

Centrul Cultural Județean Arad



Coord. Dr. Elena Rodica Colta

**POPULAȚII ȘI PATRIMONIUL
IMATERIAL EUROREGIONAL**
De la stratul cultural profund la tradiții vii



EDITURA ETNOLOGICĂ
București 2015

<https://biblioteca-digitala.ro>

**POPULAȚII ȘI PATRIMONIUL IMATERIAL
EUROREGIONAL**

De la stratul cultural profund la tradiții vii

Centrul Cultural Județean Arad

Coord. Dr. Elena Rodica Colta

**POPULAȚII ȘI PATRIMONIUL
IMATERIAL EUROREGIONAL**

De la stratul cultural profund la tradiții vii

*Lucrările simpozionului internațional de la Arad
din 18-19 iunie 2014*

**Editura Etnologică
București 2015**

© **Editura Etnologică**
Colecția de Etnologie

E-mail: edituraetnologica@yahoo.com
www.etnologica.ro
Editor coordonator: Emil Țircomnicu

Editura Etnologică este acreditată CNCS, categoria B,
în domeniul *Istorie și studii culturale*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
POPULAȚII ȘI PATRIMONIUL IMATERIAL EUROREGIONAL
Simpozion internațional (2014 ; Arad)

Populații și patrimoniul imaterial euroregional : de la stratul
cultural profund la tradiții vii : lucrările simpozionului internațional de
la Arad din 18-19 iunie 2014 / coord.: Colta Elena Rodica. - București :

Editura Etnologică, 2015

Bibliogr.

ISBN 978-973-8920-80-4

I. Colta, Elena Rodica (coord.)

008

Coperta 1: Kukeri din Kalipetrovo, Bulgaria, autor Narcisa Știucă

Punctele de vedere exprimate în materialele publicate aparțin în exclusivitate
autorilor

Sumar

Biljana Radkovic Njegovan, Drago Njegovan, <i>Tradiția ca moștenire culturală intangibilă: perspectiva europeană și națională</i>	7
Mălina Iulia Duță, <i>Considerații asupra patrimoniului imaterial într-o epocă a fenomenelor globale</i>	24
Klamár Zoltán, <i>Hármas határok – identitás a kérdőívek tükrében. Egy kutatási projekt részeredményei (Hotare triple - identitate în oglinda chestionarelor)</i>	30
Levente Szilágyi, <i>Hármas határok vizsgálata. Magyarország délnyugati, délkeleti és északkeleti térségében. A magyar-román-ukrán hármes határ (Analiza frontierelor triple în regiunile nord-estice, sud-estice și sud-vestice ale Ungariei)</i>	45
Nicoleta Mușat, <i>Digitalizarea patrimoniului imaterial</i>	65
Narcisa Știucă, <i>Cucii din Brănești: o privire inside / outside asupra fenomenului</i>	72
Adriana Tămășan Cupcea, <i>Reafirmarea identității etnice și religioase la comunitatea tătară din Dobrogea, în perioada postcomunistă</i>	88
Biljana Sikimić, <i>Obiceiurile legate de tăierea porcilor la sârbii de pe Valea Mureșului (Pomorišja). Cercetări de teren contemporane</i>	119
Svetlana M. Ćirković, <i>Tradiția vie a sârbilor din județul Arad: cesnița (česnica)</i>	148

Annemarie Sorescu-Marinković, <i>Lăzărița la karavlahii din Bosnia și Herțegovina. Avatarurile unui ritual</i>	177
Dušan Deanać, <i>Alaiurile însoțite de dansuri rituale și alte obiceiuri ale sârbilor din Banatul de Nord</i>	203
Iavorka Markov Iorgovan, <i>“Fără copii casa nu crește...”</i> . Perioada de la naștere până la botez la copiii sârbilor mureșeni	219
Emilia Martin, <i>Terapii populare la românii din Ungaria. Descântece, practici magice, leacuri băbești</i>	229
Camelia Burghel, <i>Semne ale credinței: răstignirile (studiu de caz - satele sălăjene)</i>	243
Gabriela Boagiu, <i>Hagiografii și reprezentări simbolice ale sfinților în cultura populară românească</i>	253
Elena Rodica Colta, <i>Memoria locului transformată în brand cultural. Povești despre Nie, ultimul haiduc din Zărand</i>	260
Madlena Bulboacă, <i>Cantinele rituale evreiești din România</i>	272
Autorii	277

Tradiția ca moștenire culturală intangibilă: perspectiva europeană și națională*

Biljana Ratković Njegovan
Drago Njegovan

Abstrakt

U radu se razmatra pitanje tradicije kao fenomena koji predstavlja socijalnu i kulturnu baštinu prošlih vremena. Iako prevazilazi vremenske okvire svog opstojanja, tradicija predstavlja neotuđiv deo kontinuiteta svake nacionalne kulture, kao i osnovu socijalnog i kulturnog napretka. Tradicija znači stepen civilizacije, a vekovi koji prolaze raščićavaju tu ogromnu količinu nasleđa i iz njega preuzimaju ono što je stvaralačko, što podstiče i daje unutrašnju snagu. Evropa, i sama izrasla na grčko-rimskoj tradiciji, neguje senzibilitet prema ovom obliku nematerijalne kulturne baštine. Stoga ophođenje s tradicijom kao nematerijalnom kulturnom baštinom pretpostavlja vrednovanje tradicije kao komponente kulture, kako bi se razgraničile dihotomije prošlosti i sadašnjosti, tradicije i tradicionalizma, tradicionalnog i modernog.

Ključne reči: tradicija, nematerijalna kulturna baština, vrednovanje tradicije

Abstract

This paper examines the issue of tradition as a phenomenon that represents the social and cultural heritage of the past. Although beyond the time frame of its existence, tradition is an inalienable part of the continuity of each national culture, as well as the basis of social

* Lucrarea prezintă o parte din Proiectul 179052, cu titlul „*Transformarea identității sociale din Serbia în condițiile crizei și influența sa asupra integrării europene*”, finanțat de Ministerul pentru Știință și Dezvoltare Tehnologică din Republica Serbia.

and cultural progress. Tradition means a degree of civilization and as centuries pass they clear the huge amount of heritage and take out everything creative, encouraging and all that provides inner strength. Europe itself has grown in the Greco-Roman tradition, and thus fosters sensitivity to this form of intangible cultural heritage. Therefore, dealing with tradition as intangible cultural heritage assumes its valuation as a component of culture, in order to delimit the dichotomy of past and present, tradition and traditionalism, traditional and modern.

Keywords: traditions, intangible cultural heritage, valuing tradition

Introducere

Conceptul de tradiție și valori tradiționale se folosește adesea în spectrul științelor sociale – sociologie, culturologie, antropologie, psihologie, religie, istorie, estetică, etc., având drept scop stabilirea legitimității unui anumit grup de valori în spiritul trecutului. Acest concept se referă la credință, comportament sau la norme, care se transmit în interiorul grupului sau al societății, cu un sens simbolic sau cu sens special, care provine din trecut. Din acest motiv putem considera tradiția și ca o parte sau un întreg de valori culturale imateriale ale unei societăți.

Cuvântul *tradere*, în sensul său original din limba latină înseamnă predare, procesul de transmitere și păstrare a valorilor, caracteristicilor, obiceiurilor și a principiilor, care marchează identitatea unei anumite culturi. Conform dicționarului englez *English Merriam-Webster dictionary*, tradiția înseamnă modul de gândire și comportare al oamenilor dintr-un anumit grup, familie, societate pe o perioadă mai lungă. Substantivele derivate din verbul *trader* are, astfel, mai multe sensuri:

- în antropologie – transmiterea cunoștințelor, obiceiurilor, credinței și legendelor, de la o generație la alta, pe cale orală sau

scrisă, care duce la stabilirea obiceiurilor, ce se moștenesc din perioadele anterioare;

- în teologie – totalitatea regulilor și dogmelor moștenite de la fondatori și transmise urmașilor acestora (de exemplu, legile lui Moise pentru evrei sau Decalogul bisericesc pentru creștini etc.);

- în justiție – documentul de transmitere a unui drept sau proprietate (Klajn, Šipka, 2006).

Acest cuvânt a pătruns în aproape toate limbile din lume.

Derivate din cuvântul „tradiție” sunt *tradițional* (lat. – *traditionalis*), care înseamnă cel care se bazează pe tradiție, care este caracteristic sau aparține tradiției, care s-a obișnuit, a devenit tradiție; apoi *tradiționalism*, care înseamnă păstrarea tradiției, predilecția pentru tradiție și valorile tradiționale, dar și învățătura teologilor și filozofilor, care spune că anumite adevăruri religioase și morale se pot afla numai dacă aceste sunt arătate de către Dumnezeu și sunt apoi transmise prin tradiție. Aici apare și cuvântul *tradiționalism*, care înseamnă susținător al tradiționalismului, adică tradiționalist.

Când este vorba de tradiție, este important să luăm în considerare și sensul altor termeni, asociați cu tradiția, cum sunt conservarea, inovația, modernitatea, progresul. Cuvântul latin *conservare* înseamnă păstrare. De aici *conserva*, în care se poate păstra un aliment pentru a nu se altera, procedeul de conservare a hranei în același scop, dar și conservarea (lat. – *conservatio*) operelor de artă și monumentelor istorice, pentru a împiedica degradarea lor, cu care se ocupă persoanele de specialitate – conservatorii (lat. – *conservator*), în calitate de păstrători și salvatori ai acestor opere.

Termenul *conservatism* (lat. – *conservatives*) îl definește pe cel care păstrează vechiul înțeles, vechile relații, împotrivindu-se noului, din care rezultă că este înapoiat, de modă veche, îmbătrânit. *Conservatorul* este, astfel, susținătorul

ideilor și înțelegerii conservatoare, în timp ce conservatismul este modul conservator de gândire, adeptul păstrării vechiului, respingerea noului, progresului (Klajn, Šipka, 2006: 642). De la sensul original până la atribuirea acestuia, evident în sens negativ, este o mică distanță. Nici tot ce e vechi nu este înapoiat, precum nici tot ce e nou nu este progresist.

Contrar ideii conservatoare, în lume se dezvoltă o idee *inovatoare*, astfel avem inovator, adică cel care lucrează la inovații, dar cel mai adesea descoperitor, inventator. Inovația (lat. – *innovatio*) este o nouă invenție, care prezintă un obiect sau o metodă de lucru, o anumită noutate, schimbare. Astfel că *a înnoi* (lat. – *innovare*) înseamnă a introduce o noutate, veste, a schimba, a moderniza (Klajn, Šipka, 2006: 616). Aproape de cuvântul inovație se află termenul progres (lat. – *progressus*), care a apărut de la ideea de a merge înainte (lat. – *progredi*), și care înseamnă progres, înaintare, succes, dezvoltare, lărgire, mărire, respectiv dezvoltare, treptată dar sigură, care duce la îmbunătățire cu timpul. *Progredirati* înseamnă a înainta, a realiza o dezvoltare, a se dezvolta. Progresist (lat. – *progressives*) e cel care agreează progresul, este înaintat, dar și cel care se dezvoltă treptat, care crește (Klajn, Šipka, 2006: 990).

Alături de termenii de mai înainte, adesea circulă și termenul *modern* și *postmodern*, respectiv modernizarea, societate modernă, care înseamnă societate contemporană, deși folosirea termenilor modern și contemporan sunt sinonime, fiind termeni diferiți cu același sens. Dacă mergem la originea cuvântului, aceasta e moda, capacitățile analitice ale termenilor sunt mai mult decât problematice. Și pentru modă avem nevoie de terminologia anterioară, astfel avem modă tradițională, contrar celei actuale, avem moda tradiției și tradiția modei etc.

Tradiția este conceptul general, conceptul explicativ. Astfel ne este clar, la ce ne gândim, când folosim termenul tradiție, în următoarele sintagme: politică tradițională, cultură tra-

dițională, dansuri tradiționale, medicină tradițională, tratament tradițional, economie tradițională (într-o epocă), valori tradiționale, prietenie tradițională, ospitalitate tradițională, meserii tradiționale, mâncăruri tradiționale, sporturi tradiționale, arte marțiale tradiționale, instrumente muzicale tradiționale, biserici tradiționale, sclavie tradițională, schimbare tradițională a obiceiurilor anului, mass media tradițională.

Tradiția este ceva vechi, spre deosebire de nou. Tradiția se află în prezent, fiind activă sau doar ca amintire. Forța tradiției se face simțită în multe regiuni.

Părerii diferite despre tradiție

La fel ca și în cazul altor termeni generali și aici există definiții diferite, tradiția este înțeleasă ca: un șir de idei strâns legate; transmitere orală de cunoștințe, îndemânare, mod de comportare, convenții, obiceiuri, ritualuri și reguli morale din cadrul unei culturi sau unei colectivități de oameni. Este de asemenea credința în trecut și în importanța originii, pe care le leagă limba, scrierea, religia, arta, învățătura populară, memoria colectivă. După explicațiile teologice, tradiția este cerească, divină, într-adevăr sfântă, vie și vitală. În sens sociologic, tradiția este modul de comportare și activitate cu rădăcini adânci în trecutul omenirii, care, prin repetare, s-a transformat în deprinderi și obiceiuri, ancorate în habitusul colectiv al comunității.

În literatură găsim puncte de vedere conform cărora practica perpetuării componentelor menționate trebuie să se desfășoare măcar pe perioada a trei generații pentru a deveni tradiție, chiar dacă se bazează doar pe transmitere orală, fără documente scrise de încredere (înregistrări).

În felul acesta tradiția este un important și puternic centru de cristalizare a experienței sociale (Đurić, 1972: 113), o presupunere substanțială a continuității culturale sau a dezvoltării culturii, care poartă în sine și forme diferite de discontinuitate.

Sensul tradiției se află în patrimoniul cultural, care la fel ca învățătura, se transmite de la o generație la alta, iar în acest proces pe parcursul timpului se transformă primind alte forme, prin care se îmbogățește. Această învățătură este „ceva viu care crește tot mai mult, la fel ca un râu puternic, care a ajuns tot mai departe de izvorul său”, arată Hegel (1975: 10–11).

Vorbind de tradiție ca fenomen spiritual, Herder (1965) se referă la cauzalitatea tradiției și poveștii, considerând că povestea poate fi gândită numai pe baza tradiției, dar și invers – tradiția este posibilă numai pe baza poveștii.

Progresul nu reprezintă altceva, decât dezvoltarea interioară a unei tradiții concrete, dar și repetarea conștientă și activă a moștenirii noastre de fiecare zi.

Din perspectiva antropologiei sociale contemporane tradiția, pe care o întâlnim la Boyer (1990), este aspectul interacțiunii, care conduce la repetarea unor comunicații, mai ales comunicațiile orale, prin care se exercită și felul evenimentului social.

Interpretarea tradiției și componentelor sale se face cel mai adesea în legătură cu sensul modern, respectiv în contextul sensului modern al tradiției.

Așa de exemplu Giddens (2003: 39) privește sensul modern al tradiției prin discursul european început pe timpul iluminismului, când renumiți filozofi și gânditori au legat conceptul modernității de conceptul tradiției, pentru a evidenția conceptul progresului. În acel context tradiția nu se opune în mod necesar globalizării și riscului, pe care aceasta îl presupune (Giddens, 2003), și nici globalizarea nu exclude tradiția, în mod necesar. Dimpotrivă, tradiția ne oferă cadrul de acțiune în lumea în care trăim, anticipând adevărul despre aceasta.

Tradiția este conceptul central în științele sociale, dar pe lângă cele menționate și punctul de plecare acceptat. Folosirea termenului „tradiție” nu are întotdeauna un singur sens, fiind

problematic din punct de vedere conceptual. Nu sunt rare părerile sceptice despre tradiție, mai ales a realității tradiției, respectiv a raționalității modului contemporan (capitalist) de producție, adică cultura materială orientată spre eficacitate. În acest context tradiția este interpretată ca o relicvă a feudalismului și „autoimpusei imaturități” a modului tradițional de viață, arhaică, irațională și tiranie pompoasă din lumea „veche” (Adorno, 1985).

Abandonarea sau păstrarea tradiției

Abandonarea tradiției, revizuirea acesteia, sau încercările de abandonare a modurilor tradiționale de manifestare au cauze diferite: politice, ideologice, culturale, economice. Tocmai în economie, respectiv în domeniul culturii materiale aceste procese sunt mai intense și mai vizibile decât în domeniul culturii spirituale. În producția materială tradiția merge „mână în mână” cu modernizarea: transmite modul de producție existent, prin care face posibilă apariția celui nou. Modernizarea în economie, respectiv în producție precum și în modul de conducere presupune schimbarea concepției tradiționale despre lume cu o nouă concepție de gândire rațională, care poate fi de folos, în căutarea avantajului economic (Weber, 1958). Raționalismul economic are în vedere tradiția valorilor, care se bazează preponderent pe eficiența, exprimată prin acceptarea muncii asidue și determinarea pentru o carieră, pe economisire și pe o creștere economică rapidă.

Raționalizând aceste procese Ulrich Beck (1986) menționează, că factorii structurali au un rol în formarea comportamentului individual și în rezultatul social. În felul acesta Beck constată că în perioadele sociale anterioare, tradiția le oferea indivizilor roluri clare, construind astfel temelia ordinii sociale, dar că prin procesul de modernizare post industrială s-a ajuns la întărirea procesului de individualizare, iar prin acesta la pluralizarea iden-

tității. Având în vedere că e vorba de depășirea apartenenței la tradiție și a loialității față de ea, oamenii sunt tot mai mult îndrumați către autoexprimare și autodeterminare, fiind tot mai puțin expuși controlului oficial și neoficial al societății, cum este, de exemplu, tradiția.

De ce este tradiția importantă și care e rostul ei? La această întrebare există la fel de multe răspunsuri câte interpretări ale tradiției există. Antropologul social Zagorka Golubović (2003: 25-28), de exemplu, menționează că prin tradiție se deformează o rezistență a apartenenței, precum și un cadru al orientării pentru ca sensul vieții omului în societatea industrială (modernă, dezvoltată) să nu ajungă în derizoriu. Din acest motiv se poate spune că tradiția este și forma conformismului, simțul siguranței, al previziunii. Ea îi apropie pe oameni dându-le sentimentul apartenenței și comuniunii la mediul, cu care individul are multe în comun; ca parte a comuniunii, el participă la rituaurile care fac parte din tradiție – atât ca individ cât și ca membru al grupului.

Funcțiile pozitive ale tradiției se exercită nu numai pentru menținerea valorilor culturale universale reale și durabile, ci și prin că tradiția e prezentă în progresul-dezvoltarea culturii, reprezentând o parte inalienabilă a continuității fiecărei culturi naționale. Cultivarea tradiției face posibilă trăirea continuă a omului în istorie prin diversitate, diferență și autodepășire.

Inventarea tradiției sau imaginația istorică

Din perspectiva sociologică a lui Anthony Giddens (2003), toate tradițiile sunt inventate: nicio societate tradițională nu este tradițională în totalitate, iar tradițiile și obiceiurile se inventează din diferite motive, uneori intenționat, adesea din evenimente rare. Regii, împărații, preoțimea și alte autorități sociale au inventat tradițiile care le corespund și prin care și-au îndreptățit controlul asupra lor (Giddens 2003). În acest fel, trecu-

mul este denaturat în scopul unor interese de grup și de clasă, acoperind cele mai diverse semnificații. Trecutul a fost inventat și de către elite, dar și de supușii acestora în scopul eliberării naționale și de clasă.

Construirea, inventarea tradiției, își găsește sensul în stabilirea continuității cu trecutul, pe baza valorilor sociale sau naționale fictive (Hobsbawm, Ranger, 1983). Tradițiile, care par sau sunt considerate vechi, adesea sunt la origine foarte recente, iar uneori tocmai inventate. Inventarea tradiției sau procesul oficializării noilor tradiții, are adesea scopul înrădăcinării anumitor valori și norme de conduită prin repetare, ceea ce creează sentimentul continuității cu trecutul. Oficializarea noilor tradiții într-o perioadă mai scurtă, conform lui Hobsbawm și Ranger (1983), poate fi explicată prin trei motive, de integrare socială, de legitimare și socializare. În primul caz e vorba de intenția ca, prin „tradiția inventată”, să se stimuleze sau să se stabilească coeziunea socială sau calitatea de membru în comunitatea reală sau artificială. În al doilea caz e vorba de intenția planificată de a stabili legitimarea instituțiilor, care sunt fie „corp străin” într-un „organism”, fie și-au pierdut susținerea autohtonă. Al treilea motiv este socializarea conducerii, adică înrădăcinarea credinței, sistemului de valori și convenții legate de comportament.

„Adorno (1985), cu toate că în esență susține loialitatea pentru tradiție, ca autoritate a trecutului, consideră că tradiția s-a format cu ajutorul rațiunii, dar este în același timp și controversată. Din această cauză, tradiția, ca „prezent al trecutului”, aproape că nu se poate corela cu societatea civilă și cu „scopul rațiunii” acesteia. Tradiția trebuie la fel de mult apărată de furia dispariției. Tradiția trebuie eliberată de autoritatea sa, la fel de mitică (Adorno, 1985: 239). Pe un ton mai coborât, Sapir (1984:115) menționează că trecutul prezintă un interes cultural atât timp cât încă este prezent sau până când poate deveni viitor,

deși cultura se recunoaște la unele persoane sau la grupări, care nu resping trecutul cu dispreț.

Identitatea cognitivă a tradiției: tradiția și identitatea socială

Respectați tradiția noastră! este titlul, apărut de curând, al scrisorii deschise trimise de elita gruzină către reprezentantul special al Uniunii europene.¹ Printre semnatori erau reprezentanți ai diferitelor naționalități și religii: gruzini, ruși, azerbaigieni și armeni, ortodocși, musulmani și gregorienii. În scrisoare se precizează că tradiția gruzină reprezintă conviețuirea diferitelor naționalități iar cultura se bazează pe toleranța și relațiile umane, pe răspunderea personală și colectivă, ceea ce reprezintă baza identității sociale gruzine.

Identitatea socială, ca identitate colectivă, presupune înțărirea caracteristicilor comune ale apartenențelor la o anumită grupare socială prin relația, chiar nivelul, prin intensitatea sentimentului de apartenență la națiune, prin generație și originea familială, apartenența la biserică, apartenența la locul și regiunea în care locuiește, apartenența la o anumită clasă socială, apartenența la țară și la Europa (și la lumea mondială), la grupul de oameni de aceeași profesie, la comunitatea de aceeași limbă, la comunității locale, la tradiția culturală a propriului popor, la grupul de oameni cu aceleași convingeri politice, la grupul de oameni care împărtășesc aceleași valori. Din acest motiv, procesul de identificare socială este legat de comportamentul grupului, respectiv de categoria socială, care include: etnocentrismul, preferarea propriilor grupuri, deosebiriile dintre grupuri, conformismul normelor grupului, atracția propriului grup și percepția de sine, a membrilor propriului grup și a membrilor altui grup în termenii stereotipurilor importante ale grupurilor.

¹ Text publicat în revista *Kviris palitra (The Weekly Pallet)*, 25 octombrie 2013.

Identitatea socială poate fi considerată și ca un sindrom culturologic (Franceško și sar., 2006: 311), prin care se înțelege destinația comună a situației sociale a oamenilor, care vorbesc o anumită limbă și locuiesc pe un anumit teritoriu, într-un moment dat al dezvoltării sociale.

Identitatea socială are câteva dimensiuni: culturologică, național-religioasă, regională (patriotică), socio-profesională și de vecinătate (locală) (Cifrić, Nikodem, 2006). Unii autori (Maalouf, 2000) înțeleg identitatea socială ca pe o categorie schimbătoare: aceasta se formează într-o anumită perioadă în spațiul socio-cultural. Faptul că este schimbătoare nu înseamnă că nu poate fi fixată. În perioada transformării sociale, a tranziției societății, identitatea socială moștenită poate deveni o frână socială, un factor inertial.

Tocmai la bază, identitatea dă sentimentul locului personal și stabilității individualității, în timp ce identitatea dimensiunii sociale se interpretează ca „sentiment întărit de identitate și continuitate” (Erikson, 1968:19), respectiv o relație față de sine, față de alții, față de lume, față de natură și față de D-zeu (Cifrić, 2004:227). Identitatea se caracterizează prin relațiile sociale, încadrarea complexă a individului în relațiile cu ceilalți (Weeks, 1990:88, în: Bradley, 1996:24), iar formarea identității sociale se bazează pe procesul de autocategorizare și clasificare față de alte categorii sociale sau clasificări (Stets, Burke, 2000). Toate acestea demonstrează mai multe aspecte ale identității – cognitivă, emoțională, motivațională și comportamentală (Deaux, 1991).

Omul ca ființă socială este ancorat în tradiție. Aceasta ajută la păstrarea identității unui popor și în același timp contribuie la formarea unei imagini clare despre viața aceluiași popor în viitor. Tradiția este prezentul trecutului, dar este și viziunea a ceea ce va fi... În acest sens tradiția este un element esențial al dimensiunii constructive a identității, pentru că identificarea se

construiește pe fundalul recunoașterii cuiva de origine comună sau cu calități comune cu altă persoană, cu alt grup sau cu un ideal în conformitate cu solidaritatea și angajamentul stabilite în mod natural. Referitor la identitate, tradiția marchează într-un fel și profilul unei naționalități.

Uniunea Europeană: și tradiție și progres

Europa însăși, s-a format pe tradiția greco-romană, combinând elementele creștinismului, iudaismului, islamului, renașterii și iluminismului, statului de drept și de cetățenie, cultivând sensibilitatea pentru patrimoniul cultural imaterial. Alfred North Whitehead (*Process and reality*, 1929/1978: 39), descrie procesele formării tradiției europene astfel: *The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato*. Din această tradiție s-a dezvoltat cultura vest-europeană, bazată pe individualism, cultura muncii, legalism, amiabilitate, unitatea în diversitate.

Ideea europeană este că dreptul la patrimoniul istoric și cultural este inalienabil. Fonten (2010), în studiul său *Europe in 12 lessons* dă răspunsul la întrebarea necesității cultivării armonioase a unirii tradiției cu progresul. Intrarea în Uniunea europeană nu presupune sacrificarea diferențierii lingvistice și culturale dintre țările UE. Dimpotrivă, multe acțiuni ale UE sunt îndreptate către formarea unei noi creșteri economice bazate pe multe specialități regionale și pe larga diferențiere a tradiției și culturii. Europeanii cultivă patrimoniul lor bogat, respectiv valorile printre care amintim: credința și drepturile omului, solidaritatea socială, libera inițiativă, distribuirea echitabilă a roadelor creșterii economice, dreptul la un mediu protejat, respectarea diversității culturale, lingvistice și religioase și o sinteză armonioasă a tradiției și a progresului. Fonten, optimist, prezice că va veni ziua când toate națiunile continentului, fără a pierde calitățile lor distincte sau individualitatea lor glorioasă, vor fuzio-

na într-o unitate mai mare formând astfel fraternitatea europeană. Tradiția Europei moderne, prin urmare, se bazează pe valorile general acceptate, cum ar fi familia, munca / serviciul, etica muncii, libertățile personale, democrație și religie. Valorile europene tipice, care decurg din aceste mari tradiții sunt: egalitarismul, egalitatea, libertatea de conștiință și de exprimare, drepturile individuale și cetățenești, separarea puterilor (biserica – puterea – legea – guvernul – parlamentul), auto-organizarea și dezvoltarea elementelor societății civile și etosului civic.

Totuși, tradiția în Europa este diversă și multicoloră și toate variantele sale ar trebui să fie incluse, acceptate și respectate în construcția a ceea ce se numește identitatea europeană. Pe de altă parte, este toată lumea pregătită cu toleranță și înțelegere să accepte și alte tradiții, ca o formă de diversitate culturală și dialog intercultural? Și în al doilea rând, cât sunt de pregătite națiunile "mai mici", adică cele cu influență mai puțină la nivel mondial dispuse să mențină și să promoveze propriile valori tradiționale, să se bazeze pe propria lor tradiție, sau să le abandoneze în favoarea celei proeuropene, respectiv globalizării? Dacă se descoperă abia acum tradițiile ascunse ale unor identități, cu suprimarea simultană a tradițiilor păstrate de alții?

Instrumentalizarea tradiției

Atitudinea instrumentală și pragmatică față de tradiție este prezentă în majoritatea societăților dar se manifestă în special la cei care sunt în stare critică, de vulnerabilitate socială generală, de anomalie socială, de periclitate a elitei de conducere. Atunci, se pun în "mișcare" instrumentele arhaice, prin care modul propriul se proclamă ca mod monumental inventându-se anticul (Nietzsche [Nietzsche], 1979: 18-21) subliniază identitatea națională, etnică sau colectivă, fără auto-examinare critică. Se evocă vechile mituri, amintiri și simboluri, se popularizează sau reinterpretează succesele istorice, se creează stereotipuri

noi, se ignoră diferențele dintre noțiunile adevărate și mitice despre trecutul național sau al statului.

Prin înțelegere și experiență, tradițiile de multe ori exprimă punctul de vedere cu privire la importanța culturii naționale. Centrul de Cercetare (Pew Research Center, Atitudine Global Trends &, 2011) a arătat că americanii, mai des decât majoritatea europenilor occidentali consideră cultura lor ca fiind superioară altora. De fapt, mai mult de jumătate dintre americani (55%) au fost de acord cu afirmația că "oamenii noștri nu sunt perfecți, dar cultura noastră este superioară altora". Procentul americanilor este mai mare decât cel din Canada, Spania, Germania, Franța, Marea Britanie și Suedia. Italienii au arătat mai multă încredere în evaluarea superiorității lor culturale, având în vedere că 68% dintre italieni cred că a lor cultură este superioară. Acest sentiment față de cultura lor este împărtășită de aproximativ 44% din spanioli, în timp ce mai puțini englezi (32%) și francezi (27%) au fost de părere că a lor cultură este superioară altora.

Prin tradiție se pot face manipulări și instrumentalizări în scopuri ideologice, chiar și atunci când se susține o renunțare la unele valori tradiționale. O formă specială de manipulare prin tradiție este comercializarea (a se citi: occidentalizarea) patrimoniului cultural imaterial, care adesea conține elemente de kitsch și chiar gunoi. Acesta este prezent prin abuzul simbolurilor naționale, a tradițiilor religioase, de exemplu, sărbătorile religioase importante ("comercializarea" Crăciunului), cultura, obiceiurile, muzica, mâncarea tradițională, medicina tradițională și altele.

Concluzie

Tradiția are sens istoric, spune Eliot (1920-1999), care oferă în același timp atât un simț temporal cât și atemporal. Cu toate acestea, tradiția nu poate fi doar moștenită, aceasta trebuie

să fie păstrată și cultivată, lucru care necesită timp și investiții. În acest proces, conservarea tradiției poate produce și anumite prejudecăți: glorificarea propriilor tradiții sau credința că era mai bine în trecut, inventarea sau fabricarea tradiției artificiale, prejudecățile anumitor tradiții sau ignoranța lor, etc.

Acest lucru înseamnă că tradiția nu este inviolabilă, doar pentru că este o tradiție. Tradiția merită respect doar dacă valoarea sa internă merită respect. Unele tradiții evoluează în timp, dar vor rezista numai cele care merită.

Prin urmare, tradiția în patrimoniul cultural imaterial presupune evaluarea tradiției ca o componentă a culturii, în scopul de a delimita dihotomia de trecut și prezent, tradiție și tradiționalism, tradițional și modern.

Traducere din limba sârbă Jiva Jurić

Bibliografie

Adorno, T. (1985). *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*. Zagreb: Školska knjiga.

Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.

Boyer, P. (1990). *Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bradley, H. (1996). *Fractured Identities. Changing Patterns of Inequality*. Cambridge: Polity Press.

Cifrić, I. (2004). Orijentacijski identitet. Socijalnoekološke orijentacije kao obilježja identiteta. *Socijalna ekologija*, 13 (3-4), 221–255.

Cifrić, I., Nikodem, K. (2006). Socijalni identitet u Hrvatskoj: Koncept i dimenzije socijalnog identiteta. *Socijalna ekologija*, 15(3), 173–202.

Deaux, K. (1991). Social Identity: Thoughts on structure and change. In: R. C. Curtis (Ed.), *The relation self: Theoretical convergences in psychoanalysis and social psychology* (77-93). New York: Guilford Press.

Đurić, M. (1972). *Stihija savremenosti*. Beograd: Srpska književna zadruga.

Eliot, T. S. (1920). *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*. New York: Methuen; New York: Bartleby.com, 1999.

Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crises*. New York, Norton.

Fonten, P. (2010). *Europe in 12 lessons*. Brussels: European Commission. Directorate-General for Communication.

Franceško, M., Kodžopeljić, J., Jančić, B. (2006). Predikatori socijalnog identiteta na dimenziji nacionalni – evropski. *Sociologija*, XLVIII (4), 309–326.

Giddens, A. (2003). *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*. Taylor & Francis.

Golubović, Z. (2003). *Izazovi demokratije u savremenom svetu*. Požarevac: Centar za kulturu.

Hegel, G. V. F. (1975). *Istorija filozofije* (I). Beograd: BIGZ.

Herder, J. H. (1965). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 2 Bände, Band 1, Berlin und Weimar.

Hobsbawm, E., Ranger, E. (eds.). (1983). *The Invention of tradition*. Cambridge University Press.

Klajn, I., Šipka, M. (2006). *Veliki rečnik stranih reči*. Novi Sad: Prometej : Zavod za kulturu Vojvodine.

Kviris palitra (The Weekly Pallet), 25. oktobar 2013.

Maalouf, A. (2000). *Mörderische Identitäten*. Frankfurt: Suhrkamp.

Niče, F. (1979). *O koristi i šteti istorije za život* [Nietzsche, F., *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*]. Beograd: Grafos Beograd (1.Edit.1874).

North Whitehead, A. (1929). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Corrected edition, (ed.) Griffin, D. R., Sherburne, D. W. New York: The Free Press, 1978.

Pew Research Center. (2011) *Global Attitude & Trends* The American-Western European Values Gap. Preuzeto 15. 1. 2015. sa: <http://www.pewglobal.org/2011/11/17/the-american-western-european-values-gap/>.

Sapir, E. (1984). *Ogledi iz kulturne antropologije*. Beograd: Prosveta.

Stets, J., Burke, P. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly* 63(3), 224–237.

Weber, M. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribners.

Considerații asupra patrimoniului imaterial într-o epocă a fenomenelor globale

Mălina Iulia Duță

Abstract

One aspect of the globalisation-linked phenomena is the apparent uniformisation of cultural practices. Considering this, the article takes the formal definition of intangible heritage as a starting point and goes on to reflect upon, by means of observation and example, an uncomfortable, yet important, question. Is the intangible cultural heritage alive, or merely being 'preserved'?

Keywords: definition, intangible heritage, safeguard, local spirit, tradition

Conceptul de patrimoniu imaterial a fost definit din punct de vedere juridic și introdus în legislație de către UNESCO, documentul care reglementează acest tip de patrimoniu fiind *Convenția pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial*, adoptată la Paris în 2003.

Conform *Convenției*, prin patrimoniu cultural imaterial se înțelege: „practicile, reprezentările, expresiile, cunoștințele, abilitățile – împreună cu instrumentele, obiectele, artefactele și spațiile culturale asociate acestora –, pe care comunitățile, grupurile și, în unele cazuri, indivizii le recunosc ca parte integrantă a patrimoniului lor cultural. Acest patrimoniu cultural imaterial, transmis din generație în generație, este recreat în permanență în comunități și în grupuri, în funcție de mediul lor, de interacțiunea cu natura și istoria lor, conferindu-le un sentiment de identitate și

continuitate și contribuind astfel la promovarea respectului față de diversitatea culturală și creativitatea umană”.¹

Este așadar vorba despre un domeniu extins, legat de viața socială și de ceea ce produce aceasta la nivel cultural. Dacă în cazul modurilor de exprimare performative, cum ar fi artele spectacolului (diverse tipuri de teatru și dans), se poate vorbi de încurajarea păstrării lor în actualitate, prin finanțarea și promovarea lor, nu la fel stau lucrurile când vine vorba de „tradiții și expresii orale” sau „practici sociale”.

Un contra-exemplu ilustrativ este cel al Muzeului Quai Branly din Paris. Încă de la inaugurarea acestuia, în 2006, el a suscitât o serie de polemici. Muzeul se prezintă ca fiind un spațiu al dialogului cultural, expunând diverse obiecte, care par să se încadreze perfect în definiția stabilită de UNESCO – adică sunt instrumente care ilustrează punerea în practică a unor ritualuri sociale provenite din diverse comunități². Dar aceste obiecte și-au pierdut scopul performativ, suferind un proces de deculturație, așa cum o înțelege etnologul Georges Devereux: „Înțeleg prin deculturația unui element cultural procesul prin care acesta este deposedat de sensul avut în cadrul culturii sale. Așadar, dacă folosesc o vioară pe post de lemn de foc, aceasta suferă un proces de deculturație”. Cu alte cuvinte, dacă un element cultural, fie că este vorba despre obiect sau practică, este scos din mediul său natural, acesta își pierde înțelesul.

¹ Citat extras din Legea nr. 410 din 29/12/2005, prin care se acceptă de către Parlamentul României *Convenția pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial*.

² Este vorba mai ales de obiecte provenite din fostele colonii franceze, care au fost aduse în Franța cu zeci de ani în urmă mai ales din cauza „exotismului” acestora.

Așadar, artefactele expuse la Quai Branly constituie cel mult elemente de patrimoniu material³, dar nu sunt depozitarele unei culturi imateriale, aceasta fiind deja pierdută cu mult timp în urmă.

Un alt exemplu, ceva mai optimist, provine din zona de vest a României. Totuși, vom sublinia dificultatea salvagădării reale a unui patrimoniu imaterial formator de identitate.

Publicat în 2013 la Editura Marineasa din Timișoara, *Valeria Dr. Pinte*a – un roman familial schițează personalitatea Valeriei, bunica scriitoarei, evocând în același timp un spațiu cu caracter paradisiac, Banatul intercultural.

De-a lungul cărții sunt evocate o serie localități, dar *locus*-ul principal este Timișoara, unde Valeria își trăiește cea mai mare parte a vieții. Firul narativ urmărește viața Valeriei, născută în Lugoj în 1893. După căsătoria cu doctorul Pinte, tânăra familie Pinte se mută la Timișoara (1919).

Descriind spațiul în care a trăit bunica sa, Liana Gomboșiu surprinde elemente caracteristice ale Banatului intercultural. Un exemplu ar fi multilingvismul și armonia interculturală, evocate de scriitoare în diverse ocazii: bunica sa Valeria vorbește mai multe limbi, iar prietenele sale sunt, de-a lungul întregii vieți, de diverse etnii și condiții sociale.

O pagină remarcabilă din cartea doamnei Gomboșiu este reprezentată de descrierea faimosului șpaiț (*speisezimmer*) bănațean, indicator al bunăstării și priceperii gospodinei: „Se obișnuia ca, între prietene, să se viziteze „șpaițurile” (denumire derivată din „speisezimmer”, cămară) fiecăreia și cu acest prilej să fie admirate culorile gemurilor de caise sau de măceșe, mărimile și numărul de borcane, să se schimbe rețete. Până la

³ Deși s-a dovedit că, în unele cazuri, băștinașii au fabricat obiecte, pentru a le vinde colonizatorilor, fără ca aceste obiecte să aibă cea mai mică valoare culturală.

adânci bătrâneți și cu toată vitregia vremurilor, bunica mea Valeria a păstrat în cămara ei ceva din „somptuozitatea” anilor de belșug și liniște. Mi se părea un loc magic. Conservele se înșirau în ordine pe rafturile acoperite cu hârtie albă, având modele complicate decupate cu foarfeca pe marginea îndoită de jos, care făcea un fel de volan. Fructele, legumele, condimentele, sosurile, murăturile, compoturile – fiecare cereau un alt tip de borcan, altă formă și mărime, iar acestea trebuiau respectate. Celofanul de pe fiecare borcan era perfect întins, legat cu ațe colorate și tăiat artistic pe margini, astfel încât forma gulerașe cochete. Etichetele erau scrise caligrafic, cu denumirea exactă a conținutului și data fabricației. Buchete de tarhon, de cimbru și de alte aromate uscate decorau partea de sus a rafturilor, acolo unde erau și ceaiurile, în cutiuțe de tablă în care se cumpăraseră ceaiuri exotice odinioară și care erau pline de mentă, mușețel și cozi de vișine, legate în snopuri bune pentru o singură ceașcă de infuzie. Bucățile de slănină și de șuncă erau atârinate de cârlige fixate în plafon, iar pe jos stăteau recipientele cu untură. Fiecare obiect își avea locul lui anume [...].”⁴

Tradiția belșugului alimentar se păstrează oarecum chiar și în vremea comunismului: „[...] coșurile se umpleau repede cu lucruri care nu se găseau în mod curent în capitală: sparanghel, agrișe, coacăze, rubarbă, ficat de gâscă”.⁵

Calitatea literară a romanului se dezvăluie pe deplin în descrierile prin care Liana Gomboșiu surprinde frumusețea delicată și efemeră a lucrurilor mici: „comori de ațe, lânuri și danțele, panglici de catifea, ace și croșete, cutii de nasturi feluriți, catarama și pafdale, garnituri de la rochii ce nu mai existau demult...”⁶. Uneori avem impresia că sub ochii noștri se află o

⁴ Paginile 68-69.

⁵ Pagina 147.

⁶ Pagina 146.

broderie formată din diverse lumi, împreună și totuși separate de trecerea timpului. Aceste mici detalii care ancorează narațiunea într-o realitate „palpabilă” dau consistență vieții și fac aluzie la capacitatea de regenerare a spiritului uman.⁷

S-ar putea afirma că acest roman nu face decât să dovedească, prin evocarea trecutului, faptul că Timișoara și-a păstrat patrimoniul imaterial, trăsăturile definitorii, de-a lungul timpului. Într-adevăr, „spiritul locului” a avut continuitate, dar acest lucru nu se datorează intervenției vreunui organism statal preocupat de conservarea sau promovarea acestuia. Pe de altă parte, există o serie de elemente care s-au pierdut, cum ar fi cele legate de gastronomie.

Prepararea conservelor pentru iarnă, de exemplu, la fel ca utilizarea războiului de țesut, constituie cu siguranță elemente care au definit viața socială din spațiul în care trăim *la un moment dat*. Dar cu toată preocuparea pe care am putea-o avea pentru păstrarea în actualitate a unor elemente care definesc identitatea unor grupuri extinse (mulți avem obiecte țesute de bunici, nu-i așa?), acest lucru nu mai este posibil din cauza transformărilor socio-economice profunde, care au avut loc în ultimele decenii la nivel de societate europeană, chiar globală.

Pe de altă parte, putem întâlni și exemple, care indică un succes al încercărilor de a păstra, nu doar prin muzeificare, ci prin utilizarea în viața curentă a unor elemente care țin de patrimoniul imaterial. Un astfel de caz este cel al iei românești, care în ultimii ani a reintrat în uz, devenind chiar un simbol al apartenenței naționale pentru românii din străinătate. Această inițiativă a avut ca punct de plecare un grup de oameni entuziaști, fără implicare din partea statului. S-a reușit crearea unei mase de persoane interesate suficient de mare încât cercetarea

⁷ Recenzia acestui roman, scrisă de subsemnata, a apărut în Lecturn, revista Bibliotecii Centrale Universitare *Eugen Todoran* din Timișoara (2015).

istoriei iei, modurilor de creare și chiar producția și valorificarea comercială a acestui veșmânt tradițional să revină în actualitate.

Există, în momentul de față, un val de interes față de salvagardarea patrimoniului imaterial legat de tradițiile românești. De la tânărul care realizează și vinde țesturi de copt pâinea, la cei care se implică în organizarea de „șezători urbane”, micile inițiative de acest tip reprezintă atât o manifestare a repletării identitare în fața uniformizării globale, cât și un semn că patrimoniul imaterial este un „ceva” viu, nu doar o muzeificare a unor elemente culturale desuete în societatea contemporană.

Conceptul de patrimoniu cultural imaterial se opune, cel puțin parțial, „salvagădării” pornite de la nivel instituțional. Comunitatea este cea care trebuie să manifeste interes pentru acest tip de patrimoniu, mai ales când este vorba de anumite practici sociale. După cum spuneam, anumite forme artistice pot fi promovate și susținute deoarece reprezintă valori culturale ale întregii umanități, însă, când vine vorba de practici socio-culturale, care definesc sau îmbogățesc identitatea unor grupuri, lucrurile nu mai sunt deloc la fel e clare. Cred că, în astfel de cazuri, dorința de a menține patrimoniul imaterial în viață trebuie să pornească din sânul comunității, pentru a fi ulterior sprijinit de instituții și organizații de profil.

În contextul fenomenelor legate de globalizare, patrimoniul cultural imaterial este un concept deosebit de interesant, care merită explorat, redefinit și integrat în mod concret, prin acțiuni de conștientizare, în viața socială.

Hármas határok – identitás a kérdőívek tükrében

Egy kutatási projekt részeredményei*

Klamár Zoltán

Rezumat

În cadrul proiectului Nk 84283, finanțat de OTKA, în perioada 2011-2015, s-a desfășurat cercetarea influențelor culturale ale frontierei triple asupra populațiilor din vecinătate. Proiectul și-a propus cercetarea relațiilor transfrontaliere pe baza chestionarelor și a interviurilor înregistrate în localități plasate în zona de frontieră, pe o distanță de 100 de km, în care trăiesc unguri-ucrainieni-români sau unguri-români-sârbi sau unguri-sloveni-austrieci.

Studiul de față prezintă o parte din această cercetare, analiza și interpretează răspunsurile chestionarelor selectate aleator, legate de trei localități de lângă frontiera sârbească, Horgos, Magyarkanizsa și Törökkanizsa.

Cuvinte cheie: frontieră, chestionare, interviuri, analiză, interpretare

Abstract

Under the project Nk 84283 funded by the OTKA, a research was conducted in the period 2011-2015 on cultural influences of the triple borders. The project meant the research of cross-border relations, based on questionnaires and interviews recorded in the border towns placed at a distance of 100 km, where Hungarians-Ukrainians-Romanians or Hungarians-Romanians-Serbian or Hungarians-Slovenians-Austrians are living.

* MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 2011-2015. OTKA Nk 84283

This study presents some of this research, analyzes and interprets responses to randomly selected questionnaires, related to the three towns near the Serbian border: Horgos, Magyarkanizsa and Törökkanizsa.

Keywords: border, questionnaires, interviews, analysis, interpretation

Mielőtt belefognánk a több éves kutatási projektum részeredményeinek elemzésébe vázlatosan ismertetnünk kell magát a programot. Nos, a Néprajzi Kutatóintézet munkatársai úgy gondolták, hogy nem lenne érdektelen gyorsan változó világunk kárpát-medencei térségében, a hármás határok mentén elvégezni egy olyan kutatást, kérdőíves vizsgálatot, melynek tárgya a határövezet lakosságának mindennapi élete, kapcsolathálója, mobilitása. Mindennek társadalmi-gazdasági és nem utolsó sorban a hagyományra gyakorolt, a lokális közösségek identitáskonstrukcióit befolyásoló hatását is górcső alá vette a projekt.

A fentiek szem előtt tartásával állt össze a kutatásban részt vevők csapata, hogy északról délfelé haladva, a nyugati határszéllel bezárólag megvizsgálja a magyar-ukrán-román-, a magyar-román-szerb- és a magyar-szlovén-osztrák határövezet életét a lehetőleg száz-száz kilométeres sugarú körökön belül lévő településeken.

Tanulmányunk példái a déli határszakasz szerb oldaláról valók és a kérdőíves adatbázisból kiragadott példákat tekinti át. Részeredmények tehát a határszakasz településeiről, így Horgosról (Horgoš), Magyarkanizsáról (Kanjiža) és Törökkanizsáról (Novi Kneževac).

A vizsgált térség települések néhány jellemző vonása

A vidék ipari-, kereskedelmi- és kulturális központjának számító Szabadka (Subotica) – múzeuma, képtára, színháza, könyvtára, egyetemei, közép- és általános iskolái vannak, a bácskai római katolikus püspökség székhelye – régóta városi rangú település, jelentős vasúti és közúti csomópont, fontos határátkelőhely. Lakosságának relatív többsége az ezredforduló éveiben is magyar, 38,5%. A polgárháborús évek (1991-1995) számottevő népmozgást generáltak a délszláv térségben minek köszönhetően a városban a szerb lakosok arányszáma eléret a 24,1%-ot. A horvátok 11,2%, míg a bunyevácok, akik vallásilag és nyelvileg is a horvát kultúrához tartoznak, voltaképpen a nyelv és kultúra egy dialektusának tekinthető népcsoportot alkotnak 11,1%-ot tesznek ki¹.

Részletesebben azzal a három településsel foglalkozunk, melyeknek kérdőíves anyagát is áttekintjük majd a továbbiakban.

Horgos falu közvetlenül a szerb-magyar határon fekszik, nemzetközi határátkelőhely az Európai Unió déli, balkáni kapujában. Korábban fontos lokális vasúti csomópont volt, ám a korszerűsítések elmaradása miatt zömében személyforgalom van csak a szomszédos országok között. Két fontos élelmiszeripari feldolgozó üzeme van, lakosságának többsége egyéni gazdálkodó, szőlő és gyümölcsész parasztgazdaságok. Jelentős fűszerpaprika termesztése. A falunak könyvtára, művelődési háza és általános iskolája van.

A falu 2011-ben 5709 főt számlált, ebből 5302 magyar, 436 szerb, 298 cigány és 114 jugoszláv nemzetiségű².

Magyarkanizsa (Kanjiža) Horgostól keletre a Tisza folyó jobb partján elterülő paraszt-polgár város. Műút és vasút köti össze Horgossal, Törökkanizsára műút vezet a folyót átívelő hídon

¹ vajdasag.rs letöltés 2015. február 23.

² wikipedia.org letöltés 2015. február 23.

keresztül, Zentára már csak műúton lehet eljutni a városból, míg korábban a vasút is volt a két település között. Három határátkelő is van a település közelében: Királyhalma, Horgos és Gyála. Mindhárom a szerb-magyar határon fekszik.

Ipara – építőanyaggyárát kivéve – a szocializmus éveitől létesült és a vizsgálat idején már a szigetelőanyag- és a kerámiagyár kivételével nem működik. Kényszerűen ugyan, de visszatért korábbi, paraszt-polgári hagyományaihoz és a család munkaerejére alapozott farmgazdaságok jelentik a lakosságmegtartó erőt. Hivatalosan nem kapta meg a városi rangot, noha korábban évtizedeken át az volt. Önkormányzati- és kulturális hagyományai gyorsan újjá éledt a rendszerváltozás óta. Könyvtára, képtára, művelődési háza, írott és elektromos sajtója, befogadó színháza, kreatív művészeti műhelye, egyesületei jelentős kulturális életről tanúskodnak. Van általános- és középiskolája, egyetemek kihelyezett tagozatain folyik képzés.

A városban a 2011-es népszámláláskor 9871-en éltek, ebből 8825 magyar, 865 szerb, 99 jugoszláv, 86 cigány³.

Törökkanizsa (Novi Kneževac) a Tisza folyó bal partján elterülő, számottevő iparral nem rendelkező település. Két határátkelő is van a közelében, mindkettőt műúton lehet megközelíteni, Gyála és Horgos nagyjából azonos távolságra van a nagyközségektől.

Művelődési élete szerénynek mondható, bár van könyvtára és művelődési háza. Általános iskolája mellett közpiskolái vannak.

2011-ben 6960 fő élt a településen, amiből 2657 magyar, 4369 szerb, 131 jugoszláv, 107 cigány, 37 horvát nemzetiségűnek vallotta magát⁴.

³ wikipedia.org letöltés: 2015. február 23.

⁴ wikipedia.org letöltés: 2015. február 23.

A kérdőív szerkezetéről

Meglehetősen terjedelmes, 20 oldalas kérdőív 5 kérdéskört jár körül: I. Személyes adatok (a kérdezett neme, életkora, családi állapota, nyelvismerete, állampolgársága, iskolai végzettsége, munkaerő-piaci helyzete, munkaköre, vallási felekezete, rokoni-, baráti kapcsolata); II. Mobilitás (milyen céllal és gyakorisággal látogatott Magyarországra, Romániába, milyen módon és milyen célpontokra utazott az említett országokba); III. Máság (rangsorolja a térség országait egészségügyi és szociális ellátás, kereseti és munkalehetőség, gazdasági teljesítőképesség, közbiztonság szempontjából, kiket tekint idegeneknek és miért, mit tart fontosnak identitása szempontjából, ki rokonszenves és ki nem); IV. Szervezetek, egyesületek (milyen a kapcsolata a határon túli egyesületekkel, milyen egyesületi programokra jár, kezdeményezett-e határon túliakkal kapcsolatfelvételt, érdeklik-e a határon túli események, hogyan tájékozódik az önt érdeklő eseményekről); V. Hatóság (milyen kapcsolata volt a hatóságokkal, elkövetett-e törvénybe ütköző szabálytalanságot)⁵.

A feltett kérdések tehát a kutatás számára alapvető információkat kívántak szolgáltatni és bár a kérdőív magyar nyelven készült el, mégis a reprezentativitásra törekedett. Ennek a célnak összességében meg is felel, hiszen kilencszáz kérdőív már ott van reprezentatív minta határán, ám részleteiben, azaz egy-egy határszakaszon a háromszáz kérdőív messze alatta mar a kívánt mennyiségnek.

Mindezek okán nagyon fontos az a kiegészítő, mélyinterjú gyűjtés, ami kiegészíti a kérdőíves adatfelvételt.

⁵ Kérdőív Hármashatárok vizsgálata Magyarország délnyugati, délkeleti és északkeleti térségében. 2014. március-április. (Kézirat gyanánt). Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet. Kutatásvezető: Dr. Balogh Balázs

A megkérdezettek kiválasztása

Mivel elsődleges célja a kutatásnak, hogy minél részletesebb és a közösségekre jellemző képet lehessen kialakítani a kérdőívek feldolgozásakor, ezért a kérdezőbiztosoknak szem előtt kellett tartani a kutatópontok demográfiai jellemzőit, az általános lakossági struktúra alapján, aminek támpontját a 2011-es népszámlálási adatsorok képezték.

Ahhoz, hogy ez a fő szempont érvényesülhessen a kutatásban, szükség volt a lokális közösségek minél nagyobb fokú ismeretére. Éppen ezért Szabadkán Papp Árpád a szabadkai múzeum muzeológusa volt a kérdezőbiztos, Horgoson a szegedi Néprajzi Tanszék hallgatója, Király Kitty, míg Magyar-kanizsán és Törökkanizsán a Magyar-kanizsáról elszármazott Klamár Zoltán muzeológus volt a kérdezőbiztos. Mindhárman beszélik a szerb nyelvet, így nem jelentett akadályt a szerb és horvát nemzetiségű polgárok lekérdezése sem.

Lekérdezéskor a települések nagysága alapján Szabadkán 40, Horgoson 20, Magyar-kanizsán 30 és Törökkanizsán 10 kérdőív került kitöltésre. Részelemzésünk szempontjából fontos Horgos: 20 kérdőív 17 magyar, 3 szerb 11 férfi, 9 nő; Törökkanizsa: 10 kérdőív 7 szerb, 3 magyar ebből 1 kettős identitású 6 férfi, 4 nő; Magyar-kanizsa 30 kérdőív 26 magyar, 4 szerb, 2 kettős identitású 20 férfi, 10 nő tehát strukturálisan a fent említettek szerint lett lekérdezve.

Három példa

1. Horgos

Első példánk alanya horgosi, 1993-ban a faluban született hajadon, életvitelszerűen ott is él. Magyar nemzetiségű, kettős szerb-magyar állampolgár. Anyanyelve magyar, kicsit beszéli a szerb-, angol-, német nyelvet. Nyilvánvaló, hogy utóbbi kettőt iskolában tanulta, míg a szerbvel elvétele találkozhatott a szülőfalujában is. A nemzetiségi arányokból kifolyólag nem volt

lehetősége a szerb nyelvet magasabb szinten megtanulni, hiszen még környezetnyelvként sem igen találkozott vele.

Középiskolai végzettséget három közeli városban, Szabadkán vagy Magyarakanizsán, illetve kicsit távolabb, Zentán szerezhette.

A munkaerőpiacon való megjelenése sikertelen, nincs munkahelye és nem is volt, sem Szerbiában, sem pedig a szomszédos országokban.

Édesapjával él, akinek teljes munkaidős állása van, tehát nyilvánvalóan eltartott.

Vallását tekintve római katolikus.

A rokoni kapcsolatokra adott válaszából az derül ki, hogy a felmenők között van olasz és német, a baráti köréhez tartoznak szerbek, magyarok, illetve olasz és német nemzetiségűek is.

Magyarországra heti rendszerességgel utazik, és egy napot tölt ott, az utazás célja bevásárlás. Románia felé semmilyen kapcsolata sincs, nem járt még az országban. Ez nyilván azzal is magyarázható, hogy viszonylag távol esik a legközelebbi határátkelő, meg azzal is, hogy a szükséges élelmiszeripari és egyéb termékeket a közeli Szegeden megvásárolhatja.

Az utazások alkalmával gyakran csatlakozott autós ismerősökhöz, de busszal és vonattal is közlekedett, sőt akár gyalogosan is átkelt a határon. Utóbbira olyan alkalmakkor került sor, amikor nagy tömegek miatt több órás várakozás alakult ki.

Legtöbbször a közeli Szegedre utazik, ami Horgoshoz a legközelebb eső nagyváros, megyeszékhely. Többnyire ketten, vagy kiscsoporttal teszik meg az utat.

Ezek tehát a megkérdezett utazási szokásai.

A másságra vonatkozó kérdéscsoportban a kutatott térség országait rangsorolva Ausztriát tette az első helyre, majd Magyarország, Szlovénia, Szerbia, Románia, Ukrajna a további

sorrend. Magyarország második helye nyilván a gazdasági helyzet valamilyen fokú ismeretén múlik, mégis némileg meglepő, hogy Szlovénia elé helyezi. Ennek oka lehet az anyaország iránti rokonszenv, ragaszkodás is.

Némi ellentmondás tapasztalható a gazdaság teljesítőképességének megítélésében, hiszen a három határos ország között első helyre Szerbiát sorolta. Második Magyarország és harmadik Románia.

Közbiztonság tekintetében Magyarország áll az első helyen, második Románia és harmadik Szerbia. Noha Romániát alig ismeri, hiszen a lokális hírekben szinte nem is szerepel, mégis annyi rossznak tartja a közbiztonságot abban az országban, ahol él, hogy szerinte még egy ismeretlen államban is jobb lehet a helyzet, mint Szerbiában.

Úgy véli, hogy az általa lakott településnek csak előnye származik abból, hogy annak határában van a nemzetközi átkelőhely, mert ennek köszönhetően könnyebb az országból külföldre utazni és sok magyar állampolgár érkezik, érkezhetsz a településre. Utóbbi megállapítás nehezen értelmezhető, mert nyilván átmenő forgalomról van szó, így igazából nem tudni mit ért a „sok magyar” megjegyzés alatt.

Intoleráns azokkal szemben, akik megszegik az erkölcsi-jogi normákat, s nem is engedné, hogy normasértőként a faluközösségben, az országban éljenek.

A falun belül még soha nem nézték idegennek, ami nyilván abból is adódik, hogy viszonylag kis közösségről beszélhetünk, ahol szinte mindenki ismer mindenkit.

Az identitás elemeit soroló kérdéscsoportra semleges választ adott, megítélése szerint az etnikai származás, foglalkozás, nem, életkor, vallás, társadalmi származás, település és politikai hovatartozás nem lényeges kategóriák.

A következő kérdéscsoportból viszont már egy másfajta kép rajzolódik ki. Azt kellett eldöntenie, hogy a különböző em-

bercsoportok közül melyek rokonszenvesek és melyek nem. Így azután kiderült, hogy a magyarokat és az osztrákokat inkább rokonszenvesnek tartja, míg a cigányokat és az úgazdagokat nagyon ellenszenvesnek és a zsidók is inkább ellenszenvesek számára. A többi kategóriával szemben semleges.

Nyilván a magyarok és az osztrákok fontosak számára, ezért rokonszenvesek. A cigányok a falu közbiztonságát nagyban rontják, így ellenszenvesek. Az úgazdagok hirtelen történet vagyoni gyarapodása irritálja, osztja azt az általános vélekedést mi szerint, máról holnapra tisztességes úton nem lehet jelentős vagyona szert tenni.

Valójában a zsidókkal szembeni ellenszenv a meglepő, ami média befolyásoltságot feltételez, hiszen nem él zsidó a határ menti faluközösségben, így személyes tapasztalata sem lehet e téren.

Kategorikusan elutasítja a külföldiek földtulajdon szerzését.

Magyarországi határon túli szervezetekről hallott, de nem tagja egynek sem és kulturális-, turisztikai- és sport programokra jár át a szomszédos országba. Románia esetében ilyen kapcsolatai nincsenek.

A határ menti hírek közepesen érdeklik és elsősorban az internetről tájékozik. A hatóságokkal, sem a szerbvel, sem a magyarral semmilyen kellemetlensége nem volt.

2. Magyarkanizsa

Második példánk alanya magyarkanizsai, 1950-es születésű özvegyasszony, aki életvitelszerűen él a településen születése óta. Magyar nemzetiségű szerb-magyar kettős állampolgár, magyar anyanyelvű, a szerbet tökéletesen beszéli, más nyelven nem is tud. Érettségizett, a lekérdezéskor már nyugdíjas. Korábban a kisvárosban volt munkavállaló, országhatáron kívül nem volt alkalmazásban. Háztartásfőnek 1980-ban szüle-

tett fiát jelölte meg, aki felsőfokú végzettségű és vele egy há-
zban lakik.

Római katolikus vallású, felmenői és rokonai mind ma-
gyarok. Barátai között magyarok és szerbek is vannak.

Magyarországra havi rendszerességgel utazik,
bevásárlási, kulturális és alklopszerűen nyaralási céllal. A
vásárlások havi rendszerességgel ismétlődnek, kulturális
eseményekre negyedévente, nyaralni, kirándulni évente jár.

Romániába egyáltalán nem utazott a vizsgált időszakban.

Magyarországi útjaira az esetek többségében saját
autóval, illetve busszal megy. Az úticél többnyire Szeged, vagy
valamelyik vidéki nagyváros, általában kiscsoporttal utazik.

A kutatott térség országainak életszínvonalát illetően az
alábbi sorrendet állította fel: Ausztria, Szlovénia,
Magyarország, Románia, Szerbia, Ukrajna.

Három ország összehasonlításában Magyarországot az
első helyre rangsorolja egészségügyi ellátásban, a gazdaság
teljesítőképességében és közbiztonságban. Szerbia csak kereseti
és munkalehetőség terén első – bár a statisztikán ezt nem
indokolják –, míg Romániát minden esetben harmadik helyre
teszi.

A település határ menti helyzetéből adódó előnynek
tartja az identitás könnyebb megőrzési lehetőségét, ugyanakkor
a határ közelsége miatt a nagy elvándorlást egyértelműen
hátrányosnak véli.

Az eltérő kultúrájúakat idegennek tartja, és nem fogadja
el őket. Bevallása szerint nem került olyan helyzetbe, hogy
idegennek nézték volna a kisvárosban.

Igen árnyaltan reflektált az identitáselemekre vonatkozó
kérdésre. Szerinte nagyon fontos nemzetisége, etnikai
származása és a település, ahol lakik, inkább fontos a
foglalkozása, vallása, társadalmi származása. Ugyanakkor
közömbös neme, életkora, politikai hovatartozása.

Voltaképpen a fenti véleményt erősíti a következő kérdésre adott válasz, amelyben embercsoportokat osztályozott rokonszenv alapján. A kínaiak és a cigányok, a kisegyházak tagjai, az újjgazdagok, szélsőjobb és –baloldaliak, valamint a menekültek számára ellenszenvesek, a magyarok és a katolikusok nagyon rokonszenvesek. Inkább rokonszenvesnek találja a hátrányos helyzetűeket. A többi kategória pl. ortodoxok, szerbek számára közömbösek.

Nem ért egyet a külföldiek földtulajdon vásárlásával.

Kapcsolatban áll magyarországi szervezetekkel, egyesületekkel, de nem jár azok programjaira. Romániai szervezetekkel semmilyen kapcsolatban nem áll és rendezvényekre sem jár.

A térség hírei közepesen érdeklik és a magyarországi hírekről, újdonságokból a magyar tévé adásokból és szerbiai ismerősítől szerez tudomást.

A szerb és a magyar hatóságokkal soha, semmilyen kellemetlensége nem volt.

3. Törökkanizsa

Harmadik példánk alanya törökkanizsai 1982-es születésű, házasságban élő nő, aki a nagyközségben született és életvitelszerűen ott is él. Szerb anyanyelvű és csak kicsit beszél magyarul. Szerb állampolgár és nyolc osztályos elemi iskolát végzett. Teljes munkaidős állása van, beosztottként az önkormányzat alkalmazásában áll. Más munkahelye nem volt. Vele egy háztartásban él a férje, aki technikumot végzett és van egy leánygyermekük, aki 2004-es születésű és elemi iskolába jár.

Ortodox vallású, felmenői, rokonai és barátai szerbek.

Magyarországra ritkán utazik, mindig bevásárlási céllal lépi át a határt. Ekkor saját autóval megy a férje társaságában. Romániában nem járt.

A kutatott térség országainak életszínvonalát illetően az alábbi sorrendet állította fel: Szlovénia, Ausztria, Szerbia, Románia, Magyarország, Ukrajna.

Érdekes, hogy a határ menti összehasonlításban, tehát egészségügyi ellátás, kereseti- és munkalehetőség, gazdasági teljesítőképesség és közbiztonság terén Magyarországot tette az első helyre, utána Szerbia majd Románia a sorrend.

Szerinte a térség határ közeli voltának előnye, hogy bevásárláskor nem kell sokat utazni, míg hátrányként a munkanélküliséget említette.

Nemleges választ adott arra a kérdésre, hogy vannak-e olyan csoportok a településen, akiket eltérő életmódjuk, értékrendjük miatt idegennek tekint. Ahogyan arra is nemleges választ adott, hogy tekintették-e őt magát idegennek.

Identitásának fontos elemeként jelölte meg nemzetiségét, etnikai származását, vallását és társadalmi származását.

A különféle embercsoportok megítélésében nagyon ellenszenvesnek mondta a kínaiakat, cigányokat és az alkoholistákat. Inkább ellenszenvesek számára a kisegyházak tagjai, az újjgazdagok, és a szélsőbaloldaliak. Semlegesen viszonyul a magyarokhoz, szlovénekhez, szélsőjobbaldaliakhoz, szociálisan hátrányos helyzetűekhez és a zsidókhoz. Inkább rokonszenvesek az ortodox vallásúak és nagyon rokonszenvesnek tartja a szerbekek, az oroszokat és a menekülteket.

Ellenzi, hogy külföldiek földtulajdont szerezzenek.

Sem magyarországi, sem pedig romániai egyesületeket nem ismer és programjaikat sem kíséri figyelemmel.

Magyarország határ menti térségének eseményei kismértékben érdeklik, az eseményekről a szerb tévécsatornákból és rádiókból, országos és helyi adók adásából tájékozódik.

Sem a magyar, sem pedig a szerb hatóságokkal nem volt kellemetlensége.

Lehetséges értelmezés

A véletlenszerűen kiválasztott kérdőívek alanyai nők: az első 1992-ben született, abban az időszakban szocializálódott, amikor a társadalomban a politika által gerjesztett etnikai mássággal szembeni türelmetlenség napi szinten jelen volt a közösség életében; második kérdőívünk alanya 1950-ben született és a titói, már puha diktatúrában kikényszerített, a nemzeti, nemzetiségi másság iránt a toleráns magatartás társadalmi elvárás volt; harmadik kérdőívünk alanya 1982-ben született, így az évtized végére csúcsra járatott nacionalizmus, majd a polgárháború idején szocializálódott, akkor, amikor jelentős belső migráció zajlott.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a lekérdezettek, annak ellenére, hogy határ menti településen élnek és mint ilyenek feltételezhetően mobilabbak, tehát többet láthattak a világból, ergo toleránsabbak is lehetnének az átlagnál. Válaszaik azonban nem feltétlenül ezt tükrözik. Mindennek szemléltetésére legyen szabad egyetlen kérdőpont alapján vizsgálni a kérdést. A 3. 10. Most különféle embercsoportokat olvasok fel Önnek (Osztyalozzon 1-től 5-ig: 5=nagyon rokonszenves, 1=nagyon ellenszenves) kérdésre adott válaszokat elemezve végezzük el az összehasonlítást láthatjuk, hogy horgosi válaszadónk egyetlen megkérdezett csoportot sem minősített nagyon rokonszenvesnek, az inkább rokonszenvesbe kettőt, a semlegesbe tizenhármat, az inkább ellenszenvesbe egyet, a nagyon ellenszenvesbe hármat sorolt.

Magyarkanizsai válaszadónk éppen fordítva, nagyon ellenszenvesnek nem minősített egyetlen csoportot sem, nagyon rokonszenvesnek kettőt, az inkább rokonszenvesnek egyet, semlegesnek kilencet, inkább ellenszenvesnek hetet mondott.

Törökkanizsai válaszadónk nagyon rokonszenvesnek három, inkább rokonszenvesnek egy, semlegesnek öt, inkább ellenszenvesnek három, nagyon ellenszenvesnek három csoportot minősített, míg öt esetben nem adott választ.

Áttekintve a kapott válaszokat, láthatjuk, hogy a vérségi-rokonsági kötelékek döntő fontosságúak, hiszen a saját- és a rokon népcsoport került a nagyon rokonszenves kategóriába. Ugyanez mondható el a vallással kapcsolatban is.

Úgy véljük az sem meglepő, hogy egységesen rossz a cigány népcsoport megítélése. Mivel a kérdésre adott osztályzat előtt volt mérlegelési lehetőség, de nem kifejtő-magyarázó választ igényelt, ez a tény vélhetően megkönnyítette a döntést.

Nagyobb fokú etnikai befolyásoltságot vélünk felfedezni a menekültekkel kapcsolatos válaszokban. A szerb válaszadó nagyon rokonszenvesnek találta őket, míg a két magyar inkább ellenszenvesnek vagy nagyon ellenszenvesnek. A válaszok mögöttes tartalma nyilván más és más. A szerb az otthonából elűzött, jobb sorsra érdemes nemzettársat látja a menekültben, aki betelepülőként erősíti a szerb közösséget. A magyar elsősorban vetélytársat lát a jövevényben, olyat, aki meggyengíti jelenlétével a magyar közösséget, elveszi az amúgy is kevés munkahelyet. Más nyelvű, kultúrájú, vallású és nem ismeri a környezet nyelvét, tehát beilleszkedési problémát is okoz jelenléte. A nyelvi-kommunikációs nehézségek csak akkor volnának feloldhatók, ha a térség lakói poliglottak, akik multikulturalitásban élnek és a két kulturális elem mindennapjaiknak tartalmat ad⁶.

A válaszok kirajzolódik egy etnikai magatartásforma, amiből arra következtethetünk, hogy valójában az együtt élők nem kíváncsiak szomszédjuk nyelvi-kulturális másságára, főként nem érdekli őket a szomszédos ország kultúrája, hacsak

⁶ V.ö.: Gráfik 2011: 157.

nem tekintik azt anyanemzetüknek⁷. A három kérdőívből kiolvasható válaszok ezt a fajta befelé fordulást mutatják, miközben a válaszadó, ha nem is minden esetben heti, de többnyire havi rendszerességgel látogat el a szomszédos ország nagyvárosának piacaira, bevásárló központjaiba. Ott viszont találkozik egy fajta gazdasági-nyelvi nyitottsággal, aminek eredménye a feliratokban mérhető⁸.

A kulturális kiegyenlítődés előfeltétele a nyelvismeret, ami azt is jelenti, hogy mindaddig nem fog közeledni, egymáshoz csiszolódni az együtt élők kultúrája, amíg nyelvi nem képesek nyitni egymás felé. A találmány kiválasztott három kérdőív példája szerintünk a fenti megállapítást erősíti.

Irodalom

Becker, Siegfried. (2000). *Az etnikumok közötti kapcsolat és a kulturális béke. Az etnikummal kapcsolatos koncepciók az európai etnológiában.* Néprajzi Látóhatár. IX. évf. 1-2. sz. 45-54.

Gráfik Imre. (2000). *Hármashatár – közép-európai nemzeti traumáról a népek találkozási helyéig.* Néprajzi Látóhatár. IX. évf. 3-4. sz. 117-149.

A Pannon táj vonzása – avagy Nyugat-Európából Közép-Európába. (2011). In: Vargyas Gábor (szerk.): *Párbeszéd a hagyománnyal. A néprajzi kutatás múltja és jelene.* L'Harmattan. PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 151-166.

⁷ „Ha pillantást vetünk a társadalmi konfliktusok elviselésére és szegregációjára napjainkban, akkor világosan megmutatkozik, hogy az érvelés fő vonalai az etnicitás konnotációiból és értelmezéseiből építkeznek. Az etnicitás tematizálásával jellemzik, kiváltják és legitimálják a nemzetek közti migrációs folyamatok dimenzióit és jelenségeit.” Becker 2000: 45.

⁸ V.ö.: Gráfik 2000: 137-138.

Hármas határok vizsgálata. Magyarország délnyugati, délkeleti és északkeleti térségében* A magyar-román-ukrán hármas határ

Levente Szilágyi

Rezumat

Institutul de Etnologie al Academiei Maghiare, sub conducerea lui Balázs Balogh, directorul institutului, derulează, din 2011, un proiect de cercetare cu tema „Frontiere triple ale Ungariei”. În centrul cercetării se află studierea relațiilor transfrontaliere în regiunile limitrofe, respectiv modul de viață și structurarea vieții de zi cu zi în zonele de frontieră.

Studiul, prin cele patru teme abordate de autor, încearcă să prezinte procesele legate de prezența graniței în zona de frontieră româno-maghiaro-ucraineană. La prima temă abordată sunt analizate procesele de identitare și relațiile culturale transfrontaliere. A doua temă este focalizată pe unitate („treime”) în cazul frontierei triple. Rareori frontierele triple sunt adevărate treimi, în majoritatea cazurilor ele funcționează doar ca trei dualități.

La a treia temă sunt urmărite formele de utilizare a frontierei iar ultima temă abordată este cea a relațiilor economice transfrontaliere, atât cele formale cât și cele informale.

Cuvinte cheie: graniță, vecinătăți, relații transfrontaliere, economie, beneficii

Abstract

The Ethnographic Institute of the Hungarian Academy, led by Balázs Balogh, director of the institute, is carrying out, starting with 2011, a research project on "Triple Borders of Hungary". The

* A kutatás az NK-84283 számú OTKA projekt keretében valósult meg.

research is centered on studying cross-border relations in neighboring regions, respectively lifestyle and structuring everyday life in border areas.

The study, by the four themes of the author, tries to present the processes related to the presence of the border at the Romanian-Hungarian-Ukrainian frontier. The first addressed theme analyzes the identity processes and cross cultural relations. The second theme focuses on the unity ("triple-thirds") for triple border. Rarely borders are true triple-thirds, in most cases they work only like three dualities.

Within the third theme are pursued border forms of use, and last addressed theme is that of economic relations, both formal and informal.

Keywords: border, neighborhoods, cross-border relations, economy, benefits

A Magyar Tudományok Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézete Balogh Balázs vezetésével 2011 óta vizsgálja Magyarország hármás határ térségeit. A kutatás középpontjában a határ menti régiók közötti különböző kapcsolatok elemzése, illetve a határmentiség-tapasztalat különböző reprezentációinak vizsgálata áll. A három kiválasztott határtérség a határok jellege alapján sajátos képet mutat. A schengeni övezetbe való tartozás korlátozásmentes határhasználatot eredményezett a magyar-osztrák-szlovén határtérségben. Az Európai Unió egyik vívmánya, a határok légiesedése itt már jórészt megvalósult, a határhasználatot kizárólag a régió belül ható társadalmi, gazdasági és kulturális tényezők alakítják. A délkeleti térségben a határok, a határőrizet minőségét Szerbia Európai Unión kívülsége határozza meg. Ezt a szempontot követve az északkeleti határtérség jelenti a negatív csúcspontot. Ukrajnát a mai napig kettős drótkerítés választja el Romániától és Magyarországtól. A határhasználat kontrollja itt a legerősebb, csak néhány, egymástól nagy

távolságra található határátkelő segíti az országok közötti forgalmat. A kutatás során vizsgáltuk, hogy a különböző határtípusoktól függetlenül, a szomszédos régiók között milyen közelítő illetve távolító dinamika figyelhető meg. Melyek azok a kezdeményezések, amelyek összekötik, és melyek azok a tényezők, amelyek eltávolítják egymástól őket.

Jelen szöveg a magyar-román-ukrán hármas határ térségben zajló folyamatokat igyekszik bemutatni négy kiemelt témakör segítségével. Az első a térségre jellemző identitásfolyamatokat és a határokon átívelő kulturális kapcsolatok elemzi. A második témakör a hármas határok hármasságát igyekszik feltárni. A hármas határok ugyanis csak a legritkább esetben jelentenek valódi hármasságot, az esetek többségében háromszoros kettősségekkel találkozhatunk. A harmadik témakör a tulajdonképpeni határhasználatot, annak módzatait és a határtérségek közötti kapcsolatok vizsgálatának kutatáselméleti kereteit érinti. A negyedik a vizsgált térség formális és informális gazdasági kapcsolatrendszerét mutatja be.

Nemzeti identitások és kulturális kapcsolatok a magyar-román-ukrán hármas határ térségben

A határkutatások egyik leginkább kutatott kérdése a határok és a kulturális identitás kapcsolata. A határ kollektív identitást befolyásoló tényezővé az identitásformálódás „mi-ők” fogalompárjának viszonyrendszerében vált. A határok társadalmi konstrukciójának gondolata ugyan nem hagyja figyelmen kívül a határ fizikai térelválasztó funkcióját, de inkább a térbeli és társadalmi valóságok, illetve fikciók elválaszthatatlanságát jellemzi (Kaplan – Häkli 2002: 3). A kultúra orientált határkutatásokkal átfedésben vannak az identitás különböző kontextusokban való politikalizálódásának folyamatait firtató elemzések. A kontextusokat a

nacionalizmus- és nemzeti mozgalom vizsgálatok, a kisebbség-többség relációk, a saját állammal nem rendelkező nemzeti-etnikai kisebbségek önrendelkezési küzdelmeinek elemzése, továbbá a két vagy több nemzetállam területén élő etnikai kisebbségek (miként a baszkok,¹ katalánok,² kurdok, lappok, ruszinok stb.) törekvéseinek kutatásai – és a felsorolást még lehetne folytatni – jelentik. Noha ezekben az elemzésekben is gyakran megjelenik a kulturális különbözőség identitásformáló szerepe, a fő irányvonalat az etnikai és nemzeti közösségek viszonyai, politikai küzdelmei jelentik.

A határkultúra vagy határéletmód a határhelyzeteknek a *határlakókra*³ gyakorolt hatásaiban gyökeredzik. A határlakókat áthatja a nemzetköziség, melynek megnyilvánulása a rutinszerű bevásárlási, üzleti vagy szórakozási jellegű határátlépés. Másrészt pedig már hozzászoktak a határ által generált konfliktusokhoz, megtanulták kezelni a másságból fakadó ellentmondásokat. Tisztában vannak azzal, hogy a határ állandó konfliktusforrást hordoz, de ezzel egy időben szakértői az etnikus interakcióknak, generációk során megtanulták hogyan léphetnek túl a másság határain. Ezek a tapasztalatok alkotják a határlakók értékrendjét, gondolkodásmódját és viselkedését. A határkultúra maga, tehát, a határ által generált kulturális és társadalmi erőhatások terméke, melyben fontos szerepet kap a regionalitás illetőleg a transzkulturális csere (Martínez é. n.)

2009 nyarán Tarasz Sevcsenko szobrot avattak Szatmárnémetiben, s ezzel a harmadik romániai várossá lett, ahol az ukrán költő tiszteletére szobrot avattak. Az avatáson

¹ Lásd: Leizaola 1996

² Lásd: Sahlins 1989

³ Angolul *borderlanders*, de az angol terminus csak fordítása a spanyol *fronterizos*-nak. Egyedül a spanyol megnevezésnek van önazonosító ereje és nyelvi referenciája. (Martínez é.n.)

részt vett Kárpátalja Regionális Tanácsának elnöke, Kicikovski Myhailo és Yuri Verbytskyi, Ukrajna romániai főkonzulja.

A szobor felállítása sokkal inkább politikai érdekek mentén szerveződött, mint helyi kezdeményezésre. Létezik ugyan érdekképviselői szervezete a szatmári ukránoknak⁴, a lobbijük azonban nem volt elégséges a szobor felállításához, annál inkább a kapcsolatok szorosabbra fonását szándékozó szatmári és kárpátaljai politikai akaratnak. Ennek tükrében a szobor felállítása szimbolikus eseményként értelmezendő, mely ugyanakkor a helyi román politikai vezetés által erősen propagált multikulturális régióimázs kirakósnak újabb darabja. Felállításától kezdődően, minden évben, a költő születésnapján, megemlékezési szertartást szerveznek, melyen helyi és határon túli hivatalosságok is részt vesznek. Az elhangzó beszédek szinte kivétel nélkül az Eminescu–Petőfi–Sevcsenko költőnagyságok által meghatározott diskurzus mentén fogalmazódnak, a román-magyar-ukrán közös értékek hangsúlyozásával. A szatmárnémeti Sevcsenko-szobor állításának kontextusa tükrözi a román-ukrán határon átívelő kapcsolatok formális jellegét. E hármás határ régióban éppen a román-ukrán határon a legkisebb az áramlás, melynek egyik oka, hogy a leginkább kontrollált is egyben, annak ellenére, hogy nem schengeni határ.

A határon átívelő kulturális kapcsolatok egy másik csoportját a határt megelőző periódusban szerves kapcsolatokat fenntartó falusi közösségek kapcsolatkereső kezdeményezései jelentik. A zajtai Vitéz Gaál Lajos Kulturális Egyesület minden

⁴ Az ukránok Szatmár megyei jelenlétének ismertetése elkerülhetetlenül egy – jelen szöveg keretein belül kibogozhatatlan – ruszin-ukrán fogalmi harcot eredményezne. Ezt elkerülendő csak a magukat ukránnak tekintők által alkotott közösségről hoznék adatokat. Szatmár megyében a 2011-es népszámlálás szerint 1340 ukrán él, Szatmárnémetiben 156-an. Legnagyobb közösségük a hármás határ közelében fekvő Mikola, itt 580-an vannak.

évben emlékünnepet szervez, sokszor a Szárazberek Hármashatár Egyesülettel közösen Zajta „hősének” tiszteletére. Vitéz Gaál Lajos kántor nevéhez kötik Zajta Magyarországhoz való visszakerülését. Az esemény sajátossága, hogy a két település lakóin kívül részt vesznek szatmári sváb fűvőszenekearok és táncsoportok Mezőfényről, Csanálosról, Vállajról.

A „málenkij robot” vagy deportálás

A két megnevezés ugyanarra az eseményre vonatkozik, a német és (Kárpátalján) magyar felnőtt lakosság 1944-45 fordulóján megtörtént erőszakos elhurcolására a szovjet hatalom által. A közösen megélt szenvedések elmondására kényszerített némaságot a kilencvenes években bekövetkezett változások feloldották. A felszabadult emlékezet ekkorra már ritualizálódott, az eseményeket a kulturális emlékezet szabályai szerint megemlékezési szertartások keretében idézik fel, így egyrészt a közösség összetartozásának belső igényét is kielégítik, másrészt az érintett csoportok külső reprezentációja is megtörténik, azonban mindig csak két irányban, a hármasság itt nem érvényesül, annak ellenére hogy a kapcsolódási pontok adottak.

Az egyházi szervezésű események külön kategóriát jelentenek a kulturális kapcsolatok három határon is átnyúló alakulásában. Néhány tudományos rendezvénytől eltekintve ugyanis nincs olyan esemény, melyre mindhárom országból érkeznének nagyobb számban résztvevők, mely ne egyházi szervezésű lenne: római és görög katolikus templombúcsúk illetve zarándoklatok Máriapócon, Kökényesden, Szatmárnémetiben, református ifjúsági táborok és találkozók Fehérgyarmaton és Kárpátalján.

A hármas határ hármassága

A helynévgyűjtésekből (Bura 2008; Andre 2014) kiderül, hogy a hármas határ, mint intézmény sikeresen beépült a lokális helynévi rendszerbe: Hármashatár Szárazberekén van Lázáriban, Hármashatár Szárazberekén.

1992-ben alakult meg Fehérgyarmaton a *Hármashatár Irodalmi Társaság* azzal a célkitűzéssel, hogy a magyar-román-ukrán határ mellett élő alkotókat, és közösségeiket egymással jobban megismertesse. A társaság kiadványa Gyóntató címmel 1995-ben Fehérgyarmaton jelent meg. Hasonló célkitűzéssel, ám a gazdasági kapcsolatok élénkítését előmozdítandó, hozták létre a *Hármashatár* Alapítványt ugyancsak Fehérgyarmaton. Az alapítvány legnagyobb megvalósítását egy 1997-es rendezvény jelentette, mely határ menti politikusokat, szakembereket és önkormányzati vezetőket hozott össze. A rendezvény címe *Együttgondolkodás 97* volt.

A szárazberekeli Hármashatár Egyesület a falu egyetlen civil kezdeményezése, célja a Zajtával és Garbolccal való intézményes kapcsolat ápolása.

A kórházak, mint hármas határpontok

Az egészségügyi ellátás minősége a három ország közül Magyarországon a legmagasabb. Az előbbi kijelentést egyrészt a lekérdezett kérdőív vonatkozó kérdésére adott egyértelmű válaszok másrészt a kutatás során végzett terepmunka és a felvett interjúk is megerősítették. A magyarországi határ menti egészségügyi központok kiszolgáló területe messze túlmutat az ország határain, klientúrájukat a szomszédos országok lakói mára már nem csak kiegészítik, hanem annak jelentős hányadát adják. A szolgáltatások igénybevételenek feltételei az országok közötti viszonyoknak, valamint a szolgáltatásokat igénybevevők számának drasztikus emelkedésének megfelelően időnként változtak.

A külföldi állampolgárok ellátásának gyakorlata még a kettős állampolgárságú személyek esetében is inkább szürkegazdasági kategória. A kezeléseket hivatalos költségeit csak a legritkább esetben fizetik meg egészében a határon túliak, a legjellemzőbb a legális és illegális fizetési módok kombinációja. A Romániából érkezők például az Európai Egészségbiztosítási Kártya felhasználásával szereznek többé-kevésbé legális jogot a kórházi ellátásra. Az igénybevetett szolgáltatások szinte a teljes egészségügyi skálát lefedik. A kezdetben kizárólag egyirányú és jellemzően klientúra jellegű migráció a 2000-es évek második felében többszörösen is módosult. Elsőként megjelentek a romániai és kárpátaljai magyar orvosok a határ menti kórházakban, ezt követően megjelentek a romániai román orvosok. 2009-től intézményesült a harmadik szakasz, ekkor nyílt meg Szatmárnémetiben az első olyan klinika, amely magyarországi orvosgárdára épít. Ma legkevesebb négy szatmárnémeti magánklinikának van Magyarországról átjáró szakembere.

Jelen szöveg keretei között csak a nőgyógyászati és szülészeti migrációt szeretném tovább részletezni. Bár egyelőre még nem áll rendelkezésünkre pontos kimutatás a Fehérgyarmaton szülő romániai és kárpátaljai anyák számára, ennek ellenére úgy vélem, hogy a legnagyobb társadalmi csoportot mobilizáló ágazatról van szó.

Az első esetek az ezredforduló tájára datálhatók. Ekkor még csak a tehetősebbek engedhették meg maguknak a külföldi kórházi ellátás költségeit. Ekkor még inkább Debrecen és Nyíregyháza voltak az elsődleges célpontjai a kismamáknak. Trendszerűvé a kétezres évek első harmadában vált a jelenség,

ekkortól romániai és kárpátaljai magyar (de románok és ukránok is)⁵ nők tömegesen választották a magyarországi kórházakat. Érdeemes különválasztani a nőgyógyászati és a szülészeti szolgáltatásokat. Előbbi nagyságrendekkel magasabb határforgalmat generál, a nem magyar anyanyelvűek aránya is sokkal magasabb, mint a szülészeti ellátást választók körében. A nőgyógyászati magánrendelők kiszolgáló területe a határ menti területeken messze túlmutat, ha kisebb számban is, de Erdély egész területéről, vagy Munkácsról, Ungvárról illetőleg Kárpátalja távolabb eső területeiről is érkeznek nők.

Határforgalom, határhasználat

A határok általában olyan területek, melyek birtoklásáért intenzív küzdelem folyik, a határtérségek ugyanakkor az emberi – politikai és kulturális – térhasználat vizsgálatának „laboratóriumai”. A territorialitás a politikai földrajz kutatóinak is egyik jellemző kutatási területe volt, a korai kutatások elsősorban az (nemzet)államok területi kiterjedésével és struktúrájával foglalkoztak. Az utóbbi évtizedek kutatásaiban, az antropológiai látásmód térnyerésének köszönhetően, az állam már nem egyedülként, hanem a politikai területszervező hatalommal bíró intézmények egyikeként szerepel (Hasting – Wilson 1998, Martínez 1994, Thomassen 1996: 45). Az antropológiai szemléletben a tér birtoklásáért folytatott szimbolikus és olykor valódi küzdelmek váltak fontossá, valamint a küzdelmekben részt vevő, különböző szervezettségi fokú (az egyéntől az államig) szereplők. A terület birtoklásáért

⁵ A románok és ukránok hasonló okok miatt választják Magyarországot, mint a magyarok. A nyelvismeret hiánya azonban nagymértékben korlátozza a nem magyar anyanyelvű határon túliak jelenlétét magyarországi egészségügyi rendszerben. Ennek áthidalását magyarul tudó ismerősök segítségének igénybevételével oldják meg.

folytatott küzdelmek a határrégiókban – akár szimbolikus akár politikai – a legintenzívebbek, így a határok a legerheltebb szemantikájú és leginkább szimbolikus területi képződmények (Thomassen 1996: 45). A határ antropológiai értelmezése szerint a határrégiók egyidejűleg valós és szimbolikus térrészek, az államokhoz köthető határjelek, kerítések, a határőrizet személyi állománya jelentik a fizikai, az emberi viselkedés és kognitív birtokbavétel pedig a szimbolikus síkot.

A határ tehát két eltérő intézményi logikát egyesít. Egyfelől hídszerű társadalmi intézmény, amelyben az „emberiség egységet teremt” az állami szuverenitás által létrehozott szétszakítottságban. Ugyanakkor ajtó is – pontosabban: párhuzamosan és sorosan elrendezett ajtók bonyolult rendszere –, mely alapvetően arra szolgál, hogy darabokra szedje az emberiség amúgy „egyöntetű, folyamatos egységét”. A határ akadályozza is, ösztönzi is a legkülönbözőbb áramlásokat. A híd és az ajtó – a kapcsolódás és a kizárás vagy átengedés – logikája mindig együtt és egyszerre jelenik meg a határ fogalmában. *A határ: ajtókkal felszerelt híd* (Böröcz 2002: 135). S ezzel Böröcz továbbgondolja a simmeli híd–ajtó metaforapárt és társadalomtudományi kontextusba helyezi őket. Ez a társadalmi kontextus pedig nem más, mint a határ(használat) és annak különféle alakzatai, azaz az egyesítés, összekapcsolás (híd), valamint a nyitható lezárható „határatkelőhely” (ajtó) áramlásintézményei (Böröcz 2002: 134-135).

A magyar-román-ukrán hármasság térsége az ezredfordulót követően, a határ menti térségek kapcsolatának minősége szerinti az egymás mellettiség illetőleg az egymástól kölcsönösen függés volt jellemző (Martínez 1994: 2–5).

„Egymás melletti” határrégiók (co-existent borderlands)

Az ilyen típusú határrégiók gyakran olyan országok határán fordulnak elő, melyek gazdasági ereje között lényeges eltérés van, s a (állam)határ két oldalára eső területek gazdasági és társadalmi kibontakozását ez fékezi. Ebben az esetben is hatalmas az ellentét az állam és a régióban élők érdekei között, ez utóbbiakat az előbbi különböző intézkedésekkel korlátozza.

A kompromisszum és alkalmazkodókészség alapszintű megjelenése elegendő a határ(ok), határhelyzetek olyan mértékű stabilizálódásához, amelyben megindulhatnak a lakosság határon átnyúló interakciói, természetesen a nemzetállamok között érvényben lévő formális keretek között.

A nemzetállamok számára a stabilizálódás kihagyhatatlan feltétele, és első számú feladata a belső egység biztosítása, a lakosság valamely szintű integrációja, a határok megnyitása így csak ennek létrejöttét követően indulhat meg. Főleg a nem egyértelmű etnikai vonalak mentén húzódó határrészeket kezelik a központi hatalmak megbízhatatlan területként, itt a korlátozott átjárhatóság célja a szomszédos állammal, annak polgáraival és intézményeivel való kapcsolatok ellenőrizhető szinten tartása. A határ felett a határ menti közösségnek nincs hatalma, többnyire nincs beleszólásuk abba, hogy ki jöhet be, ez az állam monopóliuma, azé az államé, amely a határokat fenntartja, s ugyanakkor a határoknak köszönhetően őrzi integritását. A határok meghúzása és fenntartása, a határhatszám ellenőrzése – korlátozása vagy bátorítása – az államok legfontosabb tevékenységei közé tartozik. Amilyen mértékben szilárdul a központi hatalom, olyan mértékben csökken a határ menti hálózatok rizikófaktora (Martínez 1994).

Kölcsönösen egymástól függő határrégiók (interdependent borderlands)

E határrégió típus feltétele, hogy a két ország, határ által elválasztott régiói szimbiotikus kapcsolatban álljanak egymással. A kölcsönös egymásrautaltság mindkét oldalon relatív stabil nemzetközi kapcsolatokat, valamint kedvező gazdasági környezetet feltételez, melyben a (mindkét) határ mentén élők szabadon élhetnek a másik ország piaci lehetőségeivel. Minél nagyobb a gazdasági és emberi erőforrás áramlás a határon, annál szorosabban kötődik egymáshoz a két régió mikrogazdasága. Ugyanakkor még mindig erőteljes nyomás nehezedik a határlakókra az állam részéről, a határforgalom informális keretek között történik, a határátlépés legfontosabb eleme az útlevél.⁶

Martínez ezen gondolata a kölcsönös egymásrautaltság mellett azt is feltételezi, hogy a két régió nagyjából megegyező súllyal lép be egy ilyen viszonyba, a végeredmény pedig egy mindkét fél számára, kölcsönösen jövedelmező (nemcsak szigorúan gazdasági értelemben vett) együttműködési rendszer. Véleményem szerint az esetek jó részében pontosan a gazdasági potenciálok közötti különbség indítja be a szimbiózisba torkolló folyamatot. Az egyik ország erősebb gazdasága felszippantja a határ túloldalán lévő emberi potenciált.⁷ Ezeket a szituációkat asszimmetrikus egymásrautaltsági/függőségi viszonyként nevezi meg a szakirodalom (Martínez 1994, Parker 2006), s ennek különböző fokozatai vannak, melynek sarkalatos állomása, amikor a két régió gazdasági ereje közt nagy

⁶ Az útlevél és az államhatalom viszonyairól lásd bővebben: Böröcz 1992: 136, Löfgren 1999: 10)

⁷ Például a szlovák–magyar Suzuki példa még az esztergomi gyár alapítását követő első években, hiszen mára a szlovák gazdaság a kezdeti lemaradást követően dinamikusabban fejlődött emennél.

különbségek vannak. Ilyenkor csak úgy jöhet létre az egymásra utaltsági viszony, ha a szegényebb nyersanyagban, emberanyagban kitölti azt az űrt, amelyre a másiknak szüksége van. Idővel persze ezek a különbségek kiegyenlítőd(het)nek. A gazdasági egymásra utaltság megadja a hátteret a társadalmi és egyéni kapcsolatok kialakításának, amely újabb gazdasági vagy akár kulturális szálak kialakulásához vezethet.

Gazdasági kapcsolatok magyar-román-ukrán hármashatár térségben

A gazdasági kutatásokban többnyire a határok különféle tranzakciókkal szembeni áteresztő és ellenálló képességét vizsgálták. A globalizáció terjedésével, Európa nyugati felében, az integrációs folyamatok felgyorsulásával, a határok gazdasági kapcsolatok alakulásában játszott szerepe fokozatosan visszaszorult. A legprovokatívabb kérdése ennek a területnek, hogy milyen szerepe marad az államnak az erősödő nemzetközi gazdasági tényezők és a globálisan terjedő kulturális hatásokkal szemben (Kaplan–Häkli 2002: 3, Győri 2006). Európa keleti felében ugyanakkor a határok továbbra is markánsan meghatározzák a határtérségekben élők gazdasági stratégiáit és kultúrafogyasztási szokásait. A térség három országa közül egyértelműen Magyarországnak van a legerősebb szolgáltatói potenciálja a határ mentén. Az itt megtalálható széles körű egészségügyi, rekreációs, kulturális, gazdasági szolgáltatás-kínálatot csak részben tudja a belföldi kereslet fenntartani. A hiányt romániaiak és kárpátaljaiak töltik ki. A szolgáltatás-típusú gazdasági stratégia hozadéka a többnyelvűség a különböző gazdasági tevékenységet folytató egységekben, miként román vagy ukrán feliratok a bevásárlóközpontokban, boltokban, kórházakban, wellness központokban. A rekreációs turizmus különösen fontos. A magyarországi fürdők, uszodák, aquaparkok kiemelt módon kezelik a határon túlról érkező

vendégek kérdését. Magyar és nemzeti nyelvű szórólapokat juttatnak át a határon, a helyi (mindhárom ország) rádiókban hirdetik szolgáltatásaikat.

A határokon átívelő gazdasági kapcsolatok kialakításában és erősítésében valamennyi fél érdekelt. Az Európai Unió különböző keretprogramokban meghirdetett forrásai jelentik a legfontosabb eszközt a határon átívelő gazdasági projektek megvalósításában. A vizsgált hármas határ térségben Magyarország és Románia viszonylatában, azaz Szabolcs-Szatmár-Bereg illetve Szatmár megyében a Hu-Ro 2007-2013 Határon átívelő együttműködési keretprogramban összesen 104 projekt valósult meg infrastrukturális, kommunikációs, környezetvédelmi, üzleti, turisztikai, kutatás-fejlesztési, oktatási, egészségügyi és kategóriákban. A hármas határ közvetlen közelében található, és a kérdőíves vizsgálat során bejárt települések szinte kivétel nélkül infrastrukturális pályázatokat adtak be: Szarazberek-Garbolc, Nagypeleske-Zajta határátkelőt és a hozzá vezető utakat valósították, valósítják meg uniós forrásokból, Pusztadarócról kerékpárút vezet Csengersimába.

A térség gazdaságát mikroszintnél nagyobb mértékben egyetlen projekt befolyásolja. Csengersimán, a határátkelő és a település között piaccsarnokot és hűtőházat nyitottak. A projekt költségvetése 1.8 millió euró volt, ebből 1,5 millió uniós támogatás. A hűtőház mindkét ország termelőinek piaci pozícióit erősíti a hosszabb eltarthatóság által.

A magyar-ukrán és román-ukrán határon átívelő európai projektek a Magyarország-Szlovákia-Románia-Ukrajna ENPI Határon átívelő együttműködési keretprogramon belül futtathatók. A vizsgált térségben eddig összesen három projektet valósítottak meg: egy természetvédelmi, magyarországi, romániai és ukrainai szervezetek között,

1. Uszka és Tiszapéterfalva árvíz és természeti katasztrófa védelmi projekt (kb. 70.000 euró)
2. Fehérgyarmati, beregszászi, szatmárnémeti természetvédelmi szervezetek: határokön átnyúló Natura park létrehozása Romániában és Ukrajnában a Szabolcs-Szatmár-Beregi Natura park mintájára (kb 210.000 euró)
3. Határ menti információs és multimédia együttműködés Magyarország, Románia, Ukrajna és Szlovákia határ menti térségeiben (kb. 500.000 euró)

Négy működő határátkelő van a hármás határ pont 25 km-es körzetében, magyar-román és magyar-ukrán viszonylatban egy-egy román-ukrán viszonylatban kettő, egy közúti és egy vasúti, ez utóbbin kizárólag teherforgalom történik. A legális kapcsolatok áramlása ezeken a pontokon valósul meg. Az illegális gazdasági tevékenységek főként a magyar-ukrán és román ukrán zöldhatáron zajlanak. Ezek közül a cigarettacsempészetnek van a legnagyobb hatása a határ menti települések társadalmára.

Az eprezés (Magyarországon, Kárpátalján számocázás)

A hármás határ térség egyik legfontosabb árucikke, és ezzel a határ mentén élők egyik fő megélhetési forrása a földieper. Annak ellenére, hogy eltérő mértékben bár, de mindhárom országban jelen van, az eper a határt nem „lépi át”. Értékesítése a termelő országon belül történik. Mégis többről van szó, mint véletlen egybeesésről. Az eper kisüzemi termelése a filoxeravész után parlagon maradt területeken indult meg, a vizsgált térségben a 20. század elején. A két világháború között Halmiban, Szőlősgyulán már számottevő területen termesztették. Míg Kárpátalján a kisüzemi termesztés maradt domináns, a kollektivizálást követően a háztáji kertekben, addig Romániában, Halmiban az epertermesztés a tervgazdálkodás részeként nagyüzemimé vált. A rendszerváltást követően

Kárpátalján az eprezésre szánt termőterületek lassú növekedése, Romániában pedig előbb látványos visszaesése, majd megújult térnyerése következett be. Halmiból és az őt övező településekről, Kökényesdről, Csedregről, Tamásváraljáról, Dabolcra kerül ki Románia epertermésének háromnegyede. Kárpátaljáról Ukrajna egész területére exportálják a szamócát. Bár az epertermesztésnek nagy a szezonális munkaerőigénye határon átívelő migráció nem kötődik hozzá. Egy másik fontos árucikk esetében azonban ez is megvalósul.

Az uborkázás

Az uborkázás jelentősége elterjedtségén és népszerűségén kívül annyiban túlmutat az eprezésen, hogy számos szállal szövi át a határ menti térséget optimálisan kihasználva az infrastruktúra egyenlőtlenségeit. Magyarországon és részben Kárpátalján a konzervgyárak illetve zöldség és gyümölcsfeldolgozó üzemek túléltek a rendszerváltást követő időszak szabadrablását. A stabilizálódást követően kulcsszerepet játszottak a térség gazdálkodási stratégiák alakulásában, lehetőséget adtak a leginkább jövedelmező intenzív gyümölcs- és zöldségtermesztési módok alkalmazására. Ennek eredményeként Magyarország határ menti térségének gyümölcsösei és ültetvényei már a határok átjárhatóvá válásától kezdődően a határon túli munkaerő célpontjává váltak. A határon túli idénymunkások segítségével tudták a magyarországi gazdák termékeiket a versenyképesség határán tartani. Az uborkázás is hasonló rendszerben működött kezdetben, uborkaszedők tömege kelt át napi rendszerességgel a határon. Az uborkázásban a munkaerő migrációt egy technológiai migráció követte, az uborka feldolgozó üzemek franchise rendszerben kiterjesztették hatósugarukat. Első körben magyarországi személyeknek adták át a termesztéstechnológiai ismereteket és eszközöket, később

Romániába és Kárpátaljára is eljutottak, sőt helyenként feldolgozó pontokat is üzemeltetnek. Az ingázók száma ezzel csökkent, emelkedett viszont az uborkázás presztízse, hiszen nem napszámosként, hanem vállalkozóként kell végezni ugyanazt a feladatot.

A rokonság és rokoni kapcsolatok a határ kontextusában

A magyar-román-ukrán hármás határ térség egyik különlegessége a kutatás további térségeivel összevetve az, hogy – legalábbis a határ meghúzásának pillanatában – etnikailag szinte tökéletesen homogén volt. Pontosabban egyik újonnan létrejött nemzetállam többségi nemzetisége sem volt markánsan jelen itt. A magyar alapnépesség kizárólagosságát telepés falvak alapításával, avagy létező települések idegen elemmel való feltöltésével próbálták ellensúlyozni.

A terepmunka során készített interjúk, a határra vonatkozó narratívumok valamint levéltárakban végzett kutatások egy rokonságok által átszőtt térszerkezet képét rajzolja meg.

Ma általánosan megfigyelhető jelenség, hogy számon tartják a határ másik oldalán élő rokonokat, akkor is ha rendszeres kapcsolatot nem ápolnak. Sok esetben a tudásuk túlmutat a családtagok nevének ismeretén, foglalkozásukról, korukról és más meghatározó tulajdonságukról is vannak információik. Ez egyrészt azt jelzi, hogy a szomszédos települések lakói számára fontos a rokonsági rendszer pontos ismerete, másrészt valószínűsíti, hogy még a legerősebb elzártság periódusában is megtalálták a módját a rokonságra vonatkozó információk határon átívelő megszerzésének/megosztásának. Ez annak fényében tűnt rendkívülinek, hogy a kommunista időszak határra vonatkozó narratívumai leginkább annak áthatolhatatlanságáról számolnak be. A cenzúra miatt a

levelezést nem tekintették megfelelő eszköznek, így a levelezés hagyománya nem alakult ki. Személyes találkozásokra a rendszerváltásig csak nagyon ritkán kerülhetett sor.

Keszeg Vilmos az Észak- és Dél-Erdély között húzódó határt célzó kutatásai során arra a következtetésre jutott, hogy a „korszakonként eltérő szituációkhoz való állandó alkalmazkodás és adaptáció szükségszerű és általános feltétele a közösség fennmaradásának az új keretek között” (Keszeg 2004: 43). Ezzel szemben a határon átívelő kapcsolatok fenntartása csak másodlagosnak, ennek következményeként esetlegesnek és szituatívnak hat. A határ által elválasztott családokról szinte egyöntetűen elmondható, hogy a kapcsolatok ápolásában nem törekedtek arra, hogy a végletekig kihasználják a lehetőségeket, bár bizonyos esetekben a találkozásért akár az illegalitás kockázatát is vállalták. Főként a két világháborút közvetlenül követő időszakokra volt ez jellemző. A rokoni kapcsolatok ápolása a határ elidegenítő hatásával ellentétesen ható erőként értelmezhető. Az időváltozó bevonásával leírhatóvá válik az elsorvadási folyamat. Az összekötő szálak erőssége fordítottan arányos az elzártságban töltött idővel, melynek fokmérője nem annyira az évek, mint a generációk száma.

A határnyitást követő euforikus hangulatban sokan indultak meglátogatni rokonaikat, barátaikat, vagy deportált sorstársukat. Az első fokú rokonsági kapcsolatban lévők azonban ekkorra már többnyire meghaltak, a másod- harmadfokú rokoni szál pedig nem bizonyult elég erősnek ahhoz, hogy kellő alapot szolgáltatson a kapcsolatháló megszilárdításához, a családi látogatások száma fokozatosan lecsökkent.

Az elzártság és a rokoni kapcsolatok gyengülése között ok-okozati viszony van. Az elzártság feloldásával újjáerősödő kapcsolatokat inkább új kapcsolatoknak nevezném, melynek bázisát vér szerinti rokonság adhatja ugyan, de nem ez a

leginkább meghatározó tényezője, sokkal inkább a személyes szimpátia. A rokonsági rendszerek ideig-óráig a határon átívelő közösségi kapcsolatok fenntartói és megőrzői voltak, az új évezredben bekövetkezett változásokat követően pedig az újraelakuló kistérségi közeledések motorjai lehettek volna, de nem lettek. Ennek oka, hogy a fizikai korlátként évtizedekig jelen lévő határ átkerült a fejekbe a mi-ők kettőségnek immár végleges végességet adva. A rokonsági rendszerek számára az elszigeteltség korszaka talán túlon túl hosszú volt. A rokonság ereje már nem elégséges a mobilizáláshoz.

Irodalom

Andre, Anita Ildikó. (2014). Helynévtani vizsgálatok a romániai Szatmár megye területén, kézirat (http://mnytud.arts.unideb.hu/szakdolgozat/1722/andre_a_1722.pdf, 2015. január 19.)

Böröcz, József. (2002). A határ: társadalmi tény. In: *Replika*. 47-48. 133-142.

Bura, László. (2008) Szatmár megye helynevei I–II. Csíkszereda.

Győri, Róbeart. (2006). A határ két oldalán. (Városi vonzáskörzetek és a trianoni határmegvonás a Nyugat-Dunántúlon). In: Győri Róbert, Hajdú Zoltán szerk. *Kárpát-medence: Települések, Tájak, régiók, térstrukturák*. 279-292. Pécs-Bp.

Hastings, Donnan, Wilson, Thomas M. (1998). Nation, state and identity at international borders. In: Donnan, Hastings, Wilson, Thomas M. (szerk.) *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, 1-30. Oxford.

Kaplan, David H., Häkli, Juoni. (2002). *Boundaries and Place: European Borderlands in Geographical Context*. Lanham.

Keszeg, Vilmos. (2004). Határ, határmódosítás, határátlépés. Történetek a kisebbségi sorsról, *Néprajzi Látóhatár*, XIII. 3-4. 41-86.

Leizaola, Aitzpea. (1996). Muga: Border and Boundaries in the Basque Country. In: *Europea* 2(1): 91-101.

Löfgren, Ovar. (1999). Crossing Borders. The Nationalization of Anxiety. *Ethnologia Scandinavica*, 29: 5-12.

Martínez, Oscar. J. (F.a.). Human Interaction In: *The Texas–Mexico Borderlands*. H.n. <http://www.humanities-interactive.org/borderstudies/text/essay.htm> (2007. május 25.)

Dynamics of Border Interaction: New approaches to border analysis. (1994). In: Schoefield, Clive H. (szerk.) *Global Boundaries World Boundaries*. New York

Parker, Bradley J. (2006). Toward an Understanding of Borderland Processes. In: *American Antiquity*. Vol: 71. Issue: 1. 77-100.

Sahlins, Peter. (1989). Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees. Oxford.

Thomassen, Bjørn. (1996). Border Studies in Europe: Symbolic and Political Boundaries, Anthropological Perspectives. In: *Europaea: Journal des europeanistes* 2(1): 37-48.

Digitalizarea patrimoniului imaterial*

Nicoleta Mușat

Abstract

The author presents the content of the European project “Creative Cooperation in Cultural Heritage”, developed in 2012-2014 by the West University of Timisoara, in partnership with universities, research centers and museums in Italy, Portugal, Spain and Germany.

The research focused on cultural heritage covered both field surveys carried out in several places in Romanian and Serbian Banat, and working meetings with groups of partner institutions.

The project, which currently has 431 links, ended with a database disseminated on a special page of Facebook, thus ushering in what can be called digital ethnography.

Keywords: project, objectives, partners, investigated areas, showcases

Trăim un timp al proiectelor, și nu neapărat al proiectelor de viitor, cât a celor finanțate de Comisia Europeană, discursul public românesc fiind acaparat de teme precum accesarea sau dimpotrivă, insuficienta, dar atât de necesara accesare a fondurilor europene. Un nou limbaj ia naștere, limbajul de proiect în care de la *scop și obiective*, trecând prin *implementare* și *sustenabilitate*, limba română se vede invadată de termeni pe care îi traduce sau doar translatează din engleză, într-o romgleză specifică, desigur, proiectelor europene. Dincolo de aceste aspecte stă, însă, realitatea că fondurile europene oferă nu doar posibilitatea stabilirii de legături cu spațiul (academic)

* Analiză de caz: Proiectul FP7 – Creative Cooperation in Cultural Heritage

vest-european, ci și importarea de bune practici care, în cele din urmă duc la dezvoltarea cercetării.

Este cazul proiectului prezentat în cele ce urmează, și anume *Creative Cooperation in Cultural Heritage*, cu acronimul CH, proiect de tip FP7 – *Seventh Framework Programme for Research and Technological Development*. Pentru proiectele de tip FP7 finanțarea a început în 2007 și s-a încheiat în 2013, fondurile fiind accesate în cadrul unor proiecte care mizau pe dezvoltarea cercetării – în cadrul unor echipe, obligația fiind ca proiectele să aibă drept valoare adăugată *dimensiunea europeană*. Scopul principal al programului este creșterea gradului de competiție între cercetători, de fapt stimularea cercetării la nivel național și european¹.

Proiectul CH și-a propus atingerea a patru mari obiective:

- să acționeze atât la nivel european, cât și local, în domeniul patrimoniului cultural
- să promoveze cooperarea și inovarea în cadrul organizațiilor S&T (Știință și Tehnologie), CH (Cultural Heritage / Patrimoniu Cultural) și CCI (Cultural and Creative Industries / Industrii Cultural-Creative), pentru a accentua contribuțiile acestora la vitalizarea obiectivelor economice, sociale și culturale europene
- să încurajeze diseminarea experiențelor și know-how-ului în cadrul S&T, CH și CCI, prin cooperare și rețele de peer-learning, printr-o serie de ateliere, în cadrul unor evenimente europene și prin organizarea unui forum virtual pentru studenți și practicieni

¹ http://ec.europa.eu/research/fp7/understanding/fp7inbrief/what-is_en.html, accesat la data de 09.04.2015.

- aceste activități vor include colectarea de exemple inovatoare în cooperarea S&T, CH și CCI, pentru a identifica factorii de succes, dar și exemplele de bună practică.

Partenerii proiectului sunt trans-europeni, având coordonator de proiect PIN – Servizi Didattici e Scientifici per L 'Università di Firenze și cinci parteneri:

- Salzburg Research Forschungsgesellschaft
- Universidade de Coimbra
- Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura – Museu de la Ciència i de la Tècnica de Catalunya
- Universitatea de Vest din Timișoara
- MFG Medien – und Filmgesellschaft Baden Wuerttemberg

Proiectul și-a propus investigarea câtorva zone europene, valoroase sub aspectul patrimoniului cultural, aceste zone fiind: Catalunya, Salzburg, Toscana și Banat sau ceea ce s-a numit în limbaj de proiect: showcases – studii de caz, reprezentative pentru felul în care europenii își pot valorifica moștenirea.

Banatul a fost selectat întrucât a fost perceput drept un spațiu cu particularități geografice și istorice, fiind un mozaic al patrimoniului și al entităților culturale care valorifică *diversitatea*: români, maghiari, sârbi, rromi, germani, slovaci, cehi, croați, bulgari, evrei etc.

În acest context, proiectul și-a propus dezvoltarea unui *mecanism de implicare a cetățenilor în construirea, conservarea și promovarea patrimoniului cultural regional*, dorind totodată să propună soluții inovatoare în promovarea acestui patrimoniu cultural luând în considerare particularitățile socio-culturale și mediul politic al zonei. S-a reușit în special implicarea cetățenilor (*stakeholderi*) în procesul de conștientizare a valorii patrimoniului și crearea unor rețele virtuale, prin implicarea stakeholderilor în diferitele activități ale site-ului și forumului proiectului.

În perioada martie 2012 – octombrie 2014, echipa de cercetare a Universității de Vest din Timișoara, formată din etnologi, a desfășurat următoarele pachete de activități:

- **identificarea** comunităților culturale
- **cercetarea** tradițiilor acestor comunități (cercetare de teren)
- **crearea** unei baze de date pe internet care să stocheze informațiile colectate de pe teren
- **diseminarea** informațiilor obținute pe internet.

Cercetarea de teren a însemnat descinderi în zone prestabilite din Banatul românesc și Banatul sârbesc pentru a identifica un patrimoniu comun, dar și pentru a stabili gradul de interculturalitate a relațiilor intercomunitare. Echipele formate din cercetători ai UVT și din studenți ai Facultății de Litere, Istorie și Teologie, specializarea Studiul cultural a luat în calcul următoarele aspecte atunci când și-a structurat planul cercetării – în special bazată pe observație non - participativă și interviuri:

Ce se întâmplă și **ce** reprezintă (observație non-participativă, interviuri, fotografii, filmări)

Când se întâmplă

Cine participă la eveniment

Cum sunt implicați în organizarea și desfășurarea evenimentului stakeholderii

De ce îl organizează (încă)

Cercetarea de teren s-a realizat în următoarele localități, având, așa cum am afirmat deja, o miză interculturală: Eftimie Murgu (Rudăria) (Caraș-Severin), Ciclova Română (Caraș-Severin), Gârâna, (Caraș-Severin), Becicherecu Mic, Timiș, Vârșet, Serbia, Iancaid, Serbia, Zrenjanin, Serbia. Dincolo de aspectul științific, prin cercetare ne-am propus să inițiem și să formăm în practica de teren studenți, astfel încât proiectul a căpătat și caracter *didactic*, care inițial nu a reprezentat un deziderat.

În urma cercetărilor s-a creat o bază de date – aspectul digital fiind, după cum spuneam, unul dintre obiectivele activităților noastre. Informațiile din baza respectivă au fost diseminate în variate forme:

Prin social-media, pagina de facebook a proiectului având actualmente² 431 de like-uri, ceea ce înseamnă vizibilitate pentru un proiect a cărui miză e patrimoniul cultural.

Facebook (<https://www.facebook.com/CreativeCh>)



În cadrul proiectului au fost organizate conferințe, în fiecare dintre țările de unde erau membrii participanți în proiect, astfel încât mobilitățile cercetătorilor au permis nu doar schimbul de informații, ci și schimbul de spații. Fiecare echipă a stabilit raporturi nu doar cu alte echipe, ci și cu alte realități culturale și de cercetare. De asemenea, au existat cursuri și

² Este vorba de aprilie, 2015, după o perioadă de 6 luni de la încheierea proiectului.

stagii de practică – pentru studenți în special, proiectul evoluând spre dimensiunea *educațională*. Unul dintre aspectele extrem de importante a fost reprezentat de *întâlniri cu stakeholderi*, prin care comunitățile investigate în timpul cercetărilor de teren au fost invitate la dialog, atât pentru ca echipa cercetătorilor să primească feed-back, cât și pentru a stimula conștientizarea valorii patrimoniului cultural din partea comunităților.

Faptul că s-a inițiat o bază de date în urma cercetărilor din Banat a reprezentat un câștig al proiectului. Observațiile de teren au primit alte forme, în sensul în care în acest moment putem vorbi despre un tip de *etnografie digitală*, chiar despre un *teren virtual* – alți cercetători pot avea acces la această bază de date (fie prin social-media, prin site-ul proiectului – prin metadata, baza de date a proiectului) și deci își pot dezvolta cercetarea într-o manieră mai puțin canonică, totul existând într-o formă *deschisă*. Informatorii pot oricând participa, încărcă informații, *update* profile, statusuri, adăuga comentarii (în special pe forumul proiectului), intervenind, într-un cuvânt, atunci când simt că ar fi cazul, și deci schimbând maniera de a face etnologie. De asemenea, cercetătorul, asemenea informatorului, se ascunde în spatele unui avatar, atunci când postează informații în mediul virtual, ceea ce modifică, din nou, *paradigma cercetării*. Internauții (fie ei cercetători, fie ei informatori) sunt în egală măsură responsabili de informațiile ce pot fi accesate de terțe părți, terenul devenind o acțiune, în care raportul de putere nu mai înclină înspre cercetător, așa cum se întâmpla în perioada (să-i spunem) clasică. Cercetătorul și informatorul sunt deopotrivă generatori de informație și de cunoaștere. Raportul de putere devine din ce în ce mai echilibrat și mai puțin exclusivist. În momentul în care bazele de date (rezultatele cercetării) sunt de domeniul public, fiind postate pe internet, ele intră într-un circuit extrem de vast care include alți cercetători și sti-

mulează alți informatori, ceea ce duce la crearea de rețele interumane, reverberând ecourile proiectului (nu doar a celui discutat aici, ci a oricărui tip de proiect de acest fel). Mai mult, informația se accesibilizează, ceea ce face, din nou, ca raportul de putere cercetător – informator (v. *supra*) să devină și mai dezechilibrat. În cele din urmă, este o manieră de democratizare a etnologiei și patrimoniului, a scoaterii lor din *academia*, și a returnării acolo unde, poate, le este locul: în comunitățile de unde provin. Patrimoniul devine trăit de către cei care îl utilizează, postând informații pe diferite medii, iar patrimonializarea devine un exercițiu digital, în acord cu lumea în care trăim.

Acest tip de cercetare implică în primul rând comunitatea (fiind ceea ce se numește *community-based research*), stimulând cetățenii să se implice în valorificarea propriului patrimoniu (adică angajamentul oamenilor), ceea ce duce la un tip de antropologie / etnologie colaborativă (“*collaborative anthropology*”) în care comunitatea are nu doar un cuvânt de spus, ci poate participa în mod direct și activ la construirea terenului și la obținerea rezultatelor cercetării.

Cucii din Brănești: o privire inside / outside asupra fenomenului

Narcisa Știucă

Moto:

”Carnavalul reprezintă a doua viață a poporului,
viața lui festivă, organizată pe principiul răsului.”

(Mihail Bahtin, 1974)

Abstract

The article examines from ethnological perspective the "Cuckoo" tradition from Brănești, discovered by researchers during the period 50s – 60s, today revived and promoted by the village authorities as local brand.

In order to explain current forms of conduct, the author reviews all interpretations given to the habit by the oldest and newest researchers, from the wrong ones, of the first academic study of the 60s, taken partly by some ethnologists, to the correct contextualization made by Mihai Pop in 1976.

Analysed according to the old interpretation as well as to the Bulgarian version of the "Kuker", the Brănești "Cuckoo" seems to have suffered a first restructuring and re-semanticization at the middle of last century, when part of the ritual nucleus has been removed, as the author of the article says.

The second change, more recent, is due to local authorities. In order to prove their authenticity and custom age, they imposed new forms, artificially created out of scholarly interpretations given to the custom during the 60s, without taking into account the local cultural tradition and memory. Thus the „Cuckoo” habit, subjected to inappropriate folklorization process is irreversibly transformed.

Keywords: custom, calendar, tradition, memory, brand

Tradiția Cucilor din localitatea ilfoveană Brănești tinde să devină un brand al sud-estului României, iar elita așezării aspiră chiar la afirmarea mondială – printr-o înscriere pe Lista reprezentativă a patrimoniului cultural imaterial UNESCO – după ce, de aproape un deceniu, s-a afirmat în cadrul unor manifestări organizate în Bulgaria vecină. Antrenarea întregii populații școlare în performarea jocurilor cu măști și mai ales intensa promovare a acestora în noile media¹, includerea în proiecte cu finanțare europeană și valorificarea scenic-muzeală constituie dovezi ale afirmațiilor de mai sus.

Urmărind dinamica acestei tradiții, încă de la sfârșitul anilor '90, atât în scopuri științifice cât și didactice (localitatea Brănești, aflată foarte aproape de Capitală, este primul teren al studenților de la specializarea etnologie a Universității din București), maniera în care s-a produs revitalizarea și chiar impunerea acesteia mi se par cu totul remarcabile și, prin urmare, interesante de analizat.

Titlul lucrării de față mi-a fost sugerat de abordarea profesorului Nicolae Constantinescu și de sintagma ”lectură etnologică” despre care afirmă: ”Fără a fi fost definită sau numită ca atare, *lectura etnologică* a fost aplicată în folcloristica românească cu rezultate notabile. Un asemenea tip de lectură are în vedere textul – sau elementele acestuia – pentru care se caută în contextul cultural larg posibile surse genetice, urmărindu-se modul cum, în raport cu mentalitatea individuală și colectivă, cu ideologia grupului, în momentul istoric dat, o anumită realitate ritual-ceremonială se convertește în imagine artistică, care sunt

¹<http://cuciiinbranesti.blogspot.ro/>
<http://www.branesti.ro/sarbatoarea%20cucilor.htm>
<http://www.jurnaluldeilfov.ro/stire/2474/srbtoarea-cucilor-de-la-branesti-unicul-carnaval-al-ilfovului.html>
<https://www.youtube.com/watch?v=7ydBOUleq-k>
<https://ro-ro.facebook.com/CuciiinBranesti>

schimbările de semnificație survenite în timp și cum se explică ele.”² Autorul prezintă pe larg strategia unei asemenea abordări, disociind între *lectura inside* (a purtătorilor și creatorilor de valori tradiționale și a beneficiarilor acestora) și *lectura outside* sau, într-o exprimare actuală, între perspectiva emică și cea etică. În principiu, cea de-a doua ține seamă de cea dintâi, deviza etnologiei actuale fiind impregnată de postulatul lui Cl. Lévi-Strauss: „În fața teoreticianului, observatorul trebuie să aibă ultimul cuvânt, iar în fața observatorului, indigenul.”

În cazul comunității din Brănești lucrurile nu au stat într-un tot astfel: ”descoperit” probabil la sfârșitul anilor '50 și începutul anilor '60 ai secolului trecut, ”jocul cucilor” a făcut obiectul unor cercetări incluse în primul volum al *Istoriei teatrului în România*³. Textul academic abundă în trimiteri istorice – cele mai multe constituindu-se în argumente cu totul neconvingătoare ale răspândirii cvasigenerale a tradiției cucilor – în asocieri forțate cu alte tradiții emblematice, în invocarea – fără acoperire – a unor autorități în materie și în formulări ultimative, în spiritul academismului epocii, care, în lipsa analizei unui set consistent de date etnografice, devin contradictorii sau eșuează în ridicol.

La o lectură actuală (și actualizată), documentele citate nu pot fi socotite dovezi pentru simplul fapt că ele conțin detalii nesemnificative, provenite din zone, în care obiceiul nu a fost atestat niciodată: ”În sec. al XII-lea apar în *Regestele varadiene* mențiuni asupra unor nume de persoane și locuri, în care intră termenii *cuc* și *kuker*.”⁴ – de fapt este vorba despre un bărbat al

² Nicolae Constantinescu, *Lectura textului folcloric*. București: Minerva, 1986, 178.

³ G. Oprescu (coord.), *Istoria teatrului în România de la origini până în 1848*. București: Ed. Academiei, 1965, 78-82

⁴ Idem, op. cit., p. 78

căruia nume este grafiat maghiar Cuqt, despre un altul, Cucus, fiul lui Farcaș și despre o așezare transliterată Qecher.

Două premise, evident neverificate, i-au determinat pe autorii sintezei să recurgă la aceste ”probe documentare”: echivalarea eronată a denumirii măștii cu cea a denumirii păsării (de fapt, acceptarea necondiționată a etimologiei populare, care a operat în mediile țărănești românești) și ideea că fenomenul respectiv ar fi avut o răspândire amplă și un prestigiu popular atât de impresionant încât nici măcar un cognomen banal nu putea rămâne în afara lui. Este evident – cel puțin din punct de vedere lingvistic – că numele menționate mai sus nu au putut deriva de la termenul bulgar *kuker*. Ambele premise desconsideră faptul că tradiția, de care ne ocupăm, este identificabilă și a fost atestată numai în zona Dunării de Jos și a Dobrogei, în așezări cu populație mixtă româno-bulgară sau plasate în vecinătatea unor comunități bulgare puternice, cu prelungiri până în aria sud-vest slavă și elenă. Acest fapt a condus la acreditarea aproape unanimă a ideii că acest tip de manifestare carnavalescă aparține de substratul tragic și că poate fi pusă în relație cu ceremoniile antice cu caracter orgiastic, teorie care își găsește și astăzi adepți.⁵ Nu putem însă desconsidera celelalte surse autohtone datând din secolele al XVII-lea (două scrieri ale Mitropolitului Dosoftei⁶) și al XVIII-lea (*Synopsis, adecă adunare de multe învățături*, Iași, 1757) care fac referire expresă la jocurile cu măști, manifestare ”păgână” față de care Biserica a fost întotdeauna și pretutindeni intolerantă.

⁵ Irena Bokova; Valentina Ganeva-Raicheva, *The Cultural Diversity of Bulgaria*. Plovdiv: Lettera Ltd., 2012, 52.

⁶ Gabriela Haja: ”Manifestări teatrale folclorice: origine și evoluție”. *Anuarul de Lingvistică și Istorie Literară*, t. XXXIX XLI, 1999-2001, 2003, 176.

Conchizând, avansez ipoteza că, în plin avânt academic alimentat de ideologia naționalist-comunistă, autorii capitolului intitulat "Cucii" au cumulat cât mai multe date cu caracter persuasiv pentru a dovedi unitatea în diversitate a culturii populare românești și a-i releva cu insistență specificul național. De altfel, conștienți că "detaliul temporal" nu ar fi putut să scape vigilenței cenzuri comuniste, aceștia îl strecoară discret astfel încât, pare firească traiectoria dinamicii acestei tradiții din ciclul pascal așa cum este ea trasată în finalul excursului istoric: "din spectacol păgân, care se desfășura în perioada solstițiului de iarnă, devine un spectacol semireligios, care se deplasează spre echinocțiul de primăvară, la lăsata secului. Cu timpul, jocul cucilor se laicizează, transformându-se într-o mascaradă țărăneas-că..."⁷

Fără îndoială că formația autorilor *Istoriei teatrului* nu le-a permis să scruteze realitatea etnografică așa încât opinia că tradiția din Brănești, ca și variantele ei din sud-estul țării, ar fi "migrat" din contextul sărbătorilor solstițiale de iarnă spre cel al începutului Postului Paștilor rămâne nedemonstrată și nedemonstrabilă. De fapt, așa cum au dovedit alți autori⁸, focurile și carnavalul de Lăsatul Secului – răspândit în toată aria europeană fie ca jocuri cu măști zoomorfe, fie ca mascaradă propriuzisă – marcau inițial începutul anului nou agrar⁹, iar, prin adera-re la creștinism, și încheierea perioadei de permisivitate a Dul-celui Crăciunului.

În fine, o altă serie de detalii, care au avut ecou ulterior chiar și în scrierile etnologilor, se compune dintr-o descriere în manieră teatrologică a desfășurării "spectacolului inițial al obi-

⁷ G. Oprescu (coord.), op. cit., 80.

⁸ James George Frazer, *Creanga de aur* (I). București: Minerva, 1980, 293-302.

⁹ Mihai Pop: *Obiceiuri tradiționale românești*. București: Univers, 1999, 104.

ceiului”. Se vorbește apăsător despre un ”text literar popular al întregului joc”, fără de care ”momentele teatrale nu mai au nicio stabilitate”, ci sunt improvizate de la un an la altul recordându-se la realitățile trăite în ultimele 12 luni. Este evident că acesta este spiritul carnavalului popular, funcțiile lui târzii fiind acelea de a ”numi” simbolic – prin mască, travesti, parodie și pantomimă – relele comunitare și, recurgând la violența gestuală sau evidențiată de recuzită, de a le exorciza. Nu știm care este sursa prezentării compoziției de odinioară cu suita de personaje-pereche și de roluri mărunte, despre care se afirmă că ar fi constituit nucleul obiceiului (poate lucrări publicate în R.P. Bulgară în acele decenii?), dar cert este că autorii consimt cu privire la importanța cucilor și cucoaicelor și la jocul lor prin excelență pantomimic, prin urmare, le acordă o atenție deosebită.

Ultima parte prezintă cu adevărat interes etnografic: este o descriere (cu încercare de clasificare și interpretare) a măștilor; în urma cercetărilor de teren atestate și de imaginile incluse în volum, a rezultat că cele mai simple erau de *tip capișon* fără ornamente (traistele de cal și cheile/pieile), *tigvele* vegetale împodobite cu pene de păsări domestice, *chipurile*, ”măști montante, asemenea unor sorcove mari, alcătuite din bogate inflorescențe artificiale” și *măștile de cucoaice* (despre care se afirmă, vag, că îmbină ”inventivitatea plastică a elementelor vechi cu cele noi”). Măștile intrau în componența a două tipuri de costume: ”unele corespunzătoare *chipurilor*, improvizate din costume de port țărănesc (bărbătesc, n.n.) și altele corespunzătoare *cucoaicelor*, improvizate din vechituri de veșminte femeiești, cu tot ce fantezia și satira poate ticlui mai neobișnuit și caricatural.”¹⁰

¹⁰ G. Oprescu (coord.), op. cit., 81.

Un deceniu mai târziu, în lucrarea *Măștile populare*, Romulus Vulcănescu a preluat cu destul de multă prudență informațiile publicate în *Istoria teatrului*, acordând credit științific numai consemnărilor din documentele premoderne. Nici asupra originii nu se pronunță tranșant, cu toate că le enumeră pe toate: tracă, elină ("derivarea din antheștiile dyonisiace", festivaluri desfășurate în Anthesterion, unitate temporală a primăverii corespondentă lui februarie și martie) și slavă¹¹.

Accentul cade însă pe descrierea detaliată a jocului (preluată din surse bulgare dar și din lucrarea anterioară) și pe cea a construirii măștilor, pe semnificațiile și tipologia acestora. De fapt, în cele două pagini, autorul reia toate datele etnografice și, fără a aduce altele noi, le interpretează în maniera ultimativ academică cunoscută, conferind acestor coordonate girul personalității sale marcante, fapt semnificativ pentru demersurile, ce au urmat peste mai bine de trei decenii. Iată, spre exemplu, comentariile și argumentele destinate unui simplu detaliu, "partea subfacială sau barba": "Barba confecționată din blăniță roșcovană de iepure sau vulpe își avea și ea semnificația ei. Era barba întrebuițată (sic!) mai ales în comosurile phallophorice. Ea înseamnă la traci și apoi la grecii antici, unul din însemnele virilității dyonisiace (barba de țap), unul din semnele prolificității (blana de iepure), sau unul din semnele calinității (blana de vulpe)"¹².

Din punct de vedere etnologic, lucrările din secolul XX prezintă un regres de perspectivă în raport cu primele consemnări – datorate lui Teodor T. Burada, pe care îl cita la sfârșitul secolului anterior S. Fl. Marian în *Sărbătorile la români*¹³. Autorii menționați, foarte atenți la evaluările pe care le făceau,

¹¹ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*. București: Ed. Științifică, 1970, 173.

¹² Idem, op. cit., 175.

¹³ Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români* (II). București: Fundația Culturală Română, 1994, 215 – 217.

precizau aria de răspândire (Dobrogea, malul stâng al Dunării în sud-estul României), specificau compoziția etnică a așezărilor ("cari sunt locuite în cea mai mare parte de bulgari") și, în afară de contextualizarea acestui jalon temporal din ciclul pascal – cu toate componentele ritual-ceremoniale, – observau angrenarea tradiției cucilor în practicile cutumiare asumate de cetele juvenile: "Se adună în ziua de Lăsatul secului 20 de flăcăi, dintre cari unul se îmbracă ca diavolul, cu coarne și cu straie împestrițate, și se zugrăvește cu negru pe obraz, numindu-se Împărat; apoi merg la case și joacă, după care apoi li se dă câte un bacșiș. /.../ A doua zi, des-dimineată, adecă luni, se arată apoi Cucii. Aceștia sunt flăcăi și oameni căsătoriți de curând..."

Înfățișarea cucilor așa cum este descrisă în sursele menționate se regăsește și astăzi în câteva localități călăreșene, ialomițene și constănțene. Totodată, descrierea evocă o asemănare până la detaliu a costumației identificate de Burada cu cea purtată astăzi de kukerii din Kalipetrovo (Bulgaria). Măștile descrise se improvizau dintr-o "bucată de sarică cusută în forma și de mărirea unei traiste de cal, fiind acoperită pe deasupra cu hârtie albă sau colorată, peste care se fac câteva brodaturi cu diferite feluri de lănuri" și pe care se montau coarnele din lemn decorate cu pene și fulgi, moțul din puf de trestie și nasul din tîgvă găurită.

Din recuzita rituală mai făceau parte două obiecte distincte: *chiulichiul* ("un instrument de lemn în forma unui unghi obtuz a cărui coadă, tot din lemn, e ca de un metru de lungă") și *pămătuful* ("făcut dintr-o nuia lungă, în vârful căreia se leagă, cu un ștreang, o opincă pe care o înmoaie în noroi..."). Dacă despre cel dintâi din descrierea etnografică rezultă că era un fel de emblemă etalată doar în zorii zilei – cu rost punitiv sau poate de avertizare abia sugerată, – cel de-al doilea instrument apărea în cea de-a doua parte a acțiunilor cucilor: cu pămătuful erau "sigilate" persoanele, care le ieșeau în cale pe înserat, precum și pereții caselor cu fete de măritat. Este posibil ca interpretarea

autorului – ”ca să dea de lucru fetelor în zilele următoare” – să fie una târzie, atunci când marcarea cu noroi (cenușă uneori) era văzută ca un act izvorât din comportamentul carnavalesc al mascaților și nu din rosturile lui apotropaice.

Un alt detaliu, care atrage atenția – pentru că pune manifestările plasate în preajma echinocțiului de primăvară alături de cele de la solstițiul de vară și de iarnă, respectiv, de normele la care se supun membrii cetelor masculine (călușarii, căiuții, călușerii etc.) –, este acela că purtătorii măștilor de cuc rămânneau timp de trei sau nouă ani sub jurământ, în caz contrar, transformându-se după moarte în spirite malefice.

Este oarecum contrariant faptul că aceste informații etnografice nu au atras atenția celor care s-au ocupat ulterior de tradiția cucilor, cu atât mai mult cu cât, comparația cu manifestările similare din Bulgaria demonstrează că suntem în fața unui proces de aculturație pe deplin încheiat. Singurul autor care o încadrează într-un context adecvat, atât temporal, cât și al performării, este Mihai Pop care, în lucrarea *Obiceiuri tradiționale românești* (1976) amintește în treacăt răspândirea practicilor similare la sârbi, croați și sloveni, relevă ”reminiscențele de rit agrar legate, poate, de începutul anului nou de primăvară”, specificând gestul ritual al tragerii brazdei și către finalul paragrafelor dedicate cucilor, plasând tradiția alături de celelalte manifestări carnavalești de primăvară din Banat (fășancul, desfășurările din Săptămâna Nebunilor), precum și de cele hibernale, de la Anul Nou civil, toate asumate de cetele de tineri necăsătoriți.¹⁴

Un material prețios ne este furnizat de Antoaneta Olteanu, care prezintă sintetic desfășurarea sărbătorii *Kukerovden* din prima luni a *Mesopust*-ului (Lăsatul secului de brânză)¹⁵. Acest

¹⁴ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești* (ed. a II-a). București: Univers, 1999, 103-104.

¹⁵ Antoaneta Olteanu, *Zile și demoni. Calendar și mitologie populară*

interval are multiple componente ceremoniale (mese familiale, schimb de urări și iertări) și rituale, cu pronunțat rol purificator (curățarea caselor, aprinderea focurilor, ofrandele, libațiile și luminile destinate răposaților, urmate de postul desăvârșit de trei zile, *Trimiro*). Scenariul festiv-ritual al colindatului kukerilor este pe cât de complex, pe atât de spectaculos: avem de-a face cu o desfășurare de forțe juvenile similară cu cele prin care se celebrau – în întreaga Europă – alte etape semnificative din ciclul vegetațional.

În forma lui tradițională, alaiul kukerilor gravita în jurul unui rege (țar), care ”se remarcă printr-o barbă lungă, albă, și printr-un phalus enorm¹⁶ (care, dacă le atingea pe femeile sterpe, le putea da rod)”. Acesta îndeplinea un gest magic profilactic și stimulator al fertilității: plasat în fruntea mascaților, înconjură satul rostind urări de bunăstare și spor, apoi conducea un plug cu care trăgea brazde augurale, semănând în același timp grâu. La încheierea acestor acte, care marcau trecerea la un nou anotimp și, implicit, ciclul agrar, se pornea pe la casele gospodărilor, iar la final, celelalte personaje mascate simulau uciderea (sacrificarea) rituală a țarului; urma apoi ospățul, de la care erau nelipsite preparatele cu conotații de fertilitate (ouăle, laptele, colacul din făină de grâu).

Ca și în cazul altor manifestări carnavalești, nucleul principal constituit din rege și suita sa de kukeri, era urmat de măști felurite, care se constituiau într-un cortegiu pestriț; nu lipsseau alegoriile și parodiile nunții și înmormântării, cu toți protagoniștii acestora, iar din unele variante zonale, nici scenetele și pantomimele cu evidente reminiscențe istorice, care, probabil, ca și în cazul carnavalurilor din România, au avut cândva

bulgară. Cluj-Napoca: Eikon, 2008, 153-164.

¹⁶ Kuker, întruchipare a fertilității în mitologia slavilor de sud: Ilie Danilov, *Dicționar de mitologie slavă*. Iași: Polirom, 2007, 133.

sens comico-satiric (e.g. alaiul și jocul cămillei și cel al arapilor din Anatolia).

Din acest punct de vedere, tradiția ilfoveană diferă de cea prezentată de autorii citați în lucrarea Antoanetei Olteanu; chiar dacă ar fi să acordăm credit științific așa-zisului ”scenariu mitico-ritual,” despre care lucrările academice vorbesc, ca despre o realitate de necontestat pierdută în mod inexplicabil odată cu textul literar (!), nici acela nu ar fi fost într-un tot similar structurării rituale a *Kukerovden*-ei bulgare. Prin urmare, este posibil ca forma, în care a fost surprins obiceiul din Brănești, la mijlocul secolului trecut, să fi fost deja una adaptată, restructurată și resemantizată, iar nucleul ritual alegoric, ce marca propriu-zis începutul anului agrar, să fi fost eliminat, păstrându-se numai reprezentările, care aveau funcție carnavalescă propriu-zisă, de exorcizare a răului și de profilaxie a bolilor, de sancționare a abaterilor și de impunere a ierarhiilor după ce, în spiritul universal al carnavalului, acestea au fost discreditate, abolite, negate de-a lungul ”zilei Cucilor”.

De altfel, intelectualii brăneșteni, angernați astăzi în eforturile de patrimonializare, accentuează asupra acestor din urmă componente funcțional semantice, aducând ca argumente întâmplări și comportamente, păstrate în memoria localnicilor. Așa este ”pățania” din epoca antebelică al cărei protagonist a fost primarul Petre Zlătescu: ”smuls din trăsură”, cu o tigyă pe cap și o mască trasă pe față, el a fost ”altoit cu pământururile pline de noroi, în hazul întregii asistențe” apoi, ”după tăbăcire, primarul a fost zvârlit din trăsură, vizitiul dat jos și caii trăsuri au luat-o razna pe drum”¹⁷. Asemenea evenimente au sporit pe de o parte prestigiul – în sens tradițional – al cucilor, iar pe de alta au legitimat intervențiile autorităților și administrației începând cu anii

¹⁷ Marius-Ovidiu Sebe, *Brănești (S.A.I.) Studiu istoric, etnic și etnografic (I)*. București: Comunitatea Bratstvo a Bulgarilor din România, 1997, 88.

1930-1938, continuând cu epurărilor ideologizante, de la sfârșitul totalitarismului comunist și cu monitorizările aplicate din ultimii șapte-opt ani.

Strategia de salvagardare a tradiției cucilor, aplicată cu mai multă consecvență în ultimii ani, a presupus, se pare, chiar și reconsiderarea configurației măștilor. Impunerea *chipurilor* descrise de autorii menționați anterior, multiplicarea controlată a acestora – echilibrată în raport cu celelalte tipuri – printr-un demers, în al cărui sprijin au venit toate instituțiile școlare locale, instituirea unor reguli și regulamente, care au făcut din manifestarea spontană genuină un festival-concurs, desfășurat într-un interval bine delimitat, care beneficiază de consultanță de specialitate, de un juriu, care evaluează costumele și prestația grupurilor, și de prezența invitaților din România și Bulgaria au făcut incompatibile cu însăși tradiția o serie de acte cu caracter obligatoriu, care puneau în evidență violența rituală.

Aspectul pe care îl au astăzi costumele și măștile din Brănești trădează documentarea bibliografică detaliată, sursele fiind, evident, cele analizate mai sus. Discursul care decodează pentru outsider-i obiceiul este și el calchiat după aceleași texte științifice, fără ca acest fapt să împiedice epurarea lui de elementele, care contravin mentalității actuale netradiționale și intolerantă față de anumite aspecte ale tradiției. Astfel inventivitatea, creativitatea și amprenta individuală, precum și inițiativa grupului de vârstă, care gestiona odinioară întregul obicei, au fost excluse, ”vocea” autoritar academică fiind pusă mai presus decât cea a tradiției.

Observându-l an de an, am remarcat cum treptat cortejiul de măști, care constituia nucleul viu cu funcție de satirizare a tarelor comunității și chiar ale societății se retrage, este marginalizat sau chiar i se restricționează accesul pe durata desfășurării festivalului. Tinerii rămân o vreme asistenți pasivi, alături de ceilalți consăteni, privind de pe margine ”parada mascașilor”,

adică a grupurilor compacte, organizate după reguli noi, exteroare mediului genetic, replicări la infinit, stereotipe și pur spectaculare ale costumelor agreate și omologate de actorii culturali.

Pe lângă aceasta, ca în cazul oricărui fapt de cultură tradițională marketizat, apar materialele promoționale, de la bannere și afișe la display-uri imense pe care rulează filmul "Ziua Cucilor ediția ..." și suveniruri, pe care vizitatorii și invitații le pot cumpăra. Prestația scenică este și ea rezultatul unui demers venit din afară, cu toate că se datorează eforturilor cadrelor didactice și elevilor din Brănești. Pe de o parte, date fiind acordurile culturale cu mai multe localități și instituții din Bulgaria, jocurile cu măști sunt prezentate ca "patrimoniu comun", împărtășit, pe de alta, în neconvingătoare și neinspirate tratări, se recurge la maniera de scenizare proprie montajelor literar-artistice din anii '70 – '80, cu coloane sonore și texte, care supralicitează specificul național. Pot fi auzite atât "Rapsodia Română" de G. Enescu și "Balada" de C. Porumbescu, "Hora staccato" de Gr. Dinicu, dar și "Ciuleandra", hore oltenești și chiar piese din suita călușerească, alături de versuri de Eminescu și Blaga sau compoziții ad hoc cu rezonanță patriotică. Totul conduce la o atitudine de atașament simulat față de valorile culturii tradiționale odată ce performerii sunt determinați să extragă ceea ce se consideră a fi nepotrivit etalării spectaculare.

În felul acesta esența tradiției pe care am analizat-o nu numai că este diluată, ireversibil transformată – dacă luăm în calcul faptul că cei antrenați sunt în mod special elevii de gimnaziu și liceu – dar este supusă unui inadecvat proces de folclorizare, nejustificat de starea ei actuală și ne putem aștepta ca, într-un viitor nu prea îndepărtat, în Brănești, în locul unei tradiții vii să aflăm o replică muzeificată, lipsită de verva, spontaneitatea și prospețimea mereu surprinzătoare a ceea ce este de fapt: un carnaval popular.



Instantaneu de la pregătirea paradei (2008, foto: N. Ș.)



Chip de cuc și "mireasa cucilor"



Mască tradițională de cuc
(2009, foto: N.Ș.)



Grup de școlari-cuci (2013, foto: N.Ș.)



Costume improvizate cu obrăzare tradiționale (2005, foto: N. Ș.)

CONSILIUL LOCAL ȘI PRIMĂRIA BRĂNEȘTI,
CASA CORPULUI DIDACTIC ILFOV
ȘI ASOCIAȚIA CULTURALĂ BRĂNEȘTI

VĂ INVITĂ
SĂ PARTICIPAȚI LA MAREA SĂRBĂTOARE
ZIUA CUCILOR
IN DATA DE 03 MARTIE 2014
ORELE 13:30 - 17:30

PROGRAMUL ZILEI:

1. CONCURS DE COSTUMATI ȘI MĂȘTI PE URMĂTOARELE CATEGORII:
costume de cuci cu chip și costume tradiționale de cucioave.
Orele 14:30-16:30
2. PARADA GRUPURILOR DE CUCI ORGANIZATE DE UNITĂȚILE DE ÎNVĂȚĂMANT

LA PARADA CUCILOR VOR PARTICIPA ȘI INVITAȚI DIN BULGARIA ȘI ROMANIA

- KUKERII DIN KALPETROVO
- SURYAKARI REI A VODA DIN PERNIK
- KUKERII MALOMIR DIN TUNDJA
- MASCATI DIN CAVNIC - MARAMUREȘ
- MASCATI DIN LIPIȚA - CONSTANȚA

Concursul și parada cucilor vor avea loc în fața Căminului Cultural, începând de la ora 14:00.
Se vor acorda premii importante pentru fiecare categorie, iar cele mai reprezentative costume și vor fi selecționate pentru participarea la festivaluri tradiționale.

Comisia de jurizare va fi formată din membri ai Muzeului Satului, Direcției de Cultură Ilfov, profesori și membri ai asociațiilor culturale de pe raza comunei.

Afișul festivalului (2014, foto: Cătălin Stoian)



Parada cucilor (2015, foto: N. Ș.)

Reafirmarea identității etnice și religioase la comunitatea tătară din Dobrogea, în perioada postcomunistă*

Adriana Tămășan Cupcea

Abstract

The study examines how ethnic and religious identity of the Tatar community of Dobrogea, of Sunni Islamic faith was rediscovered and reconfigured after 1990, in the context of secular and religious holidays and traditions. The research analyses the representative reorganization on ethnic basis that took place after the fall of the communist regime, emphasizing the ways of action and interaction of this organization in the community, through which ethnic and religious traditions, became important elements in the identity reconstruction of Dobrudja Tatars during this period.

From the methodological point of view, the research is based on the field research (interviews, participative observation) conducted in urban and rural communities of Tatars in Constanța county, during which we have accumulated data on how the Tatars of Dobruja are articulating their ethnic and religious particularity in various scenes and contexts of social life.

Key-words: Tatars, Islamic religion, Dobrogea, ethnic identity, religious identity

Introducere

Studiul de față își propune analiza modului în care identitatea etnică și religioasă a comunității etnice tătare, de religie

* Această cercetare a fost susținută din proiectul de cercetare CNCS-UEFISCSU, PN-II-RU-TE-2012-3-0077

musulmană sunnită din Dobrogea,¹ a fost redescoperită și reconfigurată după 1990, în contextul sărbătorilor și tradițiilor laice și religioase, a modului în care acestea au devenit elemente importante în procesul de reconstrucție identitară a tătarilor dobrogeni, în perioada postcomunistă. Din punct de vedere al surselor, cercetarea se bazează pe anchetele de teren realizate în perioada 2013-2014 în comunități urbane și rurale din județul Constanța (Constanța, Medgidia, Ovidiu, Valu lui Traian, Castelu, Tătaru). Pe parcursul acestora am acumulat date referitoare la modul în care comunitatea tătară își articulează particularitatea etnică și religioasă, în diferite scene și contexte ale vieții sociale. Practic analiza de față este parte a unui studiu comunitar, referitor la grupul etnic tătar din Dobrogea, metodele de cercetare fiind cele calitative, specifice acestui tip de abordare: interviul, observația și analiza de documente.

Aspecte istorice și demografice

Tătarii din Dobrogea sunt în prezent o comunitate puțin cunoscută și discutată atât la nivelul conștiinței generale a societății contemporane, dar și la nivel mass-media și academic. Bibliografia referitoare la această comunitate se rezumă, cu câteva excepții la lucrări ale unor autori din interiorul comunității, tătarii fiind încadrați de cele mai multe ori, alături de etnicii turci din Dobrogea, în formule monolitice, fie de configurație etnică, minoritatea turco-tătară, fie de configurație religioasă, comunitatea musulmană. Cu toate aceste inadvertențe în cunoașterea și perceperea lor în mentalul colectiv românesc, tătarii

¹ Pentru credincioșii musulmani, în general, religia este un mod de viață, reprezintă un depozitar al elementului etnic, prin intermediul comportamentelor sociale și culturale, pe care le generează și care în cele din urmă se conturează ca părți ale distinctivismului identitar etnic. În cazul particular al turcilor și al tătarilor din Dobrogea acest distinctivism se referă la fondul identitar comun al apartenenței la lumea turcică.

din Dobrogea, constituie o comunitate istorică, integrată și adaptată din punct de vedere etno-cultural și economic, în ansamblul societății românești, și, în mod particular, a celei dobrogene.

Prezența tătară pe teritoriul Dobrogei datează din secolul al XIII-lea (Gemil: 2010), fiind legată de extinderea autorității Hoardei de Aur, mai exact a triburilor tătare nogay, asupra litoralului nordic al Mării Negre, și s-a consolidat pe parcursul perioadei otomane. După intrarea Dobrogei sub administrație otomană la sfârșitul secolului al XIV-lea, stabilirea și evoluția tătarilor pe teritoriul dobrogean se intersectează cu cea a turcilor proveniți din Asia Mică și colonizați aici, din rațiunile politico-militare ale Imperiului Otoman în zonă (Iordachi 2002: 170). Politica lor de colonizare în ținuturile de la Gurile Dunării răspundea unor necesități militare și politice ale Imperiului Otoman, ca: întărirea controlului într-o regiune vitală din punct de vedere strategic, creșterea ponderii populației musulmane, factor de presiune și de control asupra populațiilor creștine, valorificarea calităților de excelenți războinici (Oberländer Târnoveanu, Adam 2005: 32).

O perioadă importantă pentru consolidarea prezenței tătare în zonă a fost cea a războaielor ruso-austro-turce, când pe teritoriul Dobrogei s-au stabilit câteva valuri tătare migratorii mai intense. Secolele XVIII, XIX constituie perioada în care pătrund cu preponderență pe teritoriul Dobrogei tătarii din grupul *kirim* (crimeeni) al populației tătare. Un prim val migrator de tătari crimeeni a urmat anexării Hanatului Crimeei de către Rusia țaristă în 1783 (Oberländer Târnoveanu, Adam 2005: 5), iar al doilea ca urmare a Războiului Crimeei (1853-1856), când numeroși tătari au fost deposedați de bunuri și izgoniți din satele și orașele din Crimeea. (Iordachi 2002: 170).

În momentul anexării Dobrogei de Nord la România, după războiul din 1877-1878, deși nu există date foarte precise,

cea mai credibilă sursă o reprezintă un tabel statistic obținut de consulatul francez din Tulcea, care menționează o cifră de 71.146 tătari, dintr-un total de 225.753 persoane. (Karpas 2003: 228). În perioada următoare integrării la România, ca urmare a unui conglomerat de factori economici și sociali are loc declanșarea unui fenomen de emigrație a populațiilor turcă și tătară din Dobrogea, spre teritoriile fostului imperiu otoman. Astfel, procesul de colonizare interioară a românilor în zonă, modificarea modelului proprietății funciare, propaganda proemigrație în rândul turcilor și tătarilor, a noului stat turc înființat în 1923 (Oberländer Târnoveanu, Adam 2005: 44-46) au constituit factori, care au accelerat în perioada interbelică fenomenul emigrației turcilor și tătarilor.

Declanșarea celui de-al Doilea Război Mondial și necesitatea securizării granițelor obligă guvernul român să oprească emigrarea populației turce și tătare, scăderea este însă drastică așa cum se poate remarca din recensământul realizat în 1948, turcii și tătarii au fost înregistrați împreună, datele statistice indicând în comun cifra de 28.782, în vreme ce la recensământul din 1956, au fost înregistrați 14. 329 de turci și 20. 460 tătari (Recensământ 2002, vol. IV). Cifrele celor două recensăminte trebuie privite cu circumspecție, atât ca o consecință a mișcării migratorii masive din perioada interbelică, dinspre Dobrogea înspre teritoriile otomane, ceea ce explică dintr-o perspectivă, trendul demografic descendent, înregistrat în 1948, în rândul tătarilor și al turcilor. Pe de altă parte, datele statistice referitoare la tătari trebuie interpretate din perspectiva contextului diplomatic internațional și a realităților politico-sociale, care au caracterizat primele două decenii ale regimului comunist și care au avut un efect particular asupra tătarilor. Scăderea drastică a populației tătare trebuie analizată din perspectiva sentimentului de frică viscerală a unei mari părți a etnicilor tătari, de a fi asociați cu problema crimeeană, asociere sinonimă în perioada de

jistă cu represiunea dictată de NKVD. Un alt factor de influență în procesul de recenzare al tătarilor l-a constituit sentimentul de anxietate cauzat de absența unei entități statutare *de facto*, practic de absența protectoratului statului-mamă. Acest sentiment s-a conturat după anexarea Hanatului Crimeean în 1783, de către Rusia țaristă și a fost amplificat după deportarea forțată a tătarilor crimeeni, de către Stalin în 1944, fapt care a distrus speranțele creării unui stat independent tatar crimeean.

La următoarele două recensăminte ale perioadei comuniste, din 1966 și 1977, au fost înregistrați 22.151 tătari, respectiv 23.369 tătari (Recensământ 2002, vol. IV), putând fi remarcată o tendință de creștere în rândul ambelor comunități, turcă și tatară. Trendul demografic ascendent este o consecință a detenționării diplomatice, care a avut loc între 1964-1965, între Turcia și regimul comunist de la București, și care s-a reflectat și la nivelul populației de rând, turce și tatară. Retrospectiv, tătarii consideră că *sentimentul descoperirii*, cauzat de lipsa unui stat tatar, și plasarea în acest context sub protecția Turciei, a avut drept consecință declararea drept turci a aproximativ 30% din tătari,² un fenomen, care din perspectiva multor tătari se perpetuează din perioada comunistă până în prezent (vezi Fig. 1). Analiza datelor și a motivațiilor, care stau la baza declarării sau nedeclarării etniei tătare, în perioada comunistă, este prin urmare relevantă din perspectiva extinderii anumitor comportamente și atitudini în acest sens și după 1990.

La primul recensământ din perioada post-comunistă, organizat în 1992 au fost înregistrați 29.832 de turci și 24.956 tătari (Recensământ 2002, vol. IV), în vreme ce la următorul recensământ, din 2002, au fost înregistrați 32.098 turci și 23.935 (Recensământ 2002, vol. IV). Datele ultimului recensământ, din 2011, indică un număr de 28.226 turci și 20.464 tătari (Recen-

² Interviu cu T. G., membru al comunității tătare, 11 ianuarie 2013.

sământul Populației și al Locuințelor: 2011), trendul demografic descendent reprezentând o sursă de nemulțumire în rândul comunității tătare. De la lideri și până la membrii de rând ai comunității, în rândul tătarilor predomină opinia conform căreia, în realitate, comunitatea tătară este cu mult mai numeroasă decât în datele oficiale, depășind-o numeric pe cea turcă. Cifrele vehiculate oscilează, în funcție de interlocutor, de la 30.000,³ 35.000⁴ și 37.000,⁵ până la 40.000⁶ de etnici tătari. Cifrele sunt relevante pentru impactul asupra percepției proprii, pentru modul de raportare la alte etnii și argumentate printr-un recensământ intern, în regim nominal, realizat de *Uniunea Democrată a Tătarilor Turco-Musulmani din România*, prin intermediul filialelor sale, iar acolo unde nu există filiale prin estimări pe baza recensământului național⁷. Conform detaliilor oferite de *președintele Uniunii Democratice a Tătarilor Turco-Musulmani din România*, Gelil Eserghep, realizarea recensământului este facilitată de natura mai strânsă a relațiilor intracomunitare, caracteristică localităților cu comunități mai mici și compacte. Un exemplu oferit în acest sens este cel al orașului Ovidiu, unde recensământul oficial din 2011 prevede un număr de 396 de tătari, în vreme ce recensământul intern prevede un număr de aproximativ 770 de etnici tătari. Potrivit afirmațiilor acestuia, recensământul este mult mai dificil de realizat în cazul aglomerărilor urbane mai mari, ca și Constanța, unde comunitatea tătară este mai extinsă

³ Interviu cu M. F., membru al comunității tătare, 29 ianuarie 2013; Interviu cu O. E., membru al comunității tătare, 29 ianuarie 2013, Interviu cu G. A., membră a comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

⁴ Interviu cu O. E., membru al comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

⁵ Interviu cu G. A., membră a comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

⁶ Interviu cu Gelil Eserghep, președinte al *Uniunii Democratice a Tătarilor Turco-Musulmani din România*, 16 septembrie 2013.

⁷ Informație furnizată de *Uniunea Democrată a Tătarilor Turco-Musulmani din România*.

dar dispersată, prin urmare mult mai greu de monitorizat, din punct de vedere numeric.⁸

În ceea ce privește cauzele invocate de etnicii tătari, atât la nivel oficial, cât și la nivelul comunității în general, acestea se referă la procedura viciată de realizare a recensământului, reprezentată de confuzia recenzorilor între termenii turc și tătar, prin urmare de modul acestora de formulare a întrebărilor către cei recenzați. O altă cauză frecvent invocată se referă la declarea unui număr consistent de etnici tătari drept turci datorată absenței unui stat tătar. *Sentimentul descoperirii*, declanșat de această situație, compensat încă din perioada comunistă de plasarea sa sub protectoratul Turciei, se amplifică după 1990. Această evoluție a avut loc în condițiile în care protectoratul Turciei era unul simbolic în perioada comunistă, asigurând mai mult un confort mental, decât unul practic. După 1989 acesta se concretizează printr-un sprijin material resimțit nu doar de comunitatea turcă, ci și de cea tătară, pe plan educațional, cultural și economic. Prezența activă a Turciei în aceste domenii este invocată de o mare parte a etnicilor tătari, ca un argument solid, în decizia unor co-etnici de a se declara turci.⁹ În anumite cazuri este invocat și argumentul pragmatic al avantajelor ce ar putea fi obținute în condițiile unei eventuale emigrări în Turcia, cum ar fi obținerea cetățeniei turce și integrarea mai facilă în societatea turcă-gazdă. În același timp, asumarea identității turce, mult mai confortabile, de către un număr consistent de rromi musulmani din Dobrogea, *xoraxaj*, constituie în opinia tătarilor un aspect care contribuie

⁸ Interviu cu Gelil Eserghep, președinte al *Uniunii Democratice a Tătarilor Turco-Musulmani din România*, 16 septembrie 2013.

⁹ Interviu cu M. K., membru al comunității tătare, 16 septembrie 2013.

semnificativ la depășirea lor, din punct de vedere numeric, de către comunitatea turcă.¹⁰

După căderea comunismului în România, în 1989, putem vorbi, ca și în cazul tuturor minorităților etnice, despre o redescoperire a valorilor și simbolurilor identitare. Revitalizarea vieții spirituale a fost însoțită implicit de una instituțională, fiind creată, încă din ultimele zile ale lunii decembrie 1989 (Gemil 2012: 351), *Uniunea Democrată Turcă Musulmană din România*. Ca urmare a unor neînțelegeri din cadrul comunității s-a decis separarea în două organizații: *Uniunea Minoritară Etnică Turcă din România*, care a adoptat ulterior denumirea de *Uniunea Democrată Turcă din România* (UDTR) și *Uniunea Democrată a Tătarilor Turco-Musulmani din România* (UDTTMR), ambele organizații având ca principal obiectiv declarat păstrarea și perpetuarea valorilor culturale și tradiționale ale etnicilor turci, respectiv tătari.

Cadrul reprezentativ: Uniunea Democrată a Tătarilor Turco-Musulmani din România

Pe parcursul celor peste 20 de ani existență, uniunea, cu sediul la Constanța, a atins un număr de 31 de filiale în localități din județele Constanța și Tulcea, dar și câte una la Brașov¹¹ și București,¹² în ultimii ani conturându-se un trend de polarizare a unei părți a intelectualității tătare înspre capitală. În această perioadă la conducerea uniunii s-au aflat în general membri ai elitei intelectuale și economice a comunității, profesori, avocați, ingineri, oameni de afaceri.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ În Brașov trăiesc, conform datelor recensământului din 2011, 9 etnici tătari. Vezi Recensământul populației și al locuințelor: 2011.

¹² În București trăiesc, conform datelor recensământului din 2011, 388 de etnici tătari. Vezi Recensământul populației și al locuințelor: 2011.

O parte din cele 31 de filiale din regiunea Dobrogei sunt concentrate în jurul unor comunități mai compacte, coezive, cu o elita locală puternică, economică, intelectuală, în anumite cazuri religioasă, de obicei angrenată în conducerea locală a uniunii. Este cazul unor localități urbane, medii ca număr general al populației locuitoare, ca Medgidia (Mecidiye) sau Ovidiu (Kanara), dar și rurale ca Valu lui Traian (Hasancea) sau Mihail Kogălniceanu (Karamurat), ambele categorii situate în proximitatea municipiului Constanța și puncte de importanță pe traseele rutiere, deci localități active din punct de vedere economic.

Există însă localități, unde prezența uniunii, deși are filiale și reprezentanți, este una simbolică. Este cazul unor comunități mai izolate, situate în zone defavorizate, lipsite de oportunități economice, formate în prezent, ca urmare a migrării populației active înspre centrele urbane, dintr-un număr mai redus de etnici tătari, majoritatea aflați la vârsta a treia. Este cazul satului Tătaru (Azaplar), fost centru al tătarimii în perioada interbelică, care în prezent numără aproximativ 150 de etnici tătari,¹³ majoritatea pensionari ai fostelor cooperative agricole de producție. Alte localități într-o situație similară sunt Osmancea sau Cotu Văii, ambele situate în județul Constanța.

Reședința de județ, orașul Constanța, constituie un caz particular în peisajul comunităților tătare din Dobrogea. Fiind vorba despre o aglomerare urbană cu o populație totală de 254.693, deși găzduiește cea mai numeroasă comunitate tătară din România, 7.379 de membri, conform recensământului din 2011 (Recensământul populației și al locuințelor: 2011), se caracterizează printr-un grad ridicat de dispersare. În aceste condiții, relațiile intracomunitare sunt mai dificil de menținut și de consolidat, în comparație cu localitățile medii și mici, care

¹³ Interviu cu G.E., primarul comunei Comana, 17 septembrie 2013.

beneficiază de avantajul cunoașterii reciproce între membrii comunității, specific localităților rurale (Bold-Buciuman-Drăghici 2003: 60-62).

Politici etnice

În acest peisaj comunitar, uniunea și-a asumat rolul de polarizator al comunității tătare. După căderea comunismului în România, în 1989, putem vorbi, ca în cazul tuturor minorităților etnice, despre o redescoperire a valorilor și simbolurilor identitare. Libertatea de exprimare a identității etnice, recâștigată după 1990, a fost interpretată din punctul de vedere al uniunii, ca redobândire a dreptului comunității la unitate, definită ca o a doua familie pentru fiecare tatar din România. În acest sens, politicile uniunii au vizat atragerea unor noi membri, asigurarea unui nivel de coeziune la nivelul comunității, prin acțiuni, care au vizat ca principal obiectiv redescoperirea, conservarea și perpetuarea principalelor valori etnice: limba tătara, religia musulmană, obiceiurile și tradițiile specifice etniei. În acest scop strategia uniunii s-a axat pe câteva puncte de acțiune centrale: educația, presa adresată etnicilor tătari, generația tânără, rolul femeilor în societate, relațiile cu comunități tătare din diaspora, domenii, care se reflectă și în profilul comisiilor de activitate ale uniunii.¹⁴

Reactivarea identității etnice și religioase: sărbători și tradiții

Deși reactivarea identității etnice și religioase s-a produs după 1990 atât la nivel individual prin reluarea în noul context democratic, a legăturilor cu țara de origine, Crimeea și cu

¹⁴ Comisia de Cultură, Culte și Tradiții, Comisia de Învățământ și Educație, Comisia Social-Economică, Comisia de Tineret și Activități Sportive, etc.

statul-protector, Turcia,¹⁵ acest lucru s-a produs și în cadrul organizat al uniunii. Uniunea, prin intermediul *Comisiei de Cultură, Culte și Tradiții*, a asigurat un cadru organizat de redescoperire a identității etnice și religioase, în agenda acestei comisii figurând identificarea tuturor sărbătorilor etnice și religioase în vederea oficializării lor. Profesorul Nuredin Ibram, actual președinte al acestei comisii vorbește despre descoperirea unei noi sărbători *Mevlid Kandili (Nașterea Profetului)*¹⁶,

¹⁵ La nivelul unei părți a populației tătare dobrogene, un rol important în păstrarea conștiinței originilor crimeene l-a avut și legătura cu mișcarea națională tătară din Crimeea, din perioada interbelică, care a stimulat la nivelul unui segment tătar dobrogean, sentimentele naționale. Activarea acestei mișcări și pe teritoriul Turciei, prin intermediul unor lideri tătari din Crimeea, dar și din Dobrogea, a consolidat percepția Turciei de stat protector al tătarilor. În condițiile în care visul patriei-mamă este spulberat odată cu expulzarea tătarilor în 1944, Crimeea apare din acest punct de vedere ca un teritoriu pierdut, iar Turcia este percepută ca o a doua patrie a tătarilor, patria protectoare sau statul tată - Turcia, sintagmă vehiculată la nivelul mediilor intelectuale tătare. Perceperea Turciei ca a doua patrie-mamă, patria protectoare sau statul-tată, din această perspectivă este în același timp, o reminiscență sau o moștenire a perioadei otomane. Conștiința de a fi aparținut Imperiului Otoman a fost și este în continuare paralelă cu asumarea Turciei ca moștenitoare a fostului imperiu.

¹⁶ În religia islamică există cinci nopți sfinte: Mevlid Kandili (Nașterea Profetului), sărbătorită în a douăsprezecea zi a lunii a treia a calendarului Islamic. Este prima dintre cele cinci nopți luminate pentru musulmani, care de altfel sunt denumite Kandili (Mevlid Kandili - nașterea Profetului Muhammed, Regaip Kandili – Noaptea conceperii Profetului, Miraç Kandili – Ridicarea la Cer a Profetului Muhammed, Berat Kandili – Noaptea Iertării păcatelor, și Kadir Gecesi – Noaptea Revelării Coranului către Profetul Muhammed). Datele acestor sărbători nu sunt fixe. Anul islamic este un an selenar, format din douăsprezece luni, iar fiecare lună are un număr de zile egal cu un ciclu lunar complet. Ca atare, anul islamic numără 354 de zile, cu 11 zile mai puțin decât anul solar, folosit acum curent în întreaga lume. Acest lucru face ca sărbătorile islamice raportate la calendarul solar să fie în fiecare an cu 11 zile mai devreme față de anul precedent.

introdusă astfel în lista sărbătorilor religioase, cu ocazia cărora se organizează activități cu periodicitate anuală. Vorbind despre situația în perioada comunistă, Ibram subliniază atmosfera de reținere, de frică în care erau celebrate cele două mari sărbători musulmane, Ramazan Bayram¹⁷ și Kurban Bayram,¹⁸ singurele respectate înainte de 1989, subliniind în același timp impulsul instituțional în redescoperirea identității religioase în perioada postcomunistă (Fig. 3).

Despre celelalte sărbători religioase (cu excepția Ramazan Bayram și Kurban Bayram) noi chiar nu știam foarte multe lucruri. Personal, cercetând acum fenomenul religios și maniera în care se practică astăzi, am găsit că de fapt avem foarte multe sărbători, de care până în 1989 nu am avut cunoștință: Miraç Kandili (Ridicarea Profetului Mohamed la cer), Berat Kandili (Iertarea păcatelor). Adică ne-am recâștigat

¹⁷ Kurban Bayram (Sărbătoarea Sacrificiului) este un omagiu adus Profetului Ibrahim, care pus să aleagă între a-și sacrifica propriul fiu și adorația față de Allah, alege a doua variantă. Ca recompensă, Allah îi trimite un berbec ce va fi sacrificat în locul fiului ce va trăi. Sacrificiul berbecului, a cărui carne se împarte în trei: pentru membrii familiei, pentru prieteni și vecini, și pentru nevoiași este o obligație tradițională a musulmanului independent economic, cu stare materială bună. Obligația înfăptuită întărește relațiile intra și intercomunitare, amplificând sentimentele de solidaritate. După rugăciunea de Bayram (Bayram Namazî), care se face obligatoriu în moschei, geamii, și după ce bărbații trec pe la casele celor decedați peste an, unde citesc Coranul, urmează patru zile de destindere, în care au loc mese tradiționale, vizite la părinți, bunici, rude, prieteni, care întăresc familia și comunitatea. Vezi Ibram 2011: 55.

¹⁸ Sărbătoarea Ramazan Bayram (Sărbătoarea Postului, Sărbătoarea dulciurilor) este alături de Sărbătoarea Sacrificiului (Kurban Bayram) o a doua sărbătoare religioasă importantă a cultului musulman. Ea este un prilej de întărire și consolidare a comunității turce. Luna de post (30 de zile) are rolul de fortificare fizică și mentală și se încheie cu slujba de Bayram (Bayram Namazî), fiind urmată de trei zile de bucurie, destindere, împăcare. Vezi Ibram 2011: 55.

*identitatea religioasă, prin cunoașterea unor date, fapte, evenimente, istorii ale Profetului și posibilități de promovare a acestei religii în cadrul comunității musulmane.*¹⁹

De asemenea, o mare parte din cei intervievați, întrebați cu privire la istoria și tradițiile specifice etniei tătare și religiei islamice, subliniază primul contact cu acestea în cadrul manifestărilor și conferințelor organizate de uniune.

Alte sărbători cu periodicitate anuală, prin activități în cadrul uniunii se referă atât la alte sărbători religioase, care sunt de altfel comune și etnicilor turci, precum *Kutlu Doğum Haftası (Săptămâna Nașterii Profetului)* sau sărbători de origine preislamică, dar acceptate de Islam ca *Aşure*,²⁰ *Hidrellez*²¹, sau *Newruz*.²²

¹⁹ Interviu cu N.I., membru al comunității tătare, 31 ianuarie 2013.

²⁰ *Aşure* este sărbătoarea care are loc începând cu a zecea zi din prima lună a calendarului islamic, Muharrem. În ziua de *Aşure* se prepară o rețetă tradițională moștenită din generație în generație. Desertul *Aşure* este preparat din cel puțin nouă feluri de cereale, fructe, arpacaș și zahăr, curmale, fistic etc. Legenda acestei sărbători este legată de perioada Profetului Noe. După potop, toți cei care se aflau pe arcă au plecat în căutarea hranei. Până s-au întors Profetul Noe le-a pregătit o gustare din rămășițele pe care le-a găsit pe navă. De aici și tradiția preparării desertului *Aşure*. În perioada Imperiului Otoman, desertul *Aşure* era pus în vase speciale și împărțit tuturor. În zilele noastre, credincioșii musulmani țin post, fac rugăciuni, prepară *Aşure*, pe care îl împart prietenilor, rudelor, vecinilor și celor nevoiași.

²¹ *Hidrellez* este o sărbătoare etno-culturală și religioasă, serbată în fiecare an la 6 mai, marcând venirea anotimpului cald. În această dată se vizitează mormintele celor dragi sau ale sfinților, se curăță, se pun flori, se citește rugăciuni din Coran, se fac pomeni, se ajută văduvele, orfanii. Slujbe religioase și comemorarea morților sunt urmate de manifestări folclorice, muzicale, mese câmpenești. Vezi Ibram 2011: 52.

²² Sărbătoarea *Newruz* este o sărbătoare a primăverii, a renașterii naturii. Etimologia termenului *Newruz*: (new-nou, ruz-zi, în limba persană însemnând o nouă zi). *Newruz* își are originile în zoroastrianism, deci este preislamică, fiind sărbătorită azi la 21 martie, în toată lumea turcică. *Newruz*

Din perspectiva sărbătorilor laice putem observa o triplă orientare culturală. Una inițială, spre România,²³ țara adoptivă, dar și spre lumea turcică, ca loc al originilor lor istorice, element care reiese din dubla celebrare a unor sărbători laice, declarate oficiale în România, ca Ziua Femeii (8 martie) sau Ziua Copilului (1 iunie), dar și a corespondentului acestor sărbători în lumea turcică, Ziua Mamei în Turcia (în a doua duminică din luna mai), Ziua Copilului în Turcia (23 aprilie). Triunghiul orientării istorice și culturale este completat de celebrarea unor sărbători cu specific etnic național, între care se situează comemorarea unor evenimente cu semnificație istorică, etnică și spirituală la nivelul conștiinței colective tătare - surghiunul tătarilor de la 18 mai 1944, când a avut loc deportarea forțată a tătarilor crimeeni, de către Stalin, 5 mai - Ziua Limbii Tătare, data la care a fost publicată, în 1987, revista bilingvă, în limbile turcă și tătară *Renkler* (Culorile), 13 decembrie - dată a proclamării *Republicii Populare Crimeene* în anul 1917, devenită din anul 2006, Ziua Etniei Tătare din România. Crearea în 1917 a unei republici independente tătare în Crimeea, pe fondul prăbușirii Imperiului Rus, desființată în cele din urmă sub presiunea bolșevică în anul 1918 a reprezentat și reprezintă și azi pentru mulți tătari crimeeni,

simbolizează chemarea la viață, renașterea străbunilor, înălțarea către soare. În comunitățile tradiționale persistente, până în anii 1960-1965 ai comunismului, când au început să se resimtă asupra lor efectele industrializării și urbanizării, de *Newruz* se ciocneau ouă vopsite în coajă de ceapă; cojile aruncate, fiind simbolul lepădării de urât și de anotimpul rece. Cu ocazia *Newruz*, ritualul religios era urmat de jocuri, cântece, lupte libere (kureş), în spații verzi, ocazie cu care se consumau și mâncăruri tradiționale. De asemenea exista obiceiul colindatului copiilor din casă în casă, care spuneau cântece de primăvară, fiind răsplătiți cu dulciuri și batiste înflorate.

²³ Interviu cu G. E., membru al comunității tătare, 18 septembrie 2013. Vezi Ibram 2011: 53.

inclusiv pentru cei dobrogeni, conștienți istoric și politic, ca singura perioadă din 1783 încoace, în care dorințele naționale au devenit realitate (Fisher, 1978: 120). Motivația locală a alegerii acestei zile ca sărbătoare a etniei tătare simbolizează atât raportarea la această situație istorică ca una ideală și idealizată, a existenței unui stat tătar crimeean și exprimă în același timp în contextul existenței unei culturi tătare dobrogene particularizate de contextul istoric, politic și geografic, a păstrării legăturii cu strămoșii și teritoriul de origine-Crimeea.

*Noi, Tătarii, ne-am creat o cultură proprie inspirată din istoria și din tradițiile milenare ale strămoșilor...și acum sărbătorirea Zilei Etniei Tătare, se află printre temele de primă însemnătate ale comunității noastre. Legătura de suflet cu patria de obârșie-Crimeea, nu a încetat niciodată.*²⁴

De asemenea, efortul organizat al uniunii, după 1990, de redescoperire a identității etnice reiese și din stabilirea de către uniune prin intermediul Comisiei de Cultură, a celebrării sau comemorării unor personalități tătare dobrogene, dar și din diaspora tătară sau din teritoriul de origine, lideri și adepți ai mișcării naționale pentru crearea unui stat tătar crimeean: Numan Çelebi Cihan – primul președinte al Republicii Autonome Crimeea, Mehmet Niyazi – poetul național al tătarilor, Ismail Gaspıralı – pedagog, editor și politician crimeean, Müstecip Ülküsal,²⁵ avocat, întemeietor al revistei tătare *Emel (Ideal)*, originar din satul Tătaru (Azaplar).

O contribuție importantă a uniunii se regăsește în reactivarea și perpetuarea luptelor *kureş*,²⁶ sport național,

²⁴ *Caş* (Tineretul), nr. 110, octombrie 2007, p. 10, în <http://www.tatar.ro/publicatii/Cas/Cas%20Octombrie%202007.pdf>, accesat la 25 noiembrie 2013.

²⁵ *Karadeniz* (Marea Neagră), nr. 228 (ediție specială), iunie 2012, p. 3, uniuneatatara.ro/?dl_id=2, accesat la 25 noiembrie 2013.

²⁶ Luptele *Kureş* fac parte din cultura populară a popoarelor Asiei Centrale;

specific tătăresc, constând în lupte corp la corp, în care luptătorii își pun în valoare însușirile fizice și psihice. Uniunea prin intermediul filialelor sale organizează anual sezonul de competiții *kureș*, care, de obicei, se deschide la 1 mai în localitatea Valu lui Traian (Fig. 4.), continuând în localitățile în care trăiesc etnici tătari și care se transformă în sărbători ale comunității. Potrivit tradiției, la finalul competiției, învingătorul pleacă acasă cu un batal, iar recompensa acordată învinsului constă într-un *bayrak*²⁷ (un copac împodobit cu 7 sau 9 articole vestimentare). În general pentru etnicii tătari semnificația acestui sport constă în originile sale ancestrale și astfel în legătura cu generațiile anterioare, fiind descrise drept *lupte pe care le practicau strămoșii noștri*.²⁸ O parte vorbesc despre funcția ritualică și socială, pe care o îndeplineau aceste lupte *înainte*, fiind practicate în cadrul nunților. Deși termenul *înainte*²⁹ nu este foarte clar explicat din punct de vedere cronologic discursul interlocutorilor relevă o raportare la perioada interbelică și la primele decenii ale regimului comunist, când aceste tradiții încă persistau.

*Au apărut acuma recent după '89, înainte se făceau lupte tătărești numai la nunți. De exemplu în partea băiatului se făceau luptele după ce venea mireasa, iar acum după revoluție încoace vara se fac organizat, în fiecare săptămână.*³⁰

Totodată, luptele tătărești sunt relevante nu doar ca evenimente, care marchează afirmarea propriei etnicități, ci și din perspectiva definirii relațiilor interetnice, la nivelul discursului

numele de *kureș* vine de la centura purtată de luptători (pehlivani), în timpul confruntării.

²⁷ În traducere – steag.

²⁸ Interviu cu I. A., membru al comunității tătare, 19 septembrie 2013, comuna Valu lui Traian.

²⁹ Interviu cu D. C., membru al comunității tătare, 20 septembrie 2013.

³⁰ *Ibidem*.

tătar, oficial, dar și individual.

*Se înscriu toate naționalitățile. Anul ăsta batalul a fost câștigat de un machidon. ... La noi nu se fac diferențieri, că e român, că e armean, că e lipovean, ce-o fi, e binevenit.*³¹

Totodată, în dorința de a se continua tradiția folclorului tătar, au luat ființă ansambluri artistice, la Valu lui Traian, Constanța, Medgidia, Mangalia, Mihail Kogălniceanu. De asemenea, *Festivalul Portului, Dansului și Cântecului Popular Turco-Tătar* organizat de UDTTMR,³² ajuns în 2014, la ediția cu numărul XX, reunește toate aceste ansambluri tătărești dobrogene, alături de ansambluri invitate din Ucraina - Crimeea, Turcia, Macedonia, Bulgaria și Kazahstan, festivalul constituind un eveniment important și pentru consolidarea legăturilor cu comunitățile tătărești din teritoriul de origine și din diaspora (Fig. 5). Pe parcursul celor două zile de festival, se desfășoară călare, pe jos și în căruțe dobrogene - o paradă a portului popular, la care participă atât ansamblurile locale, cât cele invitate. Argumentând prin tradiția interculturalității dobrogene, festivalul include în program, alături de spectacole artistice tătărești, turcești sau românești, și manifestări ale ansamblurilor artistice, aparținând comunităților entice din Dobrogea: greci, aromâni, slovaci, ruși, lipoveni, bulgari și romei.³³

În efortul de consolidare a identității etnice se înscrie și implicarea activă a uniunii în organizarea unor conferințe și simpozioane științifice, dar și în susținerea tipăririi și lansării

³¹ *Ibidem.*

³² *Vezi Festivalul Portului, Dansului și Cântecului Popular Turco-Tătar*, în <http://uniuneatatar.ro/blog/articole/736/festivalul-international-al-portului-dansului-si-cantecului-popular-turco-tatar.html>, accesat la 25 noiembrie 2013.

³³ *Program Festivalul Internațional al Portului, Dansului și Cântecului Popular Turc o- Tătar*, Ediția a XIX-a, 5-8 septembrie, Teatrul de Vară Soveja, Constanța-România.

unor cărți, pe teme legate de domeniul literar, lingvistic sau al istoriei. Un număr important sunt organizate de uniune în colaborare cu Facultatea de Istorie și Științe Politice din cadrul Universității Ovidius, din Constanța. Un exemplu este simpozionul *Din istoria tătarilor*, aflat, în anul 2012, la a IV-a ediție, în cadrul căruia specialiști în domeniu, abordează anual teme legate de istoria locală a comunității tătare din Dobrogea, dar și subiecte legate de istoria universală a tătarilor. În cele mai multe cazuri, lucrările acestor conferințe și simpozioane sunt publicate în volume colective de studii cu sprijinul material al uniunii. Este cazul volumelor *Moștenirea istorică a tătarilor*, volumele I și II, apărute în 2010, respectiv în 2012, coordonate de profesorul universitar Tasin Gemil și de Nagy Pienaru sau *Tătarii în istoria românilor*, volumele I și II, tipărite în 2004 respectiv în 2005 și coordonate de universitarul Marian Cojoc. O apariție importantă în domeniul lingvisticii, este cea a Dicționarului Turc-Tătar-Român, apărut în 1997, care a fost conceput de Kerim Altay și Leyla Kerim.

În scopul realizării acestui obiectiv major al uniunii, al reactivării și promovării identității etnice în rândul comunității tătare, încă din 1990 a început publicarea revistei *Karadeniz* (Marea Neagră), organul de presă al uniunii, care a devenit principalul mijloc de difuzare și popularizare a acțiunilor culturale, științifice și sportive organizate de UDTTMR. Încă de la înființare, revista a fost bilingvă, textele fiind publicată în limbile română și tătară, iar din anul 2012 este publicată parțial și în limba engleză. Oferă informații legate de anumite personalități de etnie tătară sau de sărbătorile religioase și laice, celebrate de comunitatea tătară din Dobrogea, de comunități de tătari din Turcia sau din teritoriul de origine, Crimeea, fiind distribuită înspre comunitate, prin intermediul filialelor sale. De asemenea înființarea Radio T, în anul 2009, în colaborare cu *Uniunea Democrată Turcă din România* și *Muftiatul Cultului*

Musulman (Vainovski-Mihai 2012: 492), s-a constituit într-un alt instrument pentru promovarea limbii tătare, a unor evenimente de factură etnică și culturală, în scopul sprijinirii și menținerii identității etnice a comunității. Radioul are ca spațiu de emisie municipiul Constanța și transmite atât în limba turcă, cât și în limba tătară. Grila de programe *Radio T* cuprinde o emisiune exclusiv în limba tătară *Ana tilim, tatlı tilim (Limba mea maternă, limba mea dulce)*, știri în limba tătară, emisiuni referitoare la activitățile uniunii, legate de tradițiile, istoria, cultura tătară și comemorări ale unor personalități ale etniei tătare. Radioul are și o emisiune dedicată copiilor, în cadrul căreia are loc lecturarea unor basme populare tătărești. Pe parcursul acestor emisiuni sunt intercalate melodii din repertoriul crimeean, mai puțin cel local, deoarece conform autorizației de emisie, radioul poate transmite muzica specifică țărilor de origine, respectiv Turcia și Crimeea, dar nu și muzică locală.³⁴

Începând cu anul 2010 în paginile *Karadeniz* au fost incluse două suplimente *Kadınlar Dünyası* (Lumea Femeilor) și *Caş* (Tineretul) (Vainovski-Mihai 2012: 492), care au ca public țintă și indică de altfel, alte două orientări majore ale activităților și intereselor uniunii în ultimii ani. Având în vedere același obiectiv major al păstrării și perpetuării identității etnice, a valorilor și principiilor specifice etniei tătare, UDTTMR și-a canalizat atenția în ultimii ani asupra componentei feminine a comunității și asupra generației tinere, fapt care reiese dintr-o prezență activă, atât la nivel organizațional, cât și la cel al implicării în diferitele activități ale uniunii. În sensul atragerii celor două componente ale comunității UDTTMR dispune de Organizația de Tineret „Ismail Gaspiralı” și de Organizația de Femei.

³⁴ *Karadeniz* (Marea Neagră), nr. 228 (ediție specială), iunie 2012, p. 2, în uniuneatatara.ro/?dl_id=2, accesat la 25 noiembrie 2013.

În general activitățile organizației de tineret vizează obiective ca păstrarea tradițiilor, menținerea unor legături cu țara de origine și cu comunitățile de tătari din diaspora, acțiunile lor îndeplinind pe de o parte un rol cultural și religios, dar și social și umanitar.

În sfera activităților culturale se înscrie organizarea *Festivalului Portului, Dansului și Cântecului Popular Turco-Tătar*, a unor seminarii cu teme etnice sau religioase, în cadrul cărora se încearcă explicarea semnificațiilor unor momente importante pentru istoria și cultura tătară și pentru religia islamică, ca spre exemplu: *Ziua Limbii Tătare, Importanța Lunii Ramazan, Noaptea Sfântă de Kadır, Importanța Kurban Bayramului, Mevlid Kandili*. În plan cultural, activitățile organizației se înscriu în sfera inițiativelor generale ale Comisiei de Cultură, organizarea unor lansări de cărți, aparținând unor autori tătari, a unor culegeri de folclor tătaresc, comemorarea unor personalități ale comunității tătare. Încercarea de promovare a uniunii în rândul tinerilor tătari, îndeplinește un dublu rol. Pe de o parte este vorba despre sporirea capitalului uman și electoral al uniunii, organizația încercând să atragă în rândurile sale generația tânără. Pe de altă parte este vorba despre îndeplinirea unui rol social, prin organizarea unor evenimente sociale, ca *toplantı-urile*, serate în cadrul cărora participă tineretul tătar, a unor serate în care se pregătesc produse specifice bucătăriei tătarești, *şuberek*³⁵ *Akşamı* (Seară şuberek) sau a unor evenimente cu caracter sportiv, ca spre exemplu *Cupa de Fotbal Ismail Gaspıralı*³⁶. Locuri de întâlnire și socializare a tineretului tătar,

³⁵ Şuberek este o mâncare tradițională, prezentă atât în bucătăria turcească, cât și în cea tătarască - plăcintă cu carne de vită sau oaie.

³⁶ *Caş (Tineretul)*, nr. 228 (ediție specială), iunie 2012, pp. 19-24, în uniuneatatara.ro/?dl_id=2, accesat la 25 noiembrie 2013.

aceste evenimente au rolul de coagulant social, prin crearea și menținerea unor rețele sociale, care asigură coeziunea, conservarea și perpetuarea societății tătare.

Una dintre direcțiile de bază ale politicilor uniunii o reprezintă educația generației tinere de tătari, în spiritul valorilor etnice, constituind la nivelul discursului oficial pârgھیile, prin care poate fi evitată asimilarea și asigurată persistența și viitorul comunității. Educarea tinerilor este considerată importantă atât în sensul transmiterii valorilor etnice, cât și în sensul asigurării unui nivel intelectual ridicat al comunității. Educația în sine reprezintă pentru tătari una dintre valorile supreme, așa cum reiese și din deviza *Karadeniz*, un citat din Ismail Gaspıralı³⁷: *Dilde fikirde işte birlik! (Unitate a limbii, cugetului și acțiunii!)*. Așa cum am mai subliniat, tătarii afirmă despre ei că reprezintă, după armeni, a doua minoritate ca procent de intelectuali, dintre toate minoritățile din România.³⁸ Denis Ibadula, vicepreședintă a UDTTMR, vorbind despre acțiunea uniunii, la inițiativa Comisiei de Învățământ, de premiere a elevilor olimpici de etnie tătară, *Premiem valoarea, recunoaștem excelența*, subliniază în sprijinul acestei idei, care constituie un element important al autoreprezentării la tătari, dar și al percepției lor de către alteritate, *că din cei 400 de copii, care au câștigat premii la faza județeană, aproape 100 sunt ai noștri, deci un procent de 23%, asta în condițiile în care noi reprezentăm în jur de 12% din populația totală a Constanței*. Lector universitar în cadrul *Facultății de Matematică și Informatică*, a *Universității Ovidius* din Constanța, Denis Ibadula, particularizează exemplul, descriind situația lotului de

³⁷ Ismail Gaspıralı - pedagog, editor și politician tătar crimeean.

³⁸ Interviu cu M. F., membru al comunității tătare, 29 ianuarie 2013; Interviu cu O.E., membru al comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

matematică pentru anul 2013, al județului Constanța, format din 19 copiii, din care 5 sunt tătari.³⁹

Totodată la nivelul discursului oficial al uniunii, femeile tătare ocupă un loc important, din perspectiva rolului pe care îl au în păstrarea limbii tătare, a tradițiilor și în educarea copiilor și a tinerilor. Discursul liderilor UDTTMR accentuează faptul că păstrarea valorilor identitare ale tătarilor din România se datorează în bună măsură și implicării active a femeilor în viața comunității. Eforturile Organizației de Femei a UDTTMR se axează asupra unor acțiuni de promovare a obiceiurilor și tradițiilor laice și religioase, ca spre exemplu organizarea meselor de Iftar,⁴⁰ sărbătorirea celor doua Bayramuri, acordarea unor ajutoare umanitare cu ocazia acestor sărbători femeilor și bătrânilor cu o situație materială precară, organizarea unor *tepreșuri* (serbări câmpenești), a unor concursuri de poezie sau de cântece populare tătărești, a unor concursuri de artă culinară tătărească, a unor lansări de cărți aparținând unor autori tătari. Printre activitățile Organizației de Femei se numără și crearea, în cadrul sediului central al uniunii, a Camerei Tătărești,⁴¹ care prin obiectele de artizanat colectate din satele dobrogene, ștergere țesute de mână cu rol decorativ, batiste folosite în ritualul nunții, lăzi de zestre, servicii pentru ceai sau cafea, costume tradiționale, reproduce o cameră tătărească tradițională.

Liderele uniunii consideră că într-adevăr, femeii tătare îi revine acest rol tradițional în transmitere a valorilor etnice, culturale și religioase în cadrul familiei, dar subliniază în

³⁹ Interviu cu D.I. , membră a comunității tătare, 16 septembrie 2013.

⁴⁰ Iftarul este masa pe care o servesc musulmanii seara, la apusul soarelui, în timpul Ramadanului. Masa de iftar se referă practic la întreruperea postului prin această masă. Interviu cu E. E., 2 august 2014. Vezi Gulevich 2004: 305

⁴¹ *Kadınlar Dünyası* (Lumea Femeilor), nr. 228 (ediție specială), iunie 2012, pp. 19-24, uniuneatatara.ro/?dl_id=2, accesat la 25 noiembrie 2013, pp.13-16.

același timp prejudecățile societății, care decurg din componenta musulmană a identității femeilor de etnie turcă și tătară. Vorbind despre un proiect realizat de Comisia de Femei în colaboare cu revista pentru femei *Avantaj*, desfășurat în iunie 2013 și intitulat *Rolul femeii turco-tătare în societatea modernă*, Denis Ibadula subliniază că *cei de la Avantaj, se așteptau, când au venit pentru prima dată, noi fiind și musulmani, să găsească femei legate cu feregea*⁴² *și impactul a fost foarte puternic, am demontat mitul ăsta, nu există nimic anacronic în situația lor, sunt femei moderne, cu copii, cu carieră, care îmbină viața profesională cu viața de familie, femei cu cont pe facebook, cu ieșiri în cluburi.*⁴³

Dezvoltarea relațiilor externe atât cu comunitățile tătare din teritoriul de origine, Crimeea, cât și cu tătarii din diaspora tătară din Asia Centrală, reprezintă una dintre prioritățile declarate ale UDTTMR și se regăsește între obiectivele comisiilor uniunii, a Organizației de Femei și a Organizației de Tineret. Legăturile sunt cu preponderență culturale, în sensul împărtășirii și perpetuării tradițiilor. În cea mai mare parte este vorba despre vizite reciproce ale unor delegații din partea organizațiilor reprezentative cu ocazia unor conferințe, simpozioane, seminarii cu teme legate de istoria, cultura, economia regiunilor în care trăiesc comunități de tătari,⁴⁴ Crimeea, Turcia, Asia Centrală (Azerbaidjan, Tatarstan). De asemenea, are loc participarea reciprocă a sportivilor tătari din Dobrogea, Crimeea, Turcia sau Bulgaria la *tepreșuri* și competiții de lupte tătărăști *kureș*, organizate de comunitățile

⁴² Văl purtat de femeile musulmane.

⁴³ Interviu cu D. I. , membră a comunității tătare, 16 septembrie 2013.

⁴⁴ Un exemplu îl constituie simpozionul *Azerbaidjan-Istorie, Geografie, Economie, Cultură*, organizat la sediul UDTTMR, la 1 octombrie 2011, în colaborare cu Ambasada Republicii Azerbaidjan la București. Vezi Karadeniz, iunie 2012, p. 8.

din aceste teritorii, alături de participarea anasamburilor folclorice tătarești ale filialelor mai mari ale uniunii la diferite festivaluri și turnee artistice în Turcia, Bulgaria, Republica Turcă a Ciprului de Nord, Macedonia. Festivalul Internațional al Portului, Dansului și Cântecului Popular Turco-Tătar, reprezintă, din perspectiva uniunii, o ocazie de consolidare a legăturilor cu teritoriul de origine, cu diaspora tătară și cu țările din lumea turcică în general, fiind invitate ansambluri din Ucraina - Crimeea, Turcia, Macedonia, Bulgaria și Kazahstan. Tripla orientare în sensul legăturilor externe, cu Crimeea, cu Turcia și cu Asia Centrală, se regăsește și în tipurile întrunirilor desfășurate de Organizația de Tineret „Ismail Gaspıralı” pe parcursul 2008-2012: Forumul Mondial al Tinerilor Tătari, în Kazan, Republica Tatarstan, Congresul Internațional al Tinerilor Tătari Crimeeni, Congresul Tinerilor din Lumea Turcică,⁴⁵ respectiv în activitățile Organizației de Femei a UDTTMR: Întâlnirea Femeilor Turce din Balcani sau stabilirea unor legături cu organizația tătarilor crimeeni din Ciftlikkoy, prin realizarea unei vizite în aceasta localitate din Turcia⁴⁶.

În raport cu tătarii din diaspora, tătarii din Dobrogea se situează ca o comunitate solidă, care a reușit să își păstreze identitatea etnică, spre deosebire de tătarii din alte țări, ca Polonia sau Bulgaria, unde ei au fost asimilați comunităților de turci, prin urmare ei se erijează în rolul de posibil nucleu pentru diaspora tătarească.⁴⁷ Alături de rolul de nucleu al diasporei prin capacitatea de a rezista asimilării, ei își revendică prin poziționarea geografică a Dobrogei, și un liant între

⁴⁵ *Caș (Tineretul)*, nr. 228 (ediție specială), iunie 2012, pp. 19-24, în uniuneatatar.ro/?dl_id=2, accesat la 25 noiembrie 2013.

⁴⁶ *Kadınlar Dünyası (Lumea Femeilor)*, nr. 228 (ediție specială), iunie 2012, pp. 19-24, în uniuneatatar.ro/?dl_id=2, accesat la 25 noiembrie 2013, pp.13-16.

⁴⁷ Interviu cu G.E., membru al comunității tătare, 16 septembrie 2013.

comunitățile turce din lume și Uniunea Europeană. În toate manifestările publice ale uniunii, pot fi identificate patru steaguri, al României, țara gazdă, care denotă apartenența la statul român, al Crimeei, teritoriul de origine, al Turciei, semn al apartenenței la lumea turcică și stat protector și al Uniunii Europene.

Concluzii

După 1990, ca o contrapondere la constrângerea și inhibarea etnică și religioasă, caracteristică anilor comunismului, are loc un proces compensator de revenire la elementele identitare consacrate în perioada interbelică, afilierea la lumea turcică, originile crimeene, care au facilitat replasarea cele două comunități în ipostaza etnică și religioasă. Revitalizarea sărbătorilor și tradițiilor a fost parte a acestui fenomen, parțial spontan, venit pe de o parte ca o reacție firească a societății la cei cizzeci de ani de latență etnică, dar a fost în mare parte și o consecință a cadrului formal și organizat asigurat de organizația lor reprezentativă în acest sens, pe fondul reluării legăturilor cu teritoriile de origine-Crimeea și statul protector- Turcia, explicând astfel dorința tătarilor de a-și afirma particularismul etnic, lingvistic și cultural, dar în contextul larg al apartenenței turcice și începând cu 2007, în contextul larg al spațiului și valorilor europene, ca multiculturalismul⁴⁸ și unitatea în diversitate.

⁴⁸ Conceptul de multiculturalitate este utilizat în acest context în sensul general de diversitate etnică, culturală, lingvistică, religioasă.

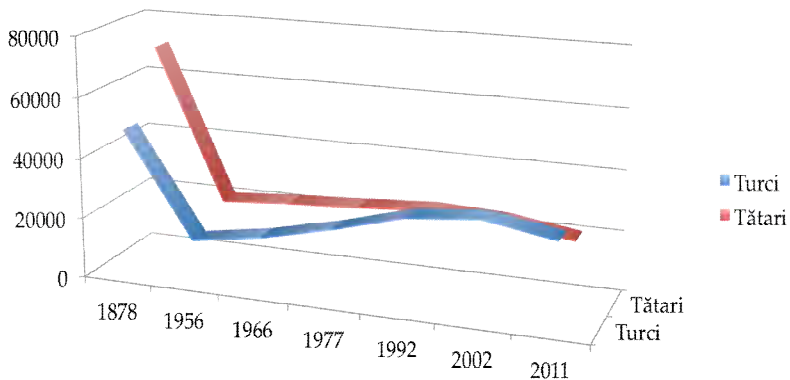


Fig. 1. Evoluția demografică a turcilor și tătarilor (1878-2011)

* Între 1913 și 1940 România a avut în componența sa Cadrilaterul, cu o consistentă populație turcă și tătară.

* La recensământul din 1948 turcii și tătarii au fost înregistrați împreună (28.782).



Fig. 2. Sigla Uniunii Democratice a Tătarilor Turco-Musulmani din România.
Sursa <http://uniuneatatara.ro>



Fig. 3. Musulmani la slujba de vineri (Cuma Namazı).
Geamia din Piața Chiliei, Constanța, mai 2014



Fig. 4. Lupte tradiționale (Kureş). Valu lui Traian, jud. Constanța, 1 mai 2014



Fig. 5. Festivalul Portului, Dansului și Cântecului Popular Turco-Tătar, 2014

Bibliografie

Lucrări generale

Bold, I., Buciuman, E., Drăghici, M. (2003). *Spațiul rural. Definiție. Organizare. Dezvoltare*. Editura Mirton, Timișoara.

Fisher, Alan W. (1978). *The Crimean Tatars*. Hoover Institution Press, Stanford.

Lucrări speciale

Gulevich, Tanya. (2004). *Understanding Islam and Muslim Traditions*. Omnigraphics, Detroit.

Ibram, Nuredin. (2011). *Comunitatea musulmană din Dobrogea*, Editura Ex Ponto, Constanța.

Studii și articole

Gemil, Tasin. (2012). *Înfăințarea Uniunii Democratice a Tătarilor Turco-Musulmani din România (Documente)*. În: Gemil Tasin, Pienaru Nagy (coord.): *Moștenirea istorică a tătarilor*, Vol. II. Editura Academiei Române, București, 351-358.

Gemil, Tasin. (2010). *Peste un mileniu de existență a populației turco-tătare pe teritoriul României*. În: Gemil Tasin, Pienaru Nagy (coord.): *Moștenirea istorică a tătarilor*, Vol. I. București, 9-22.

[<http://www.tatar.ro/publicatii/Tasin%20Gemil/PESTE%20UN%20MILENIU.pdf>], accesat la 20 septembrie 2011.

Iordachi, Constantin. (2002). *La Californie des Roumains. L'intégration de la Dobroudja du Nord à la Roumanie, 1878-1913*. *Balkanologie*, 6(1-2), 167-197.

Oberländer Târnoveau, Ernest-Volker, Adam. (2005). *Tătarii din România. Schiță istorică - Secolele XIII-XX*. În: Andreescu, Gabriel (coord): *Tătarii din România - teme identitare. Tatars in Romania - Problems of Identity*. Editura Centrul pentru Drepturile Omului Apador-CH, București, 27-57.

Gergő, Szekély István. (2009). *Reprezentarea politică a minorităților naționale din România (The Political Representation of national Minorities in Romania)*. Working Paper nr. 20, Institutul pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, Cluj -Napoca.

[<http://ispmn.gov.ro/node/reprezentarea-politica-a-minoritatilor-nationale-in-romania-the-political-representation-of-national-minorities-in-romania>], accesat la 7 martie 2013.

Vainovski-Mihai, Irina. (2013). *Romania*. În Jorgen Nielsen (coord.): *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 5. Brill, Leiden, Boston, 531-547.

Surse:

Presă:

Caş (Tineretul), nr. 110, octombrie 2007. [<http://www.tatar.ro/publicatii/Cas/Cas%20Octombrie%202007.pdf>], accesat la 25 noiembrie 2013.

Caş (Tineretul), nr. 228 (ediție specială), iunie 2012. [uniuneatatar.ro/?dl_id=2], accesat la 25 noiembrie 2013.

Kadınlar Dünyası (Lumea Femeilor), nr. 228 (ediție specială), iunie 2012. [uniuneatatar.ro/?dl_id=2], accesat la 25 noiembrie 2013.

Karadeniz (Marea Neagră), nr. 228 (ediție specială), iunie 2012. [uniuneatatar.ro/?dl_id=2], accesat la 25 noiembrie 2013.

Interviuri:

Interviu cu T. G., membru al comunității tătare, 11 ianuarie 2013.

Interviu cu M. F., membru al comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

Interviu cu O. E., membru al comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

Interviu cu G. A., membră a comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

Interviu cu O. E., membru al comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

Interviu cu G. A., membră a comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

Interviu cu I. A., membru al comunității tătare, 29 ianuarie 2013.

Interviu cu N.I., membru al comunității tătare, 31 ianuarie 2013.

Interviu cu R. R., membră a comunității turce, 30 ianuarie, 2013.

Interviu cu S. T., membră a comunității turce, 31 ianuarie, 2013.

Interviu cu Gelil Eserghep, președinte al *Uniunii Democrate a Tătarilor Turco-Musulmani din România*, 16 septembrie 2013.

Interviu cu M. K., membru al comunității tătare, 16 septembrie 2013.

Interviu cu D.I. , membră a comunității tătare, 16 septembrie 2013.

Interviu cu G.E., membru al comunității tătare, 16 septembrie 2013.

Interviu cu G.E., primarul comunei Comana, 17 septembrie 2013.

Interviu cu G. E., membru al comunității tătare, 18 septembrie 2013

Interviu cu I. A., membru al comunității tătare, 19 septembrie 2013.

Interviu cu D. C., membru al comunității tătare, 20 septembrie 2013.

Interviu cu E. E., membru al comunității tătare, 2 august 2014.

Recensăminte:

2002 *Recensământul populației și al locuințelor 18-27 martie 2002*. Vol. IV, *Structura etnică și confesională. Populația după etnie la recensămintele din perioada 1930-2002, pe județe*. Institutul Național de Statistică. [<http://www.insse.ro/cms/files/RPL2002INS/vol4/tabele/t2.pdf>], accesat la 8 decembrie 2012.

2011 *Recensământul Populației și al Locuințelor*, Institutul Național de Statistică. [<http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/>], accesat la 20 ianuarie 2015.

Obiceiurile legate de tăierea porcilor la sârbii de pe Valea Mureșului (Pomorișja) Cercetări de teren contemporane

Biljana Sikimić

Abstract

This work discusses the possibility of protecting the unique intangible heritage, today – butchering the pigs, although the elements of ritual and celebration disappeared everywhere and remained only knowledges about the traditional technological methods of meat processing.

The ethnographic documents of the field research over the Serbs on the Mures Valley (Batania town / Battonya in Hungary, and a number of localities in Arad County, Romania) were recorded in a relatively short period of time (2013-2014), and the subject is presented as narrative conversations around killing the pigs.

Key-words: field research, intangible heritage, butchering the pigs, Mures Valley

Preliminarii

Cercetarea de teren antropologico-lingvistică a sârbilor de pe Valea Mureșului (din județul Arad, România și din localitatea Batania, Ungaria) a fost efectuată în anii 2013 și 2014. În județul Arad ancheta s-a desfășurat în localitățile Arad Gai (sr. Arad Gaj), Satu Mare (sr. Naćfala), Felnac (sr. Felnak), Turnu (sr. Tornja), Pecica (sr. Pećka), Mănăștur (sr. Monoštor), Munar (sr. Munara). Discuțiile purtate au acoperit teme de istorie locală, povestiri biografice și cultura tradițională a sârbilor din localitățile menționate. Toate discuțiile înregistrate, cu o durată de aproape 40 de ore, se află arhivate în Arhiva Digitală a Institu-

tului de Balcanologie SANU și sunt accesibile în rețeaua internă ASȘA. Materialul audio înregistrat este însoțit și de aproximativ 400 de fotografii de teren.

Metodologia activității, dezvoltată în cursul cercetărilor de teren în echipă ale Institutului Balcanologic ASȘA din Belgrad, într-o perioadă de cincispezece ani, a trecut printr-o serie de transformări: inițial a fost orientată spre, astăzi deja clasică școală rusească de documentație lingvistică și etno-lingvistică, pentru ca în cursul timpului să accepte postulate antropologico-lingvistice și socio-lingvistice, iar apoi să includă și conținuturi caracteristice istoriei orale.

Prin arhivarea corpusului de documente ale cercetării de teren, în formă digitală, s-a deschis un spectru larg de posibilități, care la începuturile muncii de teren, la sfârșitul sec. XX, nu puteau fi planificate. Este vorba despre observarea materialului existent din unghiul corpusului lingvistic (crearea unor corpusuri comparabile și a textelor comparabile ale limbii orale),¹ prezentată în exemplele concrete ale cercetării de teren a sârbilor de pe Valea Mureșului care este polifuncțională. Aceasta se

¹ Termenul *texte comparabile* (comparable texts) pare adecvat spre deosebire de termenul texte „paralele” care a fost folosit în monografia Bošnjaković/Sikimić 2013. La întrebarea – ce fac textele „comparative” și corpusurile în lingvistică, se răspunde, de obicei, că un corpus comparabil cuprinde texte asemănătoare în mai mult de o limbă sau varietate și/sau apărute în circumstanțe de comunicare similare. În literatura lingvistică sunt cunoscute corpusuri comparabile monolingvistice ale limbii vorbite, apoi corpusuri comparabile monolingvistice dialectale ale limbii vorbite, corpusuri comparabile regionale ale limbii vorbite. Există problema „corpusurilor multilingvistice” și a corpusurilor „orale” (eng. *spoken*) (un tip special de corpus paralel, în care există și înregistrarea audio și transcrierea sa). Astăzi, ca cel mai des domeniu de aplicare a corpusurilor comparabile se menționează traducerea mecanică și exceptarea lexicului, sinonimelor și parafrazei.

poate aplica și în observarea stării actuale a patrimoniului imaterial în comunitatea cercetată.

Arhiva digitală a Institutului de Balcanologie ASȘA deține peste 2000 de ore de discuții în dialectele, practic ale tuturor limbilor, care se vorbesc în Serbia, dar și în limba standard. Anumite corpusuri mai mari sunt sincronice (materialul este adunat într-o perioadă de timp foarte scurtă). Există „similitudini”, respectiv posibilitatea de a compara formă, conținut și structură. Pe teren sunt înregistrate discuțiile purtate, dominant pe teme prevăzute în chestionarul A.A. Plotnikova (1996), dar și pe teme de istorie orală (de ex. Al Doilea Război Mondial în localitate), povestiri biografice și de viață cotidiană. Fiecare document audio conține întreaga comunicare a cercetătorului și persoanei intervievate. Este vorba, deci, de același tip de interviu (semi structural), care este în același timp și semi instituțional. Posibilitățile pentru analiza materialului arhivat sunt mari: în afara analizei macro-tematice și a posibilității de excerptare a sistemelor terminologice din domeniul lingvisticii antropologice și construcției etnolingvistice poate fi folosită și pentru cercetarea în domeniul analizei discursului, pragmalingvisticii și sociolingvisticii (se pot cerceta, de exemplu, perspectiva de gen și analiza limbii cercetătorilor).

Tăierea porcilor pe Valea Mureșului

Se pare că, tema obiceiurilor și credințelor care, eventual ar urmări procedeul tehnologic tradițional de tăiere a porcilor și de prelucrare a cărnii nu a fost considerată în mod special atractivă pentru etnologia, antropologia și etno-lingvistica slavă.² Totuși, în teritoriul multi-etnic de pe Valea Mureșului acestei teme i-a fost acordată o atenție

² Prezentarea detaliată a studiilor etnolingvistice și etnografice privind obiceiurile tăierii porcilor la sârbi. V. la Sikimić 2014a.

semnificativă.³

Cercetările de teren din Voivodina și Valea Mureșului au arătat, că, aproape până în zilele noastre, și în aceste zone, a existat un ritual specific de tăiere a porcilor (la sârbii din Voivodina acoperit cu termeni speciali, care sunt comuni și altor grupuri etnice: *svinjokolj*, *zabijačka*, *disnotor*). Despre specificul ritualic, în raport cu procedeul tehnologic de tăiere a porcilor, care există în toate celelalte zone ale Serbiei și Balcanilor, stau măturie elemente structurale speciale – timp, spațiu, rolul social, și, înainte de toate, obligația de a împărți hrana, carnea și/sau prăjiturile anumitor persoane (cel mai des vecinilor, rudelor și participanților la tăierea porcului), ca și cina comună, cu elemente de anti-comportament. Din punct de vedere temporal, ritualul este legat de perioada de iarnă, ceea ce se motivează, foarte des, prin imposibilitatea păstrării hranei în perioada caldă a anului, dar și apropierii importantei sărbători calendaristice (Crăciunul). Este obligatorie lăsarea preparatelor din carne pentru o sărbătoare care va urma: șunca se lasă pentru *Poklade* (la cehii din partea sârbească a Banatului), respectiv pentru Paște (la sârbii de pe Valea Mureșului).

Obiceiul voivodinean de tăiere a porcilor a pierdut astăzi unele dintre semnificațiile rituale și nu mai este legat de data corespunzătoare: la sârbi (și la români) se desfășura în ziua de Sf. Ignat, iar mai târziu, în perioada socialistă, foarte des de

³ Ve. La românii din Ungaria: „În acest caz participă și azi familia largită și vecinii, iar consumul colectiv din animalul sacrificat, vizează prosperitatea viitoare. Scenariul acestei mese, ca de altfel a întregii zile, era odinioară unul ritualizat”. Există chiar și binecuvântarea gazdei de către musafir care sună astfel: *Fie clisa grasă și mînca gazdele cu sănătate*, iar la care gazda răspunde: *Să ai parte din ie!* Colta 2010: 35. Procedeul tehnologic detaliat al tăierii porcilor și pregătirea preparatelor din carne la slovacii din Nădlac (județul Arad) v. în: Martin/Colta/Csobai 2008: 94. Despre tăierea porcilor la șvabii dunăreni v. Gehl 2011.

sărbătoarea Republicii, de 29 noiembrie. Corpusul contemporan de teren de pe Valea Mureșului arată că există interdicții de tăiere a porcilor în anumite zile din săptămână – miercuri și vineri [5] (totuși trebuie menționat că această informație a fost obținută de la o familie, în care există un preot, iar postul se ține consecvent). Din alt punct de vedere, un interlocutor din Felnac, și-a amintit că în familiile de învățători și preoți, cândva porcii se tăiau la praznicul Sfântului Ignat [7]. În toate celelalte case din Felnac porcii s-au tăiat și înainte și după Crăciun, după posibilități [7].

Elementele rituale ale obiceiului tăierii porcilor în Voivodina sunt însumate în monografia etnologului Vesna Marjanović (Marjanović 2008). Această monografie este de altfel dedicată mascării ritualice și arată, în mod special, prezența grupurilor mascate în cursul cinei, care se pregătește la sfârșitul tăierii tradiționale a porcilor.⁴

Un grup de figuri mascate în *țigani*, a venit la cina prilejuită de tăierea porcilor și în satul Turnu (județul Arad), chest.: *dacă n-au putut să fure ceva, deoarece au intrat îmbrăcați astfel încât să nu fie recunoscuți, atunci au cerșit și au făcut de toate* [10]. Și la maghiarii din Pecica (județul Arad), în cursul

⁴ „În localitățile din Voivodina, la *șezători* sau în perioada pregătiri cârnii pentru iarnă – tăierea porcilor, aproape la toate comunitățile etnice, din „distracție pentru muncă“ se practică vizitarea caselor, în care se desfășoară șezătorile și tăierea porcilor. Este cunoscut că tineri deghizați în haine vechi, cu pălării rupte, fețe cănite, apar acolo unde se taie porcii. La slovacii din Gložan și Pivnice sunt numiți *tute*. La populația maghiară, în grup se află și o fată deghizată în *țigancă*, dar s-a întâmplat și ca cineva să se mascheze în urs, care este purtat de un paznic, făcând glume. Un astfel de grup mergea din casă în casă, în casele în care se pregătea carnea pentru iarnă, distrând lucrătorii și gospodarii, iar apoi gazdele le dăruiau cârnați, slănină, jumări și alte preparate din carne. În localitățile de bunjevci (bunjevați) din nordul regiunii Bačka, A. Sekulić menționează de asemenea că tinerii se deghizau și astfel mascați intrau în gospodării” (Marjanović 2008: 218–219).

cinei veneau vecini îmbrăcați în țigani, cu fețele mânjite cu funingine, care încercau să fure bucăți din porc și care le gădilau pe fetele prezente. (Martin/Colta/Csobai 2008: 106–107). Grupul mascat de *țigani*, care vine în casă în timpul cinei prilejuite de tăierea porcilor, la slovacii din Stara Pazova (Srem) este pomnit și de Makanová s.a.

Interlocutorii din teren indică aproape în mod regulat ziua când se taie porcii, ca o mare sărbătoare, în care se bucură toți, iar cina era un prilej, ca întreaga familie să se reunească. În narațiuni, membrii prezenți la sacrificarea porcului ai familiei care povestește sunt foarte des prezentați individual, indiferent de faptul că cercetătorul nu are cum să-i cunoască [2, 6, 7].

Se observă foarte clar împărțirea muncii după vârstă și sex, pe care o indică toți interlocutorii (munci masculine, feminine și pentru copii).⁵ Bucătăria este prezentată în narațiuni ca un spațiu tradițional feminin, în timp ce curtea –reprezintă spațiul masculin și al copiilor. Cultura tradițională stabilește clar ierarhia de rudenie și vârstă în munca de producere a hranei, dar, în analiza transcriptelor, nu există date privind o posibilă împărțire a hranei după vârstă și sex în cursul meselor comune, în special a celei mai importante– cina comună, nici date despre o posibilă etichetare tradițională la masă. Posibila existență a unor roluri înrudite în activitățile legate de hrană sunt sugerate interlocutorilor chiar de cercetător prin întrebările sale directe: (BS: *Tăierea porcilor este o muncă bărbătească? Bărbații fac asta?*) IN: *Da.* (BS: *Ce fac femeile?*) IN: *Au spălat mașele.* [4]).⁶

⁵ Privind funcția socială a hranei din unghiul studierii rudeniei există numeroase studii, chest. Conihan/Kaplan 2005, Johnson 2006.

⁶ Comportamentul cercetătorului de teren la anchetele despre mâncare și influența personalității acestuia în ce privesc date obținute prin metodologia calitativa cf. Sikimić 2014.

Ținând cont că tăierea porcilor este un proces tehnologic exigent, există și o ordine exactă, prestabilită, a activităților și a desfășurării lor cronologice, în cursul zilei [6, 8]. În narațiuni, sunt marcate, în special, dimineața, amiaza și seara, cu mesele corespunzătoare: micul dejun, prânzul și cina. Spațiul, în care se desfășoară obiceiul, este împărțit în exterior (curte, în care se desfășoară numai tăierea și prelucrarea mai departe a cărnii) și interiorul casei (în care se desfășoară cina, căci este vorba de perioada de iarnă a anului). În spațiul larg al obiceiului se pot include și vecinii, la care se duc vasele cu hrana pregătită (papricaș, preparate din carne, prăjituri) [5, 10]. Sârbii de pe Valea Mureșului au și un sistem terminologic special pentru preparatele din carne: *majoške*, *kartaboše*, *hurke* [6, 10].

Probabil că și toate cele trei mese în cursul tăierii porcilor au avut un meniu îndătinat. Sârbii din Batania (Ungaria) au pregătit pentru micul dejun slănină afumată, brânză și lapte, iar pentru cină *hurke*, cârnați și sarmale [6]. La Mănăștur, pentru cină s-au făcut: *sarmale și ciorbă cu perișoare, ș-am fript friptură* [3] / Ciorba, ciorbă cu perișoare, și friptura, cârnaț și carne, și sarmale. [5], iar pentru prânz: *Am făcut tocană la amiaz. Atunșa am pregăcit varză cu clisă.* [4] / *Varză acră și tocană la amiaz.* [5]. La Turnu, pentru cină s-a pregătit varză și papricaș cu cartofi, cu cârnați și cartaboș [10].

Comunitatea culinară de pe Valea Mureșului cuprinde cu prilejul tăierii porcilor și maghiarii, astfel și la maghiarii din Pecica pentru cină s-au pregătit sarmale, *caltaboș* și cârnaț (Martin/Colta/Csobai 2008: 106–107).

Această lucrare se va ocupa în continuare, mai detaliat, numai despre prăjiturile care se pregătesc pentru cina de la tăierea porcului.

Posibile isoglose

Cercetarea pe teren a popoarelor autohtone din Voivodina (inclusiv a celor mutați recent, ale căror atitudini fac posibilă crearea unei imagini în oglindă) și din spațiul cultural sârb din alte timpuri – cândva Austro-Ungaria, iar astăzi Ungaria și România – au arătat că pentru obiceiul tradițional al tăierii porcilor se pot stabili mai multe isoglose, când este vorba despre denumirile ritualurilor și tipul de prăjituri, care se pregătesc obligatoriu pentru cină – care pot fi gogoși sau prăjituri pregătite cu untură, dar care, în orice caz, după cum spun unii interlocutori, trebuie să fie din aluat dospit.⁷ În acest moment este foarte greu de determinat a cui influență culturală a fost determinantă pentru pregătirea unuia, sau a altui fel de prăjitură.

Corpusul complet de texte comparabile înregistrate pe teren în Voivodina și pe Valea Mureșului în perioada 2009-2014, pe tema obiceiurilor legate de tăierea porcilor, nu este inclus în această lucrare, sunt menționate numai anumite pasaje reprezentative pentru a fi arătate diferite posibilități ale unui material astfel colectat.⁸

Dicționarul dialectelor sârbești din Voivodina (RSGV) înregistrează doi termeni care stau în legătură directă cu termenul sinonim românesc *pomana porcului*: *svinjska daća* și *svinjska pomana*. Ambii termeni sunt definiți de RSGV în același mod: 'tăierea porcilor (porc); ziua când se taie porcii (porc) și cina care se pregătește atunci'. Termenul *svinjska daća* este

⁷ Analiza detaliată a materialelor de teren din Voivodina despre aceeași temă v. în Sikimić 2014a.

⁸ În lucrare sunt folosite discuțiile din teren a căror intenție de bază a fost inducerea narativului. Din acest motiv toate transcriptele, indiferent de forma dialogului, sunt formate ca întreguri. Transcriptele sunt literale, intervențiile cercetătorului sunt date în paranteze cu inițialele cercetătorului (BS – Biljana Sikimić), în timp ce identitatea interlocutorului este ascunsă. Toate interviurile sunt accesibile în arhiva Institutului de Balcanologie.

înregistrat în estul Banatului (localitățile Jasenovo și Pavliš), iar termenul *svinjska pomana* este înregistrat la sârbii din zona românească a Banatului, în localitatea Sânpetru cu un exemplu foarte ilustrativ: „am dus de pomana porcului puțin papricaș la vecini“ care confirmă existența obiceiului împărțirii papricașului la vecini. Într-o familie mixtă sârbo-română, în satul Mănăștur de pe Valea Mureșului, în cursul cercetării de teren (2014) este înregistrat termenul dialectal *proaspătă* ('sveže') [2].

Pe de altă parte, potrivit RSGV, termenul maghiar *disnotor* 'masa prilejuită de tăierea porcilor' este înregistrată în trei variante fonetice: *disnator* în localitățile din Banatul de nord-est și central: Kikinda, Mokrin (aici și în varianta *disnitor*), Novo Miloševo, Jaša Tomić, Šurjan, Boka, Neuzina. Aceeași formă (*disnator*), a fost confirmată și de cercetarea de teren a sârbilor din satul Felnac de pe Valea Mureșului [7]. Varianta *disnotor* este în folosință și în multe localități din nordul regiunii Bačka și Banatul de nord și de asemenea la bunjevați din Bačka de nord (*disnotor*). Termenul *diznotor* este folosit și de românii din Ungaria (Colta 2010). În exemplele, care sunt menționate în această lucrare, termenul *disnotor* este sugerat de însăși cercetător, pe baza cunoștințelor sale anterioare acumulate pe teren în Voivodina și pe Valea Mureșului [2, 7, 10].

Gogoși

Germanismul *krofne* (*gogoși*) este cunoscut sârbilor din întreaga Voivodină și se referă la (potrivit RSGV) 'un tip de patiserie făcut din aluat dospit'. Cercetarea de teren a arătat că gogoșii se pregătesc obligatoriu în satele sârbești din Banatul central și de sud. De asemenea, gogoșii sunt obligatorii la bunjevații din Bačka de nord.⁹ Gogoși, pentru cina prilejuită de

⁹ Comunitatea etnică de *bunjevci* (bunievții) din nordul regiunii Voivodina folosește pentru 'krofne' termenul unguresc *fanki* (< mag. *fánk*).

tăierea porcilor, pregătesc și slovacii din satul Aradac de lângă Zrenjanin, iar în cursul cinei există și deghizarea. Carnea și prăjiturile se împart vecinilor și tuturor celor care au participat la tăiere. Monografia dedicată românilor din Banat (Maluckov 1985: 176) confirmă că și la români se pregătesc gogoși, în ziua tăierii porcilor. În satul Bavaniște, din Banatul de sud, cu prilejul tăierii porcilor și astăzi sunt obligatorii prăjiturile făcute din aluat dospit (care pot fi gogoși, ștrudel cu mac sau cornuri/chifle).¹⁰

În satul Mănăștur de pe Valea Mureșului [3] interlocutorii folosesc și termenul sârbesc și cel românesc - sr. *krofne* (pronunțat de româncea interviuată – *crofne*, iar soțul ei sârb – *krofne*) și rom. *gogoși* (MG: *Crofne*. SG: *Krofne, tako, načinjene samo tako*. MG: *Dară nu, că și dumňavaostră fašeť. Un aluat cu drojge, cu lapce, cu zahăr. (BS: Aha.) SG: Cum spuňe? MG: Gogoș. Și sara fășam gogoș.*). Este important de menționat că în Mănăștur, pentru aceeași ocazie pot fi făcute și *salčiči*/cornuri cu osânză [3].

Ambele tipuri de prăjituri sunt făcute și de maghiarii din Pecica (județul Arad): „După care se serveau ori gogoși ori cornuri cu osânză, calde, nu reci. Pe deasupra se presărau nuci măcinate.” (Martin/Colta/Csobai 2008: 106–107).

Prăjiturile cu osânză

Kiflice sa salom (cornulețe cu osânză) sau *salčiči* (termenul se folosește des la plural) în RSGV este definit ca 'prăjitură cu osânză, în formă de plic închis, umplut cu magiun' și se menționează un șir de variante lexicale (*salatak, salica, salnjak*,

¹⁰ La Bavaniște krofnele se pregătesc în două situații prevăzute de tradiție: în timpul treieratului grâului (ciorbă acră și krofne) și în ultima zi a nunții, luni dimineața, la răsăritul soarelui, când se joacă hora în jurul focului (și de această dată se pregătesc ciorbă acră și krofne).

salčica, saljnjak). Termenul *hajoš kifli*, care este folosit de sârbii de pe Valea Mureșului nu este amintit de RSGV. Cercetarea de teren și structura etnologică accesibilă au arătat că prăjituri cu osânză, cu prilejul tăierii porcilor, pregătesc maghiarii din Ada (Bačka), deja amintiții ruteni din Đurđevo (Bačka), nemții din Sremski Karlovci (Sremul de nord), slovacii din Stara Pazova – *salovie kifl'ice* (Makanová s.a.), localitatea multietnică Boka din Banat (sârbi, croați și maghiari).¹¹ Sârbii din diaspora, din zona Văii Mureșului: Batania în Ungaria – *hajoš kifle*, în județul Arad în localitățile: Arad Gai – *hajoš kifle, kifle sa salom* (cu descrierea detaliată în [4]), Satu Mare și Felnac – *kifle sa salom*, Felnac și Turnu – *hajoš kifli*. În localitățile de pe Valea Mureșului este cunoscut ungurescul *disnotor*, iar împreună cu el este împrumutat încă un termen unguresc – *hájas kifli*.

Date din satul unguresc Kiszombor (la 6 km de Mako) obținute în cadrul cercetării de teren a patrimoniului imaterial al Euroregiunii Dunăre-Criș-Mureș-Tisa, arată, că în acest sat, cu ocazia tăierii porcilor, sunt făcute *cornuri cu osânză* („Măcelarul scotea osânză, era caldă încă, o rădea, pe atunci deja aluatul era frământat și se făceau cornurile cu osânză. pe când se făcea vremea de cină erau gata coapte și cornurile, caltaboșul, cârnațul, tocana, sarmalele.” Martin/Colta/Csobai 2008: 36).

Întru-totul deosebite sunt datele de astăzi din foarte mica comunitate sârbească, din satul Mănăștur de pe Valea Mureșului, în care există o lungă tradiție a căsătoriilor mixte sârb-române și în care interlocutoarea româncă pentru *'kifle sa*

¹¹ Date etnografice recente arată că în timpul cinei, în ziua tăierii porcilor, la sârbii indigeni din satul bănățean Boka se coc *pogačiće* cu osânză (*pogačice od sala*), respectiv *salčići* (Večanski 2003: 536; 529). Ținând cont că în Boka, pe lângă sârbii indigeni trăiesc croați, maghiari și romi, ale căror obiceiuri sunt amintite în mod special de monografie, se poate presupune că obiceiul coacerii prăjiturilor cu osânză este comun pentru toate grupurile etnice în satul Boka.

salom/cornuri cu osânză' a dat explicațiile în limba română vorbită local (*chifl'e d-alea cu untură, cu unturița aia dă la porc* [3]).

Următorul exemplu ilustrează instrucțiunile de preparare,¹² respectiv rețetele de frământare a prăjiturilor cu osânză, din perspectiva feminină. Discuția a fost purtată în anul 2013 în Gai- Arad, suburbie a orașului Arad din România, cu mama și fiica. Mama a fost născută în localitatea Satu Mare (de asemenea pe Valea Mureșului), iar fiica este născută în Arad- Gai. Soțul, respectiv-tatăl, este de asemenea sârb, dar este născut în satul Turnu. Există diferențe lingvistice semnificative între vorbirea mamei, fetei și a tatălui, care a învățat limba sârbă, după cum recunoaște singur, de la soția sa.¹³

[1] Aceasta se frământă pentru dospit. Eu știu, cât frământă, nu, asta nu este cu măsură. Cât crezi aproximaiv că, asta, nici osânza nu este la măsură acolo. Acolo frământă și din nou adaugi gălbenușuri, nu amesteci albușuri, depinde de ouă, două, trei, unu, câte ai. Și apoi amesteci totul cu lapte. – Și drojdie – Și asta depinde drojdie câtă făină amesteci, dacă amesteci, cum să spun, puțin mai puțină făină. Și la un kilogram de făină nu trebuie totuși drojdie, nu știu. Și la voi e așa – totuși? – Pachețelele alea mici? – E mult? (BS: *Se poate și jumătate.*) Da, e mult la un kilogram de făină un pachețel. – Și atunci o las să dospească. – Și asta se unge, se frământă cu lapte, se unge, și atunci se împachetează și iar așa. – Iar asta se unge odată. – Și se lasă, se lasă să stea, ca să asta, dar nu pui în asta, eu las pe scândură, pe

¹² Discursul privind instrucțiunile la exemplele de rețete culinare obținute în cercetările pe teren v. în Ćirković 2014.

¹³ În timpul interviurilor, este fotografiat modul de a face prăjiturile pe șervet, ceea ce este o completare la înregistrarea audio și transformă corpul într-unul multimedia.

ce frământați, pe masă. Eu las și iar așa. Acopăr bine. - Nu trebuie scos afară, la rece, să fie la cald. - Și să dospească și atunci o întind și o tai cuburi așa și pun magiun sau ce ai, nu. Și atunci și împăturesc așa și las, asta, numai așa și împăturesc, așa, știți, nu împăturesc mai mult. - dar se poate și așa să se facă ca batista, nu e problemă. - Așa, eu așa și împăturesc, patru, în patru colțuri și împăturesc așa. Și atunci las puțin să stea, și astea când le întinzi, așa, și atunci le bag să se coacă. Și atunci, la fel, când se răcesc puțin le dau prin zahăr, tot așa în zahăr vanilat. - Dacă cineva vrea poate să le împăturescă ca pe batistă și să le dea cu ou deasupra, bătut puțin. Și asta merge, nu trebuie pentru cine nu vrea prea dulce.

[1] Ono se mesi u-kiselo. Ja znam, kolko mesiš, ne, ono nije na meru. Kolko misliš otrprilike da, ovaj, ni salo nije na meru tamo. Tamo umesiš i tamo, i opet meteš žumance, ne-meteš belance, zavisi od jaje, dva, tri, jedan, kolko imaš. I onak to umesiš sas mlekom. - I maje. - I to zavisi maje kolko meteš brašna, ako meteš, kako da kažem, malko manje brašna. I na kilu brašna ne treba pak maje, ne znam. I kod vas je tako - pak? - One male pakove? - Je mlogo? (BS: *Može i pola.*) Da, je mlogo na kilu brašna, mlogo jedan pak. - Ja onda manem da uskisne. - I onak se namaže, sas mlekom se umesi, se namaže, i onak se uvijek i opet tako. - A ovo jedared se maže. - I se mane, se mane da stoji, da se ovaj, a ne-meteš u ovaj, ja manem na dasku, jal našta mesiš, na astal. Ja manem i opet tako. Pokrijem dobro. - Ne treba napolje da se nosi na ladno, da je na vruće. - I da uskisne i onak razvijem i sečem kocke tako i metem pekmeza jel šta imaš, no. I ondak i savijem tako i manem, ovaj, samo tako i savijem, tako, znate, ne i savijem više. - A može i tako da se pravi ko maramica ide, nije problema. - Ne, ja tako i savijem, četir, na četir ćoška i savijem tako. I onak i manem malko da stoju, i oni kad i razviješ, no, i ondak i turim i se pečedu. I onak,

isto tako, kad malko se oladu ondak i valjam u šećer, sve tako u vaniliju šećer. – Ako neko vole mož da nji savije ko maramice i namaže sas jajetom ozgore, lupano malo. I ono ide, ne mora baš ko ne vole baš slatko.



Isoglose ale culturilor hibride

Căsătoriile mixte sârbo-române sunt o caracteristică importantă pentru Valea Mureşului în ansamblu (în localitatea Felnac au fost și căsătorii sârbo-slovice). În următoarea serie de pasaje, care urmează cursul natural al discuțiilor purtate în satul Mănăştur de pe Valea Mureşului (2014), interlocutorii sunt o familie, soția (MG) este româncă, iar soțul (SG) sârb, ambii sunt născuți în același sat – Mănăştur. Soția româncă (MG) înțelege limba sârbă, dar completările și comentariile ei, sunt mereu în graiul local românesc (transcriptul păstrează fidel toate caracteristicile dialectale).

În cadrul discuțiilor despre tăierea tradițională a porcilor, menționează spontan obligația de a da hrana pregătită pentru morți (de 'pomană'), care indică o puternică influență românească.¹⁴ Până la această întâlnire, în cursul discuțiilor purtate pe Valea Mureşului cercetătorul nu a pus întrebări despre posi-

¹⁴ Influența românească asupra culturii tradiționale a sârbilor a fost obiectul unui șir de studii apărute pe baza aceluiași metodologii de lucru pe teren, chest. Sikimić 2001, 2005, Ćirković 2005, 2005a.

bile pomeni cu prilejul tăierii porcilor, dar a pus alte întrebări din domeniul cultului morților, la care s-a așteptat să găsească o influență românească (de exemplu, obiceiul vărsării apei pentru morți). Ordinea și obținerea experienței de cercetare sunt de asemenea importante pentru modelarea țelului final - narațiunea.¹⁵

[2] (BS: *Dar spuneți-mi se adunau oamenii când se tăiau porcii? Când îi tăiați?*) SG: Iarna? (BS: *Aha.*) SG: Iarna? Da. A venit tatăl lui Miroslav, a venit fratele mamei și sora mamei a venit aici la noi și noi am fost înapoi la ei când au tăiat ei, da. Când am tăiat porși. A fost frumos și atunci tatălui lui Miroslav îi plăcea să cânte, au cântat aici numai așa. Seara. (BS: *Când este, când este disnotor, cum spuneți? Tăiere?*) MG: La proaspătă. Când s-o tăiat porcu. Atunș. SG: Seara. Când se, după cină.

[3] MG: Crofne. SG: Krofne, așa, făcute numai așa. MG: Dară nu, că șî dumnăvoastră fașeț. Un aluat cu drojge, cu lapce, cu zahăr. (BS: *Aha.*) SG: Cum spuñe? MG: Gogoș. Șî sara fășam gogoș. (BS: *Acestea trebuie să fie obligatoriu, neapărat trebuie să fie, da? Gogoși?*) MG: Altădată mai fășam chifl'e d-alea cu untură, cu unturița aia dă la porc. Da aia trăbă copt în dubă ș-atunșa dacă n-am grăbit am făcut gogoș, șî sarmale șî ciorbă cu perișoare, ș-am fript friptură. Am fost mult.

[4] (BS: *Ce dădeau bătrânii copiilor? Primiți ceva, vreo carne, sau balonul acela?*) SG: Nu. (BS: *Să vă jucați?*) SG: Nu. Beșica numai de la, ne-au dat, ne-am jucat doar. Am umflat-o și apoi. (BS: *Este, este treabă bărbătească tăierea porcilor? Asta fac bărbații?*) SG: Da. (BS: *Și ce fac femeile?*) SG: Au spălat mațele. MG: Măncare. Am făcut tocană la amiaz. Atunșa am pregăcit varză cu clisă.

¹⁵ Dinamica epistemologică dictată de cercetarea pe teren a comunităților românofone a fost analizată în studiu Sikimić 2014b.

[5] MG: Varză acră și tocană la amiaz. (BS: *L-amiaz. Și la cina, ce se pregătește pentru cină, la seara?*) MG: Ciorba, ciorbă cu perișoare, și friptura, cârnaț și carne, și sarmale. (BS: *Așa de mult.*) MG: Și cât nu s-o mâncat copiii care or fost plecaț la oraș, or pus în oală și or dus cu ei. (BS: *A, n-a fost să aduceți pentru, pentru vecini ceva?*) SG: Da, da. MG: Am dus, aia am, aia am dus pântru pomană, am dat cu tămâie, cu jar. (BS: *Da.*) MG: Cu tămâie am tămâiat ș-atunș am dus la veșini, aia pântru pomană. [...] MG: Da, la amiaz dăm, dăm păpricaș, dăm tocana. (BS: *Și se tămâie? Înc-o dată?*) MG: Și tămâiem, dăm așa cu tămâie, tămâiem, ș-atunșa dușem la veșini dă pomană. Când se taie porcu. [...] (BS: *Și dacă e vecinu român atunci?*) MG: Nu-i bai. SG: Nu-i bai. Și ei aduc nouă. Când taie ei. Natrag se vrati. MG: Așa o fost mai pă timpuri. Da acuma să mai pierd. Acuma să mai pierd. (BS: *Și asta e o zi anume când se taie porcu?*) SG: Nu. Numai viñerea nu. MG: Noi nu pucem să tăiem. SG: Miercurea, viñerea. Miercurea și vinerea nu.

A kažite mi jesu se okupljali ljudi kad se kolje svinče? Kad koljete?) SG: Zimi? (BS: *Aha.*) SG: Zimi? Da. Je došo taj Miroslavin otac, je došo mamin brat i mamina sestra su došli ovde kod nas i mi smo otišli natrag kod njih kad oni su koljali, da. Când am tăiat porși. Bilo je lepo i ondak taj Miroslavin otac je voleo da peva, su pevali ovde samo tako. Uveče. (BS: *Kad je, kad je disnotor, kako kažete? Klanje?*) MG: La proaspătă. Când s-o tăiat porcu. Atunș. SG: Uveče. Kad se, posle večere.

[3] MG: Crofne. SG: Krofne, tako, načinjene samo tako. MG: Dară nu, că și dumñavoastră fașeș. Un aluat cu drojge, cu lapce, cu zahăr. (BS: *Aha.*) SG: Cum spuñe? MG: Gogoș. Și sara fășam gogoș. (BS: *To obavezno, neapărat trebuie să fie, da? Gogoși?*) MG: Altădată mai fășam chifl'e d-alea cu untură, cu unturița aia dă la porc. Da aia trăbă copt în dubă ș-atunșa dacă

ń-am grăbit am făcut gogoş, şî sarmale şî ciorbă cu perişoare, ş-am fript friptură. Am fost mult.

[4] (BS: *Şta su davali stariji deci? Jel dobijete nešto, neko meso, ili onaj mehur?*) SG: Ne. (BS: *Da se igrate?*) SG: Ne. Beşika samo od, su je, su nam dali, smo se sigrali. Smo i napnuli, i ondak. (BS: *Jel to, jel to muški posao oko klanja svinja? To muškarcu rade?*) SG: Da. (BS: *A šta rade žene?*) SG: Su prali creve. MG: Măncare. Am făcut tocană la amiaz. Atunsa am pregăcit varză cu clisă.

[5] MG: Varză acră şî tocană la amiaz. (BS: *L-amiaz. Şi la cina, ce se pregăteşte pentru cină, la seara?*) MG: Ciorba, ciorbă cu perişoare, şî friptura, cârnaţ şî carne, şî sarmale. (BS: *Aşa de mult.*) MG: Şî cât nu s-o măncat copiii care or fost plecaţ la oraş, pus în oală şî or dus cu ei. (BS: *A, n-a fost să aduceţi pentru, pentru vecini ceva?*) SG: Da, da. MG: Am dus, aia am, aia am dus păntu pomană, am dat cu tămâie, cu jar. (BS: *Da.*) MG: Cu tămâie am tămâiat ş-atunş am dus la veşini, aia păntu pomană. [...] MG: Da, la amiaz dăm, dăm păpricaş, dăm tocana. (BS: *Şi se tămâie? Înc-o dată?*) MG: Şî tămâiem, dăm aşa cu tămâie, tămâiem, ş-atunşa duşem la veşini dă pomană. Când se taie porcu. [...] (BS: *Şi dacă e vecinu român atunci?*) MG: Nu-i bai. SG: Nu-i bai. Şî ei aduc nouă. Când taie ei. Natrag se vrati. MG: Aşa o fost mai pă timpuri. Da acuma să mai pierd. Acuma să mai pierd. (BS: *Şi asta e o zi anume când se taie porcu?*) SG: Nu. Numai viñerea nu. MG: Noi nu pucem să tăiem. SG: Miercurea, viñerea. Sredom i petkom ne.

Perspective ale naraţiunii autobiografice

Cercetarea de teren antropologico-lingvistică permite colectarea anumitor „texte comparabile”, dar perspectivele pot fi total diferite, indiferent de poziţia de insider a tuturor interlo-cutorilor.

Următorul pasaj de discuție, purtat cu sârbii din Batania în Ungaria (2013) s-a făcut din perspectiva copilului (*Noi copii ne-am bucurat căci atunci am făcut ce am vrut*), iar toți interloctorii au fost femei mai bătrâne de 70 de ani.

[6] Noi eram copii, noi ne-am bucurat foarte tare în acea zi, căci toate rudele s-au adunat. Așa, ca și cum acea zi ar fi fost mai importantă decât Crăciunul sau Paștele sau slava. Au venit mătușile și neamurile de peste tot. Acum toți care erau rude. Iar atunci, dimineața mai întâi era micul dejun, asta știu, asta îmi amintesc, micul dejun a fost, au avut slănină, slănină afumată, brânză. Astfel, brânză, asta știți o făceau în cădițe, întotdeauna, aveau căzi mari cu brânză. Atunci, a fost și lapte. Și atunci, au băut rachiu pentru când au tăiat porcul, aproape s-au îmbătat. Apoi au pârlit porcul cu paie. Iar noi copii, știu, noi am fost în jurul paielor, ne-am bucurat de asta. [...] Și, cum să spun, atunci la prânz, până când au fost, a mers încet, greu, căci au vorbit, au băut rachiu și vin. Dar atunci la prânz, ce au gătit, nu știu. Nu, s-a prăjit carne pe jar, cred. Apoi când totul a fost gata, au făcut cârnați și *majoške* și cartaboși și de toate, atunci seara a fost cina, atunci a fost mare cină, toți s-au bucurat, toți. Știu de hajoș kifle, și au copt *hurke* și cârnați și sarmale și până la miezul nopții, până la ora unu a durat tăierea porcilor. Noi copii ne-am bucurat căci atunci am făcut ce am vrut.

[6] Mi smo deca bili, mi to jako smo se radovali tim danu jel onda sva rodbina se skupila. To, kao veći je bio taj dan nego kad je bio Božić ili Uskrs il slava. Su dolazili tetkovi i rodovi iz. Sad svi što su bili rodovi. I onda ujutru prvo je bilo doručak, to znam, to se sećam, doručak je bio, su imali slanine, nadimljene slanine, zrela sira. Tako, zreo sir, to znate su pravili u kačicu, uvek je, su imali velike kace sa sirom. Onda to je bilo, i mleko, i. Pa sad, pili su rakije za kad su zaklali svinče skoro se opili. Posle su sa slamom su prljili svinče i. Pa mi deca, znam, mi

smo bili oko slame, mi smo uživali u tome. [...] I, kako da kažem, onda u podne, pa dokle gođ su, lagano je išlo, sporo, jel su pričali, su pili rakije i vina, i. P-onda za podne šta su i kuvali, ne znam. Ne, se peklo meso zar, mislim. Onda za kad je bilo gotovo sve su pravili kobasice i majoške i kartaboše i sve, onda uveče je bila večera, onda je bila velika večera, onda svi su se rado, svi su. Znam da hajoš kifle, i su pekli hurke i kobasice i sarme i do ponoći, do jednog sata je trajao svinjokolja. Pa mi deca smo uživali jel onda smo radili to što smo hteli.

Aceeași perspectivă, perspectiva copilului, are și narațiunea despre tăierea porcilor în satul Felnac, județul Arad (România). Discuția este purtată în decembrie 2013, cu un bărbat bătrân. Cercetătorul potențează, prin întrebările sale, vârsta de copil a interlocutorului în timpul despre care se vorbește (*ce făceau copii când era disnator, erați copil atunci*):

[7] Și, aceasta doar vreo două familii, învățătorul, în special îmi amintesc pe domnul Rakić și preotul, răposatul popa Petko, au tăiat porcii pe doi ianuarie, de Sfântul Ignat, iar asta numai astea, cele două familii, din câte îmi amintesc. Ceilalți tăiau și înainte și după Crăciun, cum au putut. (BS: A fost o sărbătoare mare? Cum se chema, *disnotor*?) Da, da, da. Disnator, disnator, asta este, dar asta este iarăși, cred, nemțească, de origine nemțească. Acolo s-au adunat, știu, la noi a venit nepotul de frate al tatălui meu cu fata și fiul său și noi am mers la ei, iar în seara aceea s-a servit cina, se înțelege – cină bogată, s-a băut rachiu și vin, și s-a cântat, s-a cântat. Așa îmi amintesc, la noi, căci noi am stat o vreme la bunicul meu, aici în strada principală. Și au cântat, unchiul Momir a fost bun cântăreț, și fiul și fiica lui, și așa s-a cântat până la miezul nopții, s-a cântat în sârbește, la noi. Cred, așa a fost și la alții. Iar apoi când au tăiat ei, noi am fost la ei, la fel ca la disnator. Da. (BS: *Ce au făcut copii când a*

fost disnator, erați copil atunci?) Păi, ce să facem? Am stat și noi în jurul focului, am mâncat șoric. Atunci aveam dinți, nu ca acum. Apoi am ajutat, am ajutat câte puțin, aci am ținut mâțele să se facă cârnații, ce am putut am ajutat câte puțin. Ne-am jucat, ne-am bătut cu zăpadă, iar seara ne-am adunat toți acolo. Atunci, care am știut să recităm și să cântăm, și așa. După cină și cei bătrâni au mâncat, au cântat, au băut, după care a plecat fiecare la casa lui.

[7] I, a to samo jedno dve familije, učitelj, pogotovo tog se sećam gospodina Rakića i sveštenik, pop Petko pokojni su klali svinje drugog januara, na Svetog Ignjatija, a to samo te dve familije, koliko se sećam. Ovi drugi su klali i pre i posle Božića, kako su mogli. (BS: *A jel to bio veliki praznik? Kako ste zvali, disnator?*) Da, da, da. Disnator, disnator, al to je, mislim, opet nemačka, nemačkog porekla, disnator. Tu se skupila, znam, kod nas su dolazili bratić mog oca sa ćerkom i sinom i mi smo išli kod njih, i tu uveče se služila večera, razume se – bogata večera, se pilo rakije i vina, i se pevalo, se pevalo. Jel se sećam, kod nas, jer mi smo jedno vreme sedeli kod mog dede, tu u glavni sokak. I su pevali, uja Momir je bio dobar pevač, i njegov sin i ćerka, i tu se pevalo do ponoći, srpski se pevalo, kod nas. Mislim, tako je bilo i kod drugih. I posle kad su oni klali, mi smo bili kod njih isto tako na disnator. Da. (BS: *A šta su decaradila kad je disnator, vi ste bili dete tad?*) Pa, šta smo? Smo bili mi tamo oko vatre, smo jeli kožuru. Onda smo imali zube, ne kao sad. Onda smo pomagali, pomalo smo pomagali, tamo smo držali za crevo da se stvoru kobasice, to što smo mogli mi tamo smo pomagali ponešto. Smo se sigrali, smo se tukli sa snegom, i uveče smo se skupili svi tamo. No, onda koji smo znali da recitujemo i da pevamo, i tako. Posle večera i oni stari su jeli, su pevali, su pili, dok se, otišo svaki svojoj kući.

În codul culinar a interlocutorului din Felnac se observă că în timpul tăierii porcilor, copiii se aflau în jurul focului și au mâncat șoric (*kožura*). [7] Descrierea detaliată a tăierii porcilor la maghiarii din Pecica (de asemenea în județul Arad), amintește că la românii din Pecica s-a mâncat pielea proaspătă sărată – *șoricul*: „era ca și guma de mestecat, dar era bună la gust” (Martin/Colta/Csobai 2008: 106–107).

La sfârșitul acestui pasaj urmează o serie de pasaje comparabile [8–10] din transcriptul discuțiilor cu doi bărbați bătrâni, sârbi, din România din satul Turnu, județul Arad (2013). Satul Turnu se află chiar la granița cu Ungaria, la numai 6 kilometri de satul Batania. La fel ca și în exemplele de vorbire din Mănăștur [2–5], în Turnu cunoașterea limbii sârbe este foarte redusă.¹⁶ În acest caz, tăierea porcilor este descrisă din perspectiva bărbaților, cu o explicită interacțiune a amintirii în conversația narativă (*în afara bunicului căci el a murit. De aceea îmi amintesc*),¹⁷ ce arată că obiceiul descris, se practică în

¹⁶ Influența românească este vizibilă la toate nivelurile lingvistice, nu numai în cel lexical, ca în exemplele din [11]: *de aici a făcut cancer. Nu era atunci cancer. Știi ce este cancer, nu? Cancer?* (BS: Da.) Da. *Din asta a murit. La cincizeci și doi de ani. [(Odavde je pravila rak. Nije bio kančer ondak. Znate šta je taj rak, ne? Kančer? (BS: Da.) Da. Is to je umrela. Na pedest drugoj godini.)]* Formularea așteptată a dialectului local din Șumadia-Voivodina ar fi fost: **od toga je dobila rak. Nije bilo raka ondak. Znate šta je to rak, ne? Kančer? (BS: Da.) Da. Od toga je umrela. U pedest drugoj godini.* Cf. și ordinea cuvintelor în continuarea discuției: *A vina ne zdravo je bilo u Tornji*, în loc de **a vina nije zdravo bilo u Tornji*. Revizuirea bibliografiei lingvistice privind influența limbii române asupra lexicului dialectelor sârbe în partea românească a Banatului. v. în Bošnjaković/Radan 2010.

¹⁷ Analiza acestui fenomen conversațional în exemplele din limba engleză. v. în: Norrick 2005. Același pasaj din transcript [8] conține și metacommentariul interlocutorului despre desfășurarea cercetării, căci cercetătorul în paralel cu înregistrarea a notat date în caiet: *Da, se poate scrie și asta (Da, može se i to pisati).*

Turnu de mult timp. În exemplul din Arad - Gai [6] (*Și atunci dimineața mai întâi era micul dejun, asta știi, asta îmi amintesc, micul dejun a fost*), același mecanism conversațional de rememorare este folosit de două femei. Și în acest caz mecanismul rememorării este un semn suficient că tăierea porcilor în forma sa tradițională nu mai există.

[8] Acela a fost un mare sfânt când se tăia porcul. (BS: *E.*) Da, se poate scrie și asta. (BS: *Iată, să auzim asta.*) De exemplu, imediat după război au venit, căci bunicul meu a fost, tatăl tatălui meu a fost cel mai tânăr și el a murit primul. L-a lovit calul la treizeci și șapte și a murit la treizeci și nouă. Iar mama a murit în treizeci și șase din cauza unui dinte. De aici a făcut cancer. Nu era cancer atunci. Știți ce e acel cancer, nu? Cancer? (BS: *Da.*) Da. Din asta a murit. La cincizeci și doi de ani. În treizeci și șase. Și la tăierea porcului au venit toți, toți frații bunicului, în afară de bunicul care a murit. De asta îmi amintesc eu. Iar dimineața la ora șase au fost acolo și au așteptat paharul de rachiu, cana de lapte, ce e, cum e, ce a trebuit. Fiecăruia ce i-a trebuit. - A fost vin fiert. - Da. Iar vin Da. Iar vinul nu a fost bun(de calitate) la Turnu.

[8] Taj je bio veliki svetac kad si zaklo svinjče. (BS: *E.*) Da, se može i to pisati. (BS: *Evo, da čujemo to.*) Na primer, odma posle rata su došli, jel moj deda je bio, ocov otac je bio najmlađi a on je umro prvi. Ga udario konj trideset i sedme i umro trides devete. A majka je bila umrela tries šeste zbog jednog zuba. Odavde je pravila rak. Nije bio kančer ondak. Znate šta je taj rak, ne? Kančer? (BS: *Da.*) Da. Is to je umrela. Na pedest drugoj godini. Tries šeste. I na klanje svinje su došli svi, svi dedini brat'a, osim dede jel bio umro. Zato se setim ja. A ujutru u šest sati već su bili tamo i čekala čaša rakije, šolja mleka, ko

je, šta je, koje je trebalo. Kojim šta je trebalo. – Bilo je kuvano vino. – Da. A vina ne zdravo je bilo u Tornji.

[9] (BS: *Și atunci înseamnă că, vin, vin rudele, este?*) Da. – La cină, atunci este. – Ha, și la cină-. Atunci femeile au fost acolo, câte cinci, șase, opt femei au făcut prăjitură, prăjituri cu. – Fiecare a avut de lucru. – Da, lucrul ei, al ei. Au făcut cel mai mult o-te cu untură, cum spuneți voi la asta? Bre, cum se spune? – Păi *hajoș* cornuri. – *Hajoș kifli* spunem noi în ungurește. Se ia din porc grăsimea aia de pe coaste și de acolo se rade și se, se frământă, și atunci așa se împătorește și când se coace, așa se ridică, se face încă o dată atât de mare. – Se pune nuci, brânză. – Da, cu brânză, cu nuci, cu mac. Știți ce e acest mac? (BS: *Și la noi este mac.*)

[9] (BS: *I onda, znači, to, dođu, dođu rodovi, jel?*) Da. – Na večeru, ondak je. – Ha, i na ve-. Ondak žene su bili tamo, po pet šest, osam žene te su pravili kolač, kolače sa. – Svaka je imala poso. – Da, njen, njen zanat. Su pravili najviše o-te sa mastom, kako vi kažete to? Bre, kako se kaže? – Pa *hajoș kifli*. – *Hajoș kifli* kažemo mi na mađarski. Se uzme iz svinčeta to salo sa rebra i odanle se struže i to se, mesi se, i ondak tako i savijedu i kad se peče, tako se digne, se pravi još jedared taka velika. – Se mete orase, sira. – Da, sa sirom, sa orasom, sa makom. Znate šta je taj mak? (BS: *I kod nas je mak.*)

[10] (BS: *Înseamnă că aici este, dar ce ați spus că este cel mai frumos seara?*) Păi da, la cină, nu, prăjiturile. Atunci acolo s-a fiert varză, s-a făcut *papricaș* cu cartofi. E, și în alte locuri fără cartofi, nu. Nu s-a făcut peste tot. – *Cârnați*, *cartaboș*. – Da, coapte, sigur, da. – Apoi s-a plecat, s-a băut, s-au condus. Atunci au venit țigani. (BS: *A și țigani au venit?*) Dar nu țigani țigani, s-au îmbrăcat. S-au îmbrăcat în țigani. (BS: *Dar cine*

este îmbrăcat în țigan?) Păi cine, unii dintre rude sau vecini, ei. Depinde unde și cum. (BS: *Și ce fac acei țigani?)* Păi, dacă au putut să prindă ceva căci au intrat înăuntru îmbrăcați așa să nu-i recunoască, atunci au cerșit și de toate. Da, a fost. (BS: *Și ce le dau?)* Păi este, chiar să cineze, puțin cârnat, puțin din aia, una-alta. Și de toate, da. (BS: *Spuneți-mi au dat oameni când, când este disnotor farfurie cu?)* Da, s-a dus, cel mai mult la vecini. Lângă-casă, pentru-casă, peste drum, câte o farfurie de papricaș. Bine spun? Așa spuneți și voi, nu? Și câte o farfurie de varză. Căci așa s-a fiert, nu. Varză și papricaș din, cu cartofi.

[10] (BS: *Znači tu je, a što ste rekli da je uveče najlepše?)* Pa da, na večeru, ne, kolače. Ondak tamo se kuvo kupus, se pravio paprikaš sa krompirom. E, i na druga mesta bez krompira, ne. Ne svud se pravio. – Kobasice, kartaboše. – Da, pečene, sigurno, da. – Ondak se pošlo, se pilo, su se pratili. Onda su došli Cigani. (BS: *A i Cigani su došli?)* Pa ne Cigani Cigani, su se obukli. Su se obukli za Cigane. (BS: *A ko se obuče za Cigane?)* Pa ko, neki iz rodbine jel komšije, jel. Zavisi di kako. (BS: *I šta rade ti Cigani?)* Pa, ako su mogli da uhapšidu nešto jel su ušli unutra obučeni tako da ne i poznajedu, ondak su prosili i svašta. Da, bilo je. (BS: *A šta im daju?)* Pa ima, baš i da večeraju, pomalko kobasice, pomalo ovo, ono. I svašta, da. (BS: *Kašte mi da l su ljudi kad, kad je disnotor dali tanjir sa?)* Da, se nosilo, najviše kod komšije. Prit-kuće, za-kuću, priko puta, po jedan tanjir paprikaša. Dobro kažem? Tako kažete i-vi, ne? I po jedan tanjir kupusa. Jel tako se kuvalo, ne. Kupusa i paprikaša iz, s krompirom.

Observații finale

În afara spațiului descris, adică a Văii Mureșului, astăzi românească și maghiară, obiceiul tăierii porcilor în propria gospodărie la nivel european arată, de asemenea, isoglose specifi-

ce: el cuprinde părțile de nord ale Croației, părțile de nord ale Serbiei (Voivodina), Slovacia, Cehia, Ungaria și România (probabil și părți din Ucraina de nord). În afara acestui, așa zis, areal 'panonic' există cel 'mediteranean' care cuprinde Portugalia, Spania și Grecia. Tradiția europeană de tăiere a porcilor a devenit deosebit de actuală pentru antropologii europeni (dar și ziaristi), deoarece regulamentele veterinare speciale în Uniunea Europeană interzic tăierea porcilor în gospodăriile particulare. Aceeași problemă au muncitorii străini din Uniunea Europeană, care doresc să efectueze ritualul de sacrificare a tăierii vitelor sau mieilor de *durdevdan* (Sfântul Gheorghe).

Obiceiurile descrise cu prilejul tăierii porcilor oricum au depășit procedeul tehnologic de rutină a tăierii animalelor din gospodărie numai pentru folosința privată, căci cu această ocazie familia se adună în spiritul ajutorului reciproc și a sărbătoririi. Asemănător cu tăierea ritualică a vitelor, și la *svinjokolj* (tăierea porcilor), *disnotor* sau *zabijačka* este implicat comensalismul: cu prilejul cinei comune se stă la o masă mare cu bună dispoziție. Munca în comun și mâncarea întăresc relațiile sociale în cadrul familiei și a cercului larg de rude, dar și relațiile cu prietenii și vecinii. Există reciprocitate în lanțul de solidaritate dintre membrii grupului, care participă direct sau indirect la lucru. Familia din Mănăștur explică ajutorul reciproc și nu numai simbolic, ci și schimbul real de hrană: *a venit fratele mamei și sora mamei au venit aici la noi și noi am mers înapoi la ei când au tăiat ei* [2], respectiv, în românește în exemplul din Mănăștur: *Și ei aduc nouă. Când taie ei. Înapoi se întoarce* [5].

Este indiscutabil că obiceiul tăierii porcilor nu este o jertfă sângeroasă, ci numai un ritual tradițional, al cărui scop primar este asigurarea hranei familiei. Din alt punct de vedere, tăierea porcilor este un ritual deoarece (în trecut) era fixat calendaristic, care astăzi nu mai are o dimensiune sacră ci una exclusiv profană. Cantitatea mare de hrană produsă - care, la rân-

dul ei, trimite la dimensiunea sacră a obiceiului de odinioară-astăzi are o cu totul altă funcție: asigură rudelor apropiate, care locuiesc în orașe, obținerea unor provizii de hrană calitativă 'ca acasă' (domaće) (ca în exemplul din Mănăștur: *Ciorba, ciorbă cu perișoare, și friptura, cârnaț și carne, și sarmale. [...] Și cât nu s-o mâncat copiii care or fost plecaț la oraș, or pus în oală și or dus cu ei.*)

Pe exemplul discuțiilor despre tăierea porcilor, purtate în cursul celui de-al doilea deceniu al secolului XXI, bazate pe amintirile personale ale interlocutorilor în vârstă, se poate stabili o secțiune de reconstrucție temporală - jumătatea secolului XX, în unele localități rurale încă mai durează și deschide posibilitatea de lucru în altă dimensiune - protejarea patrimoniului cultural.

Indiferent că din unghiul etno-lingvisticii clasice, tăierea porcilor reprezintă un caz de graniță între cultura materială și cea imaterială, rămâne o temă excelentă pentru dezvoltarea unor narațiuni comparabile și complexe. Este vorba despre o temă, care nu este limitată de credința interlocutorului și care face posibilă așezarea isoglozelor într-un peisaj compozit etno-lingvistic cum este Valea Mureșului. Se pare că zonele panonice, cândva austro-ungare, care au fost populate planificat cu diferite elemente etnice în cursul secolelor XVIII și XIX (și unde în secolul XX, în noile țări a continuat au continuat migrațiile de populații), cercetarea reprezintă o sarcină complexă pentru schițarea peisajului etno-lingvistic balcanic.

Bibliografie

Bošnjaković/Sikimić 2013: Žarko Bošnjaković, Biljana Sikimić, *Bunjevci. Etnodijalektološka istraživanja 2009*. Novi Sad: Matica srpska.

Bošnjaković/Radan 2010: Žarko Bošnjaković, Mihaj Radan, Dosadašnja istraživanja uticaja rumunskog jezika na leksiku srpskih govora u rumunskom delu Banata. *Južnoslovenski filolog* LXVI, Beograd, 135–161.

Colta 2010: Elena Rodica Colta, Reprezentativitatea și valoarea identitară a bucătăriei tradiționale românești din Ungaria, *Izvorul. Revista de etnografie și folclor* 31, Giula, 26–35.

Counihan/Kaplan 2005: C. M. Counihan, S. L. Kaplan (eds.), *Food and Gender. Identity and Power*. Harwood Academic Publishers.

Ćirković 2005: Svetlana Ćirković, Izlivanje vode na Veliki četvrtak u selima u okolini Negotina. *Zbornik Matice srpske za slavistiku* 67, Novi Sad, 165–185.

Ćirković 2005a: Svetlana Ćirković, Jedan vlaški običaj među Srbima. *Radovi simpozijuma „Banat istorijska i kulturna prošlost“*. Timișoara – Novi Sad – Reșița: Rumunsko društvo (fondacija) za etnografiju i folklor iz Vojvodine, 288–294.

Ćirković 2014: Svetlana Ćirković, Diskurs instrukcija, između kognitivne i antropološke lingvistike. *Južnoslovenski filolog* LXX, Beograd, 207–223.

Gehl 2010: Hans Gehl, The Diet of the Danube Swabians, *Memoria ethnologica* 38–39, 20–34.

Johnson 2006: Louise Johnson, Hybrid and Global Kitchens – First and Third World intersections. *Gender, Place and Culture intersections* 13/6, 647–652.

Maluckov 1985: Mirjana Maluckov, *Rumuni u Banatu. Etnološka monografija*. Novi Sad: Vojvođanski muzej.

Marićová s.a.: Anna Marićová, 'Zabíjačka' v Starej Pazove. <http://www.slovackizavod.org.rs/sr/narodna-kultura/narodni-obicaji/10265>

Marjanović 2008: Vesna Marjanović, *Maske, maskiranje i rituali u Srbiji*. Beograd: Čigoja štampa.

Martin/Colta/Csobai 2008: Emilia Martin, Elena Rodica Colta, Elena Csobai, *Identitatea culturală contează. Un program transfronta lier de salvagardare a patrimoniului imaterial în DKMT*, Arad: Complexul muzeal Arad.

Norrick 2005: Neal R. Norrick: Interactional remembering in conversational narrative. *Journal of Pragmatics* 37, 1819–1844.

Plotnikova 1996: A. A. Plotnikova, *Materialy dlya etnolingvističeskogo izučeniya balkanoslavyanskogo areala*. Moskva.

Sikimić 2001: Biljana Sikimić, Običaj „kumačenje” kod Vlaha i Srba u severoistočnoj Srbiji i južnom Banatu (problemi etnolingvističkih istraživanja). *Issledovanija po slavyanskoj dialektologii* 7, *Slavyanskaya dialektnaya leksika i lingvogeografiya*, Moskva, 112–126.

Sikimić 2005: Biljana Sikimić, Etnolingvistički pristup vlaškoj duhovnoj kulturi – običaj „kumačenje“. *Actele simpozioului Banatul, trecut istoric și cultural*, Timișoara – Novi Sad – Reșița 2005, 148–158.

Sikimić 2014: Biljana Sikimić, Istraživač je prisutan: hrana kao tema i povod za razgovor i razmišljanje. *Obredna praksa – rečima o hrani. Na materijalu iz srpskih govora Vojvodine* (Sofija Miloradović, ed.), Novi Sad: Matica srpska, 97-111.

Sikimić 2014a: Biljana Sikimić, Obredna jela u Vojvodini i Pomorišju prilikom klanja svinja. Savremena terenska istraživanja, Wien (sub tipar).

Sikimić 2014b: Biljana Sikimić, Romanians in Serbian Banat: Dynamic Epistemology. *The Multilingual Society Voj-*

vodina. Intersecting Borders, Cultures and Identities (T. Kamusella, M. Nomachi, eds.), Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University 2014, 51–73.

Trojanović 1896: Sima Trojanović, *Starinska srpska jela i pića*. Srpski etnografski zbornik 2, Beograd.

RSGV: *Rečnik srpskih govora Vojvodine* 1–10. Novi Sad: Matica srpska, 2000–2010. Večanski 2003: Ljubiša Večanski, *Boka u Banatu*. Pančevo: Istorijski arhiv.

Tradiția vie a sârbilor din județul Arad: *cesnița (česnica)*

Svetlana M. Ćirković

Abstract

In 2013, the research team of the Institute for Balkan Studies of the Serbian Academy of Sciences and Arts began researches of the Serbian communities in the Arad county in Romania, within the project The Serbs in Romania and the Romanian-Yugoslav Ties in the Second Half of the 20th Century, signed by the Romanian Academy of Sciences and the Serbian Academy of Sciences and Arts. The project studies have an interdisciplinary framework, and the research team from Serbia focused its studies on the anthropological and linguistic topics. Applying the methodology of open interviews with interlocutors in the field, they discussed local and oral history, recorded biographical stories, stories from everyday life, conversations about the traditional culture of the Serbs in the surveyed settlements. Likewise, the team investigated the role of institutions (education in the Serbian language, role of the Orthodox Church and minority organizations), migration and mixed marriages in shaping the culture and identity of the Serbs in Romania. The paper will draw attention to some linguistic issues arising in the course of the survey.

Keywords: research, intangible heritage, Serbs on Mures Valley, ritual dough, Christmas

Cercetările lingvistice ale sârbilor din România au o lungă tradiție și au fost predominant dialectologice. În anii cincizeci ai secolului douăzeci, dialectologul Pavle Ivić a demarat un important proiect de cercetare a graiurilor sârbești din Banat, care a fost încheiat mult mai târziu, cu ajutorul lui Žarko

Bošnjaković și al Gordanei Dragin, prin publicarea a două monografii despre graiurile bănățene ale dialectului din Šumadija-Voivodina (Ivić/ Bošnjaković/ Dragin 1994, 1997).

Recent, cercetarea dialectologică a graiurilor sârbești din România a continuat cu activitatea lui Mihai Radan (2000), Žarko Bošnjaković, Tatjana Prvulović (Bošnjaković/ Prvulović 2011) și a multor altora.¹ De fapt, chiar dialectologii observă că aceste cercetări dialectologice au fost făcute fragmentar și nesistematic, prin urmare, odată cu dispariția celor mai în vârstă interlocutori, o astfel de abordare nu va mai putea oferi o descriere completă a graiurilor sârbești (Bošnjaković/ Radovanović 2009: 238).

Dialectologia clasică lasă locul astăzi disciplinelor lingvistice înrudite – sociolingvisticii, etnolingvisticii, limbilor în contact. Studiile Sofiei Miloradović, apărute în urma cercetărilor dialectologice de teren ale graiurilor sârbești din Clisură, pe teritoriul României, oferă posibilitatea unei perspective diferite de cercetare a graiurilor sârbești din diaspora. Analiza materialului înregistrat pe teren ilustrează, pe de-o parte, interferențele limbii române cu cea sârbă, iar pe de altă parte, aceste interferențe se studiază în cadrul mai larg al proceselor ce au loc la nivelul limbilor balcanice și a „contactelor etnolingvistice și etnoculturale intense slave-neslave” (Miloradović 2014: 83). De asemenea, Žarko Bošnjaković și Mihai Radan atrag atenția că „contactele interetnice, iar, în anumite cazuri, viața în comun au lăsat urme vizibile asupra limbilor, dar și a culturilor grupurilor etnice din Banat. Aceste urme sunt vizibile și în graiurile sârbilor din România, însă cea mai puternică, cea mai de durată și cea mai constantă influență asupra lor a lăsat-o limba română,

¹ O imagine detaliată a literaturii privind cercetarea graiurilor sârbești din România se poate găsi în lucrările Tomić 1984, Sikimić/ Bjeletić 1994, Radan 1994, Ivić/ Bošnjaković/ Dragin 1994, 1997, Miloradović 2005, etc.

în special după anul 1918 [...] Este clar că graiurile sârbești din partea românească a Banatului au fost expuse din cele mai vechi timpuri în special graiurilor românești bănățene, iar după sfârșitul Primului Război Mondial și limbii române literare” (Bošnjaković/ Radan 2010:137).

O trecere în revistă a literaturii lingvistice relevante, dedicate acestei teme, evidențiază un fapt important: dialectologii sârbi s-au ocupat în special de graiurile sârbilor din Timișoara și din împrejurimi, de graiul carașovenilor, precum și de graiurile de pe Clisură. Într-o mai mică măsură, în ultimii ani, au fost studiate și graiurile sârbești din Banatul Muntenegrean (Simić 2006, 2012), respectiv în atenția dialectologilor sârbi s-a aflat și regiunea din imediata apropiere a graniței cu Serbia. Aceeași zonă de graniță se află și în atenția cercetărilor provenind din alte științe umaniste în Serbia – antropologul Mirjana Pavlović s-a ocupat de sârbii din Timișoara (de exemplu, Pavlović 2012), etnomuzicologul Selena Rakočević și-a făcut cercetarea pe Clisura Dunării, în satele Sviņa/ Svinica și Liupkova/ Ljupkova (Rakočević 2012, 2013).

Academia Sârbă de Științe și Arte și Academia Română de Științe a realizat, în 2013, o colaborare în cadrul proiectului *Sârbii din România și legăturile româno-iugoslave în a doua jumătate a secolului al XX-lea*. Cercetările din cadrul proiectului au un caracter interdisciplinar, iar echipa de cercetare din Serbia și-a concentrat atenția pe teme lingvistice și antropologice. Aplicând metodologia interviului deschis cu interlocutorii din teren, s-a discutat despre istoria locală și orală, au fost notate povestiri biografice, povestiri din viața cotidiană, discuții pe tema tradiției culturii sârbilor din satele cercetate. De asemenea, a fost cercetat și rolul instituțiilor (învățământul în limba sârbă, rolul Bisericii Ortodoxe Sârbe, organizațiile minoritarilor), al migrației și căsătoriilor mixte, în modelarea culturii și identității sârbilor din România.

Cercetarea din județul Arad

În alegerea arealului de cercetare în cadrul proiectului *Sârbii din România și legăturile româno-iugoslave în a doua jumătate a secolului al XX-lea* s-a plecat de la o evaluare a cercetării satelor sârbești din România. Ținând cont că satele sârbești din județul Arad² au rămas pentru Serbia la periferia interesului lingvistic, echipa de cercetători angajată în acest proiect interacademic a ales județul Arad ca un areal, în ideea de a completa cercetările deja efectuate. Din alt punct de vedere, județul Arad se învecinează cu Ungaria, iar satele sârbești de acolo (cu centrul în Bătanja/ Batanja) au fost vizitate în mai multe rânduri de echipa Institutului de Balcanologie în colaborare cu Institutul de Etnografie ASȘA.³ Pornind de la ideea că granița

² Județul Arad este o entitate administrativă în cadrul statului România, care aparține culturologic și istoric unei zone mult mai largi – Valea Mureșului/Pomorișje. Văii Mureșului îi aparține și o parte a județului Timiș, în care echipa de cercetători de la Institutul de Balcanologie ASȘA nu a efectuat cercetări. În această lucrare pentru denumirile zonelor cercetate se folosesc denumirile administrative de care aparțin punctele cercetate.

³ Rezultatele acestor cercetări au fost publicate într-un mare număr de lucrări științifice din domeniul sociolingvisticii de autoarea Marija Ilić, care și-a sintetizat cercetările într-un studiu vast *Discourse and Ethnic Identity. The Case of the Serbs from Hungary* (Ilić 2014). Din perspectivă antropologică, de cercetarea sârbilor din Ungaria se ocupă deja de douăzeci de ani Mladena Prelić, care pe lângă un mare număr de lucrări științifice din acest domeniu, a publicat și două studii monografice *Sârbii din satul Lovra din Ungaria în cursul secolului al XX-lea (Srbi u selu Lovri u Mađarskoj tokom 20. veka)* (Prelić 1995) și *(Nici)și aici (Nici)și acolo: identitatea etnică a sârbilor din Ungaria la sfârșitul secolului XX ((N)i ovde (n)i tamo: etnički identitet Srba u Mađarskoj na kraju 20. veka)* (Prelić 2008). În studiile Biljanei Sikimić (Sikimić 2003, 2004) materialele de teren înregistrate sunt analizate din perspectivă etnolingvistică. Autoarele amintite oferă în studiile lor istoricul cercetării temelor menționate, ca și arealul, iar în ele se poate găsi și o bibliografie relevantă. Este important de menționat că și în cercetările comunităților sârbești din județul Arad este aplicată aceeași abordare

statală nu trebuie să reprezinte neapărat și o graniță culturală și lingvistică, cercetarea județului Arad s-ar putea considera o continuare a cercetărilor acestei zone de graniță deja începute.

Realizarea proiectului a început în decembrie 2013, când echipa de cercetători din Belgrad (Biljana Sikimić și Svetlana Ćirković) au vizitat pentru prima dată România. Cercetarea de teren din decembrie 2013 a fost efectuată în localitățile Arad Gai/ Arad Gaj, Satu Mare/ Naćfala, Felnac/ Felnak și Turnu/ Tornja. Alegerea acestor obiective, pentru demararea cercetării, s-a făcut în concordanță cu Recensământul Populației României din anul 2011, după care, în localitățile amintite s-a înregistrat cel mai mare număr de sârbi. Spre deosebire de acestea, într-o serie de alte localități numărul etnicilor sârbi este atât de mic încât, în cadrul cercetărilor de teren, am obținut date despre aceștia doar de la interlocutori competenți.⁴ Astfel, conform rezultatelor Recensământului, în județul Arad au fost înregistrați 849 de sârbi, dintre care 625 vorbesc limba sârbă. În orașul Arad și în localitatea sa satelit, Arad Gai, locuiesc 425 de sârbi, dintre care 375 vorbesc limba sârbă. Nu avem date despre numărul etnicilor sârbi din localitatea Turnu, iar Recensământul nu oferă decât numărul sârbilor din comuna Pecica – 43, dintre care 27 vorbesc sârbește. O situație similară se înregistrează și în localitățile Satu Mare și Munar, care la Recensământ au fost incluse în comuna Secusgiu, unde s-au înregistrat 153 de sârbi, din care 133 vorbesc sârbește, precum și în localitatea Mănăștur din comuna Vinga, unde sunt 12 sârbi, dintre care 7 vorbitori de

metodologică ca și în cercetările deja efectuate, asupra comunitățile sârbești din Ungaria.

⁴ Suportul logistic, ca și contactele în teren cu interlocutorii au fost oferite de Dragan Voštinar, vicepreședintele Federației Sârbilor din România, fără de ajutorul căruia cercetarea aproape că nu ar fi fost posibilă, în timp ce discuții de specialitate echipa din Belgrad a purtat cu Rodica Colta, etnolog din Arad, care s-a ocupat deja de cercetarea sârbilor din Valea Mureșului.

limba sârbă. Doar localitatea Felnac a fost înregistrată separat la Recensământ, cu un număr de 162 de sârbi, dintre care 88 vorbesc sârbește.

Cercetarea a fost continuată în iunie 2014 (echipa de cercetători a Institutului de Balcanologie a fost formată din: Biljana Sikimić, Annemarie Sorescu Marinković și Svetlana Ćirković) și cu această prilej pe lista de obiective au fost adăugate localitățile Munar/Munara, Mănăștur/Monoștor și Pecica/Pečka, în care vorbesc activ limba sârbă un foarte mic număr de sârbi, astfel că discuțiile s-au purtat și cu vorbitori terminali ai limbii sârbe. Cu acest prilej a fost completată și cercetarea în localitățile Satu-Mare, Arad Gai, Turnu și Felnac. Discuțiile purtate cu diferiți interlocutori în teren au fost inițial îndreptate spre cultura tradițională sârbă, cu toate acestea, materialul audio înregistrat conține și un mare număr de discuții pe teme locale și de istorie orală, povestiri biografice și povestiri din viața cotidiană. În cursul cercetării din decembrie 2013 și iunie 2014, au fost înregistrate peste 40 de ore de interviuri, iar materialul audio este însoțit de un mare număr de fotografii de teren.⁵

Metodologia aplicată în cercetările de teren

În cursul celor cincispezece ani, de când durează deja cercetarea de teren a Institutului de Balcanologie ASȘA (Belgrad), metodologia de lucru a trecut printr-o serie de transformări – inițial era orientată spre, deja cunoscuta astăzi școală etnolingvistică și de documentare lingvistică rusă și era aplicat chestionarul Anei Plotnikova (Plotnikova 1996), pentru ca în timp să fie acceptate postulate antropologico-lingvistice și socio-lingvistice, iar apoi a inclus și conținuturi caracteristice

⁵ Toate discuțiile înregistrate și fotografiile se află în Arhiva Digitală a Institutului de Balcanologie ASȘA (DABI) și sunt accesibile prin rețeaua internă ASȘA .

istoriei orale. Astăzi în teren, echipa de cercetare a Institutului de Balcanologie ASȘA aplică interviul deschis, care face posibil interlocutorului ca după dorința sa, să determine conținutul și direcția digresiunii, atunci când răspunde la întrebările din chestionar, iar cercetătorul apreciază, la fața locului, dacă se poate discuta cu interlocutorul concret despre cultura tradițională sau despre o altă temă. Această metodă de cercetare este potrivită în cazul muncii cu comunități numerice mici, cum este comunitatea sârbilor din județul Arad, în special în sate ca Munarul și Mănăsturul. În unele cazuri, interlocutorul a fost chiar lasat să vorbească în totalitate despre ce vrea, cu scopul de a se înregistra orice fel de material oral.⁶

Cultura tradițională a sârbilor din județul Arad

Cercetarea de teren a sârbilor din localitățile județului Arad – mai întâi acelea cu cel mai mare număr de sârbi înregistrați, iar apoi acelea cu un număr mai mic – au avut ca scop evaluarea stării culturii tradiționale în context multiethnic și multicultural. Cercetarea de teren a echipei Institutului de Balcanologie ASȘA a arătat, în mai multe rânduri, că în comunitățile etnice mixte este de așteptat întrepătrunderea culturilor tradiționale, pe când în comunitățile etnice eterogene, cum sunt comunitățile din Banat – atât cea sârbă, cât și cea română, într-un plan sincron, nu se pot separa cu siguranță elementele de cultură tradițională care aparțin exclusiv unei comunități etnice (Ćirković 2012: 231–232).⁷

⁶ Despre dezvoltarea metodologiei cercetării de teren, care este aplicată de echipa de cercetare a Institutului de Balcanologie ASȘA, transformările menționate, ca și exemple ale acestei metodologii în colectarea materialelor necesare altor proiecte de cercetare a se vedea mai mult în: 2012, Sikimić 2012, 2013, 2014; Đorđević Belić 2013, Petrović 2013.

⁷ Chest. ex. Sikimić 2005 ; Ćirković 2005, 2005b.

Cercetând cultura tradițională a minorităților, care trăiesc în zona de graniță româno-maghiară,⁸ căreia îi aparține și Valea Mureșului, Rodica Colta consideră că pentru comunitatea sârbă din această zonă, biserica ortodoxă a reprezentat un suport identitar foarte puternic și că ea, în afară de rolul avut în viața religioasă a sârbilor, a avut un rol important în viața culturală a acestei comunități. Un rol la fel de important în crearea și păstrarea identității au și „unele obiceiuri din calendarul național“, printre care este sărbătorirea zilei Sfântului Sava, *Vidovdan* și Crăciunul. Colta consideră chiar că sărbătoarea Crăciunului reprezintă marca identitară a sârbilor din zona de graniță româno-maghiară. Pe lângă Crăciun, în cadrele identității naționale intră și „sărbătoare hramului bisericii“, ca și „praznicul casei“. (Colta 2010: 230–234)⁹

Cercetarea de teren efectuată arată că sărbătorirea Crăciunului este una dintre temele preferate în discuțiile de pe teren și că ritualul Crăciunului, incluzând toate segmentele sale, este parte a tradiției vii a sârbilor din această zonă. Pentru necesitățile acestei lucrări, din materialul audio înregistrat în cursul cercetării de teren a satelor sârbești din județul Arad, au fost selectate numai părțile care țin de mărturia interlocutorilor legate de prepararea *cesniței* (sr. *česnica*), colacul ceremonial de Crăciun.¹⁰

⁸ În afara cercetărilor culturii tradiționale, Rodica Colta s-a ocupat de evenimentele istorice, deplasările migraționale și caracteristicile demografice ale zonei de graniță româno-maghiară.

⁹ Cercetarea identității etnice a sârbilor din zona de graniță româno-maghiară este numai o parte a cercetării patrimoniului imaterial al regiunii multietnice și multiconfesionale Dunăre-Criș-Mureș-Tisa, în care intră și județul Arad (Colta 2010, Martin et al. 2008).

¹⁰ Corpusul menționat este extras și pentru nevoia scrierii unui studiu despre instrucțiile discursului, care reprezintă continuarea deja începutelor cercetări din acest domeniu, chest. Ćirković 2014, 2014a.

Ca unul dintre colacii ceremoniali de Crăciun și ca element al ritualului Crăciunului, *cesnița* este larg răspândită în Serbia, iar cercetările de teren ale culturii tradiționale a sârbilor din România, au arătat că acest colac ceremonial de Crăciun este și astăzi parte a tradiției vii din această comunitate. Procesul de preparare a *cesniței* este asemănător cu cel înregistrat în Voivodina, descris de etnologul Mila Bosić:

„... *cesnița* este un colac ceremonial important. Se frământă din făină de grâu albă, cu apă și untură, fără drojdie. Coca se întinde în foi subțiri și se așează într-o tavă rotundă sau pătrată... În *cesniță*, în fiecare casă se așează obligatoriu un bănuț din metal. Foarte des trebuia să fie din argint... *Cesnița* se rupea ritualic... Când era ruptă *cesnița*, se căuta în ce bucată va fi bănuțul, ...dintre toate prăjiturile ceremoniale cel mai mult s-a păstrat *cesnița*. Găsirea banului în *cesniță* însemna noroc pentru tot anul.”(Bosić 1996: 57–62).

Corpusul ce va fi analizat conține patru fragmente de interviuri – două din satul Satu-Mare, unul din satul Felnac și unul din satul Turnu.¹¹

Exemplul 1:

(Spuneți-mi, vă amintiți cum se frământa *cesnița* de Crăciun?)
Ei, păi se frământa. (Cum?) Eu am, eu am uscat. Mai întâi s-a întins aluatul. (Da.) Da. Se întindea. Nu că spun că au, acum cumpărăm gata uscate. Dar nu e așa ca atunci când făceam noi. Spun atunci, două trei mese și încălzim camera să fie cald,

¹¹ Nu a fost utilizat materialul audio din localitățile Munar, Mănăștur și Pecica. În localitatea Pecica am făcut o singură înregistrare, iar aceasta în limba română, deoarece echipa de cercetători nu a găsit vorbitori de limba sârbă. În localitățile Mănăștur și Munar numărul vorbitorilor de limba sârbă este foarte mic, iar discuțiile cu interlocutorii din aceste localități au fost purtate pe teme personale, familiale și legate de istoria locală, ca și pe teme considerate relevante de interlocutori.

atunci se usucă, și așa se, obținem cesnița. Nuci, stafide, astea s-au pus. Iar deasupra am uns cu miere, iar acum zice că toți fac. Cumperi foile alea, așa că e [...] uscat, numai, nu știu. Nu este cesnița cum era cândva. Cumnată-mea, preoteasa, ea făcea așa o cesniță, ce să vă spun, să o [...] așa de frumoasă era. Și iar o usca, cum e ea, a mea nu a ieșit niciodată așa ca a ei. [NACFALA2SC_27.11.2013]

Primer 1:

(A kažite mi, je l' pamtite kako se mesila česnica za Božić?) E pa se mesila. (Kako?) Ja sam, ja sam sušila. Se teglilo pre testo. (Da.) Da. Se teglilo. Nije da kažem da su, sad kupimo gotovo suvo. Ali nije tako kao kad smo pravili mi. Kažem ondak, dvatri astala i ugrijemo sobu da je toplo, ondak se osuši, i ono se, dobijemo česnicu. Orase, suvo grožđe, to se mećalo. Pa odozgore smo namazali sa medom, a sad kaže svako pravi. Kupiš te kore, pa je [...] ¹² suvo, samo, ne znam. Nije česnica kao što je nekad bila. Moja jetrva, popadija, ona je taku česnicu pravila, šta da vam kažem, sve da [...] taka je bila lepa. I opet je sušila, kako je ta, moja nikad nije ispala tako ko njena. [NACFALA2SC_27.11.2013] ¹³

Exemplul 2:

(Și cesnița, când se face?) Păi cesnița se făcea înainte, de Ajun. (Și cum se face cesnița?) Cesnița cu, aluat (Se întinde, nu?) Se întinde pe masă, se unge, se împătorește, se pun nucile, se pun bănuții, banii, cine i-a găsit, noi copii mâncam întotdeauna ca să găsim banii, dacă era, a fost la. (Dar cine pune bănuții ăștia?)

¹² Cu semnul [...] sunt marcate fragmentele de interviu în care, din cauza problemelor tehnice, exprimarea interlocutorului ori nu este inteligibilă, sau, dacă sunt prezenți mai mulți interlocutori, vorbesc toți în același timp și nu este posibilă separarea declarațiilor lor.

¹³ După fiecare transcriere este oferită denumirea înregistrării audio din Arhiva Digitală a Institutului de Balcanologie AȘA.

Acela, care a făcut cesnița, mama, maica cine a făcut-o. Și apoi au tăiat-o, no. Și au stropit-o cu sirop de zahăr, s-a copt și.
[TORNJA1SC_29.11.2013.]

Primer 2:

(A česnica kad se pravi?) Pa česnica se pravila pre, za Badnji dan. (A kako se pravi česnica?) Česnica s, testo (To se tegli, kao?) Se tegli na astal, i se maže, se savi, se metu orasi, se metlo bančiče, novce, ko je našo, uvek mi deca smo jeli da nađemo novce, da je, bilo na. (A ko stavi te, te bančiče?) To, ko je pravio česnicu, mama, majka, ko je pravio, no. I onda su je sekli, no. I je prskali sas sirupom od šećera, se pekla i.
[TORNJA1SC_29.11.2013.]

Exemplul 3:

(Cesnița e altceva, a-ha, bine.) E doar un colac, se frământă în dimineața de Ajun. Cesnița se face în prima zi de Crăciun dimineața, numai o vreme nu am făcut în prima, apoi la Ajun am făcut, pentru că era multă muncă. Când îmbătrânești nu mai ești așa proaspăt. (Da, da). Atunci trebuie să faci înainte. (Și cum se face cesnița?) Păi se frământă cu făină, pui puțină untură, [...] făină, cu apă. Totul depinde. – Când nu poți, eu am cumpărat foi. – Când sunt, foi. (Da, da, dar altădată.) Apoi faci cât crezi, patru-cinci forme așa, le întinzi le rulezi cum se spune, dinainte [...] pe prosop, pe sticlă, undeva [...] Apoi rulezi așa capetele, frumos un capăt, două, și apoi la mijloc le tai și faci ca două. Le pui în tavă. Una, două pui jos așa, pui nuci [...] tot așa, fiecare una pui puține nuci, dacă vrei la două, pui mai multe nuci. Iar în mijloc aproximativ pui un leu, așa. Așa se pune leul, tai o bucată, vă rog frumos (Ei se numește banul ală, cum se numește banul ăla? Ce se pune în cesnița?) Cinci-zeci de bani (Dar nu se cheamă albul/*belac*?) Nu.
[NACFALA3SC_27.11.2013.]

Primer 3:

(Česnica je drugo, a-ha, dobro.) To je samo kolač, zajutra na Badnji dan se mesi. Česnicu se pravi na prvi dan Božića zajutra, samo jedno vreme nismo pravili na prvi, posle na Badnji dan smo pravili, za-što mnogo posla. Kad ostariš više nisi tako frišak. (Da, da). Ondak moraš da praviš pre. (A kako se česnica pravi?) Pa se mesi sas brašno, meteš malo masti, [...] brašnom, sas vodom. Sve zavisi. – Kad ne možeš, ja sam kupio kore. – Kad ima, kore. (Da, da, ali nekada.) Onda praviš kolko misliš, četiri-pet oblice tako, rasprostreš oklagijom kako se kaže, ranije [...] na peškir, na flašu, negdi. [...] Ondi smotaš tako krajeve, lepo jedan kraj, drugi, i onda od sredi osečeš i praviš ko dve. Meteš u pleh. Jednu, dve meteš dole tako, meteš orase [...] sve tako, svaku jednu meteš po malko orase, ako hoćeš na dve, meteš više orase. A u sredu otprilike meteš jedan lej, tako. Tako se mete lejku, sečeš parče, molim lepo. (E se zove ta para, kako se zove ta para? To što se stavi u česnicu?) Pedeset banji (A ne kaže se belac?) Ne. [NACFALA3SC_27.11.2013.]

Exemplul 4:

Cesnița se face (A-ha, cesnița.) Și cesnița, și (Și cesnița, cum se face?) Păi, cesnița se face întotdeauna de post, se face numai cu apă și făină, puțină sare, apoi după se întinde, cât este masa, așa mare și apoi se adaugă nucile, una mare din nou, una de, ce se frământă cu făină (Aluatul acela, ca) Aluatul ăsta, este aluat, și apoi din nou nuci, o faci cât vrei și de trei degete de subțire, și așa, cât vrei să fie de groasă. Se poate și cu mac, eu întotdeauna cu nucă am făcut cel mai mult. Și iată, apoi se mănâncă. (Dar se pune vreun bănuț înăuntru, vreun ban?) Ei se pun și bani, noi mai mult pentru Anul Nou am pus, căci așa punem în plăcintă cu brânză (*ghibanița/gibanica*), facem și cu ludaie (A-ha.) Cu dovleac, cu dovleac așa se (Da, da, ludaia și noi la fel) Și apoi punem ce vor copii, căci așa îmi spune ăsta micu „Bătrâno”,

căci ei mă cheamă Bătrâna, am fost mamă, toți îmi spuneau Maica. [FELNAK1SC_28.11.2013.]

Primer 4:

Česnicu se pravi (A-ha, česnica.) I česnica, i (A česnica kako se pravi?) Pa česnica se pravi uvek posno, to se pravi samo voda i brašno, malo soli, ondak posle to se tegli, kolko je astal, to veliko i onda se metne orase, jedna veljka opet, jedna od, to šta se mesi sa brašnom (To testo, kao) To testo, jeste testo, ondak opet orase, pa praviš kako oćeš i sa tri prsta tanko, i tako, koliko oćeš da je debelo. A može i s makom, ja uvek s orasima, najviše sam pravila. A ondak eto, pose jede. (A je l' se stavi neka parica unutra, neke pare?) E se stavi pare i pare, mi za Novu godinu više to smo metuli, jer tako da metemo u gibanicu, praimo s ludajom (A-ha.) Sa bund, bundeva tako se (Da, da, ludaja i mi isto) I ondak to metemo koji deca voledu, jel tako kaže ovaj mali meni „Staro“, jel oni me zovedu Stara, sam bila mama, sve su me kazali Majka. [FELNAK1SC_28.11.2013.]

Fragmentele de interviu transcrise arată că în toate cele patru cazuri descrierea procedului de preparare a cesniței este inițiată de întrebările cercetătorului. Metodologia cercetării de teren, aplicată de echipa de cercetători a Institutului de Balcanologie ASȘA, așa cum a fost deja menționat, insistă pe un interviu deschis, care, între altele, presupune punerea întrebărilor în special în situațiile, în care prin ele se îndrumă interlocutorul spre tema de discuție dorită. Cercetarea caracteristicilor specifice limbii unui dialect, varietății lingvistice sau idiomurilor respune, în general, mai multe întrebări ale cercetătorului în cursul discuției, prin care interlocutorul este întrerupt, și astfel se urmărește obținerea directă a datelor formal lingvistice dorite. În cazul interviurilor înregistrate în cursul cercetării județului Arad, una dintre temele de cercetare a fost completarea corpului general de instrucțiuni ale discursului, dar și formarea

corpusului de instrucțiuni privind rețetele culinare, ca o continuare a cercetărilor deja existente în acest domeniu.¹⁴

Corpusul extras este deja analizat din perspectivă formal-lingvistică cu scopul de a fi determinate instrucțiunile privind exprimarea lingvistică (Ćirković 2014) și reprezintă continuarea cercetărilor deja începute din acest domeniu (Ćirković 2014a). Totuși, fragmentele extrase au fără îndoială și o altă întrebuințare – perspectiva antropologico-lingvistică ar putea să arate procesul activ de comunicare între cercetător și interlocutori în cercetarea de teren, ca și rolul și semnificația colectivului, dar și a individului într-un anumit ritual – în procesul de preparare a cesniței. Ținând cont că orice cultură tradițională este din ce în ce mai expusă schimbărilor, modificărilor sub influența circumstanțelor și valorilor sociale contemporane, analiza antropologico-lingvistică a fragmentelor din discuțiile de teren cu sârbii din județul Arad, are scopul de a atrage atenția și la fenomenul transformării ritualurilor. Analiza lingvistică a acestor fragmente ne arată încă o legătură lingvistică și culturală sârbo-română.

Mențiuni lingvistice privind discuțiile pe tema preparării cesniței

În fragmentele de interviu de mai sus se observă o situație de comunicare obișnuită în care în răspunsul interlocutorului se află și o parte a întrebării cercetătorului. Această dublare se poate realiza atât la nivel lexic, cât și la nivelul sintaxei.¹⁵

¹⁴ Pentru mai multe detalii despre discursul instrucțiunilor, vezi: Ćirković 2014, 2014a. Despre instrucțiunile privind rețetele culinare vezi mai mult în: Norrick 2011, Sikimić 2013. Considerații teoretice, definiții, ca și aplicarea practică a corpusurilor comparabile sunt enumerate în studiile McEneaney/Xiao 2014, Delpech et al. 2012; Jagarlamudi/ Daum'e III 2010; Fišer et al. 2011; Wang/ Callinson-Burch 2011.

¹⁵ Chest. Sikimić 2004a: 44, Ćirković 2004: 96, Polovina 1993.

Astfel, în exemplele 1, 2 și 4 în răspunsul imediat următor al intervievatului se găsește repetată o parte din întrebarea cercetătorului:

Spuneți-mi, vă amintiți cum *se frământa* cesnița de Crăciun? - Ei, păi *se frământa*. [Exemplul. 1],

A kažite mi, je l' pamtite kako *se mesila* česnica za Božić? – E pa *se mesila*

Și cesnița, când *se face*? - Păi cesnița *se făcea* înainte, de Ajun. [Exemplul. 2],

A česnica kad *se pravi*? – Pa česnica *se pravila* pre, za Badnji dan

Și cesnița, cum *se face*? - Păi, cesnița *se face* întotdeauna de post [Exemplul. 4],

A česnica kako *se pravi*? – Pa česnica *se pravi* uvek posno în timp ce în Exemplul 3 este folosită aceeași construcție sintactică, dar nu și în lexeme:

Și cum *se face* cesnița? - Păi *se frământă* cu făină, pui puțină untură.

A kako *se* česnica *pravi*? – Pa *se mesi* sas brašno, meteš malo masti

S-a pus întrebarea dacă răspunsul imediat al interlocutorului, în care este folosită aceeași construcție sintactică, ca cea din întrebarea cercetătorului, este numai dublarea întrebării cercetătorului sau este vorba de o modalitate tipică de oferire a informațiilor, dat fiind că cercetătorul prin întrebările sale direcționează interlocutorul să ofere informații privind procedeul de preparare a cesniței. Analiza fragmentelor discuțiilor din teren, cu scopul de a se stabili modul în care se dau informațiile pentru exprimarea lingvistică, a arătat că unul dintre mijloacele de oferire a informațiilor, în limba sârbă, este construcția reflexiv-pasivă (perfect) (Ćirković 2014), astfel că interlocutorul se axează pe acțiunea însăși. De fapt, dublarea lexemelor *se frământă/se face* [*se mesila* / *se pravi*] arată că în răspunsul imedi-

at este vorba despre repetarea unei părți a întrebării cercetătorului, iar însăși continuarea descrierii procedurii tehnologice de facere a cesniței conține și instrucțiunile. Această situație lingvistică demonstrează de fapt, că întrebările cercetătorului pot să estompeze funcțiile mijloacelor lingvistice întrebuițate.

Dialectologii contemporani din Serbia menționează că sub influența bilingvismului sârbo-român, ordinea enclitică în vorbirea sârbilor din România se diferențiază semnificativ de situația din limba standard și graiurile bănățene din Serbia. Enclitica în sens sintactic este foarte des transformată în proclitică, după conjuncții sau după pauzele propoziției (Bošnjaković/Varenika 2008: 272, Bošnjaković/ Prvulović 2011: 195). Construcțiile reflexiv-pasive folosite în exemplele oferite de noi confirmă caracteristicile dialectale ale graiului sârbilor din România.¹⁶

Prepararea cesniței – colectiv și individual

Spre deosebire de folosirea construcțiilor reflexiv-pasive, prin care interlocutorii se axează pe acțiune, prin folosirea formelor verbale este marcat cel care efectuează acțiunea descrisă. În fragmentele discuțiilor din teren în care sunt obținute instrucțiunile de preparare a cesniței, sunt folosite mijloace lingvistice prin care procedeul de facere a cesniței este marcat ca o practică individuală sau colectivă.

În fragmentele din discuțiile de teren menționate, se observă folosirea pronumelor personale *noi (mi)*, ca și formele

¹⁶ Prin folosirea construcțiilor reflexiv-pasive – fie la perfect, fie la prezent – ca mijloc lingvistic de oferire a instrucțiunilor se indică situația, actorul concret, care efectuează acțiunea, nu iese în evidență, ci se evidențiază însăși acțiunea, așadar, după cum concluzionează lingviștii, prin folosirea acestor construcții este exprimată intenția directivă a instrucțiunilor, dar se obține despărțirea maximă a destinatarului, ca o persoană generală și atenția se concentrează pe acțiune (Maslova 2012: 470, Ćirković 2014a).

verbale (perfect și prezent)¹⁷ la persoana întâi plural, prin care este expus colectivul ca actor a acțiunii/ procedeul preparării cesniței, dar prin folosirea chiar a acestor mijloace lingvistice este marcată și participarea interlocutorului însuși (în acest caz interlocutoare) în acțiunea descrisă:

Nu că spun că au, acum *cumpărăm* gata uscată. Dar nu este așa ca atunci când *o făceam noi*. Spun atunci, două-trei mese și *încălzim* camera să fie cald, atunci se usucă, și așa se, *obținem* cesnița... Iar deasupra *am uns* cu miere, [Exemplu 1],

Nije da kažem da su, sad *kupimo* gotovo suvo. Ali nije tako kao kad *smo pravili mi*. Kažem ondak, dva-tri astala i *ugrijemo* sobu da je toplo, ondak se osuši, i ono se, *dobijemo* česnicu... Pa odozgore *smo namazali* sa medom [Primer 1],

Întotdeauna *noi* copiii *am mâncat* ca să găsim banii.

[Exemplu 2]

Uvek *mi* deca *smo jeli* da nađemo novce [Primer 2].

Totuși, colectivul, ca cel care efectuează acțiunea se exprimă și prin folosirea persoanei a treia plural (prezent sau perfect):

Și atunci *au tăiat-o*, no. Și *au stropit-o* cu sirop de zahăr [Exemplu 2].

I onda su *je sekli*, no. I *je prskali* sas sirupom od šećera [Primer 2].

Rolul interlocutorului însuși (interlocutoarei) în prepararea cesniței este, de asemenea, subliniat și prin indicarea diferențelor dintre practica individuală și cea obișnuită. Astfel, diferențele sunt legate în general, de însăși procesul de facere a cesniței:

¹⁷ În aceste exemple se observă schimbul persoanei întâi plural, perfect sau prezent. Prezentul folosit este în funcția de prezent narativ (vezi mai mult în: Ćirković 2012a: 151-156).

Păi se frământă cu făină, pui puțină untură, [...] făină, cu apă. Totul depinde. – *Când nu poți, eu am cumpărat foi.* [Exemplul 3],

Se poate și cu mac, eu întotdeauna cu nucă, am făcut cel mai mult. [Exemplul 4].

Pa se mesi sas brašno, meteš malo masti, [...] brašnom, sas vodom. Sve zavisi. – *Kad ne možeš, ja sam kupio kore* [Primer 3],

A može i s makom, ja uvek s orasima, najviše sam pravila [Primer 4].

În exemple se referă și la persoane concrete, subliniind unicitatea procedurilor lor în prepararea cesniței în raport cu practica obișnuită:

Cumnată-mea, preoteasa, ea făcea așa o cesniță, ce să vă spun, să o [...] așa de frumoasă era. Și iar o usca, cum e ea, a mea nu a ieșit niciodată așa ca a ei. [Exemplul 1].

Moja jetrva, popadija, ona je taku česnicu pravila, šta da vam kažem, sve da [...] taka je bila lepa. I opet je sušila, kako je ta, moja nikad nije ispala tako ko njena [Primer 1].

Transformarea ritualului

Chiar dacă Crăciunul și prepararea cesniței ca element al obiceiurilor de Crăciun, sunt parte a tradiției culturale vii a sârbilor din județul Arad, pe baza discuțiilor, se poate presupune că în practică s-a ajuns la anumite transformări ale obiceiului. Ele sunt exprimate prin menționarea explicită a diferențelor între practicile actuale și cele de cândva, care sunt verbalizate atât prin formele de timp *acum/cândva* [*sad/ ondak*], cât și prin comparație:

Acum cumpărăm gata uscate. Dar nu e așa ca atunci când făceam noi. Spun *atunci*, două trei mese și încălzim camera să fie cald [Exemplul 1].

*Sad kupimo gotovo suvo. Ali nije tako kao kad smo pravili mi. Kažem ondak, dva-tri astala i ugrijemo sobu da je toplo [Primer 1].*¹⁸

Transformarea obiceiului sau a unui segment al său este prefigurată și prin schimbul mijloacelor lingvistice prin care se dau instrucțiunile – persoana a doua singular prezent și folosirea persoanei întâi (perfect și prezent):

Păi se frământă cu făină, *pui* puțină untură, [...] făină, cu apă. Totul depinde. – Când *nu poți, eu am cumpărat foi*. – Când sunt, foi. (Da, da, dar altădată.) [Exemplul 3].

Pa se mesi sas brašno, *meteš* malo masti, [...] brašnom, sas vodom. Sve zavisi. – Kad *ne možeš, ja sam kupio kore*. – Kad ima, kore. (Da, da, ali nekada.) [Primer 3].

Deși instrucțiunile pe tema culturii tradiționale din narațiuni pot fi date pentru diferite procedee tehnologice, chiar și pentru acelea care nu se mai practică, în exemplul 1 prin afirmația *Cînd nu poți, eu am cumpărat foi* [Kad *ne možeš, ja sam kupio kore*] se atrage atenția la transformarea procedeeului tehnologic.

¹⁸ Transformările care se întâmplă în planul social și care se reflectă și în tradiția culturală sunt des tema discuțiilor din teren. Antropologul Sanja Zlatanović pe baza cercetărilor sale de teren la Vranie/ Vranje arată transformările ritualului de nuntă (Zlatanović 2003), Svetlana Ćirković explorând cultura tradițională a persoanelor strămutate din Kosovo și Metohia notează transformările în viața zilnică, dar și în cultura tradițională (Ćirković 2004: 88–91, Ćirković 2012a: 138), iar la aproape aceleași concluzii a ajuns și Laura Spăriosu în cercetările istoriei familiei românilor din Toracul Mic (Banat, Voivodina) (Spăriosu 2006). În toate studiile amintite, pe baza analizei discuțiilor din teren, interlocutorii evidențiază diferența dintre viața cândva și viața astăzi, comportamentul oamenilor și schimbările în cultura tradițională. Fără excepții, se evidențiază o atitudine pozitivă a interlocutorilor despre situația din trecut și dezamăgirea despre ceea ce se întâmplă astăzi. În aproape toate discuțiile pe tema culturii tradiționale, se stabilește spontan contrastul dintre *cândva* și *astăzi*.

Trecutul este marcat și prin sublinierea copilăriei ca parte a ciclului de viață în care cultura tradițională a fost diferită de aceea care se practică astăzi:

Noi *copii* mâncam întotdeauna ca să găsim banii [Exemplul 2]

Uvek mi *deca* smo jeli da nađemo novce [Primer 2].¹⁹

Realități culturale

Fragmentele discuțiilor din teren transcrise arată că în afara planului sintactic, influența limbii române a majorității asupra sârbei minoritarilor, se observă și în plan lexical, chiar și în acele situații când tema discuțiilor este cultura tradițională (sau unele segmente ale ei), pentru care se poate presupune că sunt în sens terminologic fixe, că nu se schimbă sub influența altor limbi. În sens terminologic, lexemele prin care se marchează procedeul de facere a cesniței aparțin limbii sârbe, în timp ce în mod special se folosesc lexeme pentru marcarea sistemului monetar românesc: Se întinde pe masă, se unge, se împătorește, se pun nucile, se pune *bănușul*, bani, cine l-a găsit, noi copii mâncam întotdeauna ca să găsim banii, dacă era... [Exemplul 2], Iar în mijloc, aproximativ, pui un leu, așa. Așa se pune *leucul*, tai o bucată, vă rog frumos (Ei se numește banul ală, cum se numește banul ăla? Ce se pune în cesniță?) Cincizeci de *bani* (Dar nu se cheamă albul/belac?) Nu. [Exemplul 3]

Se tegli na astal, i se maže, se savi, se metu orasi, se metlo *bančiče*, novce, ko je našo, uvek mi deca smo jeli da nađemo novce, da je bilo na... [Primer 2], A u sredu otprilike meteš jedan *lej*, tako. Tako se mete *lejku*, sečeš parče, molim

¹⁹ Una dintre strategiile des folosite în cercetarea de teren, când cercetătorul direcționează interlocutorul spre starea din trecut a culturii tradiționale, este punerea de întrebări în care trecutul este marcat prin copilăria sau tinerețea interlocutorului (Ćirković 2012a: 138–139).

lepo. (E se zove ta para, kako se zove ta para? To što se stavi u česnicu?) Pedeset *banji* (A ne kaže se belac?) Ne. [Primer 3]

În ambele exemple enumerate, pentru banii care se pun tradițional în prăjitura de Crăciun se folosesc monede românești, iar pentru ele lexeme românești – *bănuți/ lei/ leuc/ bani* [*bančići/ lej/ lejka/ banji*]. Totuși, și în lexemele enumerate, indiferent de baza românească, se observă forma constitutivă sârbească pentru diminutiv, iar compusul amalgamat sârbo-român reprezintă sintagma care este răspunsul la întrebarea cercetătorului: (Ei se numește banul ăla, cum se numește banul ăla? Acela ce se pune în cēsniță?) Cincizeci de *bani* (*E se zove ta para, kako se zove ta para? To što se stavi u česnicu?*) *Pedeset banji* [Exemplul 3].

Întrebuințarea diminutivului *bančići / lejka* în exemple are ca scop să se evidențieze că nu este vorba despre o valoare mare și importantă pentru folosință, ci de o valoare simbolică. În exemplul 2: *se pun nucile, se pun bănuții, banii, cine i-a găsit...* [*se metu orasi, se metlo bančiće, novce, ko je našo...*] interlocutorul adaugă după termenul din sistemul monetar românesc, echivalentul său în sârbă. Situația 'traducerii' în discuțiile din teren nu este neobișnuită, ea apare des în cursul discuțiilor cu interlocutorii care vorbesc dialecte/graiuri îndepărtate de limba standard (de ex. dialectele Kosovo-resavski și Prizren-Timoc), iar discuțiile cu interlocutorii bilingvi în mediile în care este dominantă limba majorității, respectiv româna, dar apare și în cazurile când discuția este purtată pe tema meseriilor, iar interlocutorii folosesc termeni tehnici speciali, iar intuitiv, simt că trebuie să traducă cercetătorului, sau să explice termenii folosiți (chest. Sikimić 2004a: 39, Ćirković 2005a).

Concluzii

Cercetarea de teren a localităților în care, potrivit Recensământului Populației din 2011, s-a înregistrat cel mai mare

număr de sârbi din județul Arad (Arad Gai, Satu-Mare, Turnu, Felnac, Munar și Mănăștur) demonstrează că cercetarea dialectologică tradițională a trebuit să lase locul, în special, disciplinelor lingvistice înrudite, cum sunt antropologia lingvistică și sociolingvistica, iar apoi și altor științe sociale și umaniste, ținând cont că este din ce în ce mai mic numărul vorbitorilor de limba sârbă, a căror varietate ar putea fi studiată din perspectivă dialectologică. Pe lângă un spectru larg de discipline lingvistice, cercetarea de teren s-ar putea îndrepta spre înțelegerea acelor elemente ale culturii tradiționale, care reprezintă tradiția vie a minorității naționale sârbe din această parte a României, în sensul protejării patrimoniului imaterial actual, apoi la istoria orală, mobilitatea populațiilor și altele. Metoda aplicată a interviului deschis ar face posibilă, cu siguranță, o astfel de cercetare.

Studiul de față reprezintă continuarea cercetărilor efectuate despre instrucțiunile exprimării lingvistice în discursul culturii tradiționale, care au fost făcute atât pe exemplele dialectelor/graiurilor limbii sârbe din Serbia, cât și pe exemplele de limba sârbă din județul Arad. În acest studiu este aplicată analiza antropologico-lingvistică a fragmentelor de discuții pe tema procedurii de facere a cesniței, prăjitură ceremonială de Crăciun, înregistrate în cursul cercetării de teren a localităților sârbești din județul Arad în anul 2013.

Analiza exemplurilor extrase a arătat situația de comunicare obișnuită, în care răspunsul interlocutorului conține o parte a întrebării cercetătorului, ceea ce, de asemenea completează deja existența cercetare pe tema metodologiei muncii de teren. Faptele lingvistice arată că facerea cesniței este o activitate colectivă, cu rare, dar foarte importante sublinieri ale rolului individual în acest ritual. S-a văzut că în timp, s-a ajuns la transformarea procedurii tehnologice de facere a cesniței, iar aceasta sub influența metodelor și abilităților culinare contemporane. Transformările procedurii tehnologice sunt recunoscute și ex-

primare de interlocutorii înșiși, prin introducerea practicilor culinare recente și a celor din trecut.

Influența bilingvismului sârbo-român se reflectă atât în plan sintactic (ceea ce este deja înregistrat în studiile dialectologice existente), cât și în plan lexical. S-a observat că în lexicul terminologic românesc este aplicată formarea diminutivelor din limba sârbă, ce reprezintă încă un exemplu al legăturilor lingvistice sârbo-române.

Analiza interviurilor înregistrate pe teren subliniază importanța cesniței și locul ei în cultura tradițională a sârbilor din județul Arad. Rezultatele cercetării de teren a județului Arad – 40 de ore de înregistrări audio – au atras atenția asupra importanței protejării patrimoniului imaterial, mai exact asupra documentării complete a elementelor culturii tradiționale considerate tradiție vie. Pe lângă înregistrarea audio a interviurilor pe tema preparării cesniței, ideal ar fi să se asigure și documentarea video a acestui element al obiceiurilor de Crăciun, adică să se efectueze cercetări *in situ* cu scopul protejării acestui ritual ca parte a patrimoniului imaterial al sârbilor din România.

Bibliografie

Bosić 1996 – Mila Bosić: *Godišnji običaji Srba u Vojvodini*, Novi Sad: Muzej Vojvodine.

Bošnjaković/ Radan, 2010 – Žarko Bošnjaković/ Mihaj N. Radan: Dosadašnja istraživanja uticaja rumunskog jezika na leksiku srpskih govora u rumunskom delu Banata, *Južnoslovenski filolog* LXVI, 135–161.

Bošnjaković/ Radovanović 2009 – Žarko Bošnjaković/ Dragana Radovanović: Stepen ispitivosti šumadijsko-vojevodanskog dijalekta, *Južnoslovenski filolog* LXV, 229–265.

Bošnjaković/ Prvulović 2011– Žarko Bošnjaković/ Tatjana Prvulović: Iz govora Velikog Semikluša u Rumuniji, *Temišvarski zbornik* 6, 179–206.

Colta 2010 – Rodica Elena Colta: *Interetnicitate și construcții identitare în zona de frontieră româno-maghiară*, Arad: Editura Universității „Aurel Vlaicu“.

Đorđević Belić 2013– Smiljana Đorđević Belić: Savremena terenska istraživanja tradicijske kulture: demonološko predanje, *Savremena srpska folkloristika I* (ur. Zoja Karanović, Jasmina Jokić), Novi Sad: Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, 233–250.

Ćirković 2004 – Svetlana Ćirković: Mek ljeb ko sundur da jedeš, *Liceum* 8. *Izbegličko Kosovo* (ur. Biljana Sikimić), Kragujevac: Odeljenje za jezik i književnost Centra za naučna istraživanja SANU, 85–108.

Ćirković 2005 – Svetlana Ćirković: Jedan vlaški običaj među Srbima, *Radovi simpozijuma Banat istorijska i kulturna prošlost*, Timișoara–Novi Sad–Reșița, 288–294.

Ćirković 2005a – Svetlana Ćirković: Perceptivna dimenzija grnčarske terminologije: Veselin Gerić, poslednji grnčar iz Štrpca, *Liceum* 9. *Život u enklavi* (ur. Biljana Sikimić), Kragujevac: Odeljenje za jezik i književnost Centra za naučna istraživanja SANU, 193–220.

Ćirković 2005b – Svetlana Ćirković: Izlivanje vode na Veliki četvrtak u selima u okolini Negotina, *Zbornik Matice srpske za slavistiku* 67, 165–185.

Ćirković 2012 – Svetlana Ćirković: Zmija i iguana u tradicijskoj kulturi Roma iz Straže, *Guje i jakrepi. Književnost, kultura* (ur. Mirjana Detelić, Lidija Delić), Beograd: Balkanološki institut SANU, 227–242.

Ćirković 2012a – Svetlana Ćirković: *Stereotip vremena u diskursu raseljenih lica sa Kosova i Metohije*, Beograd: Balkanološki institut SANU.

Ćirković 2014 – Svetlana Ćirković: Česnica kod Srba u Rumuniji – diskurs instrukcija kao model uporedivih korpusa. *Revista de studii Banatice*, Timișoara: Academia Română. Institutul de studii Banatice „Titu Maiorescu“ (u štampi).

Ćirković 2014a – Svetlana Ćirković: Diskurs instrukcija – između kognitivne i antropološke lingvistike, *Južnoslovenski filolog* LXX, 207–223.

Delpech et al. 2012 – Estelle Delpech/ Beatrice Daille/ Emmanuel Morin/ Claire Lemaire: Extraction of domain-specific bilingual lexicon from comparable corpora: compositional translation and ranking, *COLING*, 745–762.

Fišer et al. 2011 – Darja Fišer/ Špela Vintar/ Senja Polak: Building and using comparable corpora for domain-specific bilingual extraction, *Proceedings of the 4th Workshop on Building and Using Comparable Corpora*, Stroudsburg, PA, USA, 19–26.

Ivić/ Bošnjaković/ Dragin 1994 – Pavle Ivić/ Žarko Bošnjaković/ Gordana Dragin: Banatski govori šumadijsko-vojvođanskog dijalekta. Prva knjiga: Uvod i fonetizam, *Srpski dijalektološki zbornik* XL, 1–419.

Ivić/ Bošnjaković/ Dragin 1997– Pavle Ivić/ Žarko Bošnjaković/ Gordana Dragin: Banatski govori šumadijsko-vojvođanskog dijalekta. Druga knjiga: Morfologija Sintaksa, Zaključci, Tekstovi, *Srpski dijalektološki zbornik* XLIII, 1–585.

Ilić 2014 – Marija Ilić: *Discourse and ethnic Identity. The Case of the Serbs from Hungary*, München – Berlin – Washington D.C.: Verlag Otto Sagner.

Jagarlamudi/ Daum'e III 2010 – Jagadeesh Jagarlamudi/ Hal Daum'e III: Extracting Multilingual Topics from Unaligned Comparable Corpora, *Advances in Information Retrieval* (eds. Cathal Gurrin, Yulan He, Gabriella Kazai, Udo Kruschwitz, Suzanne Little, Thomas Roelleke, Stefan Rieger, Keith van Rijsbergen), Springer Berlin Heidelberg, 444–456.

Maslova 2012 – Alina Maslova: Strukturni modeli i pragmatički tipovi instrukcije u srpskom jeziku i ruskom jeziku, *Srpsko jezičko nasleđe na prostoru današnje Crne Gore i srpski jezik danas* (ur. Jelica Stojanović), Nikšić: Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Odeljenje za srpski jezik i književnost, Matica srpska u Novom Sadu, 469–473.

Martin et al. 2008 – Emilia Martin/ Elena Rodica Colta/ Elena Csobai: *Identitatea culturală conteaza. Un program transfrontalier de salvagardare a patrimoniului imaterial în DKMT*, Arad: Complexul muzeal Arad.

McEnery/ Xiao 2014 – Anthony McEnery/ Zhonghua Xiao: Parallel and comparable corpora: What are they up to? (Chepter XX)
http://eprints.lancs.ac.uk/59/1/corpora_and_translation.pdf,
pristuplj.: 20.2.2014. g.

Miloradović 2005 – Sofija Miloradović: Dijalektološka i etnolingvistička istraživanja srpske manjine – stanje i perspektive, *Položaj i identitet srpske manjine u Jugoistočnoj i Centralnoj Evropi* (ur. Vojislav Stanovčić), Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, 299–314.

Miloradović 2014 – Sofija Miloradović: Balkanski jezički savez – jedinstvo u različitosti, *Anali ogranka SANU u Novom Sadu*, Broj 9 za 2013, 78–86.

Norrick 2011 – Neal R. Norrick: Conversational recipe telling, *Journal of Pragmatics* 43, 2740–2761.

Pavlović 2012 – Mirjana Pavlović: *Srbi u Temišvaru*, Beograd: Etnografski institut SANU.

Petrović 2013 – Sonja Petrović: Terensko istraživanje folkloru u Srbiji: kratak osvrt, savremeno stanje i perspektive, *Savremena srpska folkloristika I* (ur. Zoja Karanović, Jasmina Jokić), Novi Sad: Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, 221–232.

Plotnikova 1996 – Анна Плотникова: *Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала*. Москва.

Polovina 1993 – Vesna Polovina: Reformulacija smisla u diskursu i jezički nivoi, *Naučni sastanak slavista u Vukove dane* 21/ 2, 110–117.

Prelić 1995 – Mladena Prelić: *Srbi u selu Lovri u Mađarskoj tokom 20. veka*. Budimpešta: Izdan.

Prelić 2008 – Mladena Prelić: *(N)i ovde (n)i tamo: etnički identitet Srba u Mađarskoj na kraju 20. veka*. Beograd: Etnografski institut SANU.

Radan, 1994: Mihai N. Radan, Stadiul actual al cercetării graiurilor sârbești și croate din România. *Analele Universității din Timișoara. Seria științe filologice*, XXXII, 159–196.

Rakočević 2012 – Selena Rakočević: Istraživanja muzičke i plesne prakse Srba u Dunavskoj klisuri – Svinica i Ljupkova, *Gudalo: časopis za unapređenje muzike* 13, 98–108.

Rakočević, 2013: Selena Rakočević, Ethnochoreological research: dance practice of the village of Svinita (Romania), *Tradicija kao inspiracija: Zbornik radova sa naučnog skupa „Vlado Milošević: etnomuzikolog, kompozitor i pedagog“* (ur. Sonja Marinković i Sanda Dodik), Banja Luka: Akademija umjetnosti: Akademija nauka i umjetnosti Republike Srpske, 247–263.

Sikimić/ Bjeletić 1994 – Biljana Sikimić/ Marta Bjeletić: Proučavanje Srba u Rumuniji, *Temišvarski zbornik* 1, 229–237.

Sikimić 2003 – Biljana Sikimić: Srbi na Čepelskoj adi, etnolingvistički pogled. *Etnografija Srba u Mađarskoj* 4, 34–48.

Sikimić 2004 – Biljana Sikimić: Aktuelna terenska istraživanja dijaspore: Srbi u Mađarskoj, *Teme: Časopis za društvene nauke* 2, 847–858.

Sikimić 2004a – Biljana Sikimić: Taj teško da gu ima po knjige, *Liceum* 8. *Izbegličko Kosovo* (ur. Biljana Sikimić), Kragujevac: Odeljenje za jezik i književnost Centra za naučna istraživanja SANU, 31–75.

Sikimić 2005 – Biljana Sikimić: Etnolingvistički pristup vlaškoj duhovnoj kulturi – običaj „kumačenje“, *Radovi simpozijuma „Banat – kulturna i istorijska prošlost“*, Timișoara–Novi Sad–Reșița, 148–158.

Sikimić 2012 – Biljana Sikimić: Timski terenski rad Balkanološkog instituta SANU. Razvoj istraživačkih ciljeva i metoda, *Terenska istraživanja – poetika susreta* (ur. Milina Ivanović-Barišić), Beograd: Etnografski institut SANU, 167–198.

Sikimić 2013 – Biljana Sikimić: Između dijalektologije i antropologije: Bunjevačka terenska građa, u: Žarko Bošnjaković/ Biljana Sikimić, *Bunjevci. Etnodijalektološka istraživanja 2009*. Subotica–Novi Sad: Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine · Matica srpska.

Sikimić 2014 – Biljana Sikimić: Obredna jela u Vojvodini i Pomorju prilikom klanja svinja. Savremena terenska istraživanja, *Slovenska duhovna kultura: etnolingvistička i filološka istraživanja*, Beč: Institut za slavistiku u Beču (sub tipar).

Simić 2006 – Zoran Simić: O rumunskom uticaju u govoru Banatske Crne Gore, *Probleme de filologie slavă XIV*, 151–163.

Simić 2012 – Zoran Simić: Neke osobine linearizacije u govorima Banatske Crne Gore i Rekaša, *Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku* LV/ 2, 169–181.

Spăriosu 2006 – Laura Spăriosu: Referiri asupra modului de viață și a unor obiceiuri la Torac. Paralelă între trecut și prezent, *Torac. Metodologia cercetării de teren* (red.

Annemarie Sorescu Marinković), Novi Sad: Rumunsko društvo za etnografiju i folklor Vojvodine, 203–224.

Tomić 1984 – Mile Tomić: Antroponimija Srba i Hrvata u Rumuniji, *Onomatološki prilozi V*, 251–257.

Wang/ Callison-Burch, 2011: Rui Wang/ Chris Callison-Burch, Paraphrase Fragment Extraction from Monolingual Comparable Corpora. *Proceedings of the 4th Workshop on Building and Using Comparable Corpora*, 52–60.

Zlatanović 2003 – Sanja Zlatanović: *Svadba – priča o identitetu: Vranje i okolina*, Beograd: Etnografski institut SANU.

Lăzărița la karavlahii din Bosnia și Herțegovina Avatarurile unui ritual*

Annemarie Sorescu-Marinković

Abstract

In this essay, the author tries to shed light on the role of the Karavlahs in transmitting the spring ritual called lăzărița and on the transformations it has gone through during this process. It is argued that the ritual has been taken over by the Karavlahs from the surrounding populations out of economic reasons, but also because of their wish to identify with the majority. The author stresses their important role in preserving, transmitting and “giving back” the rituals to the majority populations (in our case, to the Serbs in BiH), also discussing the process of folklorization some rituals must undergo nowadays in order to survive.

Keywords: Bayash, Serbian custom, folk calendar, loan, performing

Rudari, băieși, lingurari, karavlahi – mai multe denumiri pentru o realitate asemănătoare

Rudarii, această „enigmă etnografică”, cum i-a numit Ion Chelcea la mijlocul secolului trecut (Chelcea 1943), au stârnit și încă mai stârnesc controverse în privința originii lor, care nici până astăzi nu a fost pe deplin elucidată. Fiind considerați, de cele mai multe ori, drept o ramură a romilor, majoritatea rudarilor de pe teritoriul României au refuzat și refuză să fie identificați cu aceștia, insistând asupra originii lor pur românești

* Acest articol este rezultatul activității autoarei în cadrul Proiectului nr. 178010 finanțat de Ministerul Educației și Cercetării din Serbia, *Limbă, folclor și migrații în Balcani*.

și a descendenței dacice. Populația, care astăzi poartă denumirea de *rudari* în Oltenia și Muntenia, în Ardeal se cheamă *băieși*, iar în Moldova, *lingurari*.

Pe lângă aceștia, în afara granițelor țării, se găsesc numeroase grupuri de rudari, mai mari sau mai mici, ajunse aici în diferite perioade, în valuri succesive. Migrația acestora din țările române se pare că a început pe la mijlocul secolului al XIX-lea, după Emancipare, însă și înainte de această dată sunt menționate deplasări ale acestei populații peste granițele fluide ale vremii. Astăzi, cele mai importante comunități transfrontaliere de rudari se găsesc în Serbia, Bulgaria, Ungaria, Croația, Bosnia și Herțegovina, Republica Moldova; grupuri reduse numeric au fost semnalate și în Macedonia, Grecia, Ucraina, Slovacia și Slovenia, iar în ultimii 10-15 ani au început să se stabilească și în țările Europei vestice: Germania, Austria, Franța, Spania, Portugalia, Italia, Suedia etc.¹

Rudarii din afara granițelor României nu cunosc limba română, ca și cei din țară, și, în plus, sunt bilingvi sau plurilingvi, folosind activ și limba sau limbile vorbite de populațiile majoritare, în mijlocul cărora trăiesc. În literatura de specialitate în limba engleză, termenul-umbrelă folosit pentru a desemna diversele grupuri de rudari este *Bayash* sau *Boyash*. Denumirile sub care aceștia sunt cunoscuți în țările europene în care locuiesc sunt, după cum urmează: *Banjași* în Serbia, *Beás* în Unga-

¹ Pentru mai multe detalii despre rudarii din Serbia, vezi Petrovici (1938), Sikimić (2005), Hedeșan (2005); despre băieșii din Croația, vezi Saramandu (1997), Radosavljević (2007), Sorescu-Marinković (2008); despre băieșii din Ungaria, vezi Orsós (1997), Sikimić (2006); despre karavlahii din Bosnia și Herțegovina, vezi Filipescu (1906), Sikimić (2008); despre rudarii din Bulgaria, vezi Marushiakova / Popov (2004), Slavkova (2005), Dorondel (2007), Șerban (2007), Assénova / Aleksova (2008). Pentru informații despre rudarii aflați în țările Europei vestice, vezi Sorescu-Marinković (2007), Leschber (2008), Slavkova (2008).

ria, *Bajași* în Croația, *Karavlași* în Bosnia și Herțegovina, *Rudari* în Bulgaria. În Bulgaria, în uz sunt și o serie de profesionime, cum ar fi: *lingurari* sau *copanari*, *ursari*, *mečkari* sau *maimungii*, și, mai rar, ce-i drept, *aurari* (Slavkova 2005). În Serbia, la sud de Dunăre, pe lângă profesionime – *lingurari*, *fusari*, *coritari* etc. – sunt folosite și următoarele etnonime: *țigani/ țâgani*, *Cigani Rumuni/ rumunski Cigani* ('țigani români'), *vlaški Cigani* ('țigani vlahi') sau *Karavlași* (karavlahi, 'vlahi negri'), atât ca endonime, cât și ca exonime.

Aceste *alte* grupuri de vorbitori ai limbii române, „ascunse, marginale, problematice” (Hedeșan 2005: 17), i-au intrigat pe cercetătorii români din mai toate domeniile științelor umaniste, de la începutul secolului al XX-lea încoace. În ultimii 20 de ani am fost, în schimb, martorii unui interes științific tot mai crescut față de rudari în majoritatea țărilor europene în care aceștia se află.

Datorită modului de viață seminomad și statutului social de regulă inferior, precum și limbii pe care o vorbesc și pe care populațiile înconjurătoare nu o înțeleg, considerând-o romă, rudarii din afara granițelor României au fost, de cele mai multe ori, considerați romi. Până nu demult, rudarii și-au practicat meseria tradițională, și anume prelucrarea lemnului, motiv pentru care încă mai sunt numiți *lingurari*, *fusari*, *albieri* sau *copanari*. Astăzi, mulți rudari sunt sedentari – au gospodării proprii și lucrează pământul; o bună parte a lor încă mai practică un mod peripatetic de viață, însă obiectele de lemn au fost de regulă înlocuite cu unele de plastic sau cu produse textile; alții au deprins alte meșteșuguri, pentru a veni în întâmpinarea unor diverse nișe profesionale. Chiar dacă mulți rudari sunt foarte mobili chiar și în zilele noastre, mitul nomadismului lor modern nu trebuie supraestimat, analiza contextului mai larg – dislocări forțate de populație, colonizări, războaie, conflicte etnice etc. – fiind obligatorie (vezi Sikimić 2008).

Însă rudarii nu sunt singurii care călătoresc. Odată cu ei călătorește un mod de viață. Și mai călătoresc obiceiurile și ritualurile. Ale lor sau ale popoarelor în mijlocul cărora trăiesc. Lăzărița este unul dintre acestea, după cum vom vedea în cele ce urmează.

Cercetarea contemporană de teren a românofonilor din afara granițelor țării

Așa cum am spus mai înainte, în ultimii 15 ani, interesul comunității științifice pentru rudarii din afara granițelor României a crescut considerabil. Odată cu acesta, au luat avânt și anchetele de teren asupra rudarilor din diferite țări. Astfel, antropologi, etnologi, sociologi și lingviști din Europa Centrală și de Est au documentat și încă mai documentează situația rudarilor și băieșilor din Bulgaria, Ungaria, Croația, Grecia, Ucraina și Republica Moldova.

Institutul de Balcanologie din Belgrad desfășoară anchete de teren în cadrul acestor grupuri românofone din Serbia, Croația, Bulgaria, Bosnia și Herțegovina încă din anul 2000, anchete ce au avut ca rezultat peste 500 de ore de înregistrări audio și video, păstrate în Arhiva Digitală a acestei instituții (DABI), zeci de articole pe această temă și mai multe volume de studii.

În studiile noastre de până acum, am recurs la termenul *Bayash* pentru a face referire la toate comunitățile de *altfel* de vorbitori ai limbii române din afara granițelor României: băieși, rudari, karavlahi, ursari etc. (Sorescu-Marinković 2007, 2008, 2011). Cu toate acestea, experiența acumulată în ultimii 10 ani ne-a demonstrat că distincția între aceste grupuri este, totuși, importantă și necesară. Astfel, putem vorbi de două grupuri principale de românofoni în afara României: băieși și rudari²,

² Se prea poate ca lingurarii din Republica Moldova să reprezinte însă un grup distinct, dar, în lipsa cercetărilor proprii de teren și a unei literaturi

dacă lăsăm la o parte comunitățile istorice românești cunoscute. Băieșii locuiesc în Croația, Ungaria și nord-vestul Serbiei și vorbesc o serie de graiuri românești caracteristice Transilvaniei și Banatului. Majoritatea sunt catolici și nu păstrează decât foarte puține elemente caracteristice culturii tradiționale românești.³ În cele mai multe comunități de băieși funcționează sau a funcționat până de curând instituția numită *judecată țigănească* sau *l'eze dă băiaș* (Sorescu-Marinković 2013). Rudarii, care locuiesc în Bulgaria, sudul și estul Serbiei, Bosnia și Herțegovina (în acest stat sunt numiți *karavlahi*), vorbesc o serie de graiuri muntenesti și oltenesti. O parte dintre ei practică *gurbanul*, un ritual complex ce are în centrul său sacrificarea unui miel pentru recuperarea sănătății afectată de sfinte. Majoritatea sunt de religie ortodoxă și au conservat într-o mare măsură elemente ale culturii tradiționale românești, cum ar fi tăierea brazdei de Paști, colindatul de Crăciun, paparudele, lăzărița etc. Astfel, aplicând o altfel de grilă de lectură, îi putem considera pe rudari drept păstrători, performatori și transmițători ai patrimoniului imaterial, atât al românilor, cât și al celorlalte popoare în mijlocul cărora trăiesc (sârb, bulgar etc.). În general, este vorba de obiceiuri care au fost abandonate în timpul perioadei comuniste sau și-au pierdut prestigiul, fiind preluate și, astfel, salvate de la dispariție de rudari, obiceiuri sub forma alaiurilor rituale în cadrul cărora se rostesc diverse formule apotropaice, în schimbul unor daruri sau bani.⁴

solide de specialitate, nu putem face stabili cu certitudine acest lucru.

³ Acest lucru poate fi explicat foarte simplu. Pe de o parte, sub influența religiei catolice, o serie de elemente ale culturii tradiționale românești, în special obiceiurile legate de ciclul calendaristic, s-au diluat și, într-un final, au dispărut. Pe de altă parte, deoarece provin dintr-un mediu eterogen, în care cultura tradițională română nici nu a fost atât de pronunțată (Transilvania), nu trebuie să exagerăm rolul avut de aceasta în definirea identitară a băieșilor.

⁴ În acest studiu facem referire doar la rudari, însă trebuie să menționăm faptul că același lucru este valabil, în anumite situații, și pentru romi.

Karavlahii din Bosnia și Herțegovina

Teodor Filipescu, unul dintre primii cercetători care îi menționează pe karavlahii din Bosnia și le dedică un complex studiu etnografic, afirmă că aceștia s-au stabilit în Bosnia – mai exact în regiunea Vlasenica – în anul 1804, venind din Imperiul Austro-Ungar (Filipescu 1906). Alți cercetători sunt de părere că sosirea karavlahilor pe aceste meleaguri poate fi împinsă și mai mult înapoi pe firul istoriei. Astfel, etnograful Milenko Filipović, șase decenii după Filipescu, arată că în anul 1725 a fost făcută prima menționare istorică a karavlahilor în regiunea Bijeljina (Filipović 1969: 48). Filipović mai afirmă că „țigarii români” din Bosnia sunt urmași ai *lingurilor* și *gonarilor* veniți din Ardeal.

Încă de la începutul secolului trecut, de când datează interesul cercetătorilor pentru aceștia, datează și disputa științifică privitoare la originea etnică a acestora. În Comunicările făcute Academiei Române, la începutul secolului trecut, Isidor Ieșan îi menționează pe „românii ortodocși” din Vlasenica (Ieșan 1906). Doar un an mai târziu, etnograful sârb Tihomir Djordjević îl contrazice pe învățatul român, scriind că „Ieșan ar trebui să știe că aceștia nu sunt români, ci țigani români, așa cum sunt mulți în Serbia și Bulgaria” (Djordjević 1907). În același an, Filipescu încearcă să lămurească problema, contrazicându-l, la rândul lui, pe sârb, și afirmând: „Karavlahii sunt români la origine, nu țigani” (Filipescu 1906).

La începutul secolului trecut, conform încercării de cartografiere a așezărilor de karavlahi din nordul Bosniei făcută de Teodor Filipescu, existau 19 astfel de localități, unele greu de identificat astăzi, la mai mult de un secol distanță. Conform romologului Rade Uhlik, karavlahii din Bosnia și Herțegovina nu au fost niciodată prea numeroși: până la Primul Război Mondial – o mie și câteva sute de persoane, după acesta numărul lor scăzând la câteva sute (Uhlik 1955). După războaiele ci-

vile din anii '90 din fosta Iugoslavie, rețeaua de așezări ale karavlahilor s-a modificat, din nou, dramatic.

Prima anchetă de teren a Institutului de Balcanologie la karavlahii din Bosnia și Herțegovina a avut loc în anul 2006, în orașul Bijeljina și satul Lopare (Munții Majejica), fiind condusă de Biljana Sikimić. Conform acestei anchete, astăzi în Bosnia mai există doar șapte așezări de karavlahi: Batković (Bijelina), Lopare, Ostružnja (Doboj), Sitnež, Devetinja (Banja Luka), Drinjača (Vlasenica), Maoča, dintre care cinci se suprapun peste cele identificate de Filipescu (Sikimić 2008: 232). Acestei prime anchete i-au mai urmat încă patru, în 2011, 2012, 2013 și 2014, organizator fiind Facultatea de Filologie din Banja Luka. La ele au participat, pe lângă etnolingviștii de la Institutul de Balcanologie din Belgrad, și etnomuzicologi, etnologi și lingviști de la Universitatea din Banja Luka.

Lăzărița la karavlahi

Filipescu, în studiul său din 1906, oferă o descriere detaliată a obiceiurilor românești pe care karavlahii le-au „transportat” în Bosnia, printre care tăierea brazdei de Sf. Gheorghe și „slobozirea” apei pentru mort, la 40 de zile de la înmormântare (prezente și la românii din Timocul sârbesc) etc. De asemenea, Filipescu menționează că lăzărițele (femeile care merg cu lăzărița) cântă niște cântece sârbești vechi minunate (Filipescu 1906). La rândul său, Biljana Sikimić, în studiul despre karavlahii din Bosnia publicat în 2008, discută pe larg acest obicei, oferind transcrierea textului obținut de la interlocutorii din Lopare, în limba sârbă, și analizând formulele prezente în acesta. Lingvista ajunge la concluzia că, pe baza versurilor *Da nas lepo daruje, sas belice parice*, formulă tipică zonei Prizren-Timok și a unor graiuri ale dialectului Kosovo-Resava, textul a fost probabil adoptat în această regiune, prin care karavlahii au trecut în drumul lor spre habitatul actual. De menționat că și Ti-

homir Djordjević, în studiul său despre karavlahi din 1907, sublinia faptul că cei din Slatina (Bosnia) au ajuns aici venind din Serbia (Djordjević 1907: 380).

Reproducem în continuare fragmentul despre lăzărițe înregistrat de Biljana Sikimić la Lopare, în nordul Bosniei, în cadrul anchetei sale din 2006 și publicat în studiul din 2008:

Lazariți! i iaște. Iaște, i asta a jocat. (...) Pă postu Pașcului. — Pă postu Pașcului, *majke*. (Se pazește *običaj*?) *Ja*, da, da. P-aiace iaști, *običaj*. (Și ce cântă?) *Ova kuća bogata*. (În sârbește cântă? Poți să cânti?) Nu cântă ea. Cântă doi înși alți. A ea joacă. (Cu ce?) Cu, dân tambură cântă. — A-a, ea joacă așa, sângură joacă. — Ea joacă așa. A mumă-sa cântă dân gură. Și tat-su, eti. Și dân tambură cântă tat-su. A ea joacă. Mumă-sa și tat-su cântă dân gură și dân tambură. — *Ova kuća bogata, puna ramna dukata. Ponajviše goveda, okreni se, lazarko*. (...) *Ovom gazdi za zdravlje, da su živi ove gazde, i ove gazde gazdarice*. (...) *Da nas lepo daruje, sas berlice parice*. — *Da nas lepo daruje, sas berice jajce i bijele parice*. (Se merge la Lazareva subota?) Mearge tot postu pașcului. — Ii pl'acă tot postu pașcului. (Când se începe?) S-înceapă la *Todorova subota*. — La *Todorova subota*. Aiă tot postu pl'acă. *Do Lazara. Lazardan je zadnji dan. Lazarke*. E, ea a jocat *svi pet sedmica*. (Sikimić 2008: 240)

Anchete ulterioare de teren ale karavlahilor din Bosnia au demonstrat că obiceiul lăzărițelor este larg răspândit în toate satele în care locuiesc karavlahi. Aceștia colindă casele sârbilor ortodocși din regiune tot postul Paștelui; adulții cântă iar fetele joacă, primind în schimb ouă, mâncare sau bani. În 2012, în localitatea Mali Sitneši (Srbac), cercetătorii au reușit să facă o înregistrare video, în care interlocutoarea de origine karavlahă, în jur de 50 de ani, cântă, în sârbește, lăzărița, iar nepoata sa dansează. Această înregistrare a fost făcută la cererea cercetătorilor și este

păstrată în Arhiva Digitală a Institutului de Balcanologie din Belgrad. De remarcat că formula introductivă și cea finală sunt în română, însă cel mai probabil aceasta se datorează faptului că ritualul a fost reprodus la cererea vorbitorilor de limba română:

Dă-ñe, doamñe, ceasul bun să umpl'em în sacii plini.

Ova kuća bogata, puna ravna dukata

i iljadu ovcama, ovcama i kozama

i šarene jagance, šareni rogove.

Okreni se, lazarko, ovu čašu za zdravlje

da te lepo daruje sas beli parice

svake klase gračice

da vam rodi šenica, šenica, kukuruze.

Igraj, igraj, rajine, daće snaša slanine.

Koliko je režnjića, još vam više kezmića.

Poigraj, lazarko,

i za čašu rakije, da se baba napije.

I do mlogo godina dočeka Uskrsa.

Živi, zdravi, ako Bog da!

Să dă Dumizou noroc, săntate, ge mai mult! Voauă și copiii voștri.

Anchetele lingvistice și antropologice începute în 2006 au continuat și în 2013, an în care Biljana Sikimić a înregistrat, de această dată în localitatea Batković, un text al lăzăriței aproape identic cu celelalte două, consemnate la Lopare și la Mali Sitneši:

Mâne la noi e, așa să cheamă, *Lazarov dan*. Mâne e *poslednja* zăuă care să m'erze cu lăzărița, șcii? Șcii še-i lăzărița? (Da.) E, pă io d-aia am venit aișa. Estă două f'et'e și vrea să mă duc cu ele. (...) Ș-așa, etc. M'erzem mâne. (...) M'erzem noi, *na primer*, d-aișa, în opt, nouă. (De dimineață, așa?) Dă đimiñață. *Tako*, dă unu, doi, până dup-amiază, e, *tako*. (Prin case?) Da, da. (Vă pri-

mesc să intrați în case?) Daaa, ne prim'eșce, *to je*, cum să-ț spui, *srpski* zâce *to je tradicija ta, srpska*, ce știu io. Îi prim'eșce, cât vii, zâce: Bună zua, sămtare (?), șáz. *Prvo* dân *tradicija* aia *srpska, tako* ei *odma*. Șăd'eț și beț, mâncaț ceva. Și noi jucăm, ei ne dă ouă, bañ o țără i *tako*, e. La casă pă la casă pl'ecăm ș-așa dă rând. (Ș-așa cântați acolo când intrați?) Întrăm, da. *Odma* cântăm. În avlie vine-așa, șăd'em și cântăm la casa asta, la altă casă. *Već* ne strigă, mergi așa cât vrei. *Nego* io sâñ bătârn, mulț am ai și nu pot să umblu mult. *Tako*, et'e. (Puteți să-mi spuneți cum vorbili?) Et'e, noi așa zâcem:

*Ova kuća bogata, puna ravna dukata,
I šareni jagance, šareni se rogove,
Obrni se, Lazare, ovom gazdi za zdravlje,
Ovom gazdi, gazdarici,
Da nas ljepo daruje sas belice jajice,
Jajice i parice
I do mnogo godina
Na životu nazdravlje. [râde]*

(Dar asta cântați numai *srpski*, sârbește?) Sârb'eșce. (Ați știut vorbe și în românește?) N-a fost, n-a fost. N-a fost nimica român'eșce. *Samo* sârb'eșce. Noi între noi *samo* vorbim *rumunski*.

Important de remarcat că niciunul dintre interlocutorii karavlahi din Bosnia nu își aduce aminte să fi cântat vreodată acest cântec în românește. Mai mult, interlocutorul din Batković subliniază că aceasta este tradiția sârbă. Pe care, evident, karavlahii au „transportat-o” din Serbia pe teritoriul Bosniei de astăzi, unde acest obicei nu este autohton. Interveniunile cu sârbii din zonă relevă faptul că aceștia și-au apropiat rapid obiceiul și îi primesc pe karavlahii, care vin cu lăzărița, cu brațele deschise.



Femeie de origine karavlahă cântă, iar nepoata sa joacă lăzărița, la cerere, pentru cercetători. Mali Sitneși (Srbac), Bosnia și Herțegovina, 2012

Acest fapt este confirmat și de Vaso Popović, care, într-un studiu din 2002 despre așezările de karavlahi din jurul orașului Banja Luka, scria: „Obiceiul de primăvară numit *lăzărița* coincide cu perioada stabilirii karavlahilor în satul Slatina. Aceștia au adus obiceiul cu ei și au început să îl practice imediat. Locuitorii autohtoni ai satelor din această regiune l-au acceptat ca fiind al lor” (Popović 2002: 125–126).

Ba mai mult, în regiunea Bijeljina, *lăzărița* a devenit, în ultimul timp, obiectul serbărilor școlare de primăvară. În ciuda faptului că acest obicei nu este unul autohton, caracteristic sârbilor din zonă, ci a fost „adus” de karavlahi din Serbia răsăriteană, cum indică dovezile lingvistico-dialectologice, a devenit manifestarea cea mai îndrăgită legată de sărbătorile de primăva-

ră, iar acum se încearcă introducerea sa pe lista patrimoniului imaterial. Așadar, după transformarea obiceiului operată, inevitabil, de karavlahi,⁵ acesta este acum, în Bosnia, obiectul folclorizării.



Elevi sârbi dansând lăzărița în piața din centrul orașului Bijelina, Bosnia și Herțegovina, 2013

Înapoi în Serbia, pe urmele lăzăriței

Dacă încercăm să ne întoarcem, pe urmele karavlahilor și ale lăzăriței, în Serbia răsăriteană și sudică, ni se vor releva o serie de amănunte, care pot clarifica modul în care ritualul a fost preluat și transformat. Astfel, în satele în care rudarii coabitează cu sârbi, lăzărița este cântată doar în limba sârbă, ca în Bosnia, iar textul este foarte asemănător celor înregistrate în

⁵ În spațiul sud-slav, lăzărița cunoaște mai multe variante, pentru fiecare membru al gospodăriei. Textul perpetuat de karavlahi este redus la una singură.

așezările de karavlahi menționate mai înainte. Anchetele Institutului de Balcanologie din ultimii 15 ani confirmă faptul că în Izbenica, Suvaja și în jurul orașului Aleksinac (sud-estul Serbiei) lăzărița este cântată de rudari doar în sârbește.

Cazul satului Lukovo, de la poalele Munților Rtanj, este, probabil, unic. În această localitate mixtă (locuită de sârbi, români timoceni și rudari), lăzărița este cântată atât în sârbă, cât și în română, în funcție de destinatar. Ancheta etnolingvistică din 2003 a Institutului de Balcanologie și înregistrarea realizată de Biljana Sikimić cu această ocazie confirmă acest lucru:

(Să vă-ntreb dacă v-amintiți dacă au mers *lazarke* sau lazărul aici prin sat când ați fost tânără.) Da, a mers. La Sveci Lazăr. (Cine a mers, sârbii sau vlasii?) Pa vlasii, rumânii a mers. (Și s-a cântat pe românește sau sârbește?) Pa la rumâni rumân'eșce, da la sârbi, sârbește. (Aha.) Ce nădăi acuma? Und'e la rumân'i când a fost lazăra, ea a cântat rumân'eșce. (Lazăra s-a cântat pe românește?) Da cum! (Aha! Cine cântă Lazăra, Lazăra? Așa s-a cântat?) Da, pă io am cântat. (râde) (Acum nu puteți? Nu se găsește asta, că numai sârbește se cântă.) *Ozbiľno?* Baș rumân'eșce. Vrei să-ț spui vorbe? (Dacă puteți, da, vă rog.) *Ali* cum, cu glas, cum vrei? (Dacă puteți.) Bine, io-ț spui două-trei.

Śine joacă și mai joacă, Lazăra (...)

Joacă Ioana cu Stoiana, Lazăra.

Da cu še n'e-mbrăcățacă, Lazăra? (...)

Cu cămașă dă fuior, Lazăra,

Cu gul'eru pestrisor, Lazăra. (...)

Da Lazăr s-a mâniiat, Lazăra,

În copași s-a suit, Lazăra,

Să dărâme oilor, Lazăra,

Oilor și caprelor, Lazăra.

Înșepu ploie cu vânt, Lazăra,

Pă Lazăr l-a doborât, Lazăra.

Maica Preșest-a sosât, Lazăra,
În poal'e l-a prijiînit, Lazăra (...)
Ș-ai șerut și nu țin-am dat, Lazăra,
Uou dă rață-ncondîiat, Lazăra,
Și Lazăr l-a dobondit, Lazăra,
Kako beše, čekaj sad da vidim.
Să trăiască dumachiîni, Lazăra,
Dumachiîni și dumachiți, Lazăra,
Și copiii tot cu ei, Lazăra.
A, s-ajuce Dumn'ezue, la mulț cîmpii!

(Și cum erați îmbrăcați pentru Lazăra? Cum se-mbracă fetele pentru Lazăra?) Pă da, să-mbracă, în țoal'e, în al'in'e, în sucn'e, cum ș-acuma. (...) (Da Lazăra pe sârbește se cântă altfel, da?) Da, sârbește. (Și muzica e altfel.) Pă da, alt glas. (Alt glas, da.) Cum s-a cântat, ș-așa, ș-așa, în două părți. *Kao* joacă Lazăra, pă p-ormă dacă zăce dă fată, o puîe fata-n câncec, dacă ar'e danac, puîe danacu în câncec. (Și ce mai se poate pune în câncec? Danac?) Danacu și fată. Dacă ai *ovo momče gergenče*, dar dacă e fată *ova devojka crni oči, crne obrave*, kao, da vezi să se e câncec. (Alt glas. A pă românește numai e așa?) A-a. (Numai una, nu se poate pentru danaci și pentru fete, da?) Pa, putut, numa. *Isto*, se poace. *Alje* asta še-ț spui io, asta-i mândru când e Lazarka dă să cântă. Pă două feluri. Io pot să-ț cânt două-trei vorbe, a? Sârbește. (Da, da, da.)

Obrni se, Lazarko,
Ova kuća bogata,
Pe-stotina dukata,
I iljada ovcama,
Ovcama i kozama,
Šareni su jaganci,
Na domogu (sic!) godine

*Da porastu veliki,
Veliki do Veligdan.
Ova devojka, crni oč,
Crni oči, crni veđ,
Naradela stolove,
Da mu sednu svatove,
Pred svatovi kiticu
Na ti momku kiticu,
Ti da varaš devojku,
Oćeš, nećeš, moraćeš,
Sutra rano na več. Gata.
Da su živi dumaćini
Dumaćini i dumaćic,
Dumaćice i dećic.*

Spor și beriket, najviše zdravlje u kuću!

(A ce vă dau când se cântă? De pildă, asta cântau fetițe. Și ce aduc ei?) Pă duše ouaă, foină... Mălai, foină, cum vrei tu. Rachi, vin, care še be. Așa-i. (Bani nu.) Nu. Aia să șcie. Pă ouaă și pă foină.

În schimb, în satele de români timoceni în care locuiesc rudari, lăzărița este cântată doar în limba română, înregistrările audio realizate la începutul anilor 2000 în zonă confirmând acest lucru. Redăm în continuare doar transcrierea textului lăzăriței înregistrat în 2001 de Biljana Sikimić în satul Podvrška, așa cum a fost el reprodus de doi interlocutori de sex masculin:

Šíne joacă Lazăra, Lazăra (x2)
Joacă Iana cu Stoiana, Lazăra (x2)
Da cu će né-mbrăcățat'e, Lazăra (x2)
Cu cămeșu d'e fuior, Lazăra (x2)
Cu gul'eru pistrișor, Lazăra

C-am trim'es p'e lum'e carce, Lazăra (x2)
La nevest'e pistă saće, Lazăra (x2)
Să nu poarce busuioc, Lazăra (x2)
Că la noi e mar'e foc, Lazăra (x2)
Să nu poarce niş mărzel'e, Lazăra (x2)
Că la noi e mare jăl'e, Lazăra (x2)
S-a umflat ploaie cu vânt, Lazăra (x2)
Pe Lazăr l-a coborât, Lazăra
Sânzil'i l-a podid'it, Lazăra
Şî pe gură, şî pe nas, Lazăra (x2)
Ca să-i treacă d'e năcaz, Lazăra (x2)
Că Lazăr s-a mân'iat, Lazăra (x2)
C-a cerut şî nu i-a dat, Lazăra (x2)
Ou d'e raţă-ncond'iat, Lazăra (x2)
Niş papucii d'e la turci, Lazăra (x2)
Că cu ei noi sparzem nuc, Lazăra (x2)

Înregistrările din Brodica confirmă existența unui text asemănător celui din Podvrška. Interesant de menționat aici este, din nou, folclorizarea suferită de textul acestui ritual. Aceasta a fost operată de un interpret rudar originar din Brodica, Desimir Parpandjelović, care a învățat cântecul de la mama sa, o cântăreață desăvârșită. De observat că intervențiile acestuia sunt minime, iar textul se pliază în mare măsură pe cele înregistrate de la interlocutorii obișnuiți de pe teren:

Şîne-m zoacă Lazăra, Lazăra? (x2)
Zoacă Iana cu Stoiana, Lazăra (x2)
Da cu še ne-mbrăcățacă, Lazăra (x2)
Cu chimieșu dă fuior, Lazăra
Cu gul'eru pistrișor, Lazăra.
Am trâmăs pră lumie carce, Lazăra (x2)
La neviestă prăstă saće, Lazăra (x2)

Să nu poarce nis mărzele, Lazăra (x2)
Că la noi e mare jăl'e, Lazăra (x2)
Să nu poarce busuiuoc, Lazăra (x2)
Că la noi e mare fuoc, Lazăra (x2)
Nis papusii dă la turś, Lazăra (x2)
Că cu iei măi sparze nuś, Lazăra (x2)
Că Lazăr s-a mâniiat, Lazăra (x2)
Şî-n copaie s-a-runcat, Lazăra (x2)
Ş-a şerut şî nu i-a dat, Lazăra (x2)
Uou dă raţă-ncondiiat, Lazăra (x2)
A-nşeput ploaie cu vânt, Lazăra
Pă Lazăr l-a doborât, Lazăra
Maica Prieşist-a surdzât, Lazăra
În poal'e l-a pridiñit, Lazăra
Sânzil'i l-a pođidit, Lazăra (x2)
Şi pră gură şî pră nas, Lazăra
Ca să mi-l đă dă năcaz, Lazăra.⁶

Textul care urmează ilustrează în mod magistral transformarea suferită de acelaşi text, al lăzăriţei. De această dată, transformarea este mult mai vizibilă: rapsoada de origine timoceană Mileva Škoprdić,⁷ din Krepoljin, sat mixt româno-sârbesc, a combinat textul lăzăriţei, cântec pe care, cel mai probabil, l-a auzit în copilărie cântat de rudăresele ce colindau satul înaintea Paştelui, cu legenda Peşterii lui Lazăr, din apropierea satului Zlot, de lângă Bor. Aceasta este una din cele mai cunoscute peşteri din Serbia şi, conform legendei, şi-a primit numele

⁶ Înregistrarea ne-a fost pusă cu generozitate la dispoziţie de etnologul Paun Es Durlić. Ţinem să îi mulţumim încă o dată, şi pe această cale.

⁷ Etnomuzicologul sârb Dimitrije Golemović a dedicat un studiu amănunţit acestei rapsoade de origine română şi creaţiei sale vocale (Golemović 1997: 83–91).

de la țarul Lazăr, ai cărui oșteni, după înfrângerea de la Câmpia Mierlei, din 1389, fugind din calea turcilor, s-au adăpostit aici. Interpreta menționează că acest cântec este cântat la horă:

Car'e ȝoacă-n p'eșceră,
ȝoacă Iana cu Stoiana
Iu, iu, iu, Lazăra, Lazăra,
ȝoacă Iana cu Stoiana,
Iu, iu, iu, Lazăra, Lazăra
Că ȝe turși a fuȝit,
Ei sânguri s-a-nvesalit,
Iu, iu, iu, Lazărică, Lazăra
Că ȝe turș s-a pitulat
Și s-a pus pră cântat,
Iu, iu, iu, Lazărică, Lazăra
Că turșii a fost în sat,
Ei-n p'eșceră s-a pitulat,
Lazăra, Lazărică, Lazăra
ȝoacă Iana cu Stoiana,
El'e ȝoacă baș în ȝoc,
La inimă au foc
Că copiii a lăsat
Și turșii i-a spândzurat
Iu, iu, iu, Lazărică, Lazăra
Că turșii a-mblat în sat
Ei-n p'eșceră s-a pitulat
Când turșii i-a vedz vădzut
La ușă ei a veñit
Lazărică, Lazăra
Baș ȝe-atunsa să vorb'eașce
P'eșcera să pomeñașce
Lazărică, Lazăra
P'eșcera la Lazărică

P'eșcera lu Lazărică,
Lazărică, Lazăra
Iu, iu, iu, Lazăra
Turșii v'edz i-a vădzut
Și în munce s-a suit
Lazărică, Lazăra
Ș-a veñit la peșcera
L'-a dat pă ei șî foc,
Lazărică, Lazăra
Baș cu frică, cu năcaz
Baș p'e toț ei a ars,
Lazărică, Lazăra, iu, iu, iu
Nu mai iastă nima acu.⁸

Lăzărița și rolul rudarilor

Ce ne spun izvoarele românești despre acest obicei? Ei bine, nu prea multe. Ion Taloș afirmă că textul ritualic (Lăzărelul) îl are în centrul său pe unul din cei trei Lazări care sunt sărbătoriți în duminica sau sâmbăta dinaintea Floriilor; cel care a căzut dintr-un copac în ajunul nunții sale și a murit, cele trei surori ale lui i-au găsit cadavrul, l-au îmbăiat în lapte dulce și l-au învelit în frunze de nuc. Cântecul este interpretat de trei fete care colindă pe la case, una din ele fiind îmbăcată în mireasă (Taloș 2001: 81). Ghinoiu subliniază că dansul ritual este executat de copiii în Sâmbăta lui Lazăr sau Sâmbăta Floriilor în Muntenia (Ghinoiu 2001: 102). Taloș aduce o completare în ceea ce privește aria de răspândire a ritualului, menționând că obiceiul ar fi cunoscut în sudul României și la românii din Peninsula Balcanică (Taloș 2001: 81).

Obiceiul este, într-adevăr, atestat și la românii sud-dunăreni. La aromâni, sărbătoarea poartă numele Lazăr, iar fete-

⁸ Înregistrare realizată în 1990 de Paun Es Durlîc.

le, actantele principale, lazarine. Fetele de 12-15 ani, îmbrăcate în haine de sărbătoare, purtând în mâini coșuri împodobite cu flori, colindau din casă în casă, cântând cântece de Lazăr. Fărșeroatele îmbrăcau un lemn (mai de rufe) în haine de băiat, îl purtau din casă în casă și cântau, pe un ton trist, *Lazare-pazare*, prin cântec povestind moartea lui Lazăr, omorât violent de o fiară sălbatică (Papahagi 1900 *apud* Țîrcomnicu 2007: 178). La meglenoromâni, în schimb, fetele de 6-15 ani care colindau în sâmbăta lui Lazăr din casă în casă cântau cântece bulgărești, pentru care primeau bani (Papahagi 1902 *apud* Țîrcomnicu 2007: 181). Obiceiul se întâlnește și la românii din Bulgaria, de pe Valea Dunării. Este atestat și refrenul românesc „Cine joacă lăzărița, Lazăre,/ Joacă Ioana cu Stoiana, Lazăre”, dar și faptul că elevii mergeau cu școala în săptămâna dinaintea Paștelui cântând cântece bulgărești (Țîrcomnicu 2011: 236–238).

Astăzi, se pare că în sudul României obiceiul se mai practică doar în comunitățile de bulgari, însă textul a fost redus la o simplă strigătură. În orice caz, originea sa sud-slavă este incontestabilă, obiceiul fiind răspândit în cea mai mare parte a Serbiei, Bulgariei și Macedoniei. Aici însă textul este unul complet diferit de cel românesc:⁹ nu este spusă povestea lui Lazăr, ci accentul se pune pe urarea de îmbogățire, spor și rodnicie a gospodăriei respective (ducați, oi, miei etc.). Textul sud-slav cunoaște mai multe versiuni, pentru diferiți membri ai familiei: pentru fata nemăritată sau băiatul neînsurat, pentru capul gospodăriei sau pentru nevasta sa etc.

Unde intervin însă rudarii sau karavlahii? Așa cum am spus la început, în afara României ei au fost de cele mai multe ori identificați cu romii. Astfel, menționarea sporadică a romilor în izvoare poate face, la fel de bine, referire atât la romi, cât și la rudari. Aceștia au preluat obiceiul, din motive evident eco-

⁹ A se vedea textele sârbești de mai sus.

nomice, fapt care a condus, probabil, și la scăderea prestigiului său. De asemenea, în ultima jumătate a secolului trecut, modificările socialiste au condus la diluarea și la abandonarea ritualului (Hofman 2011: 23).

Revenind, Pericle Papahagi, în studiul său din 1900 despre aromâni, vorbind despre obiceiul lăzăriței, spune că acesta „acesta era răspândit și la greci, bulgari și țigani, în Macedonia și Tesalia” (Papahagi 1900 *apud* Țîrcomnicu 2007: 178). Etnolingvista rusă Anna Plotnikova, în a sa *Geografie etnolingvistică a slavilor de sud*, face constatarea că ritualul lăzărițelor este performat de fete de origine romă în toate punctele anchetate din Bosnia, precum și în alte câteva localități din Serbia și din Macedonia (Plotnikova 2004: 496). În urma anchetelor de teren din Bosnia, din majoritatea așezărilor de karavlahi, Biljana Sikimić completează rețeaua de puncte a Plotnikovei, făcând și o clarificare foarte importantă: cei la care se întâlnește acest obicei nu sunt romi, ci karavlahi (Sikimić 2008). De asemenea, în monografia recent publicată despre tradiția vocală din Jasenica (Serbia centrală), etnomuzicologul Jelena Jovanović face observația că, în această zonă a Serbiei, ritualul este prezent doar în câteva localități, textul cântecului fiind interpretat în exclusivitate de fete de origine romă (Jovanović 2014: 91). Și în acest caz, se prea poate ca romii de care vorbește Jovanović să fie, de fapt, rudari, fiindcă se știe că aceștia se întâlnesc în regiunea respectivă.

În loc de concluzii: lăzărița și patrimoniul imaterial

1. Așa cum am menționat mai înainte, karavlahii au preluat ritualul lăzăriței din motive evident economice (darurile în bani și mâncare). La baza extinderii duratei ritualului de la o zi la întregul post au stat, de bună seamă, aceleași motive. Însă nu putem minimiza nici dorința lor de forțare a barierelor excluderii sociale, care s-a manifestat, în acest caz, prin preluarea unui

obicei caracteristic populației majoritare, în încercarea de a trasa o graniță spirituală în interiorul căreia să fie cuprinși atât marginalii, cât și majoritarii. În acest context, importanța rolului karavlahilor (și al romilor, pe de altă parte) de păstrători ai tradiției populare devine evidentă.

2. Chiar dacă în perioada comunistă acest ritual, împreună cu multe alte obiceiuri legate de ciclul calendaristic, a traversat un con de umbră, fiind abandonat în multe regiuni, în ultimul timp asistăm la trezirea interesului populațiilor majoritare pentru resuscitarea sa. Iar aceasta se realizează pe mai multe căi. Pe de o parte, în Serbia de sud, de exemplu, bătrânele care își amintesc cu emoție de copilărie și de modul în care colindau satul îmbrăcate în lăzărițe, încearcă să își învețe nepoatele aceste cântece aproape uitate, pentru a reînvia tradiția (Hofman 2011: 24). Pe de altă parte, așa cum am arătat, în Bosnia, localnicii l-au preluat imediat și l-au adoptat de la karavlahi, care au păstrat, transmis și redat obiceiul popoarelor din Balcani.

3. Următorul pas în protejarea ritualului este includerea sa în patrimoniul cultural imaterial. În momentul de față, lăzărița se află inclusă în patrimoniul imaterial al provinciei Kosovo, însă în restul Serbiei nu a dobândit acest statut. În Bulgaria, în schimb, *буенец*, denumirea sub care este cunoscut aici ritualul lăzăriței, a fost introdus pe lista națională a patrimoniului cultural imaterial în 2010. În Macedonia, *лазарско пеене* ('cântecul lăzăriței') are, de asemenea, statut de patrimoniu cultural național de însemnătate excepțională. Și în Bosnia și Herțegovina se fac pași hotărâți spre includerea obiceiului pe lista bunurilor culturale imateriale.

4. Nu în ultimul rând, trebuie menționat faptul că, pentru ca un ritual să acceadă pe lista patrimoniului cultural imaterial, trebuie să fie propus și performat de o instituție sau grupare folclorică sau artistică. Prin urmare, acesta va fi supus, inevitabil, unui proces de folclorizare. În accepția cea mai obișnuită a ter-

menului, a folcloriza înseamnă a extrage un produs cultural din locul său de origine și a-l reloca, într-o formă modificată. Cu toate acestea, trebuie subliniat că folclorizarea nu corupe neapărat produsul pe care dorește a-l proteja și de multe ori reprezintă singura șansă de supraviețuire a unui ritual.

Bibliografie

Assénova / Aleksova 2008: Petya Assénova, Vassilka, „Observations sur la ‘romanité balkanique’ en Bulgarie”, în: *The Romance Balkans* (ed. Biljana Sikimić, Tijana Ašić), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 161–172.

Chelcea 1944: Ion Chelcea, *Rudarii. Contribuții la o ‘enigmă’ etnografică*, București: Casa Școalelor.

Djordjević 1907: Tihomir Djordjević, „Dve rumunske knjige o Rumunima u Bosni i Hercegovini“, *Srpski književni glasnik* XVIII/5, 377–380.

Dorondel 2007: Ștefan Dorondel, “Ethnicity, state and access to natural resources in the southeastern Europe. The Rudari case”, în: *Transborder identities. The Romanian-speaking population in Bulgaria* (ed. Stelu Șerban, Ștefan Dorondel), București: Paideia, 215–239.

Filipescu 1906: Teodor Filipescu, *Coloniile române din Bosnia. Studiu etnografic și antropogeografic*, București: Editura Institutului de Arte Grafice Carol Göbl.

Filipović 1969: Milenko Filipović, *Majeвица sa osobitim obyrom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba*, Sarajevo.

Ghinoiu 2001: Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București: Editura Enciclopedică.

Golemović 1997: Dimitrije Golemović, *Etnomuzikološki ogledi*, Beograd: Biblioteka XX vek.

Hedeșan 2005: Otilia Hedeșan, „Jedan teren: Trešnjevica u dolini Morave“, în: *Banjaši na Balkanu: Identitet etničke zajednice* (ed. Biljana Sikimić), Beograd: Balkanološki institut, 13–106.

Hofman 2011: Ana Hofmam, *Staging Socialist Femininity: Gender Politics and Folklore Performance in Serbia*, Balkan Studies Library, vol. 1, Leiden: Brill.

Ieșan 1906: Isidor Ieșan, *Românii din Bosnia și Herțegovina în trecut și prezent*, Comunicări făcute Academiei Române în ședința din 19 nov. 1904 adăugate și întregite, Arad: Tipografia George Nichin.

Jovanović 2014: Јелена Јовановић, *Вокална традиција Јасенице у светлости етногенетских процеса*, Београд.

Leschber 2008: Corinna Leschber, “Romanian-Serbian code-mixing phenomena”, în: *The Romance Balkans* (ed. Biljana Sikimić, Tijana Ašić), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 247–260.

Marushiakova / Popov 2004: Elena Marushiakova, Vesselin Popov, “Segmentation vs. consolidation: The example of four Gypsy groups in CIS”, *Romani Studies*, Fifth Series, 14(2), 145–191.

Orsós 1997: Anna Orsós, “Language groups of Gypsies in Hungary”, *Studies in Roma (Gypsy) Ethnography* 6, 194–199.

Papahagi 1900: Pericle Papahagi, *Din literatura poporană a aromânilor*, vol. I, București.

Papahagi 1902: Pericle Papahagi, *Meglenoromânii. Studiu etnografico-istoric*, București: Editura Institutului de Arte Grafice Carol Göbl.

Petrovici 1938: Emil Petrovici, „‘Românii’ din Serbia Occidentală”, *Dacoromania* IX, 224–236.

Plotnikova 2004: Анна А. Плотникова, *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Москва: Издательство «Индрик».

Popović 2002: Vaso Popović, *Slatinski kraj u prošlosti*, Laktaši.

Radosavljević 2007: Petar Radosavljević, „Romi Bajaši u Hrvatskoj – govornici rumunjskog dijalekta“, in: *Jezik i identiteti* (ed. Jagoda Granić), Zagreb/ Split: Hrvatsko društvo za primijenjenu lingvistiku, 505–515.

Saramandu 1997: Nicolae Saramandu, „Cercetări dialectale la un grup necunoscut de vorbitori ai românei: *băiașii* din nordul Croației“, *Fonetica și dialectologie XVI*, 97–130.

Sikimić 2005: Biljana Sikimić, „Banjaši u Srbiji“, in: *Banjaši na Balkanu: Identitet etničke zajednice* (ed. Biljana Sikimić), Beograd: Balkanološki institut, 249–275.

Sikimić 2006: Biljana Sikimić, „Srbi i Romi/ Bejaši u mađarskoj Baranji“, *Etnografija Srba u Mađarskoj* 5, 101–112.

Sikimić 2008: Biljana Sikimić, “Karavlahs in Bosnia and Herzegovina today”, in: *The Romance Balkans* (ed. Biljana Sikimić, Tijana Ašić), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 227–246.

Slavkova 2005: Magdalena Slavkova, „Rudari u istočnoj Bugarskoj i evanđeoski pokret“, in: *Banjaši na Balkanu: Identitet etničke zajednice* (ed. Biljana Sikimić), Beograd: Balkanološki institut, 277–294.

Slavkova 2008: Magdalena Slavkova, “Contemporary labour migrations of Gypsies from Bulgaria to Spain”, in: *Dynamics of national identity and transnational identities in the process of European integration* (ed. Elena Marushiakova), Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 189–213.

Sorescu-Marinković 2007: Annemarie Sorescu-Marinković, “The *gurban* displaced: Bayash guest workers in

Paris”, în: *Kurban in the Balkans* (ed. Biljana Sikimić, Petko Hristov), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 137–151.

Sorescu-Marinković 2008: Annemarie Sorescu-Marinković, “The Bayash in Croatia: Romanian vernaculars in Baranja and Medjmurje”, în: *The Romance Balkans* (ed. Biljana Sikimić, Tijana Ašić), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 173–225.

Sorescu-Marinković 2011: Annemarie Sorescu-Marinković, “Strategies for creating an explanatory Bayash dictionary in Serbia”, *Revue Roumaine de Linguistique* LVI 1, 17–34.

Sorescu-Marinković 2013: Annemarie Sorescu-Marinković, “The court of the Bayash: Revising a theory”, *Romani Studies* 5, Vol. 23, No. 1 (2013), 1–27.

Șerban 2007: Stelu Șerban, “Politics against ethnicity. The case of Rudari from Varna district”, în: *Transborder identities. The Romanian speaking population in Bulgaria* (ed. Stelu Șerban, Ștefan Dorondel), București: Paideia, 241–276.

Taloș 2001; Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, București: Editura Enciclopedică.

Țîrcomnicu 2007: Emil Țîrcomnicu, *Minorități românești sud-dunărene. Studiu etnologic al aromânilor*, București: Editura Etnologică.

Țîrcomnicu 2007: Emil Țîrcomnicu (coord.), *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Românii din Bulgaria. Vol.II, Valea Dunării*, București: Editura Etnologică.

Uhlik 1955: Rade Uhlik, „Iz ciganske onomastike“ I, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, n.s.10, 51–71.

Alaiurile însoțite de dansuri rituale și alte obiceiuri ale sărbilor din Banatul de Nord

Dušan Deanać

Abstract

The author makes an inventory of all processions of masks which walked the streets of the village, many of them performing ritual dances, and other traditions conducted in the period between the winter and the summer solstices in North Banat, indicating, from one case to another, their disappearance, keeping them alive or their revival in the last twenty-five years.

Keywords: parade with masks, ritual dance, folk calendar, Serbs, custom

Sârbii din Banatul de Nord au păstrat aproape până în zilele noastre tradiția alaiurilor însoțite de dansuri rituale.

În trecut, toate sărbătorile populare din iarnă, primăvară și vară includeau asemenea alaiuri. Aceste alaiuri cu dans, care se constituiau de la solstițiul de iarnă și până la solstițiul de vară erau părți componente a unor ritualuri, ce făceau parte dintr-un cult vegetațional, prezent și la alte popoare din Europa.

La rândul lor, dansurile rituale au fost cele mai vechi dansuri sârbești. Tradiția unora s-a întins pe mai mult de un mileniu, altădată ritualurile având o mare importanță în viața sărbilor. Scopul principal al dansului ritual era stârnirea fertilității.

Cu vremea o parte din alaiuri rituale și împreună cu ele și dansurile au pierit, în mare parte fiind interzise de către biserică, care le considera păgâne. Despre aceste interdicții au

rămas mărturii de la două personalități ale secolului al XIX-lea: Dositei Obradovici și Vuk Karagici.

D. Obradovici scria: *Episcopul nostru e mai rău decât turcul, nu ne dă voie să jucăm koleda și nici să dezgropăm vampirii*, iar V.Karagici, în 1852, menționa că preoții noi din Voevodat interziceau *paperudele*, iar pe *crăițe* le alungau cu ciomege.

Alaiurile și dansurile rituale de iarnă

Koleda

Cândva în nordul Banatului și în zona mureșeană, din Ajun și până la Bobotează, cete de *koledari* umblau pe la casele sârbilor. Preoții au interzis acest obicei, considerându-l păgân. La colindat grupul pleca în zori. Alaiul era format din patru-cinci colindători, un voievod, un *gulivrecia* (cel ce aduna darurile) și cimpoierul. Când intrau în curte, tinerii îl strigau pe stăpân cântând:

*„Deschideți ușa
Ușa vă este aurită
Cu aur aurită
Cu mătase împodobită”*

Când gazda deschide ușa casei, koledarii cântau:

*„Noi în casă, Dumnezeu în casă
Oi, gazdă, vin și sănătate,
Sănătate, bucurie,
Flori și busuioc”*

Koledarii purtau o îmbrăcămintă specială: o cămașă, lucrată anume pentru acest eveniment, izmene și opinci. Pe cap aveau o căciulă mare, iar în mâini săbii.

Toți participanții din alaiului de koledari trebuiau să fie curați. Întregul scenariu ritual se repeta în fiecare casă. Koledarii cântau și dansau diferite dansuri.



Foto 1. Koledarii arădeni pe scenă în Novi Sad

Datorită lui Miloș Ilici, comerciant din Arad, sârbii din Novi Sad au avut posibilitatea să vadă circa 20 de asemenea jocuri, pe care le-au executat tinerii koledari din Arad, în 1912, pe scenă la Novi Sad. Motivele figurilor executate prin dans erau: vitejești, războinice, de dragoste, imitative precum și multe din viața zilnică a săteanului. Iată denumirea câtorva dintre ele: „Cum ar dori gazda să-i fie zidită casa pe patru stâlpi”, „Cum s-ar construi în casă soba și masa”, „Cum îi trage nora soacrei obielele”, „Cum înșeauă un bun voinic calul”, „Cum se face scăpată vulpea prin gard”, „Cum aleargă în zori de zi lupul”, „Cum se sărută peste gard îndrăgostiții”,

„Cum au ajuns turcii sub cetatea Belgradului”, „Cum împlântă gazda cuțitul în slănina groasă”, „Cum se apără boii de muște”, „Cum se tăvăleşte ursul”, „Cum se uită voinicul după o fată”, „Cum se uită o bătrână de sub deal la soare” etc.

Mărturiile documentare atestă că grupurile de koledari au colindat satul Arad-Gai ultima dată prin anul 1877, însă cântecele s-au păstrat până astăzi în Banatul de Nord la Mokrin, Krstur etc. Se presupune că umblatul koledarilor a fost una extinsă, generală în comunitățile sârbești din aceste teritorii, deoarece tradiția lor nu s-a stins încă.

Ultimul koledar, care, în fiecare an, la ajun, colindă pe la casele sârbilor din Novi Knejevaț este Dragomir Petrovici, care cântă astfel:

*„Bună seara koledo, gazdă koledo
Ce vă stă pe masă, koledo,
Un pahar de aur koledo, vin roșu koledo,
și în pahar koledo, o pană de păun koledo...”*

Vertepul (*Steaua*)

Un alt obicei performat în seara de Ajun și la Crăciun a fost umblatul prin sat cu Vertepul. Pe lângă koledari, la sârbii din nordul Banatului, în secolul 18. și 19. mergeau și grupurile de vertepași.

Cercetările de teren au dezvăluit că acest obicei nu s-a practicat neîntrerupt, în toate localitățile. De exemplu, în Ostoicevo umblatul cu vertepul a fost reluat abia la începutul acestui secol.

Umblatul cu Vertepul, este un obicei practicat și în Ucraina, dar și în România, unde este cunoscut ca *Irozii*, reprezintă tot un fel de alai ritual – teatru popular religios, performat de Crăciun. Cuvântul *vertep*, apărut în secolul 13., face trimitere la locul nașterii lui Cristos, adică în peșteră.

La sârbi, umblatul cu vertepul datează din al treilea deceniu al secolului 18., fiind introdus între obiceiurile de Crăciun de dascălii ruși veniți în Serbia.

Cu Vertepul se umblă în seara de Ajun, în prima și a doua zi de Crăciun precum și la Bobotează.

Grupul duce „vertepul”, care este o bisericuță cu turn și cruce deasupra (în bisericuță arde un felinar) întruchipând scena Nașterii lui Iisus.

Participă copiii de școală, care au învățat cântecele și textul. Grupul este format din șase băieți, patru interpretându-i pe împăratul Irod și pe cei trei craii de la Răsărit (Gașpar, Melchior, Baltazar), iar ultimii doi jucând rolul păstorilor.



Foto 2. Vertepașii din Ostioicevo

Primii sunt îmbrăcați în stihare albe, la cingători poartă săbii de lemn, iar pe cap au coifuri mari de hârtie.

Păstorii au cojoace întoarse cu blana în afară, căciuli de blană, fețele înnegrite și mustață falsă. La brâu poartă agățate tălângi și clopoței. În trecut, mergeau cu bâta ciobănească pe umăr, de care își agățau traista pentru daruri.

Sunând clopoțeii își anunțau prezența în fața casei. Când gazda le deschide poarta ei cântă *Nașterea* sau *Betleem, cetate slăvită*, apoi prezintă, în cameră, partea teatrală, care constă din dialogul împăratului Irod cu craii de la Răsărit, care-și folosesc, mimând, și săbiile. Jocul se termină cu glumele păstorilor, iar în final gazdele îi răsplătesc cu daruri.

Colindatul copiilor

Dacă koledele au fost interzise, populația sătescă a păstrat obiceiul colindatului cetei de copii, care umblă pe la case, în seara de Ajun. Pornesc pe străzi odată cu lăsarea serii, în grupuri de 5-6, băieți și fetețe.

Când intră în casă ei întreabă și azi în grup:

- *E slobod să colindăm ?*
- *Da, da, e slobod. Pofțiți!*

Atunci copiii cântă colinde scurte, cum ar fi:

*Eu sunt micuțul Iva
Alerg peste câmpuri
Câmpul se-nverzește
Gazda se veselește
Dă-ne gazdă nuci
Că așa e bine*

Deoarece acești copii au vârsta mică (6-10 ani) ei cântă cu mare viteză și rapid își desfac plasele pentru a primi daruri. Cel mai des li se dau: mere, nuci, portocale, bomboane sau alte dulciuri. Copiii caută să colinde casele de pe toată strada, ba unii colindă și pe alte străzi.



Foto 3. Grup de colindători din Kikinda

Alaiuri și obiceiuri rituale de primăvară

Intrarea în post a fost anticipată de alte obiceiuri rituale, din care unele s-au desfășurat în cursul întregii Săptămâni albe.

Astfel, odinioară, în Banat, la Zăpostire, tradiția era să se facă o *Horă (oro) a babelor și moșilor*. Această *Horă a babelor și a moșilor* a fost consemnată în trecut în Sanad, Novo Miloșevo și Radoievo, însă în prezent obiceiul a fost uitat.

Leagăne (Huțulușe)

Tot în această perioadă, în trecut, prin satele bănățene puteau fi văzute leagăne pe ulițe și în curțile oamenilor. Se făceau din frânghii mai groase și se legau de crengile mai înalte ale duzilor. Aici se legănau cel mai adesea copiii, dar și fetele.

Râzând, glumind și cântând, tinerii legănav fetele, aruncându-le până sub crengile copacilor, ore în șir. Mișcarea acestor leagăne a avut o semnificație rituală, urmărind să stimuleze vegetația, natura.

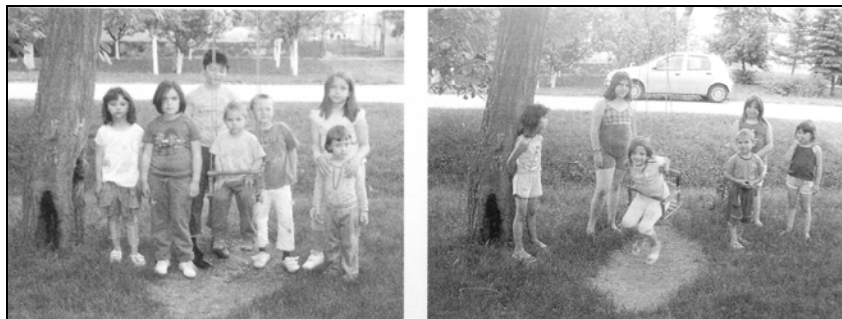


Foto 4. Leagănul copiilor din Soltur

Doronga

Doronga este un leagăn mare, asemănător unui scrânciob, care se construia în Postul mare. Până prin anii șaizeci ai secolului trecut au existat asemenea leagăne mari prin toate satele în nordul Banatului. În Kikinda ele se construiau în *Primul sfert* numit *Pesak*.

De obicei, se așezau la răscrucea străzilor. *Legănatul*, în aceste leagăne ridicate la răscruce de drumuri, a avut o funcție rituală, mișcarea ritmică urmărind să stimuleze, pe cale magică, fertilitatea pomilor fructiferi, a inului, cânepii, grâului, animalelor.

Doronga a dispărut din Kikinda la începutul anilor șaptezeci. Însă, în primăvara anului 1994, Giura Sivcev a construit o dorongă mare. În anul 2011 el a repetat construcția la Igioș, unde trăiește.

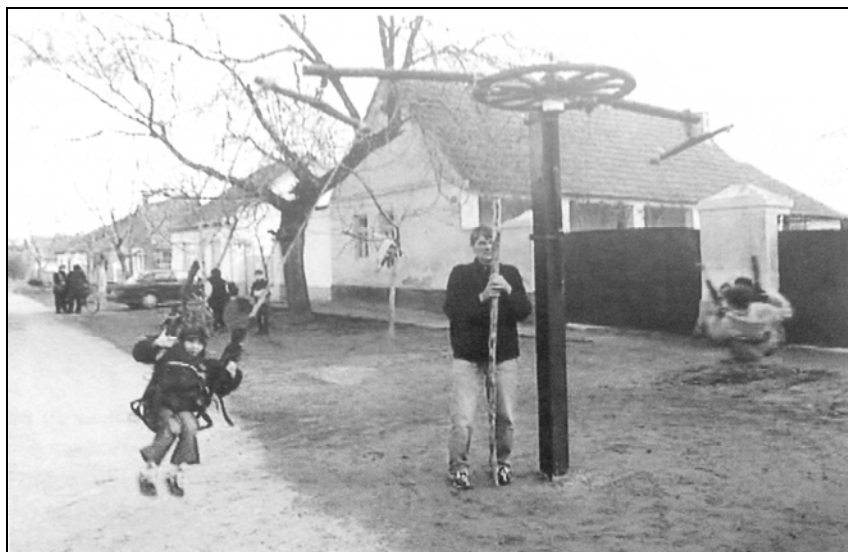


Foto 5. Doronga în Igioș

Doronga se compunea dintr-un stâlp mare de salcâm plantat adânc în pământ. Deasupra se leagă osia de la o căruță țărănească. Apoi se pune o rudă lungă de care se leagă două lemne crestate pe care se pun hamuri în loc de șezut. Totul se leagă cu frânghii tari. Când este gata, copiii se așează pe hamurile care constituie leagănele. Atunci doi băieți mai mari iau câte o bătă pe care o agață în spițele roții și astfel învârt roata. Roata se învârtă după puterea lor. Când obosec vin alții și întorc roata.

Bubalițe

Cu jumătate de secol în urmă, în perioada Postului mare, deoarece erau interzise petrecerile cu cântece și dansuri, tinerii se adunau undeva, la capătul satului, pe izlaz sau livezi, la *bubalițe*. Acolo se distrau jucând: *țapșă-lapșă*, *jocul*

păunului, rândunici, rândunici zburătoare ș.a. Însă se și dansau dansuri populare sârbești acompaniate de fluier. Această distracție a tinerilor din Igioș se numea *bubalița* pentru că băiatul o lovea ușor în spate pe fată.

Revena

Revena sârbească este un obicei vechi, cunoscut la alte popoare ca *fărșangul femeilor*. La sârbi, fărșangul femeilor avea loc în luna curată, adică la începutul postului Paștelui. Atunci ele se adunau în câte o casă ca să se *curețe* și să-și ușureze sufletul de toate câte li s-au adunat în cursul anului.

Toate aceste femei, trecute de prima tinerețe, se strângeau în casa uneia dintre ele, unele se mascau. Singurul bărbat admis era cimpoierul, care le acompania și care nu avea voie să povestească nimic din ce se întâmpla acolo. Femeile se distrau cântând, dansând, povestind și jucând diferite parodii: nunta, înmormântarea, bărbieritul.

Cum în cursul anului nu puteau să se comporte liber, în această zi trăgeau obloanele, încuiau porțile și puteau să facă sau să spună orice.

Scenariul este unul vechi. În Lunea curată, exact la prânz, 2-3 femei, care au mai petrecut și altădată, pleacă urmate de cimpoier și străbat satul chemând și alte femei la Revena. Pe drum ele cântă cântece de petrecere (*beciaraf*):

*„Merg pe stradă după mine căinii latră,
Chem femei ca să se revene”...*

Cât ține petrecerea, o parte din femei sunt travestite în bărbați, și joacă diferite roluri în parodiile interpretate aici, cum ar fi rolul mirelui, nașului, starostelui, socrului, dar și al preotului și al frizerului.

Gazda casei felicita participantele cu prilejul praznicului *Sfântului Brčko*, protectorul lor.



Foto 6. Revena în Zeleniak (Kikinda)

Consumând mult alcool și având un comportament libertin, prin participarea la această petrecere, femeile se eliberau de orice reguli, după un an de comportament supus. Petrecerea ținea până noaptea târziu. Erau și destule glume lascive

Ultima dată, în Kikinda, Ravena a avut loc în anul 1969.

Lazarițele

Lazarițe sunt grupuri de fete, care în Sâmbăta lui Lazăr, înainte de masă, în mâini cu crenguțe de salcie mergeau pe la toate casele cântând și dansând, slăvindu-l pe Lazăr.

Grupul fetelor se compunea din lazarițe, un băiat, Lazar, și o cântăreață. Când intrau în casă, Lazar și o lazarița dansau cu pași mărunți. Toți erau îmbrăcați în haine de sărbătoare.

Biserica ortodoxă nu a interzis lazarițele, dar cu toate acestea, mai târziu, obiceiul a fost preluat de țigănci, în această formă păstrându-se până în prezent.



Foto 7. Țigancă lazariță din Mokrin cu nepotul

Cea mai frumoasă lazariță, împodobită cu o coroniță de flori pe cap, intră în horă și joacă în mijlocul cercului făcut de celelalte țigănci. De obicei se cântă astfel:

*„Măi Lazare, ziua bună,
Noi am auzit
Că aici trăiesc oameni buni,
Oameni buni ai lui Lazar
Ai lui Lazar și ai starostelui...”*

Și în prezent se întâlnesc asemenea țigănci, care intră în multe case, în Sâmbăta lui Lazar, nu doar în Kikinda ci și în localități mari precum: Mokrin, Novo Miloševo, Krsturul Sârbesc. Ele țin în mână aceleași mlădițe de salcie și în fața casei cântă despre Lazar și dansează. Deoarece acestea sunt de obicei femei trecute de prima tinerețe, dansul lor este pe loc, ușor, cu pași mărunți. Când termină ritualul, gazda le dă mâncare și băutură poftindu-le să-l viziteze și în anii următori.

Alaiurile și dansurile rituale de vară

Crăițele din Banat

Ublatul Crăițelor este un obicei străvechi legat de Rusalii. A fost practicat în Banatul întreg, însă a dispărut, fiind interzis de biserică ca obicei păgân, deoarece refrenul cântecelor lor amintea nume ale zeităților păgâne: Lada și Lelea.

Tihomir Ostoici, care e născut în Banat, în actualul Ostoicevo, consemnează că în satul natal nu a avut prilejul să vadă alaiuri de crăițe, însă acestea au existat la sf. Sec. 19. și la începutul sec.20. în Bacika. În Senta, în anul 1898, a notat cântecele crăițelor cântate în două moduri.

Iovan Erdeleanovici a notat și el în anii 20 ai secolului trecut că femeile din Itebei și Megia încă își aminteau despre crăițe.

Din Novi Becei a cules date importante de la participante la acest ritual, care erau încă în viață. Același lucru l-a găsit și la Igioș.

Grupuri celor care umblau cu crăițele era compus din crăițe, un crai, un stegar și o cântăreață. Crăița era îmbrăcată în alb, pe frunte cu coroaniță și voal. Craiul și stegarii aveau pe cap

coifuri mari de carton, craiul purta și o sabie, iar stegarul avea steag din mătase albă.

Scopul lor a fost stârnirea creșterii vegetației și asigurarea fertilității.



Foto 8. Una dintre melodiile crăițelor din Banat

Crăițele mergeau din casă în casă cântând. Intrând în curte juca crăița, craiul și stegarul iar dansul lor era acompaniat de cântecul cântăreței. După terminarea ritualului, gazda îi răsplătea cu cadouri iar ele urau gazdelor rod bun și fericire.

Mai multe cântece de crăițe au fost notate în Bașaid, Kikinda, Novi Becei. Iată un asemenea cântec din Kikinda:

„Craiule, luminate crai, leleo!

Crăițo, bănițo, măi!

Scoală, plimbă-te, leleo

De la castel la castel

Până la masa craiului,

Unde craiul bea vin,

Iar crăiasa îl servește, leleo

Din clondir de aur”...

Dodole (Paparude) în Mokrin

Paparuda este un obicei ritual, menit să pornească ploaia în caz secetă, pe cale magică. Cu toate că preoții au interzis acest obicei, care la sârbi se numește Dodola, în ținutul

Kikindei, în localitatea Mokrin, el s-a meținut viu până în anii 60 ai sec. 20.

Grupuri de fete mergeau prin sat dansând și cântând, invocând ploaia. Dodola e o fetiță de 7-10 ani, îmbrăctă toată în frunze și crenguțe, care joacă în interiorul cercului, pe când celelalte formează hora cântând.

În Mokrin, fiecare stradă avea dodolă proprie. De obicei în grup mergeau și 10 fetițe, însă printre ele se putea găsi și unul sau doi băieți.



Foto 9. Paparudele din Mokrin

După spusele bătrânelor, care în tinerețe au fost paparude, fetițele mergeau după masă desculțe, deoarece în lunile mai și iunie era cald. Fetițele se împodobeau cu frunze mari de brusture (pe o sfoară se înșirau frunzele și se legau de talie). O frunză mare, ca o coroană dodola și-o punea pe cap.

Ele erau conduse de una, care are rol principal. Ajunse în fața casei, întrebau dacă sunt primite, după care intrau în curte și începeau să cânte și să joace o horă, în cerc, în jurul dodolei. Fostele paparude din Mokrin își aduc aminte că au cântat astfel:

„Dă-ne Doamne ploaie rourată

Măi dodo, dodole

Să se ude toți plugarii

Toți plugarii și prășitorii

Măi dodo, dodole...”

Când terminau de cântat, gazda lua apă din fântână într-o găleată și arunca asupra dodolei din cerc. Celelalte se împrăștiau, pentru că vara apa din fântână era foarte rece. După acest gest gazda, cinstea paparudele cu alimente, pe care una dintre ele le aduna într-o desagă. Această mâncare era dusă la casa unei bătrâne, care le împărțea cinstea primită și apoi o mâncau laolaltă.

Traducere din limba sârbă Iavorka Markov Iorgovan

“Fără copii casa nu crește...”
Perioada de la naștere până la botez
la copiii sârbilor mureșeni

Iavorca Marcov Iorgovan

Abstract

The author presents, based on informations gathered in the field, all domestic rites performed erstwhile by Serb families in Mureș valley, in the interval between birth and christening: first bath, pending "sugenițele", practices to maternal and child protection from evil forces, visits and offering traditional gifts, practices related to baptism.

Keywords: birth, evil beings, protection practices, magic, baptism

Istoricul Ioan Moga în “Scrieri istorice” insistă pe influențele reciproce dintre neamuri, care determină un specific al zonei și al locului: ... „dacă fiecare neam a avut pe pământul acestei provincii o evoluție proprie, specifică lui, nu există nici un spațiu, oricât de restrâns pe teritoriul Transilvaniei, pe care să nu se fi încrucișat influențe reciproce, determinate în primul rând de întrepătrunderea până la disperare a neamurilor între ele, întrucât pe acest teritoriu nu se poate trage o linie despărțitoare etnică. Această întrepătrundere a făcut ca orice eveniment petrecut în sânul unui neam să aibă repercusiuni directe, pozitive sau negative, asupra celorlalte nemuri.”

Câmpia e palma întinsă a pământului, care oferă și dă, dar și care cere. Câmpia e fața pământului întinsă sub cer, sub soare și sub Divinitate, iar mersul prin această câmpie mănoasă nu este o aventură, ci o caznă...Însă noi, oamenii câmpiei nici-

când nu vom găsi atâta putere și atâta curaj, ca să ne mișcăm de aici. Aici ne naștem, trăim și aici murim!

“Fiecare om e un scump experiment al naturii, care există, dispăre și apare doar o singură dată” (M.Spasoievici – “Credințele la sârbi”).

Omul se află în centrul credințelor populare, iar poporul și-a exemplificat statutul în proverbe: “Nu se poate fugi de soartă”, “Nu există moarte fără ziua sortită”, “Tot cursul vieții e însemnat în clipa când te-ai născut”.

Dintotdeauna la sat a existat dorința de a avea cât de mulți copii, pentru că aceștia sunt continuatorii familiei, viitoarea forță de muncă, sprijinul părinților.

Mult mai doriți în familii erau fiii, pentru că ei sunt continuatorii numelui, a averii, dar și a praznicului casei.

În popor se spune că: “Fără copii casa nu crește” precum și “Copiii sunt florile care înfrumusețează lumea.”

Erau vremuri când și această etnie se dirija după zicala “Bani și copii niciodată destui.” În prezent și un copil este prea mult întrucât domnește “ciuma albă” și doar prima parte a zicalei este actuală: “Bani destui niciodată”.

Nașterea unei ființe noi este un eveniment biologic, totodată este și un fenomen sociologic, dar și religios.

În afară de lăuză și de noul-născut pe scena socială apare moașa (*babița, baka*), soacra mare, mama lăuzei și nașul.

După naștere există credința că nou-născutul și lăuza nu sunt “curați”, unul din cauza lumii din care vine, celălalt datorită contactului cu sângele, astfel că nu doar familia ci și cei care vin în contact cu ei încearcă să se protejeze de o posibilă contaminare.

Se consideră că tânăra mamă și copilul sunt legați de forțe htonice necurate, încât pentru integrarea/ reintegrarea în comunitate e necesară o curățire rituală.

Despre această curățire vom vorbi pe parcurs.

Încă din clipa nașterii copilului până după botez au loc o serie de ritualuri.

Până nu demult fiecare sat își avea câte o femeie mai vârstnică și mai iscusită, căreia i se spunea cu mult respect *moașa* și care ajuta la nașteri.

Moașa o pregătea pe gravidă încercând să-i ușureze nașterea. Tot ea aștepta copilul pe mâini, îi tăia buricul (cu un cuțit, briceag, foarfecă) și-l lega cu ață albă sau roșie. (Când buricul se uscă și se desprinde, mama îl înfășoară într-o cârpă albă și îl păstrează într-o cutiuță în dulap).

Totodată moașa îmbăiază prima dată copilul și-l înfașă, în timp ce în apa rămasă de la îmbăiat se spală și lăuza.

Peste scutece copilul se înfășoară cu o fașă lungă și albă de bumbac (*povoi*), astfel se credea că, copilul va avea un corp drept, picioare drepte și nu se va răni cu mânuțele fiind înfașat peste mâini și peste picioare.

De obicei, în aceeași zi sau dacă nașterea are loc seara sau noaptea, atunci, ziua următoare, un membru al familiei merge la preot cu o sticlă cu apă și o crenguță de busuioc ca să aducă apă sfințită (*vodița*). Preotul sfințește apa, citind o rugăciune, și îi dă copilului și un nume temporar (până la botez). Acest nume era numele “*de apă*” (“*na znamenie*”, “*zlamenie*” sau “*na vodiți*”).

De obicei copilul primea numele sfântului din ziua aceia: Marta, Marko, Ieremie, Toma, Paraschiva, Ilie, Marina etc.

Din această apă sfințită mama bea câteva picături, zilnic, până la botez și câteva picături se pun și în băița noului-născut.

Apa și prin urmare scalda e un mod universal de curățire.

Prima îmbăiere a copilului o face moașa, care în apa pregătită pune nu numai apă sfințită, ci și o crenguță de corn (ca să fie copilul tare precum lemnul cornului), un bănuț (de aur, argint) ca să fie copilul bogat, un fir de busuioc (ca să fie

curat și cinstit) și uneori (la fetițe mai cu seamă) un măr roșu (ca pruncul să fie sănătos și rumen ca mărul).

Această spălare se face în camera de față, fiind prezenți și alți membri ai familiei.

După scaldă apa se varsă la rădăcina unui pom, a unui butuc de viță de vie sau într-un loc mai ferit (sub un gard, în grădină).

Prin această spălare, copilul este introdus în cercul familiei sale, acesta fiind de fapt un rit de agregare și nu doar un act igienic.

În leagăn (pătuț sau trocuță) copilul este așezat de „cel ce doarme bine” ca somnul acestuia să se transmită și copilului.

Pe masa din cameră, dar și pe pervazul exterior al ferestrei se puneau tot felul de bunătăți (mâncare și băutură) în credința că, în primele trei nopți, vor veni trei ursitori (*sugenițe*), care vor hotărî și vor pecetlui soarta copilului.

Legat de aceste prime zile, încă se păstrează în memoria satului sârbesc obiceiul (acum nu se mai practică, este pierdut total) ca după naștere, câteva zile (de obicei trei sau șapte) lăuza și copilul să fie păziți în permanență (noaptea mai cu seamă) de rude și vecini, pentru a nu fi agresați de ființele malefice.

Această perioadă poartă numele de “*babine*”.

Referitor la ea, pe la jumătatea sec. al XIX-lea Vuk St. Karagici nota: “Șapte zile de-a rândul vecinii vin în fiecare seară în casa lăuzei, mănâncă, beau și cântă toată noaptea, iar când îi doboară somnul, se schimbă astfel că o parte dintre ei în permanență veghează deoarece se crede că lăuza șapte nopți trebuie supravegheată, altfel strigoaiele și duhurile rele pot dăuna copilului.”

În timpul perioadei de “*babinie*” la copil se vine cu daruri (*povoinița*): hăinuțe, jucării, bani și obligatoriu ceva dulce: colac, pogace unsă cu miere, prăjituri, tort.

Se pare că în această zonă obiceiul “*babinie*” s-a identificat cu cel al “*povoiniței*”.

Deoarece copiii în prezent se nasc în maternități, paza mamei și copilului de *babinie* a dispărut pe când *povoinița* se practică și acum.

Cel mai frumos dar (*povoinița*) îl aduce mama lăuzei sub formă de scutece, feșe, plăpumioară, ba chiar leagăn sau, mai nou— pătuț, cărucior, lăntișor de aur, inel etc.

Povoinița este adusă (“*Se merge cu povoinița*”) doar de către femeii ori femeii și copiii mai mici.

Când se predau darurile, banii se pun sub pernița copilului spunându-se „De la mine puțin, de la D-zeu mai mult!”, iar copilul se scuipe, ca să nu fie deocheat (spurcatul copilului!).

Pentru că nou-născutul este încă slab și “nu e curat” (până la botez) mama nu se desparte de el, iar la stradă nu poate ieși timp de șase săptămâni (40 zile).

Există credința că în acest timp copilul poate fi atins de forțe malefice cum ar fi: babețe, strigoaice, “alea”, “alea de pe lumea ailaltă”, “frumoasele”.

Contra acestor demoni trebuie luate măsuri magice, care să-l ocrotească pe copil.

De la nașterea copilului și până la botezul acestuia, după ușa camerei unde e mama cu copilul, se leagă un ardei roșu uscat, precum și o căpățână sau o cunună de usturoi.

În jurul mânuței stângi a copilului se leagă o ață roșie, uneori de ață se agață o scoică mică sau căsuța unui melc mic (“mărgeaua cucului”) găsit pe meri, acestea scoțându-se abia când copilul împlinește un an.

Sub pernița din leagăn i se pune un piaptăn și o oglinjoară, un cățel de usturoi, o iconiță sau cartea “Visul Maicii Domnului.”

Și acum se păstrează credința că e periculos să lași scutecele afară după apusul soarelui, noaptea sau când e vânt deoa-

rece demonii se pot strecura în aceste scutece și pot ajunge la copil.

Lumina e de asemenea o bună ocrotitoare de acești demoni nocturni, astfel că în camera unde e copilul, 40 de zile mereu arde o candelă, o lumânare sau becul electric.

În afara usturoiului, după ușă, contra strigoaielor se pune și o mătură cu spicul în sus, iar sub leagăn se așează sau se împântă un cuțit sau o foarfecă.

Obligatoriu, în fiecare seară camera se tămâiază pentru că acest miros are valențe apotropaice, alungă toți demonii.

Deseori mama copilului îmbracă cămașa pe dos, ca să n-o găsească strigoaietele, care-i pot fura laptele.

Când cineva intră în casa, în care e un nou-născut, acesta nu se apropie de copil până nu-și încălzește mâinile la o sursă de căldură (purificare prin foc!), iar când se apropie de copil rupe un firicel, o scamă de pe îmbrăcămintea sa, pe care o pune lângă copil, și spune: "Iată de la mine somn și să nu te deochi!" apoi scuipe copilul.

De deochi pe copil îl apără și formulele magice prin care copilul nu se laudă, ci se dezlaudă, se ponegrește chiar: "Pfui, urâtanie!", "Gunoiole mic!", "Gunoaio mică!", "Gânganie urâtă!..."

Țin minte un mic descântec pe care bunica mea (Rachila Seimen Marcov, n.1895) îl spunea descântând copiilor mici de deochi: "Babițe albe, babițe galbene, babițe roșii, babițe verzi, babițe albastre, babițe colorate, babițe "pofricikușe"... (care sare înapoi), iar în timp ce vorbea, cu scuipat trăgea fruntea copilului masând din centru spre occipitali.

Este evident și rolul scuipatului care "spurcă", urâtește, iar demonii sunt înlăturați!

Încă din Testamentul Vechi ne este cunoscut că lăuza nu e curată timp de 40 de zile de la naștere.

În cartea a treia a lui Moise se spune: „Când femeia rămâne însărcinată și naște fiu, nu este curată șapte zile, ca și în zilele când se înstrăinează din cauza slăbiciunii sale (...) Și ea încă 33 de zile să rămână curățindu-se de sânge; să nu se atingă de nici un lucru sfânt și să nu meargă în loc sfințit până nu se împlinesc zilele curățirii sale.”

Un alt tabuu interzice femeii, să se găsească, în acest interval în spațiul unde sunt și bărbați.

După scurgerea celor 40 de zile lăuza se curăță în sfârșit prin “rugăciunea mare”. Atunci lăuza se îmbrăiază, se îmbracă în haine curate, la fel își îmbrăiază copilul, îl înfașă în scutece curate apoi împreună cu moașa și cu mama ei (care duce copilul în brațe) se duc la biserică unde preotul le citește “rugăciunea mare.”

În prezent foarte rar se găsesc lăuze care cer “marea molitvă”, multe femei nici n-au auzit de acest obicei. Doar rutencele¹ din localitățile Variaș, Gelu, Sânpetru Mare mai păstrează acest obicei bun.

Numele pe care îl va purta copilul (după cel temporar, “na znamenie”) îl alegeau de obicei bunicile și mama, însă cu acceptul tatălui.

În semn de adâncă prețuire a socrului sau a soacrei, mama acceptă numele lor pentru copil (“A primit numele moșului” sau “Poartă numele bunicii”), dar deseori copilul poartă numele nașului sau al unei rude apropiate, care s-a prăpădit recent sau tânără fiind.

Parțial acest obicei se practică și acum, adeseori din nume masculine constituindu-se nume feminine: Srgiana, Mladena, Vladislava, Vladana, sau invers: Slagian, Neven, Iasmin.

¹ ucrainencele

Și mai ciudate, dar foarte actuale sunt numele care sunt sau diminutive sau prescurtări precum: Lea, Dea, Bea, Boban, Nena, Borce, Lora, Maia, Tina etc.

Botezul e un act sărbătoresc pentru că, pruncul este introdus în societate în mod oficial crezându-se că de acum devine mai rezistent, adică mai ocrotit de influența malefică a duhurilor rele.

Botezul este un ritual creștin prin care copilul devine membru al comunității sale religioase. Se credea că el nu este curat până la încreștinare.

La sârbi botezul n-a avut niciodată precizată o dată, pentru că n-a existat o mare grabă întru săvârșirea sa.

Dacă copilul a fost firav, slăbuț, imediat era chemat preotul, care după o scurtă slujbă stropea copilul cu apă sfințită spunând: “Se botează robul lui D-zeu...în numele Tatălui și fiului și Sfântului Duh.”

Au fost însă și multe motive ca botezul să fie amânat: iarnă grea, nu s-a putut ajunge de la sălașe (hodăi) până la biserică din sat. Cunosc un caz când preotul ortodox din Variaș a fost dus iarna cu sania cu cai să boteze o fetiță în satul cu populație germană, Biled (15 km), ca să nu fie botezată la catolici.

Mulți copii erau botezați în casele părintești în timpul perioadei “comuniste.” Un lucru e însă sigur, că toți copiii de pe aceste meleaguri au fost botezați. Nu au fost și nu au rămas nebotezați.

La sârbi nașul de botez e același cu nașul de cununie. Nașul se transmite și câteva generații și este deosebit de respectat.

De aici și proverbele: “D-zeu, apoi nănașul!”, “Trebuie să te închini și în fața gardului nănașului” sau “Totul se poate refuza dar nășitul nicidecum.”

„Nășitul e un obicei foarte vechi al sârbilor, mai vechi decât creștinismul, cunoscut fiind și Slavilor vechi, fiind amintit încă din secolul IX”. (M. Spasoievici – “Credințele la sârbi”).

Până la biserică copilul era dus de moașă, iar la biserică îl prelua nașa (de obicei) sau nașul.

Nașul pregătește o bucată de pânză, de obicei țesută în casă numită “*krznița*” și o lumânare împodobită cu o panglică.

“*Krznița*” e o țesătură albă, care într-un colț are legat în nod un bănuț de aur sau argint și o papiotă mică de ață albă. Pe această pânză se așează și se înfășoară copilul scos de preot din cristelniță.

Această pânză este păstrată de mama copilului în dulap până la cununia lui, când va fi arsă ca să aducă noroc și sănătate în căsnicie.

Mama copilului nu participă la ritualul botezului în biserică, rămâne acasă. Cât timp e copilul la biserică ea execută tot felul de activități, cu care ar vrea să se ocupe copilul ei în cursul existenței sale: scrie, citește, cântă și dansează, sapă, spală, socotește, bea apă dintr-un clopoțel de alamă, ca pruncul să vorbească mai repede și să aibă vocea cristalină.

De la biserică, cei care au participat la botez se întorc, de obicei, pe altă cale, chiar ocolitoare.

Când ajung acasă, copilul nu este introdus prin poarta casei, ci se “vinde” prin fereastră, iar mama îl răscumpără dând nașului niște bani, dar și o farfurie de tărâțe sau mălai.

Urmează o masă festivă în familie, la care participă și moașa și nașii. Tot acuma se rupe desupra capului copilului prima pogace dulce. Următoarea pogace, tot dulce din viața copilului va fi “*postupovnița*”, dar despre aceasta vom vorbi altă dată.

Bibliografie

Marianovici, Vesna, “*Cultura națională a sârbilor din Voivodina în oglinda copilăriei*”, în *Lucrările Muzeului Voivodinei* 37-38, Novi Sad, 1995-96.

Moga, Ioan. (1973). *Scrieri istorice*, Cluj, Ed. Dacia.

Spasoievici, Momcilo. (2012). *Credințele sârbilor*, Beseida, Bania Luca.

Spasoievici, Momcilo. (2009). *Obiceiurile sârbilor*, Besieda, Bania Luca.

Trebieșanin, Jarco. (1991). *Prezentarea copilului în cultura sârbă*, MBSKNZ, Belgrad.

Informatori de teren

Maria Marcov, n.1930, Gelu

Rachila Seimen Marcov, n.1895, Gelu

Ana Sauca, n.1951, Gel

Milița Rachin, n.1909, Variaș

Mara Danilov, n.1949, Cenad

Liubomir Șandici, n.1947, Arad-Gai

Terapii populare la românii din Ungaria Descânțece, practici magice, leacuri băbești

Emilia Martin

Abstract

The study presents all kinds of treatments practiced in the past in localities with Romanian population in Hungary, for healing, from the ones using the magic of words, the sympathetic and analog magic, to the empirical use of plants, substances, metals, food, considered, following lengthy observations, as effective for certain diseases, infections, wounds.

Keywords: popular medicine, empirical treatments, magic, ingredients, healing

Vindecarea bolilor,¹ în societatea tradițională românească, a implicat, în funcție de natura acestora și de factorul care le-a cauzat, tratamente diferite, de la cele care operau cu diferite tipuri de magie până la un complex inventar de cunoștințe empirice, bazate pe o îndelungată observație a eficienței diferitelor plante și ingrediente aflate la îndemână. În funcție de modul de operare „medicii satului” erau tămăduitoarea, descântătoarea și cea care, lucrând cu magia albă, neutraliza „farmecele”, „mânăturile”, „aruncăturile”, anula „făcăturile”, menite să îmbolnăvească și uneori chiar să omoare o anumită persoană. Comunitățile românești din Ungaria și-au avut și ele propriile bătrâne știutoare, care, de câte ori se îmbolnăvea cineva erau chemate să-și pună știința în practică.

¹ E. Martin, M. Pușcar (1989). p. 29-74.

Aproape în fiecare localitate cercetată am găsit oameni care își aminteau de cineva, care se pricepea la aceste practici. Vindecările magice nu puteau fi săvârșite de oricine. Era important ca bolnavul să creadă în puterea vindecătorului și în eficacitatea procedeeului, fiindcă, în caz contrar, practica nu ar fi avut eficiență. Din alt punct de vedere și vindecătoarea trebuia să creadă și ea în eficiența practicilor pe care le săvârșea, ca să ajungă la scopul dorit

Locul de desfășurare a vindecării avea importanță doar în unele cazuri. Vindecarea se făcea, în general, în camera bolnavului. Totuși unii informatori au amintit, ca loc potrivit pentru acest tip de vindecare pragul, cuptorul, hornul și răsپântia.

O importanță mult mai mare a avut-o **data desfășurării** procedeeului. Unele practici de vindecare puteau fi săvârșite numai la anumite date. În general cele mai potrivite zile pentru aceste practici erau ziua de Sf. Gheorghe, Vinerea Mare, Ziua Crucii, seara de marți și de vineri. Eficacitatea procedeeelor creștea, dacă acestea aveau loc noaptea, la miezul nopții, înainte de asfințit, după apusul soarelui etc.

Recuzita folosită a fost și ea una specială: substanțe minerale, animale sau părți ale acestora, plante, unelte din gospodăria țărănească, îndeosebi cele de fier, considerate ca încărcate cu valențe magico-medicale. Aceste obiecte trebuiau să aibă proveniență specială: găsite, părăsitate, nefolosite, neîncepute.

Ovidiu Bîrlea grupează obiectele din recuzita medicinei populare, din punct de vedere funcțional, în 3 categorii. Prima categorie cuprinde obiecte cu valențe magice menite să îndeparteze demonii bolilor, precum cuțitul, toporul, secerea, foarfecele, usturoiul, cărbunii stinși, uneltele de fier. Tot aici sunt incluse și mătura sau firul de mătură, care capătă rol apotropaic prin descântat, deoarece, prin similitudine, „*mătură boala din corpul omului*”.

În a doua categorie sunt grupate substanțele utilizate la tratarea externă, iar în a treia substanțele folosite în medicina empirică, ca de exemplu apa specială (neînceptă, descântată, sfințită), sarea, mierea, plantele medicinale.²

Conform cercetărilor de până acum, în ritualurile de vindecare, românii din Ungaria au folosit și ei cuțitul, greabănul, secerea, mătura, haina întoarsă pe dos, spata de țesut, usturoiul, tămâia, sarea, boabele de grâu, acul cu gămlie, panglica roșie, cuțitul, cărbunele, cenușa, apa sfințită, apa mută (neînceptă), apa descântată, balega culeasă în Ziua Crucii, cercul de sită de lemn.

Între acestea *apa sfințită* a ocupat un loc special. Utilizarea apei sfințite a avut la bază credința, că, prin rugăciune, apa se transformă într-o apă sacralizată, căreia i se transmite un miraculos atribut divin.³

La românii din Ungaria *agheasma* se folosea și în unele localități se folosește încă, mai ales pentru apărarea de spiritele rele, dar și pentru a vindeca mai multe boli. Părțile dureroase (dinții, ochii, urechile etc.), rănilor, bubele se ungeau cu ea, iar copiii cu boală de piele erau scăldați în această apă. Durerea de urechi se vindeca prin ungerea părții dureroase cu apă sfințită de nouă ori cu degetul mic de la mâna stângă.

Oamenii bolnavi au băut apă sfințită ca să se vindece, iar cei sănătoși pentru a se apăra de diferitele boli. Deochiul se vindeca făcând semnul crucii cu apă sfințită pe fruntea, palmele, tălpile și inima copilului, cu degetul mic de la mâna dreaptă. Cu această apă se stropeau și animalele deocheate.

În sfârșit, în medicina populară pe lângă apa sfințită este utilizată și *apa rituală*, care prin descântec dobânda proprietăți terapeutice. Când i se descânta, bolnavului i se dădea să bea din

² O. Bârlea. (1983). p. 9-11.

³ V. Kernbach. (1995). p. 38.

ea de trei ori, sau era spălată rana cu apa descântată. Adeseori era suficientă doar stingerea cărbunilor sau spălarea părților bolnave cu apă descântată. În cazul tuturor acestor tratamente, rolul apei era unul de restabilire a echilibrului pierdut prin cuibărea în om a demonului bolii.

Caracterul ritual al apei era subliniat de momentele care încheie practicile magice. După descântare ea nu mai putea fi întrebuințată, trebuia aruncată într-un loc neumblat, ca să nu calce nimeni în ea, fiindcă cine călca lua boala.

Prin intermediul apei, prin aruncare, boala este mutată, în mod magic, pe gard, pe par, pe prag, pe un animal (câine sau pisică), pe țâțâna ușii.

O importanță specială în practicile de vindecare au avut și **numerele magice** întrebuințate, adică cifrele 3, 7, 9. De pildă, copilul deochiat trebuia să bea de trei ori din apa cu cărbuni. De trei ori se trăgea șopârla în jurul gâtului dureros. Fruntea copilului deochiat trebuia linsă de trei ori. Trei noduri se legau pe cărpa aruncată la răspântie. O altă variantă de transmitere a bolii altcuiva era cu șapte cărpe cu șapte noduri și șapte grițari. Sughitul se oprea cu nouă înghițituri de apă. Bubele de pe pielea copilului se vindecau dacă mama îl alăpta de nouă ori pe prag, înainte de asfințitul soarelui.

Adeseori se întâmpla ca în același procedeu să figureze mai multe numere magice. Cu haina copilului trebuia atins de trei ori un purcel, apoi această haină, în curs de nouă zile, trebuia ținută sub perna copilului ca să-i treacă însonnia.

Când nu era vorba de răni sau de boli interne, românii din Ungaria credeau și ei că îmbolnăvirea era provocată fie de nerespectarea unor interdicții fie de dughuri rele sau de intervenția malefică a unor persoane plătite să strice sănătatea fizică și psihică. De aceea înainte de a trata, vindecătoarea trebuia să identifice cauza și să acționeze ca atare.

Vindecarea magică sau terapia prin magie se săvârșea prin practici, acțiuni, substanțe și obiecte cu valențe magice, dar și pe cale orală, prin magia cuvântului.

Acest tip de vindecare se desfășura prin procedee indirecte. În caz de *stricare*, *vrăjire*, cel mai urgent și cel mai important lucru era aducerea cu farmece a ființelor stricătoare, ca să desfacă răul sau să se lipească boala de ele. Chemarea se făcea, de exemplu, strigând numele sau simptomele bolii, în horn. Însă aducerea se făcea și prin lovirea hainelor bolnavului, o formă de chinuire simbolică ce determina stricătorul să apară sub chipul său sau sub chipul unui animal, ca să pună capăt durerilor pe care le simțea.

În credințele românilor din Ungaria, cea care strica sănătatea era *strigoaia*, identificată sub cele mai variate denumiri: *zmău*, *năcurat*, *strigoi*, *strigoaie*, *duh rău*, *sătana*.

Aproape în fiecare localitate au existat până nu demult persoane pe care comunitatea întregă sau o parte din ea le considera strigoaie. Se întâmplă des ca aceeași persoană să fie considerată de unii tămăduitoare de alții strigoaie. În general, erau considerate strigoi vii persoanele care trăiau singure, izolate, dar uneori și despre moașă se credea că poate fi strigoaie.⁴

Pentru a se apăra de maleficiența acestor ființe, țăranii luau măsuri *de prevenție*. De exemplu purtau la ei usturoi sau se ungeau cu el. Tot în acest scop se sfințeau casele, se ținea în casă busuioc și tămâie, se întorcea mătura cu spicele în sus, se înfigea cuțitul lângă prag.

Protejarea lăuzei și a nou-născutului, apărarea lor de spiritele malefice în perioada de vulnerabilitate se realiza prin ritualuri complexe.

Scalda copiilor nou-născuți se făcea cu anumite

⁴ É. Pócs. (1979). p. 331-332.

con condiționări. Apa trebuia să fie neînceptută. În prima scaldă în apa de baie trebuia să se toarne apă sfințită sub formă de cruce, pentru a feri pruncul de forțele malefice. Pe lângă apa sfințită se mai puneau plante cu puteri magice, mătauz, crenguțe de rug, ca copilul să fie frumos și sănătos.⁵ După scaldă apa aceasta se vărsa într-un loc neumblat, lângă perete, lângă gard, lângă fântână sau la rădăcina unui pom. Scutecele nu se lăsau afară după apus de soare, ca să nu intre duhurile rele în ele și copilul să nu sufere de insomnii.

Tot cu scopul de prevenire a oricărei agresiuni malefice, se puneau în patul copilului, sub pernă diferite obiecte cu valențe magice: cuțit, tămâie, fir de mătură, usturoi, pentru ca „*străgoile*” să nu-i ducă somnul. În caz că mama, în primele șase săptămâni, era nevoită să părăsească camera copilului, nu era voie să închidă ușa, sau trebuia să acopere copilul cu șorțul și să pună lângă leagăn mătura. Cele mai mari pericole pentru copilul nou născut erau deochiul și *schimbatul*, boli care puteau fi vindecate de unele femei mai în vârstă. Pentru a feri copilul de deochi scupau spre el rostind cuvintele: „*Pti, pti, și nu te diuât!*”

Dorința de *protejare a celor vii* explică interdicțiile și prescripțiile legate de obiectele care au intrat în contact cu mortul, în cazul deceselor în familie. Apa și castronul folosit la spălarea mortului și obiectele folosite pentru spălat, considerate contaminate, erau îngropate într-un loc ferit, neumblat de oameni și animale, mai ales lângă gard. Din cimitir nu este permis nici azi să se ducă ceva acasă, cel care încalcă această regulă, riscând să se îmbolnăvească. Tot pentru a evita bolile, toți participanții la înmormântare se spală și azi pe mâini, imediat după întoarcerea de la cimitir.⁶

⁵ Sinko Lauriniecz, (1996). p. 37.

⁶ E. Martin. (1988). p. 54-55.

Magia cuvântului a fost și ea folosită la îmbolnăviri dar și la vindecări. O primă formă de utilizare negativă a puterii cuvântului este **imprecația**⁷ sau **blestemul**.

Specia de blesteme cea mai răspândită și frecventată este aceea, în care bolile sunt invocate să-l atace, să-l contamineze pe cel blestemat (persoană, animal sau obiect). În acestea sunt amintite cele mai cumplite boli. (*"Bată-te muscuța; Bată-l muștele; Rupe-ț-ar dracu brâncile; Scutura-te-ar frigurile; Tremura-u-ai până-i asuda; Pica-ț-ar uătii; Cure-ț uătii; Bată-te nevoie; Bată-te atomu; Calce-te zetoru; Calce-te roata; Crepa-u-ai dă ciudă; Surzâ-u-ai; Surzască-te Dumnezo; Dracu spargă-ț mațale; Doamne, rupe-i picioarele; Orbască-te Dumnezo; Sări-țar uătii; Arde-țar tălpile, Facă-țâ-să buboi pă cur; Lovască-te vântu; Mânce-te freanța; Mânce-te betesigu; Prindă-te boala ce re; Mânce-te boluța ce re; Lovi-te-ar calu; Mânânce-le colera; Mânce-te scleptele; Scuture-te boala ce re tă roată după casă; Mânce-te ciuma; Lovască-te sâta; Mânce-te fene; Mânce-te racu*).

Azi marea majoritate a imprecațiilor și-a pierdut vechea semnificație, fiind o formă de descărcare a tensiunilor.

Invers, cea mai frecventă formă de vindecare prin cuvânt a fost **descântatul**. Ritualul magic este săvârșit de o persoană anume, cunoscătoare a gesturilor și cuvintelor.

Cu ajutorul descântecelor tămăduiau mai ales femeile mai în vârstă (mama, soacra, mătușa, vecina), care pentru aceas-tă activitate nu primeau răsplată.

Eficiența actului magic depindea și de modul în care era transmis textul și ritualul descântatului de la un descântător la altul. În practica rurală descântecele puteau fi învățate numai „pe furate”, prin învățare indirectă, clandestină, eficiența fiind

⁷ Idem, p. 129-150.

anulată dacă descântecul este transmis direct, adică spus cuiva, învățat de cineva.

În timpul descântării, vindecătoarea își impunea voința asupra demonului bolii, cu ajutorul cuvintelor.

Descânțele⁸ sunt spuse cu scop de a desface, a dezlega, a anula vrăjile, magia neagră. Cuvintele erau rostite monoton, cu voce încetată, însă unele părți, –când se cerea ajutorul unei ființe supranaturale – erau accentuate.

Descânțele au și un efect psihoterapeutic, deoarece, prin sugestie, obțin putere benefică pentru reechilibrarea sistemului nervos al bolnavului.

Datorită conținutului, unii cercetători numesc aceste texte rituale și rugăciuni populare sau rugăciuni-imprescații. (Rugăciuni în sensul că se cere ajutorul ființelor supranaturale în scopul vindecării, dar totodată și imprescații utilizate contra agresorilor)⁹

Descântecul funcționa numai contextualizat. Puterea cuvintelor rostite era întărită prin gesturi și alte practici magice, ca ungerea părții dureroase, suflarea pe bolnav de trei ori, afumarea, stropirea cu apă sfințită, lingerea frunții bolnavului, scuirea pe pământ, întoarcerea bolnavului spre răsărit, desenarea semnelor crucii pe trupul bolnavului, repetarea descântecului de 3, 7 sau 9 ori. Descântatul se făcea de obicei la 3, 7 sau 9 ocazii, în curs de 3, 7, 9 zile.

Pe lângă descântec, românii din Ungaria utilizau la vindecări și alte **terapii magice**.

Astfel, unele vindecări vizau magia prin **analogie**. Uneori vindecarea implica și prezența animalului sau a unei părți din el. Aceste vindecări se bazau pe anumite credințe. Astfel, se credea că mușcatul de câine se vindecă cu părul

⁸ A. Filimon. (1913). p. 284-291; Sz. Sulica. (1914). p. 254-256.

⁹ E. Martin. (2011). p. 201-236.

acelui câine(copilul este afumat cu fumul obținut prin arderea părului de câine sau era uns cu unsoare în care s-a pus cenușa rezultată din arderea părului) iar furunculul cu coadă de șarpe. Prescripțiile și practicile recomandate sau aplicate de tămăduitori, de cele mai multe ori nu aveau o explicație logică ci vizau contactul, similitudinea sau contrariul.

Cel care suferea de dureri în gât, trebuia să tragă de trei ori în jurul grumazului o șopârlă, cel cu transpirații la mână, trebuia să țină în mână furnici. Bolnavului de gălbănare i se dădeau să bea trei păduchi, bubele mici erau unse cu urină de animal sau cu sânge de porumbel. Astmaticul mânca slănină râncedă, cel care suferea de faringită înghițea miere. Pânza de păianjen se amesteca cu var și se puneau pe rana deschisă. Firul de păr de cal usca negul, dacă acesta era legat strâns. Albușul de ou se puneau pe arsături, cu smântână se ungeau rănilor. Ochiul bolnav se vindeca prin mulgerea în el a laptelui de mamă, șarpele ieșea din copil la mirosul laptelui.

Alteori se recurgea la *alungarea bolii* prin provocarea scârbei sau înșelarea bolii. Astfel bolnavul de gălbănare trebuia să mănânce păduchi, ca boala să se scârbească. De asemenea se încerca înșelarea bolii, prin negarea că bolnavul s-ar găsi acasă (se scrie pe ușă că bolnavul nu e acasă).

Principalele forme de îndepărtarea bolii de casă erau: îngroparea ei în pământ, aruncatul în apă, arderea ei. Spre exemplu, copilul vrăjit era pus și legat pe lopata de cuptor, apoi îl acopereau și îl băgau de trei ori în cuptorul de pâine, după care vindecătoarea striga de trei ori în horn numele bolii; în felul acesta, boala era arsă simbolic. „Vindecarea” se făcea și prin arderea, aruncarea în apă sau îngroparea diferitelor obiecte. Părul căzut în cursul pieptănăturii trebuia adunat la un loc, iar când omul se îmbolnăvea, acest păr se îngropa, ca odată cu el să dispară și boala.

Se întâmpla deseori ca boala să fie **aruncată asupra altei viețuitoare**. De pildă, partea de corp bolnavă era atinsă cu un os găsit la întâmplare, apoi acesta trebuia dus înapoi, ca boala să se lipească de altcineva. O formă a vindecării magice prin transmitere era așezarea la răspântie a lucrurilor, care au cauzat boala. Într-un vas sau într-o basma se puneau diferite obiecte. De pildă șapte cârpe, cu care s-au atins rănilor, bubele. În aceste cârpe se puneau de obicei bani, boabe de fasole, grâu etc. Astfel boala era luată de persoana care atingea aceste lucruri.

Întoarcerea vrăjii se făcea prin inversarea, întoarcerea practicilor, a gesturilor, a cuvintelor folosite la vrăjire. Rugăciunea, textul era spus de la capăt spre început, se număra invers, gesturile erau făcute cu mișcări inverse ale mâinii sau cu mâna stângă etc.

Tot vrajă inversată era considerată și practica conform căreia pe dosul mâinii se presăra și se lingeau de nouă ori sare pentru a vindeca deochiul. Dar și hainele purtate pe dos și acțiunile săvârșite cu mâna stângă făceau parte din acest fel de vrăjire.

Tratamente empirice sau leacuri băbești

Țăranii nu obișnuiau să meargă la medic decât în situații extreme. Majoritatea bolilor și rănilor erau vindecate în sat, cu leacuri băbești. Practica îndelungată a acestor tratamente și experiența vindecărilor face ca unele din ele să fie aplicate și azi, fiind considerate mai eficiente decât medicamentele.

Cele mai multe din aceste leacuri băbești utilizează **calitățile terapeutice ale plantelor**. Cu mult înainte de apariția medicinei naturiste, țăranii au știut la ce sunt bune plantele din grădină sau din pădure, care parte din plantă trebuie folosită și cum, când trebuie culeasă.

Românii din Ungaria folosesc și azi la vindecarea unor boli usturoiul, roșia, ceapa, mușetelul, cartoful, pătrunjelul,

morcovul, varza, orezul, macul, ardeiul, chimenul, dovleacul, florile de mesteacăn, crinul, urechelnița, pătlagina, coada-șoricelului, mărul-lupului, nalba mare, rotoțelele albe, etc.¹⁰

În toate satele au existat oameni specializați, atât bărbați cât și femei, care știau ce pentru ce este bun și care strângeau de pe câmp sau din păduri „*buruieni de leac*”. Odinioară culegerea lor a fost una ritualizată.

Există un mod și un timp anume de cules, ca planta să aibă o putere vindecătoare maximă. De pildă se culegeau cu mâna stângă, la miezul nopții, etc. Folosirea lor se făcea tot cu respectarea unor prescripții. Nu era totuna în ce stare (proaspete, uscate, fierte, crude) și în ce mod erau folosite aceste plante (spălând o parte a corpului cu zeama fiartă din ele, bând din aceasta sau turnând-o în apa de scăldat, eventual punând cu ea comprese). În general se credea că plantele își potențau puterea vindecătoare cu ajutorul unor lichide, precum oțetul, urina, apa, vinul, saliva. În trecut cei, care vindecau „*băbește*”, țineau secret numele plantelor cu puteri vindecătoare.

Alături de plante, la vindecări se foloseau și unele *prodeuse animale*, precum unsoarea, slănina râncedă, sângele, urina.

Dar șirul *materiilor* folosite în diferite situații este mult mai mare. Petrol lampant este folosit la păduchi, petrol cu zahăr la astmă, pâinea la furuncul, uleiul la constipație, piatră-acră la degerătură, oțetul la rană deschisă, leșin, râie, săpunul la constipație, dureri la încheieturi, sarea amară la dureri la stomac, varul răzuit la transpirații, tămâia la spaimă, piatră încălzită la boli de rinichi, ață neagră la furuncul, fir de pai la boală de ochi, piatră-vânăță la râie, sarea la dureri de măsea, sare caldă la amigdalită, apă sfințită la orice boală.

¹⁰ E. Martin, M. Pușcar (1989). p. 31.

În sfârșit, ultimul grup de tratamente practice de oameni ce știu „să tomnească corpul bolnav” sunt masajul, ungera, frecțiile, tăierea, spălarile, aplicarea de comprese etc.¹¹

Durerile de gât, spate, ombilic erau oprite prin masaj. Durerile în piept se vindeau cu frecții sau prin ungeri. Bătătura se tăia cu cuțitul. Tot cu cuțitul se scoteau din ochi perii răi. Extremitățile scrântite se puneau la loc, iar cele rupte se puneau în spetează. Dacă din cauza unei lovituri se făcea un cucui („cocoș”) pe acesta trebuia pus tăișul cuțitului, ca să se tragă. Dacă cineva s-a lovit la deget, repede trebuia să-și muște degetul, ca să nu simtă durerea cauzată de lovitură. Durerile se mai vindeau cu ulcică pusă pe partea dureroasă, ca să tragă durerea. Cu apă cu săpun se ungeau încheieturile dureroase. Cu petrol sau alifie se ungea părul contra păduchilor. Arsura se vindeca cu ulei sau cu albuș de ou, iar pe carnea rea se puneau miere amestecată cu piatră vânătă. În general bolile de piele, bubele, rănilor erau vindecate prin ungeri.

Comprese cu apă rece se puneau pe inimă, pe urcior („uștior”), pe gât, dar la fel se oprea tusa și epistața, curgerea de sânge din nas. Compresele de oțet opreau sângerarea și astâmpărau durerile împunsăturii de viespe.

O cârpă înmuiată în oțet se întrebuința și la tămăduirea rănilor, bubelor apărute pe piele. Bolnavul cu râie se spăla cu apă cu oțet și sare, iar pe mâna sau piciorul scrântit se puneau pământ galben. Pe tăietură se puneau floare de crin alb înmuiată în rachiu.

Multe boli se vindeau prin scăldat. Degerăturile cu baie de piatră-acră, răceala cu baie de mușețel, iar bolile femeiești prin scăldat în apă caldă. Bolnavul cu dureri la rinichi trebuia să șadă pe piatră caldă. Reumatismul se vindeca cu baie caldă, iar durerea de gât inspirând aburii apei în care s-au fiert coji de

¹¹ M. Botea. (1983). p. 38-43.

cartofi. Cu zahăr tos se frecau bureții din gura copilului. Ariciul (hemoroizii) se vindeca prin afumare.

Toate aceste tratamente sau terapii transmise, pe durată lungă, îi racordează românii din Ungaria la marea cultură tradițională românească.

Bibliografie

Bologa, V. L. (1970). *Etnoiatrie-iatrosomie*, în: Despre medicina populară românească, București, Editura medicală, 1970.

Botea, Maria. (1983). *Corpul omului I*, în Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, Red.: Alexandru Hoțopan, Gyula, nr. 1. p. 38-43.

Botea, Maria. (1983). *Corpul omului II*, în: Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, Red.: Alexandru Hoțopan, Gyula, nr. 2. p. 20-26.

Filimon, Aurél. (1913). *A beszercevidéki oláh ráolvasások és rontások*, în Ethnographia, XXIV. évf. Szerk: Sebestyén Gyula, Budapest, p. 284-291.

Hoțopan, Alexandru. (2003). *De la zămislire pînă la naștere*, în Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria, 14. Red: Emilia Martin, Budapest. p. 24-70.

Ionescu-Milcu, Ioana. (1973). *Etnoiatria. Considerații teoretice și metodologice* In: Revista de etnografie și folclor, București, nr. 6. p. 455-463.

Kernbach, Victor. (1995). *Dicționar de mitologie generală*, Editura Albatros, București, p. 701.

Martin Emilia: *Obiceiuri legate de naștere la românii din Micherechi*, în: Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, Red.: Alexandru Hoțopan, Gyula, 1983. nr. 1, p. 13-21.

Martin Emilia. (1988). *Credințe legate de moarte la românii din Ungaria* (A magyarországi románok halállal

kapcsolatos hiedelmei), în Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria, 6. Tankönyvkiadó, Budapest, p. 49-75

Martin, Emilia, Pușcar, Maria. (1989). *Reminiscentele medicinei populare la românii din Ungaria*, în Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria 7. Red.: Emilia Martin Nagy, Tankönyvkiadó, Budapest, p. 29-71.

Martin Emilia. (1994/1). *Descânțece de boli din Veched*, în Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, Publicația Editurii NOI, Red.: Emilia Martin, p. 38-44

Martin Emilia. (1998). *Funcția imprecăției în societatea tradițională*, (Az átok funkciója a hagyományos közösségben), în Simpozion, Publicația Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, Red.: Maria Berényi, Gyula, p. 129-150.

Vindecare prin decîntec la românii din Ungaria, (Gyógyítás ráolvasással a magyarországi románoknál). (2011). În Simpozion, Publicația Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, Red.: Berényi Maria, Gyula, p. 201-236

Pócs, Éva. (1979). *A magyar néphit ún. természetfeletti lényei* In: Ethnographia, XC évf. 3. sz. Szerk: Hofer Tamás, Budapest, p. 331-341.

Pócs, Éva. (1981). *A magyarországi románok néphite Diószegi Vilmos gyűjtésében I*, în: Békési Élet, 4. sz. 487-498.

Pócs, Éva. (1982). *A magyarországi románok néphite Diószegi Vilmos gyűjtésébe II*. În: Békési Élet, 3. sz. 368-377.

Sinkó-Laurinyecz, Rozália. (1996). *Credințe cu privire la graviditate și nou-născuți la Veched*, în: Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, Red.: Emilia Martin, Gyula, nr. 16, p. 31-44.

Petrușan, Maria. (1997). *Obiceiuri și credințe legate de naștere la Micherechi*, în Izvorul, Revistă de etnografie și folclor, Red.: Emilia Martin, Gyula, nr. 18, p. 13-31.

Sulica, Szilárd. (1914). *Egy régi román ráolvasásról*, în Ethnographia XXV. évf. Szerk: Sebestyén Gyula, Budapest, p. 254-256.

Semne ale credinței: răstignirile (studiu de caz - satele sălăjene)

Camelia Burghel

Abstract

Starting from the many triptychs ("Crucifixions") existing in Sălaj villages, the author is classifying them according to their symbolic significance and where they are located, identifying numerous variants, then contextualizes the presence of these crosses in rural areas, the beliefs underlying their planting in certain places and their functions at the places where they were located.

Keywords: cross, typology, function, symbol, custom

Credința – una din coordonatele fundamentale ale creștinismului popular românesc, cu dimensiunile sale cosmice atât de bine redate de scrierile eliadești – a marcat sensibilitatea populară în toate formele ei, vectorizând-o atât către magie, cât și către religie.

În acest context cultural și spiritual, tradiția populară românească a valorificat răstignirile nu doar din perspectivă religioasă, ci și printr-o integrare a acestora în ansamblul credințelor magico-rituale. Crucea a fost asociată primordial răstignirii cristice iar apoi a fost orientată către condițiile miraculoase ale Învierii, astfel încât, în timp, crucea a devenit simbolul și emblema Bisericii creștine. Dintr-un alt unghi, crucea răstignirii simbolizează nu doar ideea de Centru ordonator, ci și pe cea „a liniilor de forță care pleacă de la Centru”¹.

¹ Ivan Evseev, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Amarcord, Timișoara, 1999, p. 110

Din perspectiva simbolisticii creștine și a arhitecturii adiacente creștinismului, au fost descrise colecții întregi de tipuri de cruci, variante diferite – chiar dacă apropiate – ale invarianței de bază. Între ele, varianta latină, cea cu brațul de jos mai lung, valorifică în mod excepțional momentul răstignirii, considerând că face trimiteri directe către crucea supliciuului divin, al patimilor lui Hristos.

Se știe, de altfel, că încă din tradiția antică răscrucile de drumuri erau marcate nu doar cu semn de orientare, ci erau marcate și magico-simbolic cu stâlpi, pietre, troițe, obeliscuri, însemne. Pentru spațiul cultural românesc, dincolo de cazul răstignirilor din curtea bisericilor sau din fața acestora, sau a celor amplasate în curtea sau grădina caselor – care au, desigur, un rol cert de protecție, prin „memento”-ul din mesajul lor religios – cea mai mare parte a răstignirilor sunt amplasate la răscrucile de drumuri. Răscrucea drumurilor este relaționată, în sensibilitatea populară, cu răscrucea drumurilor vieții și, de aceea, este contextualizată masiv în ordine spirituală.

În tradiția folclorică, răscrucile, ca orice întretăiere de căi și drumuri, configurează un semantism aparte: cel al limitei, dar și al centrului, astfel încât aici se pot produce epifanii (prezențe ale divinului, sub diferite formule ale sale, în cotidian) ce au ca efect trecerea de la o stare la alta, de la un drum la altul, poate chiar de la viață la moarte. La răscrucii, omul se poate întâlni cu destinul, ce poate fi favorabil sau nefavorabil; de aceea, locul trebuie păzit de o răstignire, pentru ca destinul să fie „păcălit”, canalizat spre un deznodământ pozitiv, favorabil. La răscrucea de drumuri, spune tradiția magiei populare, se „rupe” destinul, modificându-se, viața putând suferi, astfel, schimbări de direcție și sens, masiv valorizate apoi magic, în sensul conservării sau pierderii norocului.

Funcțiile apotropaice sau cele de magie protectoare ale crucii vin, în egală măsură, din stratul simbolismului precreștin dar și din influențele creștine, care valorifică maximal simbolul

crucii. Ne gândim aici și la cazul troițelor, specifice culturii românești, care, prin valorificarea simbolisticii extrem de complexe a crucii se încarcă cu „simboluri astrale precreștine, ce apără și purifică răscrucele de drumuri”², pregătind astfel o largă complexitate de valențe elevate, culte, patrimoniale și identitare ale crucii în creștinism.

Studiile antropologice despre cruce au condus la taxonomii diverse; ne raportăm la cea care vorbește despre funcțiile acesteia și care abordează diferitele ei ipostaze³:

- a. *crucea îndrumătoare*, pusă la răspântii de drumuri pentru ca omul să o apuce pe drumul cel bun și să nu se rătăcească;
- b. *crucea probatoare*, tot de la răscruce de drumuri, pentru că aici omul trăiește o probă a vieții lui;
- c. *crucea exorcizatoare*, pentru ca duhurile rele să nu se poată apropia de sat sau de călător și să fie alungate cât mai departe;
- d. *crucea salvatoare*, care salvează de duhurile necurate sau de prezențele malefice și-i conservă omului starea de bine;
- e. *crucea și fântâna*, ca loc de reculegere și de popas binevenit pentru omul ostenit.

Ridicarea unei cruci este un demers exemplar, similar unui act de ctitorie și de aceea are o importanță aparte, deseori cu valori identitare pentru inițiator sau pentru teritoriul în care aceasta este amplasată. O însemnare de la 1931 prezentată de Doru Radosav în cartea lui dedicată sentimentului religios în cultura română atestă faptul că „troițele de la răspântii arată cât de mult s-a înțeles puterea ei împotriva valurilor zburcimate ale vieții”⁴.

² Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 119

³ Doru Radosav, *Sentimentul religios la români*, Dacia, Cluj, 1997, p. 274-275

⁴ Gh. Verșescu, *Crucea în tradiția poporului nostru*, în B. O. R. 1931, p. 595, apud. Doru Radosav, *op. cit.*, p. 273

Crucea „materializează frontiera lumii creștine”. „O întâlnim în centrul satului, la răscruce sau pe o colină, care domină satul, oferind un sentiment securizant pentru locuitori. Ea este prezentă în locurile bânuite de spiritele malefice sau la marginea locurilor, pentru a proteja pe locuitori sau pentru a feri recoltele de orice amenințare”⁵, observă și Toader Nicoară.

O altă dimensiune a tipologizării diverse, despre care vorbeam, vizează o topografie a crucilor, în fapt a răstignirilor⁶:

- a. *Crucea din extravilan*, amplasată la locurile de popas, la răspântii, lângă mori sau vămi
- b. *Crucea din intravilan*, cea de lângă case, biserici, școli, din fața gospodăriilor, de lângă fântâni sau de la intrarea în cimitir
- c. *Crucea din locurile cu semnificație specială*: locul vechilor biserici dispărute sau mutate, locuri de jurământ sau răscumpărare

Răstănitirile – cum sunt numite răstignirile în Sălaj, veghează satele și le feresc de orice rău, dat fiind faptul că, în mentalitatea populară, spațiul terestru este organizat concentric, circular: spațiul casei, al curții și grădinii, este masiv umanizat și, deci, receptat ca familiar; spațiul satului este la fel de familiar datorită atributelor de socializare; spațiul livezilor și al terenului arabil din jurul satului însă nu mai este atât de bine protejat și poate fi „atacat” de spirite rele, fapt care se accentuează în cazul spațiilor neagricole din hotarul satelor, a fânețelor și al pășunilor, acolo unde spiritele necurate pot umbla în voie; de aceea, aici, în aceste spații interstițiale, dintre așezări, este nevoie prin excelență de o răstignire protectoare.

⁵ Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680 – 1800). Societate rurală și mentalități colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1997, p. 118-119

⁶ Doru Radosav, *op. cit.*, p. 275-276

Unele răstigniri marchează acele răscrucii de drumuri care jalonează hotarele satelor; multe dintre ele au în apropierea lor un copac cu coroana mare, pentru umbră, și o bancă – o *laviță* – astfel încât să poată oferi călătorului dintr-un sat în altul un moment de liniște și de odihnă. Deseori, aici se fac și fântâni, tot pentru „adăparea” sufletului și trupului și pentru confortul călătorului.

Se credea că răscrucile nepăzite de prezența augurală a crucii sunt spații care concentrează (ca loc al răspântiilor, al întâlnirilor) forțe malefice, dintre cele mai periculoase pentru destinul omului. De aceea, în răscrucile unde răstignirile lipsesc, bătrânii spun că trebuie să își faci semnul crucii înainte de a le parcurge. Forța magico-malefică a răscrucilor crește noaptea sau în timpul anumitor sărbători în care se știa că duhurile necurate au o activitate mai intensă ca altădată: de exemplu, în satele sălăjene se mai crede și acum că vrăciurile, nelegiuirile magice și blestemele se aruncă în răscrucii de drumuri iar forța acestora nu poate fi anihilată decât de prezența unei răstigniri, care poate stopa maleficiile prin încărcătura sa sacrală; în noaptea de Sântandrei (30 noiembrie), aici vin la sfat strigoii – vii sau morți – și se ceartă între ei în stabilirea listei de maleficii pe care le vor provoca în iarna care vine; tot aici se întâlnesc la sfat strigoii în noaptea de Sângiorz (23 aprilie), când se bat cu *cortenciurile* între ei, pentru a-și împărți teritoriile satelor în adevărate „sfere de influență”, de unde să poată apoi fura, tot anul, *mana* vacilor (laptele), lăsând vacile sterpe și a holdelor (de aceea în noaptea de Sângiorz se ascund *meșițele*, pentru ca strigoii să nu poată fura *limbile* acestora, cu care să se bată între ei); aici, la răspântii, se fac vrăjile de dragoste și tot aici se aruncă sau se îngroapă *ciuhele*, împletiturile din ațe colorate sub formă de păpușă, simbolizând femeia care trebuia vrăjită, pe care trebuiau *țâpate* vrăjile, pentru a se despărți de bărbat; mai mult, și *cămașa ciunii*, după ce era făcută de șapte sau nouă femei bătrâne, curate, era adusă și pusă la răscrucea de

drumuri dintre sate, pentru ca ciuma să iasă din sat și să se îmbrace cu noua ei cămașă aici, între hotare, și să lase satul în pace. În aceste condiții, înțelegem de ce tradiția populară impunea purificarea unui asemenea loc prin prezența unui semn divin, a unei cruci, sub forma ei de răstignire.

Toate aceste scheme și formule ale imaginarului colectiv folcloric impun, așadar, nu doar prezența obligatorie a răstignirii, dar explică și numărul lor foarte mare, pe care îl putem observa, încă, în satele sălăjene.

Răstignirile au fost confecționate, inițial, sub forma lor de simplă cruce protectoare, din lemn dar ulterior au devenit un ansamblu arhitectonic mai complex, crescând și în dimensiuni. Trebuie să remarcăm și faptul că stilul acestora s-a subordonat, în timp, stilului arhitectonic propriu unei anumite zone etnografice, astfel încât răstignirile au devenit mărci identitare zonale, așa cum se individualizează, astfel, crucile realizate în stil maramureșean. Aceste influențe se pot întâlni și în cazul unor răstigniri din satele sălăjene, deși acestea sunt, în general, mult mai simple. Cele mai multe au amplasat, pe stâlpul vertical, fie sculptat, fie vopsit pe suport de tablă, trupul lui Hristos răstignit, iar deasupra acestuia se pot vedea inițialele I.N.R.I (Iesus Nazareus Rex Iudaeorum, Isus Nazariuneanul Regele Iudeilor). Inscripția este fie realizată pe o tablă, care este prinsă în cuie pe stâlpul vertical, fie este direct sculptată pe lemn. Probabil din considerente practice, de a proteja lemnul de intemperii, cele mai multe răstigniri, au un acoperiș semicircular, realizat tot din tablă. Acesta este ornat în funcție de imaginația constructorilor cu elemente zoomorfe și florale (cocoșul – amintind de cântatul cocoșilor și lepădarea lui Petru, porumbelul – ca simbol al Duhului Sfânt, îngeri etc.).

Mai remarcăm faptul că, din păcate, în multe sate sălăjene, răstignirile vechi de lemn, sunt înlocuite cu cele „moderne” realizate din beton, lipsite de valoare artistică și de un gust artistic îndoielnic. Mai mult, culorile trupurilor hristice realizate din

tablă sunt mult prea stridente. Au apărut și răstigniri realizate în totalitate din bare metalice, sudate, și tablă, dar și răstigniri înconjurate de gardulețe și parcuri, multe dintre ele remarcându-se printr-o realizare artistică vecină cu kitsch-ul.

Notă: Toate fotografiile ce însoțesc materialul sunt realizate de către Mirel Matyas și au fost postate pe blogul „Foto-Travel. Lumea în imagini”



Brebi – Salaj



Cizer - Sălaj



Cizer – Sălaj



Creaca - Sălaj



Hotarul dintre Băbeni și
Ciocmani – Sălaj



Hotarul dintre Cizer și
Crasna - Sălaj



Hotarul dintre Criseni și
Zalău



Mănăstirea de la Strâmba - Sălaj



Piroșa – Sălaj



Piroșa - Sălaj



Tihău - Sălaj

Hagiografii și reprezentări simbolice ale sfinților în cultura populară românească

Gabriela Boangiu

Abstract

The lifes of saints represent the inner circle of christianity. Many legends and a lot of social practices performed during the holy days of saints speake about their life. In this study it will be highlighted the lifes of Mother Mary, Saint George and Saint Dumitru. The central position of the Mother Mary within the Christian Orthodox horizonz was the motivation to study the legends about her life in Romanian folklore. In the same time Saint George and Saint Dumitru balance the Romanian popular calendar, one being the „head of spring” and the other the start of cold seasons.

Keywords: lives of the saints, events, stories, mentalities, beliefs

Viețile sfinților reprezintă adevărate pilde pentru comunitatea creștină. Întâmplările prin care au trecut sfinții, minunile, care le-au jalonat viața, devin pilonii de susținere ai creștinismului. Lor li se adaugă o serie de legende sau de practici sociale performate, de obicei, în zilele de sărbătoare ale sfinților respectivi. Studiul de față va face referire la Maica Domnului, Sfântul Gheorghe și Sfântul Dumitru. Poziția centrală pe care o ocupă Maica Domnului în orizontul creștin ortodox a fost motivația pentru care ne-am oprit asupra legendelor despre viața sa, pe care le putem întâlni în tradiția românească. De asemenea, Sfântul Gheorghe și Sfântul Dumitru echilibrează calendarul popular românesc, unul fiind „cap de primăvară”, celălalt marcând începutul anotimpurilor reci.

Întregul fir al vieții Maicii Domnului este presărat cu miracole, de la nașterea sa, la venirea pe lume a Mântuitorului Iisus Hristos și la „adormirea” sa. Toate aceste etape au dat naștere la numeroase legende, pe care le descoperim prezente și în cultura populară românească. Astfel, într-o legendă din Bucovina, Maica Domnului a apărut pe lume printr-o naștere imaculată, „Ana purcede grea cu prea-curata fecioară Maria nu numai în urma rugei sale celei neconținute și din toată inima rostită, ci și din cauza unei frunze de păr, pe care o sărută și o miroasă”¹.

De mică va merge la templu, fiind închinată Bisericii datorită miracolului nașterii sale – părinții ei, Ioachim și Ana, erau foarte în vârstă atunci când ea a venit pe lume. Anunțarea nașterii Mântuitorului, de către Arhanghelul Gabriel apare de asemenea în legendele românești: „Ian te trezește/ Și te grăbește/ Și spre multe te gătește,/ Că’nc’un lucru-ți trebuiește,/ C’ai să naști un împărat,/ Împărat prealuminat/ Peste toți ceilalți/Crai și împărați/ Mai puternic, mai înalt,/ Dumnezeu adevărat!”².

Totuși, cea mai importantă dintre legendele Maicii Domnului este cea despre *Căutarea Domnului Iisus Hristos*, care se pare că are la bază „Visul Maicii Domnului”, precum și o legendă păgână anterioară răstingnirii Domnului nostru Iisus Hristos³. O legendă în versuri din Bucovina spunea că:

„Era un om mare
C’un topor mare,
S’o dus în pădurea mare
Și-o tăiat un lemn mare
Și-o făcut o biserică mare

¹ Sm. Fl. Marian, *Legendele Maicii Domnului*, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”; București, 1904, p. 10.

² *Ibidem*, p. 19.

³ B. P. Hașdeu, *Cuvinte din Bătrâni*, tom II, București, 1879, p. 393 și p. 399 apud Sm. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 106-107.

Cu nouă uși, cu nouă altare
În altariul cel mai mic
Ședea Sântă-Măria mica,
În altarul cel mare
Ședea Sântă-Măria mare,
Și citea
Și procitea
Și căta în cărți
Și căta în părți
Să vadă pe fiul său
Pe fiul lui Dumnezeu.
N-o văzut pe fiul său,
Pe fiul lui Dumnezeu,
Da o văzut pe Ion,
Pe *Sânt-Ion*,
Nănașul lui Dumnezeu
Și cumătrul său.
Și văzându-l l-o întrebat
Și astfel i-o cuvântat:
- Ioane,
 Sânt-Ioane!
 N' ai văzut,
 N' ai auzit
De fiul meu,
De fiul lui Dumnezeu
Și de cinul (finul) tău? »⁴

Sfântul Ion îi povestește despre chinurile îndurate de Domnul Iisus Hristos. Maica Domnului pornește iar la drum, în căutarea fiului său. Se întâlnește cu „un meșter mare de lemn”, cel care îi făcuse crucea lui Hristos: „Ci eu chiar i-am și făcut /

⁴ Sm. Fl. Marian, *op.cit.*, p. 108-109.

Crucea pentru răstignit. (...) O făcui mai mare/ Mai groasă, mai grea și mai tare”⁵. Atunci Maica îl blesteamă să muncească din greu pentru avutul său. Mergând mai departe se întâlnește cu „un meșter de fier vestit”, și acesta îi spune că l-a văzut pe Iisus lângă poarta lui Pilat, și că el i-a făcut cuile cu care a fost răstignit, dar le-a făcut „mai mititele și mai subțirele”, Maica Domnului blagoslovindu-l să-și câștige mai ușor traiul. Îl întâlnește și pe Fiul Său, care învie. Povestirea se încheie cu următorul text:

„Cine-a ști povestea aceasta
Și-o spune-o la luna,
La săptămână
La un an
Și la jumătate de an
Pe acela
Îl va lua
Maica Precistă
De mâna dreaptă
Și-l va duce pe cărarea dreaptă
La mese întinse,
La făclii aprinse,
La bucate bune
La pahare pline
Unde se primblă sufletele
Ca albinele!
Dar cine-a ști-o
Și n-a zice-o
La luna,
La săptămână,
La un an
Și la jumătate de an,

⁵ Ibidem, p. 109-110.

Pe acela
Îl va lua
Maica Precista
De mâna stângă
Și-l va duce
Pe cărarea strâmbă
La mese strânse,
La făclii stânse
La bucate rele
La păhare deșarte,
Unde sufletele
Negre ca tăciunele
Sboară ca muștele!”⁶

Multitudinea legendelor despre Maica Domnului vorbește despre un orizont mentalitar creștin, în care sunt prezente simboluri vegetale, pilde ce mustesc de înțelepciune menite să ofere ajutor în timpuri de răstriașe, o revenire pe calea luminoasă trasată de Mântuitorul Iisus Hristos.

În ziua de 23 aprilie creștinătatea ortodoxă îl sărbătorește pe slăvitul mare Mucenic Gheorghe, purtătorul de biruință. El „a trăit pe vremea împăratului Dioclețian, s-a născut în Capadochia, ca fiu al unor părinți creștini și a fost învățat din tinerețe, în dreapta credință. Rămas fără tată din copilărie, Sfântul s-a mutat, cu maica sa, din Capadochia în Palestina, fiind cu neamul de acolo și având acolo multe averi și moșteniri. Ajuns la vârsta desăvârșită și fiind frumos la chip și viteaz în luptă, prin osteneală, pricepere și destoinicie, tânărul Gheorghe s-a făcut prețuit și, îmbrățișând slujba armelor, în scurtă vreme, a cucerit cele mai înalte cinstiri, până și dregătoria de conducător de

⁶ Sm. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 112-113, legendă culeasă din Comuna Lisaura, în zona Sucevei, comunicată de Petru Sârghi, studii gimnaziale.

oaste, în garda împăratului.”⁷ Cu toate că Dioclețian era păgân, până în anul 303 nu a luat nici o măsură împotriva creștinilor. Din anul 303, însă, la îndemnul ginerei lui său Galeriu, a început prigoana creștinilor. Sfântul Gheorghe, în ciuda poziției sale, a fost trimis în temniță și chinuit, însă Dumnezeu a fost cu el mereu, a trimis îngeri care să-l protejeze și să-i tămăduiască rănilile.

Sărbătoarea fiind plasată în calendar la început de primăvară, există o multitudine de practici, de obiceiuri ce se performează în ziua Sf. Gheorghe. În această zi erau tocmite slugile dar și ciobanii. Contractul ținea până la Sf. Dumitru. Sângeorzul este, așadar, și o „sărbătoare a ciobanilor. Acum se alege locul unde se va face strunga sau stâna; se alege mieii de oi, sunt pregătite oile pentru muls; se face primul caș”⁸. În ajunul zilei de Sf. Gheorghe, în Mehedinți, se cocea un colac mare, rotund, din pâine nedospită, numit *naprol*. Prima oaie este mulsă peste colac, apoi peste o coroniță verde. Colacul se atârna pe poartă, pe o ramură verde de salcie, stejar sau fag. Coronițele erau aruncate pe apă, ca să nu sece laptele, așa cum nu seacă apa din izvor⁹.

Există o adevărată simbolistică a ramurei verzi – se plantează pomi în curte, se spune că Sf. Gheorghe l-a dat, dacă se prinde; se pun la grajduri ramuri verzi ce înseamnă fecunditate, spor în gospodărie.

Tot astfel, ziua de 26 octombrie reprezintă sărbătoarea Sfântului Dumitru, Sân-Medru, echilibru al anului, este patro-

⁷ *Proloagele*, ediție îngrijită de Înaltpreasfințitul dr. Nestor Vornicescu, Ed. Bunavestire, Bacău, 1999.

⁸ Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I-II, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1994, p. 276-282 *apud* Antoaneta Olteanu, *Calendarele poporului Român*, Ed. Paideia, București, 2001, p. 201.

⁹ Chicet, Isidor, *Calendarul popular al Mehedințiului*. Martie. Aprilie, în „Răstimp”, Turnu-Severin, nr. 2/1998 *apud* Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, Ed. Paideia, București, 2001, p. 201

nului păstorilor și „garantul soroacelor”¹⁰. Sfântul Mare Mucenic Dimitrie Izvoditorul de mir și făcătorul de minuni „s-a născut în cetatea Solun (Tesalonic), din părinți de bun neam și drept-credincioși. Tatăl lui era voievod în Tesalonic, crezând în taină în Domnul Iisus Hristos (...). Fiind întemnițat pentru mărturisirea lui Hristos, la 26 ale lunii octombrie au intrat ostașii în temniță și, aflându-l pe Sfântul Dimitrie stând la rugăciune, l-au împuns pre el cu sulilele, și întâia suliță cu care l-au împuns a fost în coasta dreaptă, în locul în care au împuns și pe Hristos”¹¹.

Există o serie de credințe și de obiceiuri, ce sunt performate fie în ajunul Zilei de 26 octombrie, fie chiar de Sf. Dumitru. De Sân-Medru se face foc în livadă, de obicei, ca să rodească pomii peste an. Peste foc sar copiii și tinerii pentru a fi sănătoși tot anul. Cine respectă ziua, va fi ferit de boli tot anul, iar vitele protejate de stricăciunea lupilor. Cum este ziua de Sân-Medru așa va fi toată iarna. Dacă la Sf. Dimitrie e vreme aspră, iarna va fi bună, iar alții spun că dacă va fi frumos de Sân-Medru, toamna va fi lungă și frumoasă. Ciobanii care vor să afle cum va fi vremea iarna, își aștern dulama în mijlocul oilor, și dacă vine o oaie neagră, iarna va fi blândă, dacă vine o oaie albă, iarna va fi aspră¹².

Toate aceste tradiții specifice culturii populare românești reprezintă elementele unui patrimoniu imaterial ce nu trebuie uitat.

¹⁰ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, Ed. Paideia, București, 2001, p. 451.

¹¹ *Viețile sfinților*, II, p. 690, 693, 701 *apud* Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, Ed. Paideia, București, 2001, p. 451

¹² Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, Ed. Paideia, București, 2001, p. 453-454.

Memoria locului transformată în brand cultural

Povești despre Nie, ultimul haiduc din Zărand

Elena Rodica Colta

Abstract

Considered by some historians as a social phenomenon, a medieval form of peasant struggle, brigandage was attested in Arad County during the eighteenth century, but the need for justice has produced numerous reactivation of this phenomenon until the inter-war period.

One of the last outlaws from Zărandului Mountains was Nie from Agrisu Mare village, an outcast who lived through the years 1930-40, hidden in the Highis woods and who robbed banks and wealthy people to divide the money to the poor. In connection with his actions many stories are circulating in the area, local memory making the character a hero.

Proud to have had in the past their own outlaw, led in recent years to mediatization of these stories for tourism purposes, and Nie is becoming today a local brand.

Keywords: outlaw, hero, vigilante, stories, brand

Fenomenul haiduciei în județul Arad și împrejurimi

Considerat de istoricii din trecut „*un fenomen social*” și, implicit, „*o formă a luptei de clasă*”, haiducia este atestată în județul Arad din secolul al XVIII-lea, devenind virulentă mai ales după 1750, adică după primele reglementări urbariale, care au stârnit numeroase nemulțumiri însă, nevoia de dreptate, care a mobilizat haiducii din zonă în acele vremi, a produs numeroase reactivări ale acestui fenomen, până în perioada interbelică.

Numiți local *lotri*, prezența acestor justițieri apare polarizată, pe o hartă regională, în două zone, Munții Zărandului

și Dealurile piemontale ale Lipovei. În vecinătatea județului exista însă și o a treia zonă populată de haiduci, și anume Câmpia Crișului Repede, cu extensii în satele românești din Bihorul maghiar, care era controlată de „*betyari*”¹.

Pretutindeni, cetele de haiduci au fost alcătuite din categorii de defavorizați (țărani iobagi, zilieri, băjenari, păstori, mineri, dezertori), grupul coagulându-se pe principiul tovarășiei, a frăției, fără să aibă un caracter militar. Fiecare lotru avea pușcă și pistol și le folosea cum putea mai bine. În general, au acționat în grup, pândind și atacând la drumul mare funcționari comitatensși și imperiali, administratori domeniali, oameni ai acestora, luându-le banii și alte bunuri, în special animale, pe care le vindeau ulterior în ținuturile învecinate.

Lotrii Zărandului și cei din Dealurile Lipovei, iernau prin peșteri, grote, mine, pe când cei din pustă maghiară stăteau ascunși pe la gazde, sălașuri, rude, hanuri.

Documentele de arhivă (ordine circulare, sentințe, corespondență particulară etc.) din secolul al XVIII-lea și al XIX-lea, puse cap la cap, ne permit să reconstituim o adevărată istorie haiducească regională.

Referindu-ne, de pildă, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, la starea țăranimii din Ținutul Hălmagiului, în preajma răscoalei lui Horea, nemulțumirile moșilor crișeni s-au reflectat direct în activitățile lotrilor din zonă, din acei ani. De altfel, în „armata” lui Horia au fost și mulți lotri, care s-au alăturat țăranilor răscuțați.

Într-o scrisoare a unui oficial, din 1784, către superiorii săi, se arată că „*după ce au devastat nobilimea din Ciuci (azi Vârfuri, jud.Arad), acești hoți s-au dus la Iosaș, unde au jefuit pe cârciumarul satului, ducându-i toate bucatele și mobilierul din casă, iar când satul a fost alarmat prin tragerea clopotelor,*

¹ Denumirea maghiară pentru haiduci

nici un țăran nu a ieșit din casă pentru urmărirea lor”. Scrisoarea continuă menționând că, într-o altă zi acești „*lotri au mers la Honțisor, pe moșia nobilului Honcz, unde împreună cu țăranii din alte sate s-au dus la biserică și au intrat la slujbă numai cu pistoalele, lăsând puștile afară. După ieșirea din biserică au spus celor prezenți, că nu peste multă vreme vor veni să prade curtea domnească de aici.*”²

Toate mărturiile documentare existente dezvăluie o strânsă legătură dintre locuitorii satelor și lotrii din ținuturile lor.

Această situație a determinat Curtea de la Viena să dea, după înfrângerea răscoalei lui Horea, o lege de pedepsire a lotrilor și a celor care îi ajută. În baza acestei legi, intitulată „Pentru lotri”, la 6 august 1787, s-a ordonat și în județul Arad, ca „*fami-liile sau neamurile dintre care s-au făcut lotri, cu totul din țara ungurească să se țipe și să se păgubească*”.

În ciuda acestor măsuri, „lotrișagul” a continuat, mulți nemulțumiți, dezertori din armata imperială sau fugiți de recrutare luând drumul codrului și după 1800.

Așa se explică faptul că, prin anii 1825-27, la extremitatea estică a județului, pe Valea Mureșului, activa o altă ceată de haiduci, formată din Marin Hodoru, Gheorghe Toma, Ioachim Marta, Duțu Ioachim și Dimitrie Dimitrie. Conform mărturiilor rămase, haiducii treceau Mureșul și jefuiau castelele grofilor de la Petriș și Săvârșin.³

Apoi, o nouă reactivare a lotriei în părțile Aradului a avut loc în preajma și în anii imediat următori Revoluției de la 1848. Lupta și tâlhăriile haiducilor s-a desfășurat pe fundalul

² Florian Dudaș, *Zărandul.Chipuri și fapte din trecut*, Editura Albaros, București, 1981, p.63-64

³ Rodica Colta, Doru Sinaci, Ioan Traia, *Căprioara monografie*, Editura Mirador, Arad, p.174-175

războiului dus de armata revoluționară maghiară cu armata revoluționară românească a lui Avram Iancu, cu armata imperială și cu cea a „muscalilor”, care a intervenit în ajutorul austriecilor.

În această perioadă tulbure de trădări și dezertări apar și „*betyarii*” din pusta ungară, printre care s-a aflat și un român, *Bologu*, care a acționat în jurul satului Micherechi⁴.

Un toposul haiducesc

Țăranilor din părțile arădene nu le-a fost frică de lotri, au comunicat cu ei, i-au ajutat, i-au făcut scăpați, iar pe cei din fruntea cetelor i-au eroizat în balade și memorate.

Așa se face că amintirea lotrilor de odinioară, este încă bine conservată în memoria satelor prin poveștile locului. Evenimentele la care fac trimitere aceste povești se desfășoară într-un topos haiducesc, ce include drumurile și locurile în care cetele sau căpeteniile lor obișnuiau să vină, să se ascundă, să petreacă.

Indiferent că ne referim la lotrii Zărandului, la cei din pădurea Căprioara sau la haiducii din pustă, aria de mișcare a acestor proscriși, hărtuiți de jandarmi și ajutați de localnici, a fost mult mai mare, depășind granițele mai multor județe.

Dacă luăm de pildă Zărandul, găsim pretutindeni urmele lotrilor din aceste ținuturi. În satul Vârfuri, un punct de referință este „*Moara lotrilor*”, în Susani „*Gurețul lui Cercel*”, în Cermei „*Drumul Sămădăului*”, în Munții Codrului, „*Calea și izvorul lotrilor*”, pe drumul spre Iercoșeni („*Birtul lui Vanu*”) etc.

⁴ Seres István, *Balog Tógyer. Surse documentare despre istoria lumii haducilor români din jurul orașului Giula*, în Izvorul. Revistă de etnografie și folclor, nr. 35, Giula, 2014, p. 3-90

La fel, lotrii din Dealurile Piemontale ale Lipovei se mișcau între Fintoaga, Căprioara, Bulza, Toc, Pojoga și se ascundeau de poteră într-o peșteră din Valea Fundății.

Bologu și ceata sa din părțile satului Micherechi, petreceau la hanul din Kondoros, aflat la răscrucea a șapte drumuri, dar umblau travestiți prin Ciumeghiu, Salonta și Giula.

Eroizarea

Spuse și răspuse poveștile despre unii dintre haiducii din ceată au sfârșit prin a-i scoate în față și a concentra asupra lor toate calitățile unui erou.

Un asemenea erou local a fost, în estul județului, *Duțu* din Căprioara, depășit ca faimă doar de Mantu, a cărei memorie acoperă întreg Banatului și, pe care, au încercat să-l revendice, cu o biografie falsă, și cei din Zărand⁵.

Ancheta de teren

Pornind de la aceste premise istorico – folclorice am început ancheta despre Nie, un haiduc fără ceată, apărut târziu, în zona vestică a munților Zărand.

Unul din informatorii de teren, cu care m-am întârnit în acea zonă, a fost Ioan Baciș⁶, un om cu mult mai tânăr decât mine.

Întrebându-l dacă au existat haiduci în Zărand, am focalizat fără să vreau discuția spre un personaj, care s-a dovedit de referință în topografia locului și anume pe haiducul Nie din Agrișul Mare.

Nie din Agrișul Mare a trăit în perioada interbelică, pe când vechii haiduci erau cântați în balade. Totuși el reprezintă și

⁵ http://www.glasul-hd.ro/Moara-Lotrilor-Singura-mărturie-a-legendelor-cu-haiduci-și-printese_-_30_5154.html

⁶ Ioan Baciș n.1984, locuitor în satul Dud, com.Târnova.

azi pentru oamenii din Agrișul Mare și din satele vecine un subiect în sine, de mare interes.

Din chiar spusele informatorului meu de teren, poveștile despre Nie sunt cunoscute de toți, fiind spuse, ori de câte ori se ivește ocazia.

Privind lucrurile din perspectivă diacronică, cele mai vechi relatări sunt amintirile despre Nie, care se datoresc celor care l-au cunoscut direct, și care se referă la lucruri trăite. Azi, aceste amintiri, devenite povești, au ajuns la a treia generație de naratori, aceea a nepoților martorilor de odinioară, precum Ioan Baciș.

Cu toate că narațiunea a suferit în timp modificări de limbaj, povestitorul din fața mea s-a străduit tot timpul să nu piardă vreun amănunt din varianta primă și, odată cu aceasta, credibilitatea. În timpul povestirii el a făcut mai multe pauze de gândire și a promis să verifice, să-i întrebe pe alții, „*mai în temă*”, despre detaliile ce mă interesau.

Narațiunile lui Baciș Ioan

B.I. : *Tot aici pă linie de asta dă istorie aici în zonă or fost nu știu dacă-i bine spus haiduci, ceva în genul haiducilor, dar că în anii 1930 până la al doilea război mondial... Era din Agrișul Mare unul Nie haiducu tăt povesteau bătrânii că ăla prăda băncile și dădea la oamenii săraci. No și legat dă ăla sunt o grămadă dă povești.*

Una dânră ele mi-o povestit-o unul dă la noi dâs sat, dâs Arăneag, care era jandarm în Lipova și ei povesteau că stăteau seara...

R.C.: Cum l-a chemat?

B.I. *Pă cel dâs Arăneag l-o chemat Șopt Ioan. Șopt, stați să mă gândesc bine, să nu greșesc numele, chiar la mine pă stradă o stat. Trebe să-l întreb și pă Petrică, să văd, că io am plecat dă mult dâs sat și nu mai...*

R.C.: Și în ce perioadă a trăit?

B.I.: *Poi el o fost cam undeva înainte dă 1935, el era jandarm, era angajat la jandarmi, cum sunt și ăștia din ziua dă astăzi, cu salar, cu simbrie, deci nu soldat și păzeau un pod în Lipova, nu știu păstă ce, că nu pă Mureș, ceva mai mic, și vorbeau ei întră ei < Mă Nie ăla, pă inde o fi săracu - că ploa, era vreme urâtă dă toamnă - ce s-o fi întâmplat cu el, că toată lumea îl urmărește și dacă îl prind o fi vai dă iel>...că unu era dă la noi dân sat, dân Arăneag, și unu dân Agriș, că ăla, haiducu era originar dân Agrișu Mare...și or plecat ii d` acolo și dimineața or primit bilet „Dacă asară mă vorbeați dă rău, vă pușcam ”, că el o fost lângă ii.*

2. *Și umbla deghizat în tot felul de ținute și în preot și în ofițer de cavalerie și așa mai departe. Într-o zi mergeau, pe vremuri piațu din Pâncota era cel mai mare târg din zona asta și probabil și acuma încă mai este mare, da când eram eu mic era cel mai mare din țară, era târgul dă toamnă și dă primăvară când era imens, acuma deja sunt fabrici acolo și ștrandu, or ocupat spațiu. Și unu din sat din Agrișu Mare mergea la târg cu boii, dă la el dân sat, chiar dă la el dân sat, și aproape dă o vârstă cu el, și el așa dă bine era deghizat, echipat în ofițer călare pă cal și s-o întâlnit cu el și l-o întrebat „Bună zua, bună zua.Ce faci bade?Ia mă duc la Pâncota cu boii. Erau lâng-o fântână, fântâna la Filipești îi zăce la locu ăla. Și acolo l-o întrebat: Nu știi pă unde-i Nie haiducu asta care-i dă aici dă la voi dân sat, care tot fură și pradă. Și ăla n-o avut ce face, ca să nu tacă o zăs < Ști-l pizdă la măsa unde o fi și ce-o face că-i numa un prăpădit și-on ..> .O zăs no bine, vină încoace, vină și trage o vadră dă apă, vădra dă apă în perioada aia avea cam 20 l, așa la 10-15 l sigur, că era așa legată cu cercuri dă fer, că să trăgea pentru animale, ca să tragi odată trăbuia să nu fie mică. O tras apa și el și-o luat chipiul dân cap. No o zăs uită-te la mine.*

<Doamne ferește, tu iești>. Și o scos pistolu și o zâs be apă...atăta apă o băut până când... n-o pomnit. O zâs niciodată să nu mă mai înjuri că io la noi în sat am dat bani pântru boi, am dat bani la văduve, am dat bani la copii săraci și tu m-ai înjurat. Am făcut io rău la mine în sat vreodată?< Păi nu, iartă-mă>. S-o pus în genunchi..Be apă și zâce că o băut tătă vădra aia cu apă, da asta-i una dân povești, îs mai multe...

3. Și cum o murit ăla. Zice că o prădat o bancă în Lipova și era turnat, că avea o femeie cu care trăia acolo undeva în Radna și aia l-ar fi turnat la jandarmi și l-ar fi așteptat. Da nu l-or putut omorî acolo, l-au înconjurat în viile dă la Radna, deci lângă mănăstirea Sf.Maria Radna, deasupra, acolo erau vii și în viile alea l-or înconjurat și acolo s-o împușcat singur.

4. El locuia aici în pădurile astea, inclusiv aici la Căsoaia, zâce ca avea undeva făcut un...trebe să mă interesez la Agrișu Mare, să văd dacă mai știu bătrânii, unde avea el, zâce că avea o intrare și zece ieșiri, da alea erau pă lângă rădăcini, ca să poată, ca și vulpea, că vulpea are o vizuină principală și încă vreo 6-7 laterale, prin care să poate refugia, că ea dacă îi dai fum ea ieșe, da nu pă unde îi dai tu fum. Și el tot pă principiul ăsta o trăt.

5.Zâce că tatăl lui ar fi fost omorât de unul din sat. Și el avea 16 ani când o început viața dă haiduc...și atuncea el ar fi mers la, în momentul când l-o omorât pă taică-so, el o mers la crășmă, că ăla care l-o omorât ăla era criminal, nu știu cum erau legile atunci, probabil ca și acuma, cine avea bani scăpa, cum-păra și dădea bani și...acuma parcă să mai schimbă și la noi, să sperăm că se mai schimbă, să mai respectă și legile, că până acuma tare erau, ca-n Ucraina...și el ar fi mers cu o baionetă de aia mare de război, cum era în primul război mondial, și ar fi înfipt-o la ăla în spate și dân clipa aia era proscris, chiar da-

că avea 16 ani și de atunci o început viața dă haiducie și o dus-o aproape 20 de ani, era tot timpul urmărit, că era criminal și no trebuia prins și predat și toată viața așa o trăit prin păduri...că bătrânii povesteau și bunică mea povestea că era la plantat și să trezeau cu el, și venea la ei îmbrăcat în pădurar, îmbrăcat în inginer, în tot felul, cum erau oamenii atunci, în preot și venea pă la ei și vorbea cu ei și-i întreba ce fac, alți bătrâni, care erau mai ageri dă minte, îl recunoșteau, da nu-i spuneau nici ăia pă nume, că venea așa să-i cerceteze, să vadă... oricum viață ușoară n-o avut, cu toate că atunci pădurile erau foarte circulante...având bani și prădând probabil că l-o ajutat cineva...și mai era Nadășul, care după cât știu eu în origine toți au fost proscriși...”

După anchetă

Transcrierea

Transcrierea poveștirilor a fost relativ ușoară, fiindcă în încercarea de a mă convinge că Nie a fost un personaj real și complex, ele au fost spuse de Ioan Baciș unele după altele, pe la mijlocul interviului general.

Încadrarea-decodarea

Fiind vorba de un fragment particular, ușor mitizat, din istoria locului, mi-am propus să văd în ce măsură interlocutorul meu, transformat în povestitor, a conservat odată cu întâmplările auzite și repovestite și elementele structurii narrative proprii culturii tradiționale.

Din acest punct de vedere, întâmplările cu haiducul, urmau o schemă precisă, configurând o biografie de justițiar, cu început și sfârșit, din care nu lipsește o anumită violență și cruzime, proprie profilului consacrat de haiduc.

În continuare am încercat să stabilesc dacă aceste relații pot fi considerate povestiri și dacă demersul interlocutorului

meu se înscrie în actul povestitului, așa cum se desfășoară el în comunitatea tradițională.

M-am întors la definiția povestirii – numită în mediul rural tradițional și „pățanie”, „întâmplare” ori chiar „poveste” – așa cum apare ea în literatura de specialitate.

Conform definiției, povestirea reprezintă „o specie narativă de întindere mijlocie, care are un caracter realist, evenimentele narate situându-se (sau pretinzându-se a se fi situat) într-un loc și un timp apropiate, în care evenimentele sunt astfel prezentate, încât să fie cât mai credibile. În această încercare de definire se mai spune că, dacă timpul și locul întâmplării narate sunt mai îndepărtate, sau dacă întâmplările sunt la limita credibilului, atunci povestitorul – rezonând empatic cu ascultătorii – utilizează *ad hoc* diferite strategii narative: fie introduce o formulă de „racord” la episodul anterior (sau de introducere) mai șocantă sau mai atenuată, fie pretinde că el însuși a trăit pățaniile respective, fie apelează la „amintirea” vreunuia dintre cei prezenți ori evocă un „martor” (de regulă cunoscut de cei prezenți – care să fie cât mai credibil și care să-i fi povestit și să fi trăit el însuși acea întâmplare).⁷

Tot pentru a nu pierde credibilitatea, când aceasta poate fi pusă la îndoială, povestitorul (mai ales dacă a preluat firul povestitului din gura altuia) încheie printr-o formulă de tipul „...apoi, dacă cel de la care am auzit-o o fi mințit, iaca mint și eu.”

Raportând narativele lui Baciș Ioan la aceste elemente obligatorii, descoperim că, în ciuda contextului, în care au fost spuse și a limbajului împănăt de neologisme, prin felul în care sunt spuse, ele se înscriu în specia povestirii folclorice.

⁷ Ioan Viorel Boldureanu, *Cultura tradițională. Teme, concepte, categorii*, Editura Marineasa, Timișoara, 2006, p. 64

Întâmplările sunt prezentate ca reale, ele au avut loc într-un topos cunoscut de toți, ce cuprinde satele (Arăneag, Agriș) și târgurile (Pâncota, Lipova, Radna), din vecinătatea munților acoperiți de pădure.

Cum timpul întâmplărilor este unul mai îndepărtat, Baciș face apel, după formula oricărei povești, la martori: un fost jandarm din sat, bunica sa.

Comentariile lui pe marginea celor povestite, explicațiile pe care mi le dădea mie, ca să înțeleg, contribuiau implicit la îmbogățirea substanței narrative, modificau într-un fel vechea narațiune, generau sugestii, amplificau și nuanțau relatarea.

În sfârșit, tot ca în orice poveste, pentru a nu-și pierde credibilitatea, Baciș încheie cu o formulă de final de poveste, ce lasă deschisă posibilitatea începerii alteia „*asta e doar o poveste, mai sunt multe.*”

Un alt element de luat în seamă este însăși modul cum se construiește biografia proscrisului din aceste povești, puse cap la cap.

Prima întâmplare povestită, auzită de Baciș direct de la jandarmul din satul părinților și bunicilor săi, care a trăit-o chiar el, i s-a părut probabil interlocutorului meu, cea mai importantă, fiindcă pune față în față apărătorul ordinii și haiducul. Faptul că Nie a avut ocazia dar nu l-a ucis, pe cel pus de stat să-l vâneze, scoate în evidență o primă trăsătură a caracterului său. El nu face rău celor care nu-i fac rău, iar jandarmul, prea puțin interesat de al pândi, are față de el, în seara aceea urâtă de toamnă, o anumită compasiune.

A doua povestire, cea de pedepsire a consăteanului, ce-l înjură de mamă, doar ca să se afle în treabă, indică în Nie un ins justițiar, nu lipsit de o oarecare cruzime, specifică, de altfel, tipologiei haiducului, dar care totuși îl iartă, pe cel care l-a jignit, și nu-l chinuie până la moarte.

A treia narațiune se referă la moartea haiducului, care la fel ca în majoritatea baladelor cu haiduci, este trădat de o femeie, este înconjurat, dar preferă să se omoare decât să fie prins.

A patra narațiune se referă la împrejurările în care a devenit un proscris. Nie răzbună moartea tatălui său, ucigându-l pe ucigaș.

În sfârșit, tradiția orală la care face apel Baciș, spune că Nie a pradat bănci și bogați, dar a ajutat văduvele și săracii și s-a ferit să facă rău satul său, tot după modelul haiducilor de odinioară.

Această eroizare a proscrisului interbelic, care a trăit cea mai mare parte din viața lui în pădurea din Highiș, asemeni vulpii, în apropierea oamenilor dar și ferindu-se de ei, îl transformă pe Nie din Agriș într-un personaj de referință al locului și implicit într-un bun cultural al oamenilor din zonă. Fiindcă față de alți haiduci, despre care au învățat la școală, Nie este pentru locuitorii satelor Arăneag, Agriș și Dud, „haiducul lor”.

Iar acum, din dorința de a mării valoarea culturală a zonei, poveștile despre el încep să fie vândute turiștilor, ca un brand local. Următorul pas va fi marcarea un traseu care să refacă urmele întâmplărilor, ce fac subiectul poveștilor.

Cantinele rituale evreiești din România

Madlena Bulboacă

Abstract

The article presents a brief history of Jewish ritual cafeterias and the way they were organized during the communist age. By attracting the local Jews and thus fostering the life of the community, these cafeterias had a positive effect upon the community as a whole, making its members accept their and accept their Jewishness.

Keywords: Jewish canteens, ritual food, tradition, religious identity, socialization

După instaurarea regimului comunist în România, pentru o mare parte din populația țării s-au schimbat foarte multe, aceste schimbări având un puternic impact și asupra comunităților evreiești.

Mulți evrei din diverse zone ale României refugiați și cei care s-au întors din deportare (din lagărele de exterminare sau de muncă forțată) au început să-și reia viața de dinainte, însă situația evreilor din țară era deja diferită față de perioada premergătoare anilor 1940.

O parte din membrii comunității au intrat în mișcarea sionistă, care propaga emigrarea în Israel, alții au aderat la Partidul Comunist Român și au preluat doctrinele acestuia (ateism, lupta de clasă, etc.), majoritatea însă au încercat să se adapteze, căutând să găsească un echilibru între educația religioasă primită și doctrinele impuse de noul regim.

Federația Comunității Evreiești din România (F.C.E.R.) a constatat destul de repede, că, deși sinagogile își derulau pro-

gramul obișnuit, numărul celor care le frecventau scădea. Cultura religioasă a membrilor tineri slăbise din mai multe motive:

- lipsa educației religioase de acasă (nu mai existau bunici, mulți morți în lagăre de exterminare, alții stabiliți în alte părți, părinți erau ocupați, era o lipsă de timp și interes, de ambele părți etc.)
- lipsa unor posibilități de atragere a noii generații spre religie, spre comunitate. Nu mai existau școli religioase evreiești, cluburi, cercuri ale tineretului, personal specializat și cu experiență, în a face acest lucru.

Imediat după război, ținând cont de tradițiile vechi și de experiența generațiilor anterioare, conducătorii F.C.E.R. și-au dat seama de necesitatea reparației cantinelor rituale evreiești, obligatorii pentru populația practicantă și benefice în încercarea de recuperare a interesului de apartenență de această comunitate, și au luat măsuri să le reînființeze.

Cantina rituală respecta prescripțiile religioase, funcționa sub supravegherea unei persoane autorizate (*meghiah*), iar sacrificarea vitelor, trierea și prepararea *hranei cușer* era făcută de un *haham (șohter)*, care avea cursuri de specializare pentru aceasta.

Cușer, în ebraică înseamnă pur, curat. Acest tip de alimentație este veche de mii de ani. Regulile sunt precise și ele se găsesc în învățăturile din Biblie, care spun că nu trebuie consumată decât carne de rumegătoare fără copită despicată, peștii doar cu solzi și aripi și anumite păsări. Animalele trebuie sacrificate fără să simtă durerea. După ce sunt tranșate, dacă există semne că ar fi suferit de vreo boală, nu sunt consumate.

Prin urmare, carnea de porc este exclusă. De asemenea, conform tradiției evreiești nici în aceste cantine nu se consumă lapte și carnea la aceeași masă sau în aceleași vase.

De Paște (Pesah) la fel ca acasă se schimbă toate vasele, și nu era voie să fie nici o firimitură de pâine sau orice aluat dospit – doar pasca, făcută din aluat nedospit. Pentru cult, respectarea tuturor prescripțiilor erau absolut necesare.

Funcționarea acestor cantine avea în spate o practică bine pusă la punct. În trecut, în București existau cantine rituale în fiecare cartier, în celelalte localități funcționa măcar o Cantină rituală a comunității, dar puteau fi și mai multe. De exemplu, în perioada interbelică, în Cluj funcționa, și o *cantină studențească evreiască*.

Cantinele rituale au început să fie reînființate din anul 1945. La fel ca în trecut, ele erau destinate evreilor nevoiași, însă, contra unei sume, primeau mâncare și nevoiașii neevrei.

De asemenea, prin intermediul cantinei se distribuiau și alimente primite de la JOINT pentru evreii săraci.

Unele dintre aceste cantine din țară funcționau și mai funcționează și azi în strânsă legătură cu căminele pentru evreii bătrâni sau nevoiași.

Dincolo de funcția lor, ele umpleau un gol în sufletul generației în vârstă, nostalgică după vremurile trecute, în care comunitățile erau mult mai numeroase – se respectau rigorile religioase, alimentația cușer, se participa la sărbătorile tradiționale (din care puține erau vesele) dar nu numai.

Reînființarea Cantinei Rituale în Cluj-Napoca, în anul 1952, pe lângă posibilitatea de a servi o masă cușer, a reușit să revigoreze activitatea religioasă a comunității, a consolidat sentimentul de apartenență la comunitate a tineretului, a stimulat dorința comunității evreiești clujene de a conserva tradițiile etnice și religioase.

Cum anume ?Cristalizând comunitatea locală în jurul ei, cantina a oferit posibilitatea:

- de cunoaștere a tradițiilor și obiceiurilor evreiești curente, specifice sabbatului sau sărbătorilor religioase
- de comemorare colectivă a victimelor Holocaustului și altor agresiuni similare îndreptate împotriva evreilor

- de asigurare a posibilității diverșilor membri ai comunității, indiferent de statutul social-economic și cultural, de a se cunoaște și de a socializa împreună³
- de organizare a unui cor² și a unor cursuri de istorie, religie și limba ebraică
- de organizare a unor tabere pentru diverse categorii de vârstă la munte (Borsec, Cristian) și la mare (Eforie-Nord)

În felul acesta, în timp, cantina a contribuit implicit la acceptarea de către tineri statutului de evreu, fără teamă de consecințe.

Ca tradiție alimentară, menționăm că, la cantina din Cluj-Napoca, sâmbăta, se servea o specialitate pe bază de fasole numită ”*Ciolent*”. Deoarece religia interzice gătitul de Sabat, pregătirea mâncării se făcea de vineri. De altfel *Ciolentul* era foarte apreciat de evreii din toată Transilvania.

Aflată pe strada Paris nr. 7, cu accesul printr-o curte, Cantina Rituală din Cluj oferă și azi, în fiecare zi de lucru, până la ora 14.30, o masă cușer. Meniu, format din două feluri și desert, costă 13 lei.¹

Specifice evreilor ardeleni, sunt și anumite supe dulci, de fructe, sau sosuri, de asemenea dulci, care se serveau cu friptură și pireu de cartofi iar cantinele le pregăteau conform rețetelor tradiționale.

Finanțarea tuturor cantinelor rituale a fost asigurată după război de FCER și, până în 1949, când a fost desființat, de Comitetul central de asistență JOINT.

Fiecare cantină avea și are și azi un administrator plătit, subordonat Comunității, bucătărese, persoane care servesc, femei de serviciu (mulți erau pensionari, nu neapărat evrei).

¹ <http://www.cluj.travel/traseul-memoriei-evreiesti-in-cluj-napoca/>



Sursele de informații referitoare la administrarea și finanțarea acestor cantinelor rituale sunt foarte puține și ele se găsesc la Arhiva Națională a României, la departamentul numit *Arhiva Centrului pentru Studiul Istoriei Evreilor din România*.²

² Mulțumesc reprezentantului Arhivei *Centrului pentru Studiul Istoriei Evreilor din România*, domnul Bujor Bontaș, pentru amabilitatea și promptitudinea cu care mi s-a răspuns și mi-a oferit informații.

Autorii

Gabriela **Boangiu**, Institutul de Cercetări Socio-Umane „C.S. Nicolăescu-Plopșor”, Craiova

Madlena **Bulboacă**, Liceul Pedagogic „Dimitrie Țichindeal”
Arad

Dr. Camelia **Burghele**, Muzeul Județean de Etnografie și Artă,
Zalău

Dr. Svetlana **Cirković**, Institutul de Balcanologie al Academiei
Sârbe de Științe și Arte Belgrad, Serbia

Dr. Elena Rodica **Colta**, Centrul Cultural Județean Arad

Dr. Adriana Tămășan **Cupcea**, Institutul pentru Studiarea
Problemelor Minorităților Naționale, Cluj-Napoca

Dušan **Deanac**, Kikinda, Serbia

Mălina Iulia **Duță**, Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

Iavorka Markov **Iorgovan**, Uniunea Sârbilor Timișoara

Dr. Zoltán **Klamar**, Institutul de Etnologie al Academiei
Maghiare, Budapesta, Ungaria

Emilia **Martin**, Muzeul Munkacsy Mihály, Békéscsaba,
Ungaria

Dr. Nicoleta **Mușat**, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie,
Universitatea de Vest Timișoara

Dr. Biljana Ratković **Njegovan**, Facultatea de Științe Tehnice,
Novi Sad, Serbia.

Dr. Drago **Njegovan**, Muzeul Voivodinei , Novi Sad, Serbia

Dr. Biljana **Sikimić**, Institutul de Balcanologie al Academiei
Sârbe de Științe și Arte Belgrad, Serbia

Dr. Annemarie **Sorescu-Marinković**, Institutul de Balcanologie
al Academiei Sârbe de Științe și Arte Belgrad, Serbia

Dr. Levente **Szilágyi**, Institutul de Etnologie al Academiei
Maghiare, Budapesta, Ungaria

Dr. Narcisa **Știucă**, Facultatea de Litere, Universitatea din
București