, wie auch in der Stadt ein paar Gebäude die heute zum Architekturreservat Arads gehören zu bauen erlauben.

COORDONATE ALE VIEȚII DE FAMILIE LA GRECII DIN IZVOARELE (JUD. TULCEA)

Narcisa Știucă

Comunitatea elenă din comuna Izvoarele este unică în România din mai multe puncte de vedere: omogenă și compactă, datând fără întrerupere din primele decenii ale secolului al XIX-lea, ea își păstrează o configurație interesantă sub aspectul păstrării valorilor materiale și spirituale ce o definesc.

Lucrarea de față se bazează pe o seamă de informații culese în ultimul an atât prin aplicarea unor chestionare privind obiceiurile familiale, cât și cele calendaristice, dar și pe observația directă și înregistrarea unor evenimente și reconstituirea repertorială.

Tradiția orală a satului, ca și foarte puținele surse bibliografice pe care le-am avut la dispoziție, vorbesc despre întemeierea acestuia în 1830 de către 20 de familii refugiate din sudul Dunării (13 de greci din zona Aspru – Acdere și 7 de bulgari, din Curuchioi, districtul Varnei)¹. Acestea s-ar fi retras din locurile natale împreună cu armatele țariste până în sudul Basarabiei pentru ca apoi, dorind să revină acasă după instaurarea păcii, să facă un popas pe fosta moșie a unui turc pribegit pe la 1828, Ali-Bei, ce se afla situată la poalele dealului Consulul Mare, pe apa râului Telița. Legenda satului este emblematică pentru păstrarea riguroasă

a tradițiilor legate de viața de familie: „Mai apoi, mânați de dorul locurilor nașterii lor, luându-și drumul înapoi, poposiră aci cu întreg chervanul, deoarece, născându-se pe drum gemenii Tudorița și Chiriac, ai unui Vașili Lefter, mama trebuia să-și facă repaosul celor 40 de zile cerute de igienă.”²; „Au plecat o dată cu revoluția grecească din Grecia, în 1820-1821 și au ajuns în Rusia, în zona Basarabiei; în 1828, au încercat să coboare la mare; venind în jos, au ajuns în aceste locuri. Aici au făcut popas. Între timp, s-a născut un copil; cum regula era ca 40 de zile să nu părăsească locul nici lăuza nici copilul, au rămas aici. Dar trebuiau să-și asigure venituri. Pe aici prin jur, erau păduri și au început să taie lemnul la Tulcea pentru confecționarea bărcilor. Au văzut că le-au adus venituri și au rămas aici. Și-au făcut bordeie, și-au făcut un rost... Stăpân aici era un turc: Ali-bei și-atunci au spus la sat Alibeichioi. /.../”³.

De-a lungul timpului, până prin deceniile șase-șapte ale secolului trecut, grecii din Izvoarele au păstrat o strictă endogamie. Conform autorului citat “Grecii, evitați de locuitorii satelor învecinate, fac căsătoriile vreme îndelungată numai între dâșii și cu bulgarele din sat; bulgarii aduc fete și din alte sate, dar numai foarte rar, fetele refuzând să se ducă la *greci*.”; el mai vorbește și “despre conservarea caracterului etnic al grecilor, grecizarea bulgarilor și excesiva solidaritate a locuitorilor, ei constituind de fapt, o unică mare familie, ai cărei componenți sunt toți rude apropiate între ele.”⁴ Acest fapt se reflectă într-o interesantă sinteză lingvistică, vestimentară și cutumiară.

Chestionarele asupra vieții de familie pe care le-am aplicat ne-au permis să cunoaștem structura pe cât de complexă, pe atât de bine conservată, a acestor tradiții și obiceiuri. Desigur, riturile de trecere⁵ (cum sunt numite

îndeobște cele trei mari momente ale vieții) au suferit de-a lungul timpului o serie de modificări datorate interculturalității (suprapuneri, împrumuturi, schimbări de funcții sau doar formale) cât și condițiilor socio-economice (urbanizarea și industrializarea, spre exemplu, au contribuit la lărgirea exogamiei și au dus la un mai mare metisaj).

Nu ne vom opri în cele ce urmează asupra scenariilor ritual-ceremoniale ale nașterii, nunții și înmormântării, întrucât acest lucru ar necesita mult mai mult spațiu atât pentru descrierea etnografică, dar mai ales pentru interpretarea comparată a faptelor de cultură păstrate de-a lungul timpului și integrate, după părerea noastră, unui *model dobrogean*, un fel de „copie la scară redusă” a spațiului balcanic tradițional.

Vom releva doar două aspecte ale vieții familiale importante și definatorii pentru comunitatea de care ne ocupăm: sistemul relațiilor de rudenie (reflectat în termenii de adresare și în regulile de denominație) și modalitățile ritual-ceremoniale de integrare în familie, neam și comunitate a indivizilor ce au suferit relativ recent o schimbare de statut.

Așa cum arăta Claude Lévi-Strauss, există două realități ce acoperă noțiunea de *sistem de înrudire*: „Astfel, pe lângă ceea ce noi propunem să se numească sistemul de denumiri (și care constituie, propriu-zis, un sistem de vocabular), există un alt sistem, tot de natură psihologică și socială, pe care îl vom desemna ca sistem de atitudini. /.../ În plus, trebuie să facem întotdeauna distincție între două tipuri de atitudini: mai întâi atitudinile difuze, necristalizate și lipsite de caracter instituțional, despre care se poate admite că sunt pe plan psihologic reflectarea sau eflorescența terminologiei și, alături sau pe deasupra celor

precedente, atitudinile stilizate, obligatorii, sancționate prin tabuuri sau privilegii și care se exprimă printr-un ceremonial fix. Aceste atitudini, departe de a reflecta în mod automat nomenclatura, se prezintă adeseori ca elaborări secundare destinate să rezolve contradicțiile și să învingă deficiențele inerente sistemului de denumiri.”⁶

Avem, așadar, și la grecii din Izvoarele trei serii de termeni:

a. termeni generali ce denumesc generic principalele grade de rudenie;

b. termeni ce definesc relația individului (*ego*) creată prin cele trei tipuri de înrudire consacrate⁷: părinți - copii, soț - soție, copii ai acelorași părinți;

c. termeni ce decurg din relații de tip spiritual: nășia și relația cu „babele satului”.

Dincolo de aspectul lingvistic al problemei, trebuie să sublinem încă de la început prezența unui foarte bogat și activ fond de manifestări ritual-ceremoniale ce transpun în limbaj gestual, magic, obiectual raporturile interindividuale, interfamiliale în contextul schimbărilor de statut, dar, cum vom vedea, și în altele general festive.

Fără a ne propune o discuție foarte amplă și aprofundată a termenilor de rudenie, vom nota prezența în prima serie a termenilor pentru mamă („mana”), tată („baba”), fiu („iosum”), fiică („thigateram”), bunic („papus”), bunică („babu”), soacră („pitheram”), socru („pitherasum”), ginere („ghambros”), noră („nif”), văr („acsadrifus”), verișoară („acsaderfiam”), nepot („angonem”), naș („nunu”), nașă („nuna”), fin („cumbaru”), fină („cumbara”).

Raportându-le la individ (*ego*), relațiile de rudenie se dovedesc a fi percepute și transpuse lingvistic mult mai

nuanțat și mai complex. Astfel, cu termenul „buliu”, o persoană se adresează atât mătușii prin alianță (soția fratelui oricăruia dintre părinți), cât și mătușii și cumnatei mai mari a soțului. „Lalu”, echivalent relațional al „unchiului” desemnează pe fratele tatălui, al mamei, dar și pe soțul surorii tatălui sau mamei, iar „leliu” este doar sora de sânge a fiecăruia dintre părinți. Cu „bati” este desemnat fratele consangvin mai vârstnic, „cacu” fiind termenul pentru sora mai mare; fratele mai mic este numit „athrifosum”, iar sora mai mică, „athrifim”. Toate acestea ar trebui raportate la termenii generici „aderfos” (frate), respectiv „aderfi” (soră). Aceleași grade de rudenie sunt exprimate diferit prin prisma căsătoriei: „ienisti” este numit fratele mai mare al soțului, „drăghincu”, fratele mai mic, iar „călinu”, sora mai mică.

Fie și din simpla enumerare se poate observa că, o dată cu schimbarea statutului, soția (soțul) contractează alte relații ce se transpun în termeni lingvistici distincți. Mai mult chiar, este remarcabil faptul că rudele de gradul doi (frații mai mari) ai soțului (soției) sunt fie numiți prin termeni inconfundabili, fie, în cazul alianței, prin termeni echivalenți cu cei ce desemnează propriile rude de gradul al treilea (frații părinților și soțiile acestora).

Se poate spune că atât rudele din partea tatălui, cât și cele din partea soțului se bucură de o atenție evidentă, concretizată în cuvinte ce reflectă respectul și afecțiunea deosebită. Putem afirma, aplicând criteriile analizei structurale operate de Radcliff-Brown, că termenii de rudenie se organizează nu numai în funcție de relațiile familiei elementare, ci și în funcție de sex, vârstă și chiar generație. Pe de altă parte, putem vedea în varietate termenilor de adresare destinați rudelor bărbatului o nuanțare a faptului, demonstrat de Émile Benveniste⁸, că „sistemul patrilocal, care, în

înrudirea prin alianță, a triumfat foarte de timpuriu, s-a impus singur și a eliminat această serie de termeni ca amintire a poziției duble pe care o ocupa toate alianțele în interiorul clasificării înrudirii.” (trad.n.). Altfel spus, unii termeni – mai ales cei care definesc relațiile cu persoane din generații colaterale mai vârstnice din neamul soțului – se suprapun cu cei ce denumesc relațiile de același fel din propria familie, în vreme ce rudele de gradul al doilea sunt numite distinct, prin raportare la noul statut. La aceasta se adaugă faptul că denumirile citate mai sus pentru frații mai mari și mai mici sunt valabile atât pentru femeile căsătorite, cât și pentru bărbați, opoziția realizându-se nu în funcție de sex, ci în funcție de propria persoană. Faptul că acești termeni coexistă vine să sublinieze condiția soțului, respectiv a soției, de persoană cu dublă apartenență, nicidecum anularea sau estomparea primei apartenențe.

Trebuie să punem, pe de altă parte, această diversitate terminologică, nu numai pe seama compoziției mixte greco-bulgare a grupului (ilustrată de termeni precum „drăghincu” sau „călinu”), ci și pe aceea a unei realități sociale valabile până în urmă cu doar câteva decenii. O familie era compusă din mai multe generații (bunici, fii, nepoți), căsătoriți, care făceau menaj comun. Faptul este atestat în întreg spațiul balcanic, dar mai cu seamă la greci și la aromâni, despre care, citându-l pe Th. Capidan, Paul H. Stahl⁹ afirmă: „La nivelul inferior, care corespunde gospodăriei, există unitatea socială numită *fīmeli* – familie. Grupul domestic este alcătuit în principal dintr-un cuplu căsătorit (cel al părinților) cu fiii lor căsătoriți; ei trăiesc laolaltă sub autoritatea tatălui și a mamei, muncesc laolaltă, stăpânesc în comun o avere, de obicei oi. Grupul se separă la moartea tatălui sau când toți fiii sunt căsătoriți, deși uneori continuă un timp să formeze o singură unitate socială.”

Iată, prin comparație, cum stăteau lucrurile la Izvoarele în urmă cu peste 30 de ani: „Stăteam, stăteam laolaltă: socru-meu cu soacră-mea aici, în casele mai vechi, în continuare, cumnatu care-a murit acu' câțiva ani cu cumnata, și-n spate acolo noi. Aici munceam, aici, găteam, aici dormeam. Ba nu! fiecare era cu camerele lui, cu intrarea lui! Munca și mâncarea erau împreună, că pământu' ni-l luaseră la colectiv. Pe urmă, era și sora mai mică, Niculina. Era fată, necăsătorită. Și ea stătea cu noi!...”¹⁰.

Însăși configurația gospodăriilor la Izvoarele vorbește despre acest mod de existență perpetuat, cu puține modificări, până astăzi: curțile mai vechi sunt mari, au case cu mai multe intrări în locuințe construite succesiv pentru cuplurile tinere ce se instalau de-a lungul generațiilor. Ele se înscriu în tipurile bulgăresc și turcesc de gospodării dobrogene descrise de Paul Petrescu și Paul. H. Stahl¹¹. Mai nou, izvorenii tineri își construiesc separat locuințe mai moderne amplasate în unghi drept și nu în prelungirea casei bătrânești, însă continuă să rămână alături de părinți dacă se stabilesc în sat.

Este lesne de imaginat că, într-un asemenea climat familial condiția tinerei neveste, ba chiar a tânărului cuplu era lipsită de autonomie. Din istorisirile personale ale informatorilor noștri a reieșit că, cel puțin în primul an, dacă nu până când reușeau să-și construiască propria casă, tinerii aveau o existență ce amintea de condiția lor de adolescenți sau cel mult de tineri nubili. Aceasta este similară cu cea a „sarcatsan”-ilor (păștori transhumanți vorbitori de l. greacă și care trăiesc în Bulgaria și Grecia): ”Faptul esențial este că proaspăt căsătorita este subordonată tuturor celorlalți membri ai familiei lărgite. /.../ Ea este, cum se spune adesea, *mireasa noastră*.”¹²

Tocmai de aceea, o discuție separată merită termenul „nif” (noră, tradus în limba română atât cu „noră”, cât și cu „mireasă”). Acesta reflectă două tipuri de relații: în plan familial, relația cu părinții soțului, iar în planul neamului și chiar al comunității, relația cu celelalte rude, cu vecinii, și, cum vom vedea, cu întreaga comunitate. Concret, „nif” este numită soția fiului, a nepotului, de către rudele soțului, dar și de către vecini și consăteni, subliniindu-se prin aceasta patrilinearitatea familiei și mai ales virilocalismul ei. La fel stau lucrurile și în cazul termenului ce denumesc „ginerile” (ghambros), ambele având și conotații ceremoniale în contextul obiceiurilor familiale.

Chiar dacă, în mod evident, condiția femeii în comunitatea greacă de care ne ocupăm este, cel puțin astăzi, mai puțin constrânsă de regulile inflexibile ale familiei, neamului, bisericii și comunității decât, spre exemplu, la grupul turco-tătar din aceeași regiune, utilizarea acestui apelativ de către toți cei ce-și afirmă astfel apartenența la grupul soțului dă măsura rigorilor la care era (și mai este încă) supusă o noră care locuiește în casa părinților, dar și o anumită relație de afinitate cvasigeneralizată. Practic, termenul „nif” atenuează sensul de „xena” (străină), mai ales în zilele noastre când în Izvoarele sunt aduse și fete din alte localități. Acest sens aproape că nu exista în trecut, când, așa cum am arătat, grecii depășeau arareori aria satului în căutarea unei soții. „Nora” era așadar, o membră a unui alt neam, dar nu era nici etnic, nici confesional străină, ci aparținea comunității compacte și închise a așezării.

Regula denominației, este cel de-al doilea aspect legat de sistemul de înrudire, la care dorim să ne referim, ca o consecință a regulilor ce privesc schimbul matrimonial. Iată, după informațiile culese, care sunt regulile de conferire a

numelui de botez: „...la noi e obiceiul ca la primu' născut să-i pună tata numele (adică tata pune numele lui tat-su, bunicu' copilului) și dacă e fată, al lui soacra mică. La al doilea, numele lui socru mic sau soacra mare, dacă e fată și de la al treilea, al nașului. Se menține, se menține și acum! Păi ieși pe stradă și te râde: <Nu te-a băgat în seamă fecioru-tu și cu noră-ta!...>. Da' nu poți pune totuși numele până nu mergi la naș, că ies discuții, supărări.”¹³. Este necesar să precizăm că în majoritatea covârșitoare a cazurilor, moștenirea casei părintești revine ultimului născut. Acesta, după cum s-a putut vedea, nu poartă însă și numele bunicului patern, ci după toate regulile enunțate, pe cel al bunicului matern, astfel încât se poate vorbi despre o consolidare a relației stabilite între cele două neamuri odată cu căsătoria părinților săi.

Cam în același fel stăteau lucrurile la grecii din satul Elympos, situat pe insula Karpathos: „Fiecare băiat și fiecare fată poartă astfel numele de botez al bunicului său patern sau al bunicii sale materne, în funcție de sex. La fiecare a doua generație revine același nume de botez, ca și când bunica și bunicul al trăi din nou. Această regulă este strict respectată, posesia concomitentă a patrimoniului și a numelui bunicilor fiind obligatorie.”¹⁴ Există însă, o deosebire esențială față de comunitatea greacă din Izvoarele: proprietatea revenea în mod obligatoriu primului născut, care se căsătorea, la rândul lui, tot cu o primă născută și moștenea întregul patrimoniu familial, cei mici fiind siliți să-și croiască siguri drum în viață sau să rămână pentru totdeauna slugile propriilor frați. Cum ambele modele sunt frecvent întâlnite, cu unele deosebiri, la multe popoare, nu putem preciza dacă forma de moștenire și regula denominației au fost influențate de conviețuirea cu bulgarii sau de învecinarea cu românii,

sau dacă ele erau proprii ținutului din care au plecat spre Dobrogea. Oricum ar fi, tindem să credem că a fost dintotdeauna o modalitate – simbolică, dar și economică – de păstrare a solidarității grupului minoritar.

Sărbătorile de peste an sunt, la rândul lor, martore ale istoriei, dar și ale eforturilor comunității de a-și păstra valorile identitare. Dacă unele dintre acestea au corespondente în cultura populară românească – ne referim aici la obiceiul colindatului de Crăciun, numit aici „Drăgumanu” – altele sunt prezente și în zona de sud-est a României – cum este colindatul de primăvară al „lăzărițelor” -, în fine, cele mai spectaculoase și mai interesante sunt specifice doar comunității de care ne ocupăm, având însă, corespondente în spațiul elen și în cel balcanic.



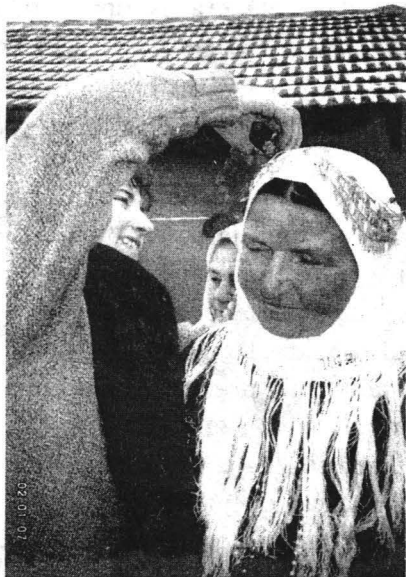
"Drăgumanu"
(ceata de colindători)

Acestea din urmă se circumscriu unor date importante din calendarul ortodox: ziua de 7 ianuarie, Tăierea Capului Sf. Ioan Botezătorul și ziua de 6 mai, a Sf. Mare Mucenic Gheorghe pe stil vechi.

Astfel, în noaptea de 6 spre 7 ianuarie se păstrează „Udatul ginerilor” (mirilor), obicei ce are ca actanți principali tinerii necăsătoriți, de regulă, cei care fac parte din ceata de colindători, iar ca beneficiari, pe tinerii care s-au căsătorit în ultimul an. Este o etapă postliminală a ceremonialului nunții ce este menită să sublinieze și chiar să definitiveze trecerea și statutul tinerilor, care, prin căsătorie, s-au despărțit de grupul de vârstă și au fost integrați în cel al

gospodarilor.

„Udatul” este un ritual de la care nimeni nu numai că nu îndrăznește, dar chiar nici nu dorește să se sustragă pentru că: „Așa sunt ei mai văzuți, mai luați în seamă. Dacă nu se udă înseamnă că nu-s buni de nimic!...”¹⁵. Deși totul pare a fi mai curând o probă de rezistență decât un simplu gest magic și augural, tinerii se arată obedienți, ba chiar nerăbdători și nemulțumiți, dacă ceata întârzie. „Udatul” debutează cu refuzul formal



"Udatul nurorilor" (ian. 2002)
Izvoarele, jud. Tulcea

(fugă, tănuire) al tinerilor bărbați, pentru ca apoi, în sunetul unui colind special ce vorbește despre însuși patronul zilei, Sf. Ion, să se lase udați, succesiv, la trei fântâni și apoi „înviați” cu zăpadă. La fiecare casă, flăcăii sunt apoi așezați la masă, iar celui care a reușit să-l prindă pe „ginere” (mire) soția acestuia îi dăruiește un prosop.

În miezul zilei de 7 ianuarie este rândul „nurilor” (mireselor) să fie udate. De astă-dată, este vorba despre un rit de fertilitate și purificare cu implicații sociale de integrare definitivă în grupul femeilor căsătorite. Protagonistele – femeile căsătorite, dar și tinere necăsătorite – alcătuiesc un alai al „nunei”, nașa de cununie, deosebit de spectaculos, întrucât, cu acest prilej ele se îmbracă în costumul tradițional local, așa numitul „costum bulgăresc” (o interesantă sinteză de elemente vestimentare și podoabe specifice ambelor etnii). La rândul ei, „nora” (mireasa) pregătește daruri purtătoare ale semnificațiilor de integrare și de recunoaștere a propriului statut: ștergere șesute, pânzeturi scumpe, șorțuri de mătase și „chitci” de busuioc și bani pe care le prinde pe capul tuturor femeilor participante, primind în schimb o sumă simbolică de bani pentru norocul casei. Ea se ascunde, apoi simulează teama de a fi udată, arătând, prin aceasta, că mai tânjește încă după condiția de fată, dar apoi se lasă stropită de nașă, pe cap și pe corp cu un mănunchi de busuioc muiat în apă. Urmează ceremonia sărutatului mâinii, începând cu nașa, soacra și mama acesteia, apoi, continuând cu mătușile și alte femei mai vârstnice și, în final, îmbrățișarea femeilor de vârstă apropiată „nurilor”. Spre seară, grupul de femei coboară în sat, la horă. Este momentul consfințirii definitive a condiției de tânără nevestă, subliniat atât de prezența soacrei și mamei, cât și de cea a nașei de cununie. Acestea etalează darurile primite spre deliciul femeilor din întregul

sat, care asistă și comentează.

Cea de-a treia zi a acestui ciclu festiv plasat la început de an, este tot una exclusiv feminină, destinată, de astă-dată, sărbătoririi unor incontestabile personalități ale comunității, fără de care, pe drept cuvânt, existența acesteia este încă de neconceput: *babele-moașe*. Chiar dacă astăzi nașterile se produc în clinici specializate din Tulcea sau Constanța, „babele” sunt consultate în multe privințe:



Ziua babelor (ian. 2002)

pusul Ursitoarelor, săvârșirea practicilor magic apotropaice și profilactice și nu arareori, curative. Poate că nu este lipsit de importanță să menționăm că în cercetările noastre am cules informații asupra unor practici magice și magico-medicale complexe, pentru remedierea unui număr impresionant de afecțiuni ale lăuzei și nou născutului. Practicile pe care cele trei informatoare ni le-au prezentat în detaliu sunt adesea însoțite de formule magice sau de ample texte poetice rostite fie în l. română (descântecul de Samcă sau „de strâns), fie în l. greacă. Competența de necontestat, bazată pe cunoștințe de etnoiatrie, dar și de magie, pe cât de profunde, pe atât de arhaice, ține de condiția lor de inițiați ai comunității, de păstrător al tradițiilor, al spiritualității, în general, ca garanție a perpetuării grupului. Desigur, majoritatea informațiilor au un caracter universal sau cel puțin valabil pentru toată aria balcanică. Vechimea și stabilitatea lor, aspectul osificat al riturilor și datinilor ne-au transpus însă într-un timp mult mai îndepărtat în care oamenii societăților tradiționale erau foarte atenți cu ceea

ce însemna echilibrul familial și implicit comunitar, respectau ierarhia dictată de specializările rituale, făcând din *babamoasă* un fel gardian de mare prestigiu și adânc onorat al vieții satului. Nu doar vestigiile acestui respect se mai păstrează în obiceiul ținut de „Ziua babei”; am putea spune că, la fel ca și în exemplele precedente este o tradiție păstrată *in actu*, deopotrivă, de femeile vârstnice, cât și de cele recent căsătorite. A spăla și apoi a săruta mâna babelor satului. înseamnă nu doar a se supune unei ceremonii, ci a-și afirma și consolida un statut și a face dovada dependenței de aceste persoane înzestrate cu forțe și cunoștințe verificate și respectate, puse întotdeauna în slujba vieții. Petrecerea din ziua de 8 ianuarie mai păstrează încă unele componente integratoare pentru tinerele mame: datul în leagăn și îmbrățișarea primiparelor de către celelalte mame din sat, dăruirea ploconului pentru osteneala babei (o găină, un colac, țuică și dulciuri), dar și elemente de continuitate ce consfințesc, an de an, aceeași stare, aceea de soție, mamă și membră a comunității, chiar atunci când izvoarele aleg să părăsească satul. Hora, petrecere cu dans exclusiv feminină, este un prilej de revenire acasă, de afirmare prin gesturi, formule de bunăcuviință și schimb de daruri relațiilor de rudenie de mult „contractate”.

Un al doilea moment din an în care se consumă rituri și ceremonii integrate ciclului familial este, cum spuneam, ziua de 6 mai (Sf. Gheorghe). (Aceasta, ca și colindatul, se ține după calendarul vechi, ca o consecință a conviețuirii cu bulgarii.). Principalul obicei, prezentat de informatorii noștri ca emblematic pentru întreaga așezare, este *curbanul de sănătate*. “La Sfântu Gheorghe nu este familie să nu taie un miel, un berbec. Se taie pentru sfântu care păzește casa, pentru sănătate, pentru animale, ca să ai spor la animale.”¹⁶.

În lucrarea sa, "Le kouban, ou sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques", Assia Popova¹⁷ îl prezintă ca pe o tradiție a cărei geneză trebuie căutată în zorii creștinismului: "... în țările creștinătății balcanice, sacrificiul sângeros este practicat în mod curent și, ceea ce este mai important, cu participarea și binecuvântarea plină de zel a preoților. El este în mod curent desemnat de ortodocșii din Bulgaria, Grecia, Albania și din țările fostei Jugoslavii prin vocabula *kourban* împrumutată de la turci, dar care este în realitate de origine biblică. Același termen desemnează, în același timp, ritul sacrificial și victima." (trad. n.).

La grecii din Izvoarele, obiceiul se compune din trei secvențe: sacrificarea animalului în gospodăria fiecărei familii, cu invocarea Sf. Gheorghe, pregătirea și coacerea "curbanului" în comun, prin reunirea unui număr fără soț de familii vecine și consumarea în fiecare familie a acestuia, după ce, mai întâi, "se face parte și morților". Sunt demne de semnalat o seamă de componente rituale de o mare arhaicitate, ce se înscriu în configurația balcanică a sacrificiilor aduse, la anumite date din an, pentru protejarea așezărilor și a oamenilor: afumarea animalului jertfit cu tămâie și aprinderea lumânărilor în fața icoanei și a candeliei aprinse, rostirea rugăciunii pentru sănătate și belșug, apoi însemnarea cu sânge a pragurilor tuturor ușilor și, în cele din urmă, păstrarea și îngroparea tuturor resturilor pentru ca nu cumva să se risipească ceva din sporul casei. "Corbanul de sănătate" are, așadar, semnificația unui rit sacrificial destinat protecției fiecărei familii considerată în sens larg (bunici, părinți, descendenți și afini), dar și a întregii comunități, prin cumularea individualităților în grupuri și prin generalizarea lui în întreg satul. Aceasta confirmă valențele sărbătorii Sf. Gheorghe de deschidere a ciclului estival agro-pastoral care

pune în joc destinul recoltei și prosperitatea turmelor¹⁸. Ca și la români, Sf. Gheorghe este patronul păstorilor, dar și al recoltelor mănoase în curs de maturizare, ceea ce-i îndreptățește pe izvoreni să-l considere, alături de Sf. Dumitru al cărui hram îl serbează la începutul lunii noiembrie tot după calendarul vechi, un redevabil protector al așezării.

În aceeași zi, comunitatea consfințește statutul tinerelor familii prin alte două obiceiuri: "*furatul copiilor*" și "*descălțatul miresei*". Cel dintâi are loc în noaptea premergătoare sărbătorii și are ca protagoniști copii sub trei ani și tinere nubile, de preferință, neînrudite cu aceștia. Cu acordul tacit al unuia dintre membrii familiei, ele pătrund în casă după miezul nopții și "răpesc" copiii, mimând prin tot ceea ce fac o adopție simbolică. A doua zi, când redau mamei copilul urându-le sănătate și putere de a-l crește și căsători, fetele primesc un dar similar cu cele de nuntă. Între copilul furat și cea care l-a furat se instituie un tip special de relație de rudenie ce se cere respectată de familia acestuia în toate momentele de trecere ce vor urma. Întrebate despre rostul acestei obicei, femeile din Izvoarele ne-au spus că "se face pentru sănătatea copilului", "să fie uitat de rele", "să aibe noroc"; mai mult, bunicile se îngrijesc să aleagă ele însele o fată harnică, frumoasă și cu stare care să le fure nepoții pentru ca, mai târziu, să le spună: "Vezi, pe tine te-a furat a lu' cutare! Și tu dacă muncești... semeni cu ea! (Că cel care te-a furat ți-a dat daru' ăsta!...)"¹⁹.

Informațiile acestea precum și tot ceea ce am observat în mod direct converg către interpretarea obiceiului ca pe un act de magie profilactică, o schimbare simbolică a identității și apartenenței familiale, comparabil cu "vânzarea peste hotar (prag, fereastră)", atestată la români²⁰. Pe de

altă parte, însă, “furatul copiilor” este și un act care certifică statutul de membru deplin și recunoscut al copilului, nu numai în plan familial, ci și într-un plan social mai larg, cel al comunității satești, concepută ca neam.

În fine, un alt obicei desfășurat tot de Sf. Gheorghe este o prelungire a ceremonialului nupțial: “descălțatul miresei (nurilor)” fiind o ultimă treaptă în consfințirea stării de tânără nevestă, după “udatul” acestora la Sf. Ion. Până nu demult, acest moment marca trecerea a încă unui prag și depășirea statutului liminal, încă nedefinitivat, dar subliniat de o vestimentație adecvată și de anumite restricții și îngăduințe comportamentale. Astăzi, când în viața de zi cu zi, s-a renunțat la purtarea costumului tradițional și la anumite însemne și embleme, ceremonialul consolidează relația de rudenie abia instituită, nășia, și este un prilej de întâlnire și de petrecere a celor trei familii: cea din care a venit femeia, ce în care a fost integrată și cea a *nunilor*. Fără a fi exclusiv feminin, obiceiul are ca protagoniste pe *nuna mare*, alături de care, în mod obligatoriu, vin soacra, cumnatele și mama acesteia și pe toate femeile cu care, acum tânara soție se înrudește și se învecinează. După sărutatul ceremonial al mâinii *nunei*, femeia este spălată ritual pe picioare și stropită pe cap și pe corp de către aceasta, care îi aruncă peste casă încălțăminte de “mireasă” (“nevestă nouă”) și o încălță cu alți pantofi. Ca răsplată, ea trebuie să dăruiască tuturor celor care o însoțesc pe nașa de cununie obiecte vestimentare scumpe, apoi să ofere un ospăț în cinstea tuturor.

Am văzut în acest obicei, ca și în altul, pierdut de câțeva vreme - “aruncatul bulului”²¹ (consumat la șapte până la nouă zile după nuntă) – nu doar un moment ce definitivează un statut, dar, prin analiza componentelor și a protagoniștilor,

și un act săvârșit pentru integrarea tinerei soții în grupul femeilor căsătorite. Astfel, tot ceea ce mireasa primește ca dar de logodnă și de nuntă din partea mirelui, spre a le purta în această primă etapă a căsniciei, este înlocuit de cele venite din partea nașilor săi de cununie, ca o garanție a profunzimii și importanței relației, ca o afirmare a protecției familiale. Totodată, faptul că se desfășoară într-o zi de mare sărbătoare a satului și cu participarea unei asistențe numeroase, conferă "descălțatului miresei" sensul unui act social mai amplu, de integrare definitivă, pusă sub bune auspicii și sub patronajul unuia dintre cei mai importanți sfinți din calendarul ortodox.

Am încercat să subliniem doar câteva aspecte ale vieții de familie reflectate în tradiții, obiceiuri și rituri, precum și în vorbirea și vestimentația comunității elene din Izvoarele în dorința de a arăta cum se concretizează eforturile unei minorități de a-și păstra valorile identitare. Poate că nu este lipsit de importanță faptul că, participând la desfășurarea obiceiurilor prezentate, am remarcat marea forță a grecilor din Izvoarele de a integra și de a asimila *nou venitele*, impunându-le tradițiile și comportamentul lor și urmând să le formeze o nouă mentalitate, cea a minoritarului, deși ele proveneau din așezări exclusiv românești învecinate sau chiar din mediul urban. Acest lucru este posibil nu numai pentru că obiceiurile - cu tot cortegiul lor de limbaje și manifestări - sunt foarte spectaculoase, dovedind conservatorismul și coeziunea macrogrupului, ci și pentru că tocmai prin ele se conturează o identitate diferită de uniformizarea satului dobrogean contemporan, puternic susținută din interior și încurajată din exterior. Tinerii de astăzi lucrează de cel puțin un deceniu în Grecia, unde fac dovada stăpânirii limbii (ce-i drept, într-o formă arhaică, cea

a strămoșilor lor), a unor obiceiuri și tradiții (unele pierdute în țara de origine), deci a unui profil spiritual distinct în care sunt detectabile valori ale culturii balcanice pe cât de interesant, pe atât de intim plămădite în generosul spațiu de adopțiune al Dobrogei. Poate de aceea interesul pentru păstrarea acestora a crescut în mod evident în ultima vreme, ilustrând nu doar o căutare a căilor de afirmare și de impunere a identității, cât o definire a uneia ce nu este nici *elenă*, nici *românească*, ci poate *dobrogeană* și, mai larg, *balcanică*.

Note

¹ Nichita Bonjug – „Note asupra *grecilor* din satul Regele Ferdinand I – Alibeichioi” (extras din *Analele Dobrogei*, an. X, 1929), Cernăuți, 1929, p. 273

² idem – op. cit., p. 274

³ inf. Nicolae Dascălu, 55 ani, Izvoarele (înreg. 6 aug. 2001)

⁴ Nichita Bonjug – op. cit., p. 275

⁵ Arnold van Gennep – *Riturile de trecere*, în trad. rom., Iași, Ed. Publirom, 1996

⁶ Claude Lévi-Strauss – *Antropologia structurală*, în trad. rom., București, Editura Politică, 1978, p. 48 squ.

⁷ A.R. Radcliffe-Brown – *Structură și funcție în societatea primitivă*, în trad. rom., Iași, Editura Polirom, 2000, p. 52 squ.

⁸ Émile Benveniste – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Ed. de Minuit, 1993, p. 252

⁹ Paul H. Stahl – *Triburi și sate din sud-estul Europei*, București, Editura Paideia, 2000, p. 111

¹⁰ inf. Calița Gheorghe, 54 ani, Izvoarele (înreg. 3 iulie 2001)

¹¹ Paul Petrescu și Paul H. Stahl – “*Înrăuririle vieții sociale asupra arhitecturii țărănești din Dobrogea*” în *Studii și cercetări de istoria artei*, nr. 1-2, București, 1957, p. 25-40

¹² Paul H. Stahl – op.cit., p. 112

¹³ inf. Calița Gheorghe, 54 ani, Izvoarele (înreg. 3 iulie 2001)

¹⁴ Paul H. Stahl – op.cit., p. 105

¹⁵ inf. Ion Iofciu, 63 ani, Izvoarele (inreg. 7 ian. 2002)

¹⁶ inf. Nicolae Dascălu

¹⁷ Assia Popova - "*Le kouban, ou sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques*", în *EUROPAEA* 1995, I-1, Universita di Perugia, p. 147

¹⁸ idem - op.cit., p. 166

¹⁹ inf. Calița Gheorghe

²⁰ S.Fl. Marian - *Trilogia vieții (Nașterea la români)*, București, Editura Grai și Suflet - Cultura Națională, 1995, p. 141 squ.

²¹ bul = acoperământ al capului de culoare roșie, purtat odinioară de mirese în cursul nunții și încă o săptămână după aceasta, peste podoaba nupțială, respectiv, peste "gearul cu țurțuri", șal scump purtat de fete și femei deopotrivă

KOORDINATEN DES FAMILIENLEBENS BEI DEN GRIECHEN AUS IZVOARELE (KREIS TULCEA) Zusammenfassung

Das Dorf Izvoarele wurde 1828 von den aus ihrer Heimat zur Zeit der Revolution ausgewanderten Griechen und von ein paar Bulgarenfamilien gegründet. Von den Bewohnern der Nachbardsdörfer ausgewichen, haben sie für lange Zeit die Endogamie eingehalten und nur Griechinnen und Bulgarinnen, die sie hernach vergriechert haben, geheiratet. Was daraus erfolgte war eine interessante linguistische, Kleidungs- und gewohnheitsrechtliche Synthese, „ein Dobrudschamodell“ der Integration.

Von den vielschichtigen Aspekten des Familienlebens dieser Gemeinschaft, weisen sich als extrem interessant das System der Familienverhältnisse und die Integrierungszeremonien des (der) in der Familie, im Geschlecht oder im Dorf neu (neuen) Aufgenommenen. Bei den Griechen aus Izvoarele gibt es 3 Arten von Begriffe die die Verwandtschaftsverhältnisse definieren: eine Gattungsterminologie (Vater, Mutter usw.), Begriffe die die durch

Verbindung erlangten Familienverhältnisse bestimmen (die Ehefrau des Onkels, der Ehemann der Tante usw.) und eine Terminologie die sich aus den geistlichen Verhältnissen ergibt (die Taufpatin usw.). Diese Terminologie widerspiegelt eine dem balkanischen Raum typische Lebensart, wobei die aus mehreren verheirateten Generationen gebildete Familie beisammen lebt und den Haushalt gemein führt. In diesem System von Verwandtschaftsverhältnissen ist die im Haus aufgenommene junge Ehefrau allen untergeordnet.

Im Innern dieses Verwandtschaftssystems funktioniert eine Benennungsregel, gemäss welcher der Erstgeborene der Familie den Namen des väterlichen Grossvaters, wenn es ein Mädchen ist, den Namen der mütterlichen Grossmutter, bekommt.

Als letztes eine Reihe von typisch griechischen Jahresbräuchen die ebenfalls die Familie betreffen. Dies sind „das Benässen der Schwiegersöhne (Bräutigame)“ in der Nacht vom 6. Zum 7. Januar, „das Benässen der Schwiegertöchter (Bräute)“ am 7. Januar, „der Tag der alten Weiber (Hebammen)“ am 8. Januar. Am Heiligen-Georg-Tag (am 6. Mai nach altem Kalender) feiert man den „Gesundheits-Curban“, ein Brauch dessen Gegenstand das Aufopfern eines Lamms oder eines Schafbocks in jeder Familie zum Whole dieser und die gemeinsame Aufzehrung des Tieres ist. Am selben Tag fand auch „das Kinderstehlen“, vorbeugende Zauberhandlung, und „das Schuheausziehen der Bräute“, als letzter Einbeziehungsbrauch in der neuen Familie, wobei dem Mädchen Ehefrauschuhe angezogen wurden, statt.

DIAGNOZE DE SPECIFIC NAȚIONAL ÎN COMUNITATEA ELENĂ DIN ROMÂNIA

Gârlan A. Mictat

Această lucrare face parte dintr-o temă mai largă privind *Diagnoza relațiilor etnice din România* din perspectivă etnopsihologică, demarată în zona Dobrogei în perioada 1996-1997 pe nouă comunități locale, respective români, armeni, italieni, greci, turci, tătari, romi (țigani), ruși-lipoveni și ucraineni, care din lipsă de fonduri abia acum a ajuns în faza de finalizare. Practic în fiecare an, am prezentat câte un capitol de cercetare din cadrul acestei teme. Ca urmare, un studiu privind minoritatea elenă, era de așteptat. Cu toate acestea, materialul științific a ridicat multe semne de întrebare. Deseori, față de rezultatele obținute am primit diverse solicitari, fie pentru partea de teorie și concepție, fie numai pentru partea de metodă. De aceea, am considerat necesar ca indiferent de comunitatea studiată, lucrarea să cuprindă și câteva date din tot fluxul cercetării simultan cu metodologia folosită. Astfel, chiar dacă vom relua unele aspecte, lucrarea capătă suficient material demonstrativ pentru cele mai exigente analize.

În privința etnopsihologiei, nu suntem primii care ne lansăm în această domeniu; dar după o absență în România a preocupărilor academice din ultimii 50 de ani, se cuvine a face câteva precizări. De problematica identității etnice se

ocupă deopotrivă: istoria, antropologia, lingvistica și etnografia, sociologia, politologia, etc, în cadrul cărora sunt de remarcat câteva diferențe. De exemplu, etnografia la nivel descriptiv, narativ, are în vedere prezentarea de obiceiuri cu elemente de vestimentație, folclor, tradiție, în general cu orientare spre aspectele exterioare, obiective și concrete de manifestare etnică. În comparație cu această disciplină, etnopsihologia abordează aspectele interne, subiective, cu orientare spre analiza de relații etnice dintre comunități. De asemenea, în toate lucrările, tendința noastră a fost de abandonare a opțiunii literare, inițiale, din cadrul etnopsihologiei spre o tratare a sa ca subdomeniu de psihologie socială. Considerăm această orientare este mai realistă, pentru că desfășurarea analizei la nivelul contactelor directe dintre oameni și comunități etnice diferite, poate avea un marcat caracter explicativ asupra unor comportamente, fie individuale, fie colective. Spunem aceasta pentru că în abordarea fenomenului etnic, și mai ales interetnic, în mai toate științele menționate există un plus de orientare istorică cu o tendință de ruptură față de prezent. Fapt pentru care la nivelul timpurilor de azi când între popoare apar conflicte etnice de tot felul, numai pentru că se vorbește o altă limbă, sau se practică alte credințe, explicațiile acestor discipline asupra unor evenimente incendiare, sunt cel puțin nerealistice sau insuficiente. Astfel, putem spune că etnopsihologia nu este un fenomen de cultură, ci cu precădere un fenomen de psihologie socială. Obiectul ei nu este „un sistem lingvistico-mitologic”, ca în viziunea lui B. P. Hașdeu (1985) model care nu a fost abandonat nici până în prezent. *Obiectul etnopsihologiei se referă numai la studiul manifestărilor de personalitate colectivă, fie că sunt trecute, prezente sau viitoare.*

Din bibliografia parcursă în acest domeniu s-au conturat două direcții de cercetare. Prima este de natură etnoculturală cu răspândire mai ales în medii filologice, pentru că în orice act de literatură comparată se manifestă tentația de a identifica în mod intuitiv trăsături psihologice, mai mult sau mai puțin etnice, în operele unor clasici de literaturi naționale, această tentație fiind foarte la îndemână. Reprezentanți de seamă în această direcție sunt foarte mulți, dar începuturile sale le regăsim în primele studii de psihologie a popoarelor din a doua parte sec. XIX-lea ale lui H. Steinthal și M. Lazarus, dar și la Ruth Benedict (1947), Guy de Michaud creatorul unui *Laborator de Etnopsihologie* (1971), A. Miroglio inițiatorul *Centrului de Studii pentru Psihologia Popoarelor* (1938) și editor al unui *Revue de Psychologie des Peuples* (1946) și de *Ethnopsychologie* între anii 1970-1980. Un reprezentant fidel al acestei direcții este Klauss Heitmann (1995). Al doilea curent cu apariție în perioada interbelică s-a dezvoltat în domeniul psihologiei sociale inițial sub forma unor orientări personaliste. Primul pas a fost conceptul de personalitate modală, pe care P. Williams (1973) îl atribuie cercetătoarei Cora Dubois. Alții autori precum I. Radu (1994), îl atribuie lui L. L. Thurstone (1931). Acesta va introduce în măsurarea atitudinilor noțiunea de „scară a intervalelor aparent egale” pentru a determina judecăți și valori în direcția celor de mare frecvență și de mare șansă, pentru a fi considerate adevăruri obiective. I. Radu (1994) mai notează că respectiva denumire își are originea în termenul de „mod”, ca medie statistică și „... reprezintă o variantă de personalitate, surprinsă într-un portret colectiv care selectează trăsăturile psihice cu frecvențele cele mai ridicate, dintr-o colectivitate dată”. Închidem citatul, cu adăugarea noastră că, această colectivitate

poate fi și una etnică, distanțele dintre etnic și social fiind minime. Tehnica de lucru constă în prelevarea unor eșantioane cărora li se aplică un test sau chestionar unic, prin care se consemnează reacțiile / manifestările / atitudinile diferite ale unei colectivități, cu selectarea trăsăturilor comune de mare frecvență, respectiv a „trăsăturilor modale”. Problema acestei metode de diagnoză a personalității colective nu este numai una de scalare a unor frecvențe, operațiune care în sine nu prezintă dificultăți. Problema „modalelor” care se obțin, este în primul rând una de validare a frecvențelor obținute din cât mai multe direcții, folosind în mod obiectiv cât mai multe criterii.

Tot în cadrul psihologiei sociale se înscriu și lucrările de etnopsihologie aplicată ale lui C. Rădulescu Motru (1910) care din punctul nostru de vedere, a ridicat două probleme: una privind dificultățile de conturare ale acestui domeniu și alta privind finalitatea însușirilor de specific național, ambele considerate în funcție de tinerețea sau vechimea culturală a unui popor; cea a românilor fiind o cultură tânără cu dificultăți majore de conturare. Pe aceste temeieri, el a dezvoltat o analiză comparată între individualismul românesc și cel occidental de care se va folosi ca un criteriu de finalitate pentru români. Comparativ cu D. Drăghicescu (1995), care a fundamentat psihologia românilor numai pe bază de defecte, C. Rădulescu Motru va aduce o viziune realistă, de echilibru între defecte și calități. De fapt, din perspectiva spiritului occidental, mesajul analizei de defecte realizat de C. Rădulescu Motru avea în vedere o acțiune de recunoaștere și depășire a lor. Această concepție asupra specificului național pe ideea integrării vest-europene va mai fi mai clar exprimată de M. Ralea (1934). În opinia sa, suplețea capacităților de acomodare a românilor față de alte

neamuri, reprezintă o premisă pozitivă în calea unei dezvoltări viitoare. În raport cu situația României de azi, trebuie să remarcăm actualitatea diagnozelor cu aplicare la români, realizate de C. Rădulescu Motru și M. Ralea, aspecte puțin semnalate în literatura de specialitate. Tot din perioada interbelică, mai sunt de amintit, D. Gusti, Gh. Zapan, A. Chircev sau I. M. Nestor. De la D. Gusti s-a păstrat un mare număr de monografii, cu considerații teoretice valoroase asupra conceptelor de națiune și de popor. Pe un astfel de model, I. Chelcea în anul 1944, va dezvolta un amplu studiu despre *Țigani din România*. O cercetare la fel de amplă asupra inteligenței la români pe 59.817 de persoane între anii 1943-1948, a fost realizată de I. M. Nestor (1948). Lucrarea urma să fie cuprinsă într-o Antropologie somatopsihologică românească elaborată împreună cu D. Gusti, C. Parhon, N. Bagdasar, C. Rădulescu Motru, V. Pavelcu și alții, Deși se reușise partea cea mai grea, de recoltare a datelor de teren, lucrarea nu s-a putut încheia datorită instaurării proletcultismului în România. Chiar neterminată fiind a fost citată pe plan internațional într-o lucrare devenită clasică de către H. Piéron (1958). De asemenea, pe lângă studiile de evoluție etnologică a românilor din această epocă, s-au realizat și cercetări pe minorități. Amintim de lucrările monografice ale lui Al. Arbore (1935), apărute în *Analele Dobrogei* realizate pe sate și comunități de țigani, evrei, turci, tătari, găgăuți, lipoveni, armeni, bulgari etc. Într-o manieră diferită, pe baza unui aparat statistic dezvoltat, A. Chircev (1941) a realizat în Ardeal studii de atitudini pe români, germani, unguri și evrei. De asemenea, A. Golopenția a desfășurat în perioada 1942-1944 cercetări etnosociologice asupra comunităților românești de dincolo de Bug (A. Rațiu, 1991). După căderea „cortinei de fier”, această

direcție de cercetare a fost abandonată. De-a lungul a 40 de ani, în revistele de psihologie, sociologie sau antropologie din România se pot consemna numai 4 lucrări, toate cu caracter preliminar ; una apărută în anul 1965 a lui Ath. Joja (1978) , alta rămasă în faza de premise a lui V. Caramelea (1979) , iar celelalte două aparțin Luminiței Iacob împreună cu Stela Teodorescu (1982) și respectiv, Luminiței Iacob(1987). O dată cu deschiderile care au avut loc în România, se vor publica un mare număr de lucrări pe teme etnice. Numai în privința romilor (țiganilor), într-un studiu bibliografic întocmit de Mărginean I. (2001) sunt trecute peste 220 de lucrări, publicate după anul 1990 din care 80 % realizate de autori români. Notăm numai o parte din toate aceste cercetări pentru că într-un manual universitar de etnopsihologie, recent apărut la Timișoara (2000), nu se pomeniște nici măcar un rând despre lucrările unor precursori români în acest domeniu.

În perioada postbelică, în cadrul proceselor de interevaluare, în diverse opinii formulate de K.Pike (1967), P. Dasen (1974), St. Jones (1978), P. Iluț (1983), Luminița Iacob (1987) , I. Radu (1994) și alții, s-au constatat diferențe foarte mari de atitudini apărute la una și aceeași comunitate, chiar și în cadrul unor comunități relativ omogene. În această privință, practica a impus folosirea unor concepte interetnice noi, respectiv cele de autoimagini, rezultate din acțiunile de autoevaluare ale comunității respective, de heteroimagini, rezultate din opiniile altor grupuri și de retro-imagini, rezultate din acțiunile de evaluare de către alte comunități asupra grupului de referință. Separarea acestor grupuri de imagini - care reprezintă tot atâtea grupuri de atitudini - a semnalat în antropologie o suspectă dualitate a observațiilor, demonstrată de faptul că specificul de valori analizat într-

un fel se prezintă pentru un observator extern grupului etnic în cauză și cu totul altfel din perspectiva internă a membrilor săi. Chiar dacă în limba română aceste moduri de investigație au primit denumiri diferite, precum perspectiva „emică” pentru analiza efectuată din interiorul comunității și respectiv perspectiva „etică” pentru cea efectuată din afara ei, termeni care reprezintă traducerea directă a celor anglo-saxoni, fenomenul s-a stabilizat sub denumirea de principiul dublei perspective (I.Radu,1994). Cu referire la faptul că orice comunitate etnică manifestă o tendință naturală de închidere psihologică față de exterior și față de alte neamuri, concomitent cu o mai mare deschidere către problematica internă. Dar, în același timp, acest fapt provoacă o restructurare puternică la nivelul sistemului axiologic, constatându-se modificări de evaluare și portretizare, în funcție de poziția internă sau externă a interlocutorului. La analiza de frecvență a acestor trăsături, în acord cu alți autori și noi am constatat mari deosebiri între tendințele de supraevaluare din autoimagini, comparativ cu cele de subevaluare din retroimagini. Diferențele dintre auto- și retroimagini sunt atât de stabile și de generalizate, încât pot fi considerate normă și legitate în acest domeniu. Folosind obligatoriu aceleași instrumente de diagnoză, putem afirma cu certitudine, ca într-un fel se vor contura trăsăturile modale stabilite pe eșantioane etnice din interiorul unor comunități și altele vor fi „modalele” stabilite din afara lor. Cu observația că, valorile modale din perspectiva alterității, cu toate tendințele lor de subevaluare și severitate, au frecvențe ceva mai apropiate între ele. Prezența lor, cu valoare comparată, în cadrul unor operațiuni de validare, este necesară tocmai pentru că oferă posibilitatea de confruntare și interverificare a trăsăturilor obținute de la mai multe eșantioane. Aceste aspecte impun, în cadrul

studiilor relaționale de psihologie etnică, distincții între conceptul de alteritate internă și cel de alteritate externă. Într-un fel se manifestă un set de atitudini, opinii și trăsături în condiții de alteritate internă, respectiv între comunități istoric conlocuitoare, și altele vor fi percepțiile reciproce în condiții de alteritate externă, respectiv, între comunități etnice fără contacte directe între ele. Ca urmare, în operațiunile de comparare interetnică a trăsăturilor modale, reperul alterității presupune stabilirea unor condiții speciale de eșantionare, după prezența sau absența contactelor directe între comunități.

În acord cu observațiile acestor autori și noi am recurs la aceste procedee de determinare a trăsăturilor modale. Metodologia de cercetare a cuprins 2 instrumente, unul pentru diagnoza distanței sociale sub denumirea de Bogradus-95 și altul pentru diagnoza a 50 de valori și trăsături transculturale, de specific național, sub denumirea de PPN-50. Dar pentru o adaptare la principiul relațional al dublei perspective, instrumentarul folosit are un caracter secundar. Principala problemă în condiții de teren, este reprezentată de modelul experimental proiectat pentru explorarea zonală a cel puțin 2-3 comunități etnice examinate simultan. Pentru că obiectivul nostru, comparativ cu alți autori, nu a fost doar de obținere a unui profil etnic integrat, ci mai ales de validare și confirmare a lui din cât mai multe puncte de vedere și din cât mai multe perspective etnice de comparare.

1. SCURT ISTORIC

Intr-o diagnoză etnopsihologică perspectiva istorică, chiar dacă are o valoare secundară, ea reprezintă un factor

explicativ. Modul de intrare / ieșire a unor neamuri în spațiul geopolitic al altor popoare, cu momentele lor de dezvoltare sau reclusiune oferă un mare câmp de observații privind originea, formarea și specificul lor. De aceea, pentru studiul acestor diferențe, o scurtă incursiune în trecutul acestor neamuri o considerăm necesară.

Despre prezența grecilor pe teritoriul României există o varietate de opinii. Investigații din perspectiva internă a acestei comunități au fost realizate de Stavros Manesis și Cornelia Papacostea-Danielopolu. Studiul lui S. Manesis intitulat : *I Elliniki koinotis Konstantzis Roumanias*, apare la Athena în 1956 și prezintă comunitatea elenă din Constanța și Dobrogea. Cel de al doilea studiu este intitulat *Comunitățile grecești din România* și apare la București în 1996. Ambele cercetări oferă date despre această comunitate numai după perioada păcii de la Adrianopole (1820). Acești autorii fac referire la faptul că în anul 1836 domnul muntean Alex. Ghica aflat în vizită prin țară, declară orașul Brăila porto-fraco și acordă străinilor permisiunea de a ridica case în oraș (Marinescu T., 1929). După acest eveniment, foarte repede, grecii din localitate cer întocmirea unui „corp neguțătoresc, o deputăție, o casă obștească” (idem, 1929) și ajung de la o prezență de 360 greci în 1838, la 435 persoane în 1841 (Vărtosu E. 1939) . Dar acest moment de debut al comunității elene este foarte relativ, pentru că sosirea grecilor în România are o lungă istorie anterioară, întinsă pe o perioadă de mai bine de un secol, cu unele conotații negative. A fost o epocă în care pe calea bisericii, a comerțului și a cancelarilor domnești. Țările Române au resimțit o severă perioadă despoliere materială din partea domniilor fanariote. Toate familiile de Cantacuzini, Mavroçordați, Ghiculești, până la Duca și Suțulești, au fost

de origine elenă, cu domnii cumpărate pe credit prin corupția administrației otomane de la Istanbul și puse pe căpățuială la sosirea în țară, cu efecte dezastruoase asupra populației. Când analizează influența grecilor D. Drăghicescu (1995, p. 245) observă că între anii 1658-1711 din 19 domnii ale Moldovei, 14 au fost grecești și numai 8 românești. La fel în Muntenia, în același interval de timp notează 9 domnii, din care 7 grecești și numai 2 românești. Iar pretenția lui Șerban Cantacuzino, ajuns domn al Munteniei de a recuceri Bizanțul și a întemeia un imperiu grec pe ruinele celui otoman, este bine cunoscută. Acest plan nu era decât vechea „megali idea” a protipendadei elene cu răspândire pe tot parcursul sec. XVII – XIX. Dar, după anul 1830 cultura și civilizația elenă din Balcani, pe care românismul un timp o asimilase cu plăcere, își va pierde caracterul de formă culturală în răsăritul Europei. În privința ei, Nicolae Iorga (1919) are o expresie interesantă : *“ Creațiunea Eladei moderne - spune el - a făcut din ea o formă politică și îndată extensiunea sa a încetat să mai existe. Ea s-a definit, dar s-a împușinat”*.

Spre a doua jumătate a sec. al XIX-lea, această modestă comunitate cu standard ridicat, va primi un nou impuls prin dezvoltarea comerțului pe linia Dunării în urma tratatului de la Paris din 1856 care va extinde activitatea porturilor Sulina, Tulcea, Constanța și Mangalia. În anul 1860 domnitorul Al. I. Cuza va recunoaște dreptul grecilor din Principate de a înființa școli particulare și de a ține slujbe religioase în limba greacă. După locul de origine, grecii de România sunt originari din insulele Ionice (Chefalonia și Itaka), Rumelia Orientală, Anhiolos și Mesembria, dar epiroții din zona Ianinei sunt cei mai numeroși (Mihăilescu Gh., 1932). În 1873, Sambert, un membru al Societății de

Geografie de la Paris, vizitând orașul Constanța, a găsit 4.000 locuitori, dintre care 1000 de greci. Spre anul 1900 orașul va ajunge la 15.000 de locuitori cu cca. 9.000 de români și cca. 2.500 de greci ; la Galați, după o cartografie din 1885, grecii sunt în număr de 3433, sau de cca. 4000 cu cei în tranzit veniți din Grecia ; iar la Brăila, în anul 1889, reprezentau o colonie de peste 10.000 persoane, în majoritate negustori. După semnarea acordului comercial greco-român din anul 1900, se va încheia și un protocol, prin care pentru prima dată, comunitățile grecești din Brăila, Galați, Calafat, Tulcea, Sulina, Giurgiu, Constanța și Mangalia au fost recunoscute „ca persoane juridice, morale și legale” (Moise P. 1891). Pe temeiul acestor recunoașteri la Constanța se va ridica biserica greacă cu hramul Schimbarea la Față în anul 1866. O altă biserică greacă se va ridica la Giurgiu în anul 1866. La fel de frumoasă este și biserica *Buna Vestire* de la Brăila inaugurată de această comunitate în 1899. Biserica greacă din București se va construi după modelul unui tezeion elenistic în jurul anilor 1890.

În privința învățământului de limbă greacă, după anul 1865 se înregistrează o bruscă scădere a numărului de elevi și școli particulare grecești, fiind necesară intervenția statului român la formarea corpului didactic și alcătuirea programei analitice pentru aceste școli. Din acestea amintim doar câteva (C. Papacostea-Danielopolu, 1996 pag.81) : Școala de băieți, între anii 1869 și 1894 când va fi închisă din lipsă de mijloace. Ea se va redeschide în 1898 la inițiativa unei epitropii formată din: F.Frangopulos și Ioan Katzika ; Institutul elen, inițiat și condus de G.D. Hrisochoidis, întemeiat în anul 1883 ; Școala de fete dintre anii 1882-1887 condusă de d-na Polixenia Lampadopulos față de care raportul epitropiei pentru anul 1885-1886 nota la această școală prezența a 255

de eleve. În anul 1887 se inaugurează liceul de fete al comunității grecești din Galați. Tot în 1897, mai funcționa și o altă școală de fete cu două secții, una pregătitoare și alta superioară. Fiecare secție era formată din 4 clase. La Constanța prima școală greacă s-a înființat în anul 1867 în cadrul unei epitropii formate din N. Tsukatos și Konstantinos Papasaul. În zona Dobrogei, un rol important în viața culturală a acestei comunități l-a avut înființarea la 24 sep.1890 a societății *Elpis-Speranța* cu scopul declarat de :

- a) a strânge legăturile dintre locuitorii greci;
- b) transmitere a cunoștințelor folositoare către membrul săi ;
- c) a acordara ajutor material școlilor grecești din oraș ;
- d) ajutorare a celor care suferă pe nedrept, indiferent de naționalitate, rasă sau religie.

Este semnificativ faptul că mult timp această societate s-a întreținut din donații și cumpărarea de acțiuni de la Banca Greciei, suma strânsă în folosul societății în anul 1911 fiind de 22.169 franci, timp în care, cu un frac se cumpăra o oaie. Iar clădirea societății *Elpis* din Constanța mai există și astăzi.

După primul război mondial asistăm la o restrângere a comunității cu un mare exod al membrilor către Grecia. Această restrângere a coincis cu spectaculoasa extindere teritorială a statului grec în Balcani, prin anexarea insulelor Ionice în 1864, a Tesaliei în 1881, a Epirului și a Traciei până în anul 1922, cu o creștere a populației de la 3 milioane în 1910, la 6 milioane de locuitori în anul 1925. Cu toate dificultățile de acomodare a noilor veniți pe teritoriul Greciei, datorită dialectului pontic de neînțeles pentru restul grecilor, mai apropiat de vechea elenă decât de greaca oficială a Atenei, migrația grecilor spre țara de origine a continuat și în perioada postbelică a războiului rece, până după anul 1990 (Prevelakis G., 2001).

Astăzi minoritatea elenă din România s-a stabilizat la un grup etnic de cca. 4.000 de membri cu răspândire în județele Constanța, Tulcea și București. În anul 1992, ea a înființat *Uniunea Elenă din România* cu sedii în orașele București, Constanța și Tulcea cu un organ de presă intitulat *Elpis*. Această organizație este reprezentată în parlamentul României de un deputat. Datorită numărului redus de membrii, din anul 1995 limba greacă s-a studiat ca limbă maternă numai în cadrul unor grupe organizate cu efortul comunității sub forma unor cursuri de inițiere¹. Numărul de elevi în anul școlar 1997-1998 a fost de 95, cu 4 cadre didactice antrenate în predarea limbii elene. Periodic, această organizație cu sprijinul ambasadei Greciei la București, acordă burse și trimite la studii în Grecia tineri din rândul comunității.

2. ANALIZA DE RELAȚII

Pentru diagnoza diferențelor specifice pe principiul dublei perspective, montajul experimental a cuprins un eșantion cu 350 de persoane, din care 30 au reprezentat *grupul de referință grec* și 320 persoane s-au distribuit în 8 *grupuri-etnice-martor* din 8 comunități conlocuitoare din zonă. În cadrul acestui montaj grupul grec oferă date din perspectiva „internă” a comunității, iar grupurile-etnice-martor oferă date din perspectiva „externă” a comunităților coabitante. În tabelul de mai jos s-au ordonat toate tipurile de distanțe inter- și intraetnice din zona Dobrogei sub forma unor indici de calitate ai contactului social (ICCS) la modul următor:

- *indicii de autoevaluare*, au fost întabelați pe diagonală; ei reprezintă atitudinea fiecărui grup etnic față de propria

comunitate. În mod constant acești indici sunt la cote maxime, grupul autoevaluat prezentând o maximă apropiere față de propria comunitate, din acest motiv acești indicatori pot fi considerați indici de reper;

- *indicii de heteroevaluare* au fost întabelați pe orizontală ; ei reprezintă atitudinile (distanțele) eșantionului elen față de alte comunități;

- *indicii de retroevaluare* cu întabulare pe coloane reprezintă atitudinile (distanțele sociale) ale grupurilor etnice martor față de comunitatea elenă.

Cu alte cuvinte, în precizarea acestor nuanțe de atitudini, indicii de heteroevaluare reprezintă atitudini etnice directe, iar cei de retroevaluare reprezintă atitudini etnice reciproce. Indicii de heteroevaluare aparțin eșantionului elen, iar cei de retroevaluare aparțin celor românești, armenești, italiene, turcești, tătare, țigănești, ruso-lipovene și ucrainene din zonă. Din ordonarea acestor cote de distanță inter- și intraetnică, într-un tabel cu dublă intrare, pentru 9 x 9 comunități a rezultat un tabel cu 81 de indici și tot atâtea nuanțe de atitudini. Fiecare indice reprezintă media aritmetică simplă pe fiecare eșantion. Întrucât tabelul are un caracter extensiv, studiul de față va comenta numai indicii care se referă la comunitatea elenă, marcați pe rândul și pe coloana a 3-a. Ceilalți indicatori au numai un rol comparativ. Plaja de variație a răspunsurilor, respectiv indicatorilor, a fost de la 5 la 25 de puncte; cotele mari semnifică intensitatea unor atitudini de apropiere, iar cele mici au semnificația unor atitudini de îndepărtare.

Tab. nr. 1 Indicii de intensitate a contactelor directe și de distanță socială, între comunități etnice dobrogene

Eșantioane dobrogene	1. Români	2. Arm.	3. Greci	4. Italiani	5. Turci	6. Tătari	7. Rromi	8. Ruși	9. Ucraini.
50 Români	24,46	18,46	16,06	20,20	17,37	16,41	9,96	15,92	16,65
30 Armeni	24,62	24,82	23,60	23,38	18,67	16,67	16,00	19,43	19,56
30 Greci	23,89	18,89	24,11	18,75	14,79	15,68	8,17	16,20	15,86
30 Italiani	23,83	17,20	19,60	24,43	16,10	14,93	8,60	14,86	15,86
50 Turci	19,23	16,05	16,61	17,20	23,88	22,35	11,85	15,31	15,28
50 Tătari	20,27	17,26	16,19	17,43	23,69	24,53	12,50	14,69	14,83
30 Rromi	23,10	20,26	20,40	21,10	17,76	18,73	24,50	18,66	18,80
Ruși-50 Lipoveni	23,36	20,04	20,72	20,86	18,38	19,94	10,06	24,42	22,14
30 Ucraineni	22,41	20,13	20,72	22,44	17,93	16,96	10,04	20,25	24,86

În indicii de autoevaluare, eșantionul grec a prezentat o apropiere maximă, mai întâi față de propria comunitate la o intensitate cu valoare de 24,11; această cotă având valoare de reper.

La indicatorii de heteroevaluare a distanțelor față de alte comunități coabitante, grecii au prezentat cea mai apropiere față de comunitatea majoritară a românilor, la o valoare de 23,89. Pe intervalul mediu ridicat urmează armenii și italienii, cu valori de 18,89 și respectiv de 18,75. Pe intervalul mediu scăzut se pot observa lipoveni la distanță de 16,20; ucrainenii la o distanță de 15,86; tătarii la o distanță de 15,68 și turcii la o distanță de 14,79. Pe scala elenă cea mai scăzută cotă de apropiere (respectiv de

distanță cea mai mare) s-a manifestat în atitudinea grecilor față de romi (țigani) cu un indice de 8,17. La o analiză comparativă de detaliu, putem observa faptul că, față de romi (țigani), indicele elen a fost cel mai scăzut din tot eșantionul. Practic această cotă de distanță foarte mică a grecilor față de romi (țigani) în condițiile în care pragul minim de distanță socială este de 5 puncte, semnifică o „limită severă de suportabilitate” față de ei, care într-un cadru de condiții favorizante poate fi o probabilă sursă de conflict.

Altfel se prezintă imaginea distanțelor etnice față de greci, în retroevaluarea altor grupuri etnice, respectiv, din perspectiva atitudinilor reciproce ale comunităților coabitante.

Indicii de retroevaluare s-au marcat în tabel, pe coloana a 3-a. Cea mai mare apropiere față de greci se observă în lotul armean cu o intensitate la o cotă de 23,60. Urmează grupul ucrainean la o cotă de 20,72; al rușilor-lipoveni la o cotă de 20,72; al romilor (țiganilor) la o cotă de 20,40; al italienilor de 19,60; al tătarilor de 16,19 și al turcilor la o cotă de 16,61. Cea mai scăzută cotă de apropiere față de greci s-a remarcat în cazul românilor, la o distanță de 16,06.

În aceste retroevaluări pot fi surprinzătoare opțiunile mai ridicată ale slavilor ucraineni și lipoveni față de greci, comparativ cu distanța mai mare din partea comunităților locale de români (16,06) și turci (16,61), dar nu deținem explicații asupra acestor atitudini.

Dar cu toată varietatea acestor atitudini, toți indicii de distanță etnică s-au plasat peste jumătatea intervalului de varianță, respectiv peste 15, 00 puncte, ceea ce semnifică o atitudine pozitivă față de greci din partea tuturor comunităților conclocuitoare din zona Dobrogei.

3. ANALIZA DE TRĂSĂTURI

În analiza de date oferite de eşantionul elen pe baza chestionarului PPN - 50, s-au operat 50 teste de semnificație a diferențelor dintre medii pentru cele 50 de variabile-item ale acestui instrument. În cazul acestui eşantion, față de pragul $p = 0.05$ s-au constatat 5 variabilele cu o semnificație statistică neconcludentă, a căror analiză trebuie operată cu rezerve respectiv: *crență religioasă* cu un $p = 0,08$; *spiritul întreprinzător* cu un $p = 0,13$; *individualismul* cu un $p = 0,20$; *agresivitatea* cu un $p = 0,23$ și *mândra etnică* cu un $p = 0,54$. Acest număr de variabile a fost mai mare față de eşantioanele altor comunități cercetate; de exemplu, în cazul romilor (țiganilor) nu s-a semnalat nici o variabilă neconcludentă, deși eşantionul de cercetare a fost constituit tot din 30 de cazuri. Acest număr ridicat de 5 variabile neconcludente, din 50 de trăsături studiate, indică faptul că față de grecii dobrogeni de azi, există un oarecare grad de necunoaștere a lor, de ignoranță față de ei, sau poate fenomene de mascare a unor manifestări, care au condus la o slabă prezență a acestui grup etnic în conștiința publică a zonei. Dar aceste trăsături nu se exclud din diagnoză. Semnificația corectă a neconcluziei statistice se referă numai la faptul că în structura de trăsături și valori a respectivei comunități, la nivelul celor 5 variabile menționate se semnalează numai elementul de slabă cunoaștere a lor. Pe de altă parte, acest prag $p = 0,05$ reprezintă o convenție limită de largă acceptare, dar destul de severă. Întrucât, dacă am fi ridicat baza de calcul la un prag $p = 0,08$ atunci această cotă ar fi fost mai accesibilă, cu numai 4 variabile neconcludente în cazul de față, fără cea a credinței religioase.

Fiecare trăsătură a fost analizată în 3 perspective, din care au rezultat 3 tipuri de profile:

- un profil autoevaluat, din perspectiva „internă” a grupului elen;
- 8 profiluri retroevaluate din perspectivă „externă” a 8 eşantioane-etnice-martor;
- un profil integrat cu valoare de reper rezultat din media aritmetică pe total eşantion.

Aceste tipuri de profile reprezintă o direcție distinctă de studiu, față de care noi în această lucrare, *am luat în raportare numai trăsăturile față de profilul integrat.*

Alte raportări, cum ar fi cele dintre autoevaluările eşantionului elen și retroevaluările grupurilor coabitante, reprezintă un alt cadru de diagnoză, valabil pentru o altă cercetare.

Astfel, pe baza profilului integrat și a mediilor aritmetice obținute pe fiecare trăsătură, s-a realizat o operațiune de scalare a celor 50 de variabile-itemi, de la trăsăturile cu cea mai mare intensitate (cu media aritmetică cea mai ridicată), spre cele cu intensitatea manifestărilor etnice cea mai redusă (cu media aritmetică cea mai scăzută), cu prezentare în anexe. Acest „top” de trăsături etnopsihologice elene se întinde de la cele mai cunoscute manifestări, plasate în prima parte a tabelului, spre cele mai puțin intense și mai puțin cunoscute, plasate în a doua parte.

Tab. nr. 2 Studiu comparativ de trăsături modale elene, integrate și autoevaluate în primele 10 poziții de manifestare

Extras de trăsături din profilul etnic integrat al grecilor dobrogani	
Trăsături și valori	Medii aritmetice
1. Mândria	4.55
2. Credința religioasă	4.45
3. Sentimentul istoric	4.38
4. Spiritul comercial	4.33
5. Simțul frumuseții	4.28
6. Prețuirea propriei identități etnice	4.17
7. Inteligența generală	4.04
8. Spiritul întreprinzător	3.98
9. Independența	3.96
10. Tradiționalismul	3.96

Extras de trăsături din profilul etnic auto-evaluat al grecilor dobrogani		
Trăsături și valori	Medii aritmetice	Trăsături comune
1. Credința religioasă	5.00	-
2. Ambiția	5.00	-
3. Sentimentul istoric	5.00	x
4. Inventivitatea	4.88	-
5. Încrederea în forțele proprii	4.88	-
6. Sentimentul naturii	4.88	-
7. Inteligența generală	4.88	x
8. Modernismul	4.88	-
9. Comunicativii cu simțnitățe	4.88	-
10. Toleranța	4.88	-

În acest fel, în primele 10 evaluări la greci, apar în ordine de intensitate următoarele trăsături modale: mândria, credința religioasă, sentimentul istoriei, spiritul comercial, simțul frumosului, prețuirea propriei identități etnice, inteligența generală, spiritul întreprinzător, tradiționalismul și independența. La o analiză suplimentară, între profilul elen integrat (obținut prin evaluările a 350 subiecți) și profilul elen autoevaluat (obținut prin evaluările a 30 subiecți) se constată că din 10 trăsături numai 2 sunt comune. Acest procent redus de numai 20 % trăsături coincidente, respectiv „acceptate” de toate grupurile etnice eșantionate, reprezintă un alt parametru de slabă cunoaștere a acestei comunități sau de slabă prezență a acestei comunități pe plan local. De exemplu, acest procent de coincidențe între cele două tipuri de profile etnice dobrogene, a fost de 80 % în cazul comunității românești; de 70 % în cazul celei turcești sau de 60 % în cazul celei țigănești. De observat că din structura modelului elen cu trăsături autoevaluate *lipsesc tocmai cele active, cu caracter pragmatic*, semnalate în profilul integrat din retroevaluările altor comunități, respectiv *spiritul întreprinzător și cel comercial*. În sistemul intern a comunității elene în locul lor s-au valorizat alte trăsături active precum *ambitiția și inventivitatea*. Tot atât de semnificativă pe plan valoric este dorința comunității elene de plasare a *modernismului* în poziția 8, față de poz. 16 din profilul integrat. La fel, trăsătura *ambitiției*, foarte apreciată de greci, are o localizare în poz. a 2-a în profilul autoevaluat; pe când din plan extern, din perspectiva comună a altor neamuri coabitante, manifestările de ambiție ale grecilor au fost estimate la poz. 13. Într-un mod mai sever *este contestată capacitatea de toleranță etnică a grecilor* pe care ei o afirmă pe plan intern în poz. 10; pe când din plan extern, din

perspectiva profilului etnic integrat, aceste manifestări sunt cotate la un nivel scăzut, cu plasare în a doua parte a tabelului, respectiv poz. 37. La fel de sever a fost amendată și trăsătura *inventivității*: din poz. 4 în autoevaluarea grecilor care în retroevaluarea grupurilor martor apare la poz. 42. Pe aceeași atitudine de contestare a unor manifestări elene se înscrie și trăsătura *comunicativității cu sinceritate*, apreciată de greci în poz. 9, dar subevaluată major cu trimiterea ei în profilului etnic integrat la poziția 41.

Pe de altă parte, în această complexă analiză etnopsihologică de valori, trebuie subliniată confirmarea la greci a unor manifestări colective de *inteligență generală* în primele 7 poziții, cu un puternic *sentiment al istoriei* în poz. a 3-a, alături de valorizarea credinței lor religioase pe primele 2 locuri în ambele tipuri de profile, aceste localizări având un caracter de unicat. De exemplu, în profilul integrat al românilor inteligența generală a fost plasată în poz. 17, la ruși-lipoveni în poz. 18 ; la turci în poz. 19 ; la ucraineni în poz. 20 iar la romi (țigani) aceeași trăsătură a fost plasată în poziția 37. O notă aparte este reprezentată de subevaluarea *spiritului comercial elen*, localizat la poz. 4 în profilul integrat, dar cu trecerea sa la poz. 11 în auto evaluarea grecilor. Aceeași subevaluare o putem observa și în cazul *spiritului întreprinzător*, localizat la poz. 8 în profilul integrat, față de poz. 14 în cel autoevaluat. Este foarte probabil ca aceste subevaluări elene să fie caracteristice fazei actuale de restrângere a acestui grup etnic din România, simultan cu o mai slabă percepție a trăsăturilor specifice, care apar mai clare în percepția altor neamuri. De asemenea, chiar dacă aceste poziționări au un caracter convențional, consemnarea unor mari diferențe de evaluare a trăsăturilor etnice, reprezintă un principal indicator metodologic de

sensibilitate pentru tehnica investigației utilizate.

Astfel, după opinia noastră, trăsăturile care exprimă un deplin acord asupra primei laturi a profilului etnic elen din Dobrogea, sunt numai cele referitoare la credința religioasă, inteligența generală, sentimentul istoriei, spiritul comercial și întreprinzător, cu aceeași remarcă la faptul că această configurație este fără precedent la alte neamuri.

De egală importanță este și analiza trăsăturilor de redusă intensitate. Astfel, pe ultimele locuri de slabă manifestare în același tip de profil elen integrat apar în ordine: comunicativitatea cu sinceritate, dominativitatea, inventivitatea, supușenia și obediența, individualismul, slaba receptivitatea la ideile altora, imitativitatea, fatalismul, scepticismul și agresivitatea.

Tab. nr. 3 Studiu comparativ de trăsături modale elene, integrate și autoevaluate în ultimele 10 poziții de manifestare

Extras de trăsături din profilul etnic integrat al grecilor dobrogeni		Extras de trăsături din profilul etnic auto-evaluat al grecilor dobrogeni		
Trăsături și valori	Medii aritmetice	Trăsături și valori	Medii aritmetice	Trăsături comune
41. Comunicativitatea cu sinceritate	3,54	41. Profesionalismul	4,13	-
42. Inventivitatea	3,54	42. Disciplina și organizarea	4,00	-
43. Dominativitatea	3,54	43. Spiritul de sacrificiu	4,00	-
44. Individualismul	3,48	44. Individualismul	4,00	x
45. Receptivitatea la ideile altora	3,45	45. Spiritul critic	3,75	-
46. Supușenia și obediența	3,28	46. Scepticismul	3,63	-
47. Imitativitatea	3,21	47. Imitativitatea	3,28	x
48. Fatalismul	3,02	48. Fatalismul	3,38	x
49. Scepticismul	2,85	49. Supușenia și obediența	3,13	x
50. Agresivitatea	2,42	50. Agresivitatea	2,13	x

Față de aceste manifestări putem observa că din perspectiva a 8 eșantioane etnice martor, inclusiv a celui elen, există un acord pentru 5 „modale” de slabă intensitate, respectiv asupra celor de individualism, imitativitate, fatal-

ism, agresivitate, supușenie și obediență. Acest acord, într-o proporția consensuală de 50 % este foarte stabil, întrucât cele 5 trăsături coincidente, au poziții identice în ambele tipuri de profile auto și retroevaluate, ceea ce exprimă o mai bună cunoaștere a lor, în ambele tipuri de eșantioane-martor și de referință. Mai trebuie de adăugat că în experimentul nostru din totalul itemilor PPN-50 unele trăsături precum: *individualismul*, *fatalismul*, *imitativitatea*, *scepticismul*, au fost considerate mai puțin specifice spațiului etnocultural dobrogean, cel puțin în perioada anilor 1995-2000. Din aceste motive unele trăsături s-au cumulat în manifestări de slabă intensitate. De asemenea, trăsătura *agresivității* a fost plasată în mod unanim pe ultimul loc, respectiv în poziția 50, în toate comunitățile studiate ; cu o singură excepție în cazul romilor (țiganilor). Față de romii (țigani), în 8 eșantioane etnice martor, manifestările lor de agresivitate etnică au fost localizate la poz. a 2-a, pe când romii în autoevaluarea lor, au plasat această trăsătură tot la poz. 50. De aceea, examinarea acestor trăsăturilor de intensitate scăzută trebuie operată mai atent. În cazul comunității elene, din profilului etnic integrat al trăsăturilor de redusă intensitate, ca plasament specific, reținem numai *slaba dominativitate* și *slaba receptivitate la ideile altora*. O *dominativitate* scăzută, din poz. 43, este explicabilă pentru o minoritate retrânsă; mai ales când această trăsătură în vocabularul anexat chestionarului a fost definită ca o capacitate de ocupare a unor funcții publice. La fel de caracteristică considerăm a fi prezența *slabei receptivități la ideile altora* (din poz. 45, din motive de asociere valorică cu *slaba comunicativitate cu sinceritate* (poz. 41). *Ca urmare, lipsa de agresivitate etnică, a scepticismului, a fatalismului - care ar putea fi considerate trăsături pozitive, alături de slaba*

receptivitate la ideile altora, cu o redusă deschidere și comunicativitate față de alte neamuri, reprezintă a doua direcție actuală de manifestare a specificului etnic elen, cel puțin la nivelul restrâns al acestei comunități din zona cercetată.

4. ANALIZA DE STILURI ETNICE

Prin asocierea trăsăturilor avansate în chestionarul PPN-50, acestea se pot regrupa în 5 dimensiuni stilistice, fiecare reprezentând o suită de manifestări aflate într-o relativă consonanță.

În raport cu analiza de item, cea stilistică are avantajul sintezei cu un marcat caracter prognostic. Fiecare stil reprezintă o medie „stilistică”, obținută pe baza unei grile urmând un pas din 5 în 5 itemi, adică câte 10 trăsături - item de fiecare stil, astfel:

- *stilul social (sau tolerant)* cuprinde itemii cu orientare spre sociabilitate, cu o variație de la atitudini de solidaritate socială până la forme de intoleranță, în cazul de față etnică;

- *stilul moral*, cuprinde trăsăturile orientate spre valorile cinstei și onestității, cu o variație de la tăria de caracter până la individualism și lipsă de omenie;

- *stilul activ*, este o dimensiune din sfera muncii și productivității, cu o variație de la hărnicie, muncă și organizare până la indisciplină cu fugă de răspundere;

- *stilul afectiv*, cuprinde trăsăturile orientate spre relații pașnice, de evitare a conflictelor, cu o variație de la bunătate și ospitalitate până la diferite forme de agresivitate;

- *stilul cultural* cuprinde itemii cu orientare spre valori intelectuale și variabilitate de la atitudini scăzute, de

distanță, până la cele ridicate, de apropiere față de nou și inventivitate.

Pentru obținerea *profilului stilistic integrat*, indiferent la care comunitate, se însumează toate cele 350 de evaluări referitoare la grupul cercetat. Pentru obținerea *profilului stilistic auto evaluat*, operațiunea se limitează numai la cazurile eșantionului de referință. Pentru întocmirea celor 8 *profile stilistice retroevaluate*, din cadrul celor 8 eșantioane martor se culeg numai datele (evaluările) despre comunitatea de referință. În departajarea valorică a acestor stiluri se procedează la fel ca în cazul analizei de item, cu ordonarea lor de la intensitățile (mediile) cele mai ridicate, spre cele mai scăzute.

Cu aceste repere, în matricea stilistică a grecilor s-a constatat o dominanță a *stilului afectiv* pe primul plan, urmat de cel *cultural* în planul II, o poziție mediană III pentru *stilul activ* și valorizări în pozițiile IV și V pentru *stilurile social* și *moral*, cu următoarele observații .

În cadrul fiecărei orientări stilistice, compoziția itemilor diferă semnificativ cu structuri matriciale distincte de la un neam la altul, ceea ce impune un cadru comparativ mai larg de abordare, obligatoriu interetnic. De asemenea, notăm observația că abaterile standard din cadrul lor, sunt mai mici față de cele din analiza de item, în majoritate subunitare ; ceea ce indică prezența unor evaluări cu mare grad de omogenitate și un plus de siguranță în interpretarea lor.

În privința dominantelor de compoziție ale *stilului afectiv grec*, aflat într-un plan primar cu caracter de unicat, acesta se susține prin manifestări de *mândrie etnică* în poziția a I-a, *simțul frumosului* în poziția a 5-a și de *ambiiție* în poziția a 13-a (vezi tabelul nr. 6 din anexe).

Și aceste forme de manifestări afective sunt diferite

față de alte neamuri ; de exemplu, stilul afectiv al românilor este dominant de *ospitalitate* în poziția 1-a și un dezvoltat *simț al umorului* în poziția a 7-a. Tot în privința acestui stil, o trăsătură compozițională comună pentru toate neamurile din zona Dobrogei, a fost plasarea *agresivității* pe ultima poziție 50; cu excepția romilor (țiganilor) la care această manifestare afectivă a fost stabilită prin retroevaluare în poz.2

Tab. nr 4. Matricea stilistică a **grecilor dobrogeni** determinată prin auto și retroevaluare.

Stiluri de relaționare interetnică	Profil stilistic integrat pe total	Profil stilistic auto-evaluat	Profiluri stilistice retroevaluate despre grecii dobrogeni realizate de eșantioane etnice maror din zona de contact							
	eșantion cazari 350	Greci 30	Români 50	Arm. 30	Italia 30	Turc 50	Tătari 50	Romi 30	Rușii-Lipov 50	Ucra 30
I AFECTIV	3,92 1,06	4,82 0,43	3,89 1,17	4,70 0,53	3,84 1,04	3,75 1,06	3,47 1,12	3,30 1,12	3,96 0,91	4,02 0,72
II CULTURAL	3,86 0,91	4,45 0,70	2,95 1,28	4,51 0,68	3,87 1,06	3,80 1,18	3,23 1,14	3,37 1,98	4,11 0,78	4,03 0,82
III ACTIV	3,77 1,07	4,27 0,76	3,49 1,20	4,48 0,58	4,21 0,83	3,68 1,15	3,51 0,97	2,83 0,95	4,09 0,92	3,89 0,85
IV SOCIAL	3,76 1,08	4,32 0,65	3,60 1,29	4,33 0,54	3,91 0,91	3,61 1,16	3,23 1,15	3,40 0,71	3,95 0,85	3,81 0,99
V MORAL	3,54 1,09	4,15 0,91	3,54 1,11	4,16 0,88	3,41 1,08	3,35 1,27	3,26 0,96	3,02 0,98	3,62 0,94	3,60 0,78

Stilul cultural, reprezintă a doua mare dimensiune valorică la greci, prin manifestări dominate de *credință religioasă* în poziția a 2-a; *inteligentă generală* în poziția a 7-a și *simțul frumosului* în poziția 14. O dominanță a stilului cultural se constată și la alte neamuri cercetate, dar cu diferențe sensibile de valorizare între itemi. De exemplu în privința *inteligentei*: această trăsătură la italieni a fost evaluată în poziția 4; la greci poz.7; la români în poz. 17 ; la ucraineni în poz. 18; la turci în poz. 19, iar la romi (țigani) în poziția 37. La fel *modernismul*, tot ca trăsătură de

compoziție a stilului cultural: la italieni a fost evaluat în poziția 7; la greci în poz. 16; la români în poz. 24; la turci în poz. 38 și la romi (țigani) în poziția 39.

Specific grecilor este plasamentul stilului activ în al 3-lea plan de tendințe, fără precedent în alte comunități locale. Acest stil la greci se caracterizează prin manifestări de spirit comercial în poz. 5; a spiritului întreprinzător în poz. 8 și de hărnicie în poziția 14. Aspectele de individualizare etnică ale acesti stil devin vizibile în comparație cu manifestațiile altor comunități. De exemplu, în profilului integrat al românilor dominantele de compoziție ale stilului activ au fost numai independența și hărnicia din pozițiile 10 și 15. Pe când spiritul întreprinzător sau comercial la români a ocupat poziții secundare, respectiv 37 și 42.

Pe un al 4 lea plan de dimensiuni valorice, cu caracter secundar, s-a situat stilul social, (sau tolerant) caracterizat la greci prin sentimentul istoriei în poziția 3 și adaptabilitate în poziția 21. Pe când trăsături majore din acest stil, precum solidaritatea sau capacitatea de toleranță interetnică sunt evaluate la pozițiile 27 și 37. În alte comunități aceste manifestări de compoziție au fost prețuite pe alte trepte de valorizare. De exemplu, stilul social a fost situat pe același plan IV și în cadrul comunităților italiană și turcă din Dobrogea. Dar în cadrul stilului social turc componenta solidarității sociale ocupă poz. 14; adaptabilitatea poz. 16, iar toleranța etnică se găsește la poziția 35. Pe direcția acestui tip de trăsături, stilul social al grecilor este mai apropiat de cel italian toleranța etnică fiind estimată la aceeași poziția 27.

Pe ultimul loc la greci s-a situat stilului moral, cu o frecvență modală integrată de 3,54; acest stil fiind pe ultima treaptă în toate comunitățile cercetate. Astfel, în

componenta stilului moral remarcăm evaluarea în prima parte a tabelului nostru, numai a *prieteniei* și a *tăriei de caracter* în pozițiile 19, respectiv 20. Toate celelalte trăsături componente fiind plasate în a doua parte a tabelului ; *simțul onoarei* în poziția 26, *cinstea și onestitatea* în poz. 35, *spiritul de sacrificiu* în poz. 36, *individualismul* în poz. 44, *fatalismul* în poz. 48 și *scepticismul* în poz. 49. De ș i nivelul V de manifestare al acestui stil - cel mai scăzut - a fost același în toate comunitățile studiate, în cadrul său putem nota diferențe sensibile de la o comunitate la alta. De exemplu, în stilul moral al românilor *prietenia* prezintă niveluri mai ridicate de manifestare și este plasat în profilul etnic integrat în poziția a 5-a. În schimb *tăria de caracter* și *simțul onoarei* au înregistrat aceleași niveluri scăzute, cu deplasare spre poz. 31 și 32. Iar *cinstea și onestitate* la români a fost evaluată la același nivel scăzut, ca la greci în poziția 35.

Tab. nr. 5 Modele comparate de profile stilistice integrate, obținute pe comunități etnice dobrogene, cu ajutorul chestionarului PPN-50, pe bază de medii aritmetice și abateri standard.

Intensitatea manifestărilor stilistice	Români	Greci	Italiani	Ucraineni	Ruși - Lipoveni	Turci	Romi-Tigani
I	CULTURAL 4,31 0,89	APECTIV 3,92 1,86	CULTURAL 3,99 1,09	CULTURAL 3,51 1,20	CULTURAL 3,50 1,18	CULTURAL 3,87 1,06	SOCIAL 2,73 1,53
II	APECTIV 4,29 0,83	CULTURAL 3,86 0,91	ACTIV 3,94 1,03	SOCIAL 3,44 1,23	SOCIAL 3,41 1,22	ACTIV 3,85 1,02	APECTIV 2,59 1,47
III	SOCIAL 4,28 0,93	ACTIV 3,77 1,07	APECTIV 3,91 1,05	APECTIV 3,42 1,24	APECTIV 3,41 1,24	APECTIV 3,81 1,08	CULTURAL 2,53 1,42
IV	ACTIV 4,20 0,88	SOCIAL 3,76 1,08	SOCIAL 3,77 1,10	ACTIV 3,31 1,18	ACTIV 3,26 1,17	SOCIAL 3,80 1,10	ACTIV 2,50 1,44
V	MORAL 4,00 0,96	MORAL 3,54 1,09	MORAL 3,64 1,08	MORAL 3,25 1,20	MORAL 3,26 1,20	MORAL 3,65 1,09	MORAL 2,35 1,42

Pe de altă parte, ca și la alte neamuri, unele variabile ale stilului moral elen, pot avea un aspect pozitiv chiar dacă sunt de redusă intensitate cum ar fi : *individualismul* din poziția 44, *fatalismul* din poz. 48 sau *scepticismul* din poz. 49. De fapt, aceste trăsături care în mod constant s-au concentrat pe ultimele poziții în mai toate comunitățile studiate, au condus la o falsă impresie de uniformitate, *valabilă numai unei singure dimensiuni, de pe ultimul loc, a stilului moral*. Dar apariția generalizată a acestui nivel stilistic scăzut nu este întâmplătoare și trebuie interpretată cu mai multă rețineră. Decăderea atitudinilor morale este un fenomen mai larg în timpurile de azi, prin situația de bulversare și tranziție a valorilor, cel puțin pentru întreaga zonă a Europei de Est. De aceea, așa cum subliniam și cu alte ocazii (Gârlan M, 1999) atribuirea lor ca dominante negative unei singure comunități poate fi o afirmație riscantă.

5. CONCLUZII

Acest studiu, repezintă un model de abordare a etnicității prin interetnicitate, dezvoltat pe baza unui set de trăsături de factură psihologică, dar suficient de generice și de transculturale.

Partea de noutate a cercetării are în vedere un anumit montaj experimental prin care fiecare comunitate devine succesiv și grup martor și grup de referință, cu dezvoltarea unei evantai de atitudini dintre cele mai interesante în planul psihologiei sociale. Surprinderea acestor manifestări actuale, reprezintă unul din aspectele sistemului nostru de diagnoză, cu rezultate pertinente chiar și în cazul unor comunități foarte mici, precum cea elenă din România.

Tabelul nr. 6 Profil ierarhic grec de trăsături și valori etnice, auto - și retroevaluate.

Trăsături	Profile	Profile retroevaluate de personalitate colectivă ale comunității clase din Dobrogea realizate de echipe etnice coabitante								
	Profil etnic integrat	Profil etnic auto-evaluat	Români 50	Arme 30	Italiani 30	Turci 30	Tătari 50	Rromi 30	Ruși - Lipov 30	Ucraini 30
Valori și trăsături etnice	350	30								
1. Mândria	4.55 0.82	4.75 0.46	4.46 1.06	4.94 0.25	4.71 0.47	4.30 1.03	3.75 1.14	4.87 0.46	4.53 0.82	4.56 0.51
2. Credința religioasă	4.45 0.92	5.00 0.00	4.50 0.98	4.88 0.34	4.07 1.00	3.90 1.37	4.58 0.90	4.83 0.58	4.37 0.85	4.25 0.77
3. Sentimentul istoric	4.38 1.01	5.00 0.00	4.04 1.40	5.00 0.00	4.50 0.94	4.25 1.21	4.17 0.94	4.87 0.46	4.13 0.86	3.94 1.24
4. Spiritul comercial	4.33 1.01	4.63 0.74	3.83 1.40	4.94 0.25	4.50 0.65	4.05 1.15	4.25 1.22	4.17 0.98	4.50 0.86	4.44 0.73
5. Simțul frumuseții	4.28 0.94	4.63 0.74	4.29 1.00	4.81 0.40	4.14 0.95	4.05 1.05	3.75 1.29	4.22 1.00	4.47 0.86	4.06 0.68
6. Preșarea propriei identități etnice	4.17 1.12	4.50 0.76	4.25 1.15	4.69 0.48	4.79 0.43	3.65 1.37	3.83 1.27	3.61 1.08	4.37 0.96	4.13 1.15
7. Inteligența generală	4.04 0.93	4.88 0.35	3.75 1.33	4.81 0.40	4.21 0.97	3.75 1.25	3.58 0.90	4.00 0.00	3.97 0.76	4.06 0.68
8. Spiritul întreprinzător	3.98 1.07	4.63 0.74	3.67 1.24	4.75 0.45	4.29 0.83	3.95 0.89	3.42 1.16	3.00 1.09	4.37 0.81	4.25 0.86
9. Independența	3.96 1.10	4.50 0.76	3.75 1.29	4.31 0.87	3.71 1.20	4.40 0.99	4.00 1.13	3.13 1.06	4.07 0.87	4.25 1.00
10. Tradiționalismul	3.96 1.17	4.63 0.70	4.29 1.27	4.13 0.62	4.43 0.76	3.45 1.32	3.83 1.19	3.35 1.47	4.17 0.99	3.75 1.06
11. Încercarea în forțele proprii	3.94 0.99	4.88 0.35	3.67 1.27	4.13 0.27	4.07 1.14	3.50 1.15	3.92 1.00	3.87 0.69	4.23 0.77	3.67 1.05
12. Sentimentul naturii	3.94 1.03	4.88 0.35	3.96 1.36	4.81 0.40	3.79 1.12	4.20 0.89	3.18 0.98	3.39 0.99	3.83 0.79	3.88 0.81
13. Ambiția	3.94 1.11	5.00 0.00	3.96 1.20	4.63 0.50	4.57 0.65	3.55 1.23	3.83 1.03	2.61 0.78	4.33 0.88	3.94 0.85
14. Hâncăria	3.93 1.04	4.50 0.76	3.75 1.07	4.50 0.52	4.43 0.51	4.15 1.14	3.75 1.14	2.96 1.07	4.13 0.86	3.75 0.86
15. Optimismul	3.93 1.21	4.38 0.52	3.92 1.28	4.56 0.89	4.00 0.88	3.75 1.29	2.42 1.44	3.35 1.47	4.40 0.72	4.38 0.62
16. Modernismul	3.90 0.98	4.88 0.35	3.58 1.14	3.87 0.92	3.93 1.21	3.95 1.10	3.82 0.98	3.48 0.95	4.13 0.57	4.06 0.85
17. Profesionalismul	3.90 1.04	4.13 0.83	3.75 1.19	4.63 0.62	4.50 0.65	3.85 1.18	3.50 0.90	2.87 0.97	4.27 0.78	3.88 0.72
18. Așteptamentul față de România	3.89 1.18	4.50 0.76	3.88 1.30	4.69 0.87	3.71 1.07	3.75 1.12	3.58 1.08	3.22 1.54	4.20 0.89	3.75 1.00
19. Prietenia	3.88 1.03	4.71 0.49	3.70 1.15	4.31 0.79	3.93 1.14	3.60 0.99	3.17 1.27	4.22 0.90	3.83 0.91	3.81 0.98
20. Târnia de caracter	3.88 1.09	4.63 0.52	3.75 1.33	4.25 0.58	3.86 1.17	3.75 1.25	3.83 1.19	3.57 1.31	3.97 0.89	3.88 0.81
21. Adaptabilitatea	3.87 1.09	4.50 0.76	3.71 1.30	4.13 0.72	4.21 0.89	4.05 1.10	3.58 1.24	2.87 0.97	4.23 0.82	4.00 1.03
22. Curățenia și igiena	3.86 1.09	4.50 0.92	3.50 1.14	4.88 0.34	4.00 1.04	3.85 1.23	3.83 1.03	2.91 1.00	4.07 0.91	4.00 0.82
23. Capacitatea de evitare a conflictelor	3.86 1.13	4.88 0.35	3.58 1.18	4.56 0.63	4.00 0.96	3.45 1.36	3.67 1.30	3.04 1.15	4.17 0.91	4.19 0.75
24. Omenia	3.85 1.12	4.88 0.35	4.08 0.83	4.88 0.50	3.93 1.14	3.50 1.28	3.00 1.21	2.87 0.97	4.07 0.98	4.00 0.82
25. Dispoziția spre înțelegere	3.85 1.10	4.38 0.52	3.79 1.28	4.63 0.81	3.431 1.16	3.85 1.04	3.33 1.23	3.52 1.20	3.93 0.94	4.00 0.89

Profile Triăbături	Profil etnic integrat	Profil etnic auto- evaluat	Profile retroevaluate de personalitate colectivă la elementii debroghezi realizate de eşantioane etnice coabitante								
			Români 50	Arme 30	Italiani 30	Turci 50	Tătari 50	Rromi 30	Ruşi - Lipov 50	Ucraini 30	
Valori și triăbături etnice	eşantion 350	Greci 30									
26. Simțul onoarei	3.83 1.10	4.25 0.71	3.92 1.14	4.69 0.79	4.36 0.84	3.60 1.35	3.58 1.08	2.61 0.72	3.97 0.76	4.13 0.89	
27. Solidaritatea	3.83 1.11	4.25 1.04	3.63 1.28	4.88 0.34	4.36 0.74	3.60 1.27	3.67 1.08	3.26 0.72	3.83 0.76	3.69 0.89	
28. Disciplina în organizarea	3.79 0.96	4.00 0.93	3.79 1.06	4.06 0.93	4.07 0.83	3.20 1.01	3.42 1.16	4.00 0.30	3.87 0.97	3.75 1.06	
29. Realismul	3.79 1.17	4.13 0.99	4.00 1.25	4.50 0.52	3.79 1.31	3.85 1.14	2.92 1.24	2.52 0.59	4.27 0.87	4.13 1.02	
30. Ospitalitatea	3.77 1.14	4.75 0.71	3.92 1.02	4.63 0.62	3.50 1.16	3.40 1.14	3.42 1.00	3.39 1.47	3.63 1.16	4.00 0.73	
31. Bunătatea în blândețea	3.76 1.06	5.00 0.00	3.71 1.33	4.69 0.60	3.79 1.05	3.65 0.88	3.33 1.07	2.91 1.00	3.73 0.83	4.00 0.63	
32. Căruțul și cutcăzări	3.74 1.08	4.38 0.74	3.50 1.14	4.44 0.63	4.07 0.92	3.70 1.30	3.17 1.19	2.91 1.00	3.93 0.98	4.06 0.57	
33. Perseverența	3.72 1.10	4.75 0.71	3.50 1.18	4.44 0.63	3.93 1.07	3.50 1.10	3.33 0.89	2.91 1.00	3.97 1.00	3.88 1.09	
34. Simțul răspunderii	3.71 1.07	4.25 0.71	3.46 1.25	4.56 0.63	4.07 1.00	3.50 1.10	3.25 0.97	2.83 0.94	3.97 0.76	4.00 0.82	
35. Onestitatea	3.70 1.00	4.50 0.76	3.63 0.92	4.63 0.62	3.71 0.83	3.35 1.39	3.33 0.89	3.04 0.82	3.90 0.84	3.75 0.77	
36. Spiritul de sacrificiu	3.68 1.04	4.00 0.76	3.63 1.21	4.75 0.58	3.29 1.27	3.45 1.28	3.67 0.78	3.35 0.93	3.67 0.84	3.69 0.79	
37. Toleranța etnică	3.66 1.20	4.88 0.35	3.54 1.25	4.880 0.34	3.57 0.94	3.25 1.45	3.25 1.14	2.48 0.79	3.87 0.94	4.19 0.83	
38. Simțul umărului	3.64 1.16	4.63 0.74	3.83 1.31	4.69 0.48	3.14 1.23	3.80 1.28	3.08 1.24	2.83 0.94	3.70 0.88	3.50 0.89	
39. Capacitatea de inițiativă	3.61 1.12	3.75 0.89	3.00 1.35	4.31 0.48	4.14 0.95	3.40 1.27	3.75 0.97	2.61 0.78	4.13 0.90	3.94 0.77	
40. Spiritul critic	3.60 1.27	3.75 1.39	3.58 1.44	4.44 0.89	3.21 1.12	3.70 1.03	2.50 1.38	3.13 1.49	4.00 0.91	3.69 1.14	
41. Comunicativitate cu sinceritate	3.54 1.12	4.88 0.35	3.42 1.02	4.38 1.31	3.43 1.16	3.15 1.23	3.58 0.90	2.91 1.00	3.60 1.00	3.56 0.81	
42. Invocativitatea	3.54 1.15	4.88 0.35	3.38 1.38	4.50 0.52	3.07 1.07	3.15 1.18	3.42 0.90	2.61 0.72	4.10 0.80	3.44 1.09	
43. Dominativitatea	3.54 1.10	4.50 0.53	3.25 1.26	3.93 1.10	3.79 1.19	3.11 1.10	2.42 1.16	3.48 0.59	3.90 0.88	3.73 1.03	
44. Individualism	3.48 1.23	4.00 1.41	3.08 1.41	3.31 1.74	3.50 1.09	3.55 1.23	3.67 1.07	3.00 1.09	3.50 0.97	4.38 0.62	
45. Receptivitatea la ideile altora	3.45 1.20	4.25 0.71	3.38 1.24	4.56 0.63	3.29 1.27	3.20 1.36	3.25 1.06	2.04 0.37	3.93 0.94	3.81 0.75	
46. Supunerea și obediința	3.28 1.18	3.13 0.99	3.63 1.28	4.13 0.81	3.21 1.12	3.15 1.18	3.08 1.08	2.48 0.73	3.23 1.30	3.56 1.26	
47. Invocativitatea	3.21 1.09	3.38 0.92	3.42 1.25	3.75 0.58	2.71 0.83	3.05 1.15	2.33 1.37	2.52 0.85	3.67 0.96	3.69 0.79	
48. Fatalismul	3.02 1.10	3.38 1.30	3.29 1.20	3.25 1.00	2.64 1.08	2.90 1.21	2.67 0.89	2.87 1.10	2.97 1.10	3.25 0.93	
49. Scepticismul	2.85 1.01	3.63 0.74	2.58 1.06	2.81 0.75	2.79 1.19	3.00 0.86	2.83 0.94	2.74 0.75	2.67 1.12	3.31 1.30	
50. Agresivitatea	2.42 1.23	2.13 1.64	2.46 1.06	1.19 0.54	2.21 0.80	3.00 1.38	2.58 1.38	2.78 1.04	2.33 1.27	2.75 1.24	

Note

¹ Configurația învățământului pentru minoritățile naționale, pg. 61. Ministerul Educației , România, Buc. 1999

Bibliografie

ARBORE ALEXANDRU

Analele Dobrogei seria XV – Constanța, 1935

ATHANASE JOJA

Profilul spiritual al poporului roman în vol. *Athanase Joja - Filozofie*,

Editura Academiei București 1978

BERRY, J și DASEN, P

Culture and Cognition Ed. Methuen & Co. LTD London, 1974

CARAMELEA VASILE

Relevări ale unei analize a valorilor - premise din atlasul anthropologic

și axiologic național. în "Studii și cercetări de antropologie" nr. 16 din 1979

CORNELIA PAPACOSTEA DANIELOPOLU

Comunitățile grecești în România, pg. 92 Editura OMONIA, București, 1996

CHIRCEV ANATOLE

Psihologia atitudinilor sociale, cu privire specială la români, Editura Institutului de Psihologie a Universității Cluj, Sibiu, 1941 .

DRĂGHICESCU DIMITRIE

Din psihologia poporului român, Editura Albatros București. 1995

GÂRLAN MICTAT

Valori, atitudini și relații etnice la români Rev. de psihologie nr. 3/4 - 1999

GÂRLAN MICTAT

Comunitatea turcă din România, diagnoze de relații etnice și specific național

In colecția *Identitate • Alteritate • Multiculturalitate*, Ed. Muzeum Arad, 2001

GEORGIOS PREVELAKIS

Balcării-cultură și geopolitică, Editura Corint, București, 2001 pg. 121-123

GAVRILIUC ALIN

Etnopsihologie, Catedra de Psihologie, tipografia Univ. de Vest, Timișoara, 2000

HAȘDEU, BOGDAN, P,

Scrieri filozofice Editura Științifică și Enciclopedică , București, 1985

HEITMANN, KLAUSS

Imaginea românilor în spațiul lingvistic german, Editura Univers, Buc, 1995

IORGA NICOLAE

Relații culturale greco-române, Revista istorică, V., nr.4-5, p. 80, 1919

ILUȚ PETRU

Comunicarea terminologică în disciplinele socio-umane, emic și etic

în *Studia Universitatis Babes-Bolyai - Philosophia*, 1983

JONES, ST.

Integrating Etic and Emic Approaches in the Study of Intercultural Communication în "Handbook of Intercultural Communication"

London Sage Publications, 1978.

LUMINIȚA IACOB și STELA TEODORESCU

Etnoimaginea Revista de psihologie nr. 2 / 1987

MARINESCU T. Gh.

Colectia, *Documente privitoare la Brăila*, vol.I, p. 27 si p. 42, București, 1929

MĂRGINEAN IOAN

Research on the Roma, Editura Expert , București 2001.

MIHĂILESCU GHE.

Populația Brăilei, *Analele Brăilei*, IV, 2-3 / pg. 117, 1932

MOISE N. PACU,

Cartea județului Covurlui, părțile I și a II-a, p.132, Bucuresti 1891

NESTOR, I M.

Cercetări experimentale asupra inteligenței la români

Laboratorul de psihologie experimentală al Facultății de Litere Buc., 1948.

PIERON HENRI

Traité de psychologie appliquée, p.1389-1390 (vol. 6) P.U.F., Paris, 1948-1958

PIKE, K,

Language in Relation to a Unified Theory the Structure of Human Behavior

Humanities Inc.New York 1967

PRICE WILLIAMS

Articolul : *Studii comparative între culturi*, în vol. *Orizonturi noi în psihologie*

Editura enciclopedică română , București, 1973

RADU IOAN, PETRU ILUȚ

și LIVIU MATEI *Psihologie socială* Editura EXE Cluj-Napoca 1994

RALEA, D. MIHAI

Fenomenul românesc, Editura „Adam” seria Biblioteca Socială, Buc. 1934.

RAȚIU ANTON

Restituiri - Cercetări etno-sociologice în comunitățile românești de dincolo

de Bug - Revista de Sociologie Românească nr. 1/2 din 1991

RĂDULESCU, MOTRU C.

Sufletul neamului nostru, calități bune și defecte Ed. Casa Scoalelor. Buc, 1910

RĂDULESCU, MOTRU C.

Etnicul românesc. Editura Casa Scoalelor București 1944

RĂDULESCU, MOTRU C.

Psihologia poporului român, Editura PAIDEA, București, 1998.

THURSTHONE, L, L.

The measurement of social attitudes în

Journal of abnormal and social psychology, 1931

VĂRTOSU E.,

Analele Brăilei, XI, nr. 2-3 / pg. 17-18, 1939.

VOLKSEIGENHEITSDIAGNOSEN DER GRIECHENGEMEINSCHAFT AUS RUMÄNIEN

Zusammenfassung

Die Untersuchung stellt ein interethnisches Ermittlungsexperiment, gegründet auf das Prinzip der Doppelperspektive, mit Informationen über den historischen und gegenwärtigen Rahmen der griechischen Gemeinschaft des Raumes Dobrușda, vor. Es werden spezifisch nationalgriechische Verhältnisse, Besonderheiten, Züge aus ethnopsychologischer Perspektive und im Rahmen eines Unterbereichs der Sozialpsychologie analysiert.

Zur Durchführung der spezifischen Besonderheitendiagnose wurde eine Musterprobe von 350 Personen gewählt, wovon 30

die griechische Referenzgruppe vertraten und 320 Personen in 8 ethnischen Zeugengruppen aus 8 mitwohnenden Gemeinschaften der Gegend eingeteilt wurden.

Was die Selbstbewertung anbelangt, zeigte die griechische Musterprobe erstens eine maximale Annäherung der eigenen Gemeinschaft gegenüber. Dann je-ner der Rumänen, der Armenier, der Italiener. Die Griechen nehmen Abstand von den Lipovener, Ukrainer, Tataren, Türken. An letzter Stelle stehen die Roma.

Aus der Perspektive dieser Volksgruppen erklärten sich den Griechen die Armenier, Ukrainer und russischen Lipovener vertraut.

Die Griechen schätzen als Züge den religiösen Glauben, Ehrgeiz, das Ge-schichtsgefühl, die Erfindungsgabe, Selbstvertrauen usw.

In eigener Sicht schätzen die Griechen dass sie Profesionalität, Disziplin und Ordnung, Opfermut usw. kennzeichnet.

SUMAR

Ernö Eperjessy,

Naționalitățile din Ungaria și cultura lor la sfârșitul mileniului
Die Nationalitäten aus Ungarn und ihre Kultur zu Jahrtausendende
..... 5

Drago Njegovan,

Reglementarea problematicii minoritare și colaborarea regională
Regelung der Gemeinschaftsproblematik und regionale Mitarbeit
.....23

Ioan Lăcătușu,

Raportul majoritate-minoritate în Covasna și Harghita. Considerații
teoretice și implicații practice
Das Mehrheit-Minderheit in Covasna und Harghita Theoretischer
Grund und praktische Folgen
.....34

Carmen Albert,

Institutul Social Banat-Crișana și problema minorităților etnice
Social Institute of Banat-Crișana and the Minorities Problem
.....68

Alin Gavreliuc,

Geografie simbolică și dinamică identitară în vestul României
Symbolische und Dynamische Identitätsgeographie im westlichen
Rumänien 98

Katharina Wild,

Contacte și interferențe culturale în Ungaria de Sud după 1945.
Conviețuirea secuilor bucovineni, a ungarilor repatriați din
Slovacia și a germanilor din Ungaria.

Kulturkontakte und - Interferenzen in Südungarn nach 1945.
Das Zusammenleben der Bukowinaer Szekler, aus der Slowakei
repatriierten Ungarn und der Ungarndeutschen
.....128

Milena Prelić,

Sârbii din Ungaria. Autoidentificare.

Serbs in Hungary: Selfidentification

.....138

Mirjana Pavlović,

Sârbii și românii din Bătania (Hu). Problema inter-relațiilor
dintre cele două comunități minoritare

Die Serben und Rumänen aus Battonya (Hu). Das Problem der
Zwischen-Verhältnissen der beiden Minderheiten

.....151

Mihaela Bucin,

Un model de coabitare: românii și evreii din Chitighaz, Ungaria

Ein Muster von Zusammenleben: die Rumänen und die Juden
aus Kétegyháza (Ungarn)

.....163

Octavian Tătar,

"Păgânul" în mentalitatea românilor din Principatele române în
secolele XV-XVII

„Der Heide“ in der Mentalität der Rumänen aus den
rumänischen Fürstentümern im XV.-XVII. Jahrhundert

.....197

Ovidiu Pecican

Între daci și romi. Identitatea țiganilor în contextul deportării
în Transnistria

Zwischen Dazier und Roma. Die Identität der Zigeuner im
Kontext der Ausschleppung nach Transnistrien

.....208

Otilia Hedeșan,

Schiță pentru un personaj: țiganul imaginar

Skizzen einer Gestalt: Der Zigeuner im rumänischen Schwank

.....219

Elena Rodica Colta,

Poveștile despre Sf. Doroteea și Sf. Paraschiva, două variante
ale mitului fecioarei martire produse de vechiul imaginar creștin.

Divergențe și convergențe

Die Doroteea - und Paraskivageschichten, zwei varianten der
altchristlichen vorstellung vom Mythos der Martyrerjungfrau

.....236

Șerban Vlad,

Elemente europene în civilizația satului bănățean

Europäische Elemente in der Zivilisation des Banater Dorfes

.....264

Ionel Stoil,

Comunitățile românești din Iugoslavia (Banatul sârbesc) la răscruce
de milenii

Die Rumänischen gemeinschaften aus Jugoslawien (Aus dem
serbischen Banat) um die Jahrtausendwende

.....276

<i>Vasile Barbu,</i> Autori de carte religioasă în limba română în Banatul iugoslav Autoren von rumänischsprachigen religiösen Büchern im Jugoslawischen Banat	286
<i>Corneliu Pădurean,</i> Comportamentul nupțial al populației de confesiune reformată din Arad în secolul al XIX-lea Das eheliche Benehmen der reformierten Bevölkerung der Stadt Arad im XIX Jahrhundert	292
<i>Imola Oszvath,</i> Istoria unei așezări sud-ardelene în lumina statisticilor și a unor povești de vieți. Die Geschichte einer südsiebenbürglichen Ansiedlung im Lichte von Statistiken und Einigen Lebensgeschichten	315
<i>Ljubivoie Cerovic,</i> Sârbii din Arad Die Serben aus Arad	342
<i>Bojidar Panici,</i> Biserica cu hramul Sf. Nicolae a grănicerilor sârbi din Arad la cumpăna secolelor XVII-XVIII. Die Kirche Des Heiligen Nikolaus der serber Grenzsoldaten aus Arad um die Wende vom XVII. zum XVIII. Jahrhundert	365

<i>Dušan Popov,</i> Ansamblul Artistic Mladost din Timișoara între păstrarea tradiției sârbești și valorile multiculturalității bănățene. Das Temeswarer Ensemble "Mladost" Zwischen serbischer Traditionserhaltung und banater multikulturellen Werten	374
<i>Eugen Glück,</i> Contribuția comunității evreiești arădene la promovarea reformei în prima jumătate a secolului al XIX-lea Der Beitrag der Arader Israelitengemeinschaft zur Unterstützung der Reform in der erster Hälfte des XIX Jahrhunderts	386
<i>Gheorghe Lanevschi,</i> Rolul familiei baron Neuman în viața Aradului. I Die Rolle der Familie des Freiherrn Neuman im Arder Leben	427
<i>Narcisa Știucă,</i> Coordonate ale vieții de familie la grecii din Izvoarele (jud. Tulcea) Koordinaten des Familienlebens bei den Griechen aus Izvoarele (Kreis Tulcea)	440
<i>Mictat Gârlan,</i> Diagnoze de specific național la comunitatea elenă din România Volkseigenheitsdiagnosen der Griechengemeinschaft aus Rumänien	461
Sumar	
Inhalt	496

