

Alexandru CHISELEV

Dinamica tradițiilor de peste an

(Tradiții emblematice ale etniilor din Dobrogea de Nord)



EX PONTO

Alexandru CHISELEV

Dinamica rituală a tradițiilor de peste an

Tradiții emblematice ale etniilor din
Dobrogea de Nord

Conducător științific
prof. univ. dr. habil. Narcisa Alexandra ȘTIUCĂ



EX PONTO

Constanța
2019

Volum publicat de: Institutul de Cercetări Eco-Muzeale "Gavrilă Simion" Tulcea
Adresa: str. Progresului, nr. 32, 820009, Tulcea, România
website: <http://www.icemtl.ro>
DTP&Layout Carmen Simionescu
Fotografii Iuliana Titov, Alexandru Chiselev, Alexandru Negoită, Liviu Pârâu
Traducere: Alexandru Chiselev

@2019. Toate drepturile asupra lucrării aparțin Institutului de Cercetări Eco-Muzeale "Gavrilă Simion" Tulcea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Chiselev, Alexandru

**Dinamica rituală a tradițiilor de peste an
(Tradiții emblematice ale etniilor din Dobrogea de Nord)/**

Alexandru CHISELEV - Constanța: Ex Ponto, 2019

Conține bibliografie

ISBN : 978-606-598-781-4

Cuprins

<i>Prefață</i>	V
<i>Notă asupra ediției</i>	VIII
<i>O radiografie a situației identitare a minorităților din Dobrogea de Nord</i>	X
<i>Referat</i>	XIII
<i>Mulțumirile autorului</i>	XV
Considerații generale. Aspecte metodologice	5
Capitolul I	
Dobrogea: coordonate istorico-demografice	9
<i>Considerații preliminare</i>	9
<i>Accepțiuni privind teritoriul cercetat. Elemente de geografie etno-culturală</i>	10
I. 1. Repere cronologice (sec. XV-XXI)	11
I. 2. Români	14
I. 3. Români balcanici. Aromâni și meglenoromâni	23
I. 4. Bulgarii	32
I. 5. Grecii	34
I. 6. Turcii și tătarii	37
I. 7. Cerchezii	40
I. 8. Ucrainenii	42
I. 9. Rușii lipoveni	44
I.10. Molocanii	46
I.11. Scopiiții	49
I.12. Italienii	50
I.13. Germanii	55
I.14. Armenii	59
I.15. Evreii	63
I.16. Țigani	67
I.17. Găgăuzii	71
Capitolul II	
Identitate și alteritate într-un spațiu multiethnic	75
<i>În căutarea sensului identității</i>	75
II. 1. Aspecte privind identitatea și identificarea etnice în Dobrogea	78
II. 2. Strategii identitare într-un spațiu multicultural	83
II. 3. Profilurile identitare ale grupurilor etnice nord-dobrogene	89
II. 3.1. Bulgarii. Reînmușurirea <i>sfitilinei</i>	90
II. 3.2. Grecii. Mica Eladă din Europa „în miniatură”	93
II. 3.3. Turcii și tătarii. <i>Dunărea și Florile de lotus</i>	98
II. 3.4. Ucrainenii. <i>Haholi</i> cu sânge de cazac	107
II. 3.5. Rușii lipoveni. De la <i>insulă</i> la <i>continent</i>	113

Capitolul III	
Structuri rituale în contextul tradițiilor calendaristice: permanență și dinamic	121
<i>Considerații preliminare</i>	121
III. 1. Excurs etimologic și terminologic	122
III. 2. Abordări, accepțiuni și interpretări ale ritului	124
III. 2.1. Relația ritului cu mitul	127
III. 3. Elemente de morfo-sintaxă și pragmatică ale ritului	129
III. 4. Funcție și eficiență rituale	132
III. 5. Tipologii ale riturilor	133
III. 6. Structură și disonanță rituale	135
III. 7. Coordonate ale riturilor calendaristice	137
III. 8. Perspective asupra dinamicii riturilor	139
III. 8.1. Schimbările funcționale și semantice ale riturilor	141
III. 8.2. Dinamica actanțială și a lexicului ritual	142
III. 8.3. Rituri în contemporaneitate	144
Capitolul IV	
Tradiții de peste an în Dobrogea de Nord	149
<i>Considerații generale</i>	149
IV. 1. Considerații privind sărbătoarea	150
IV. 2. Sărbătoare și ritual în contemporaneitate	152
IV. 3. Structura sărbătorii	153
IV. 4. Tradiții de peste an la grupurile etnice ortodoxe	153
IV. 5. Tradiții de peste an la musulmani	162
Capitolul V	
Sărbători embleme identitare la etniile din Dobrogea	167
V. 1. Sărbătoarea ca emblemă identitară	167
V. 2. <i>Hıdırlez/ Qıdırlez</i> la musulmani	167
V. 3. <i>Babinden</i> la bulgarii din Vișina	175
V. 4. <i>Korban</i> la grecii din Izvoarele	178
V. 5. <i>Svatîi Vecer</i> și colindatul la ucraineni	183
V. 6. <i>Maslenița</i> la rușii lipoveni	189
Concluzii	195
Glosar	201
Bibliografie	223
<i>Abstract</i>	236
Lista surselor orale citate în lucrare	239
Argumente vizuale	242

PREFAȚĂ

Lucrarea elaborată de dl. Alexandru Chiselev este o contribuție științifică valoroasă la studiul comunităților actuale din aria Dobrogei de Nord. Pe de o parte, lucrarea continuă demersurile de cercetare etnologică și etnografică orientate spre multiculturalitatea dobrogeană în anii '90 și intensificate ulterior, urmărind dinamica relațiilor, modalitățile de afirmare și impunere a identității etnice și transpunerea acestora în practicile sociale colective din context festiv. Pe de altă parte – ca element de noutate ce constituie un aport personal valoros –, le pune în discuție pe acestea din urmă, le analizează și le interpretează din perspectivă antropologică, urmărind afirmarea lor ca markeri ai etnicității la șase dintre grupuri, selectate în virtutea capacității lor de conservare a valorilor, dar și de adaptare la diverși factori de schimbare externi sau interni.

Încă din preambul, autorul trasează coordonatele metodologice pe care le va urma în continuare cu consecvență: „radiografierea” tradițiilor de peste an, atât din punct de vedere structural, cât și funcțional și semantic, abordată diacronic. Astfel, cercetările nemijlocite realizate și interpretate pe de o parte prin raportare la studii anterioare dedicate aceluiași comunități, iar pe de altă, la cele care au avut în vedere cultura din patriile de origine, converg către o înțelegere a însemnătății ce le este acordată practicilor sociale circumscrise sărbătorilor pentru definirea profilului identitar.

În același timp însă, fiind vorba despre un spațiu multicultural, interesul autorului vizează și construirea acestui model de conviețuire, normele și coordonatele pe care acesta își bazează viabilitatea, de aceea, un alt scop este acela de a evidenția faptul că „semnificația sărbătorilor transcende granițele grupului etnic și că aduce în discuție interogări despre fenomene precum multiculturalism, aculturație și, nu în ultimul rând, globalizare și procesul de adoptare a unor aspecte uniformizante din țările de origine ale grupurilor respective”.

Filtrele aplicate analizei vizează selecția grupurilor (bazată pe criteriile: demografic, relațional și de conservare/ revitalizare a identității etnice), decupajul istoric (executat în funcție de sursele cele mai relevante și complete) și definirea coordonatelor spațio-temporale, concret a sărbătorilor și comunităților reprezentative pentru observarea, descrierea și interpretarea lor (operante fiind aici atât criteriile emice, cât și etice). Metodologia de cercetare s-a sprijinit efectiv pe observația directă și participativă, dar și pe metode orale precum aplicarea chestionarului specializat, interviul și convorbirea. Rezultatele consemnate dovedesc nu numai capacitatea lui Alexandru Chiselev de a aplica consecvent și coerent metode specifice atât etnografiei cât și antropologiei culturale, dar și abilitatea de a utiliza materialele obținute într-o demonstrație convingătoare, bine articulată logic și solid argumentată.

Analiza grupurilor etnice se constituie într-un studiu istorico-geografic succedat de aprofundarea antropologică prin care este analizat raportul identitate – alteritate, sunt relevate trăsăturile celor șase grupuri selectate, aplicându-li-se o grilă de evaluare a capacității de adaptare bazată nu numai pe resorturile interioare, ci și pe maniera de a negocia, de a asimila și de a se re poziționa într-o lume globalizată, în care, totuși, etnicitatea constituie o soluție eficientă de afirmare culturală.

Creionarea profilurilor identitare pe care o realizează pentru bulgari, greci, turci, tătari, rușii lipoveni și ucrainieni este de un deosebit interes antropologic, punând în relație strategiile identitare, negocierea granițelor și evidențierea cu fenomene precum aculturația, bricolajul și sincretismul. Cele șase subcapitole scrutează astfel cadrul social și mentalitar, responsabile de ierarhizarea sărbătorilor, dar mai ales de atribuirea unor valențe și semnificații noi care fie vin să le consolideze pe cele originare, de sorginte religioasă, fie să le reinterpreteze, iar mai recent, să le adauge altele, care să reliefeze trăsăturile identitare, punând în același timp în valoare un repertoriu specific.

Apelând la contribuții recente ale unor savanți străini, Alexandru Chiselev aduce în discuție accepțiunile și terminologia ritului, ceremonialului, obiceiului și tradiției, structura și funcțiile celui dintâi și raportul lui cu mitul și gândirea simbolică. Astfel, elementele de morfo-sintaxă rituală, structura, funcționalitatea și generarea eficienței îi permit să realizeze o tipologie a riturilor din care, mai apoi, să le decupeze pe cele calendaristice, trasând caracterele lor universale. Subcapitolul dedicat dinamicii rituale este o contribuție valoroasă în etnologia românească întrucât aduce o serie de argumente și noi criterii interpretative menite să sprijine o reconsiderare a poziției specialistului în raport cu realitatea pe care o trăim și în care aspectele tradiționale „canonice” ale practicilor cutumiare (obiceiurilor) consemnate în lucrările anterioare sunt tot mai ample și mai profund modificate în funcție de factori care nu mai încap în ecuația sacru – profan.

Fundamentată pe o bibliografie bogată, pe documentarea în arhiva ICEM și actualizată prin cercetări de teren, partea a doua a lucrării pune în evidență substanța religioasă a sărbătorilor în spațiul multicultural dobrogean. Selecția acestora a fost făcută potrivit criteriilor enunțate mai sus și decupajului impus de apartenența grupurilor și comunităților la două religii monoteiste principale: creștinismul (ortodox) și islamul. S-au avut în vedere cicluri festiv-religioase definitorii pentru cele șase grupuri: sărbătorile de trecere dintr-un an într-altul, cele din ciclul pascal și post-pascal – pentru bulgari, greci, ruși lipoveni și ucrainieni -, respectiv, postul și ruperea acestuia, precum și oficierea sacrificiului – pentru musulmani. Analiza se plasează pe coordonatele trasate anterior, presupunând raportarea atât la ritual și aspectele definitorii ale acestuia, cât și la corpusul de credințe și reprezentări pe care se fundamentează și, din nou, pe transformările datorate interferențelor și influențelor culturale exercitate în aria de referință. Criteriile pe care și le-a asumat operează aici în sensul definirii elementelor de permanență și de înnoire, al identificării factorilor de schimbare și resemantizare, responsabili în unele cazuri de modificări structurale, în altele de reconsiderarea sensului practicilor și reinvestirea cu noi valențe datorate schimbărilor mentalitare și re poziționării față de cultura de origine.

Datele etnografice rezultate din cercetările de teren efectuate în ultimii trei ani sunt interpretate atât din perspectiva insider-ilor, a purtătorilor de tradiții și a celor care influențează păstrarea, transmiterea, dar și modificarea și uneori revitalizarea acestora, cât și a outsider-ilor, printre care, printr-o poziționare etică eficientă, se numără și autorul lucrării.

Această parte a lucrării *Dinamica tradițiilor de peste an (Tradiții emblematice ale etniilor din Dobrogea de Nord)* prezintă o valoare documentar-științifică deosebită întrucât actualizează informații înregistrate în ultimul deceniu al secolului XX, când s-au produs schimbări politico-sociale ce au determinat o afirmare fără precedent a spiritului identitar în toate zonele multi- și interculturale din România. Dacă la începutul anilor 2000 puteam vorbi despre un „model cultural dobrogean” care părea să reproducă, la scară redusă, cultura balcanică, iată că astăzi Al. Chiselev demonstrează că schimbările sunt cu mult mai subtile, mai complexe și mai diverse, de la un grup la altul, și chiar de la o comunitate la alta. De aceea contribuția sa se plasează pe o direcție a cercetărilor care produc deschideri spre o abordare pluridisciplinară, din care nu trebuie excluse studiul mentalității, dar și cel al factorilor politico-istorici și socioeconomi.

Prof. univ. habil. dr. Narcisa Alexandra ȘTIUCĂ

Notă asupra ediției

După cum rezultă și din titlu, lucrarea de față abordează o tematică extrem de curajoasă, prin amploarea cercetării, și interesantă pentru domeniul interacțiunii culturale masive în arealul cultural al Dobrogei de Nord. E adevărat, după prezentarea amănunțită a populațiilor din acest spațiu, pentru analiza propriu-zisă alege câteva manifestări mai importante, adevărate mărci identitare ale populațiilor respective. Personajele principale pe scena etnofolclorică sunt bulgarii, grecii, turcii și tătarii, ucrainenii și rușii lipoveni, cărora le sunt consacrate mai multe pagini de analize tocmai din cauza vieții ceremonial-rituale extrem de active. Obiectivul cercetării este expus de către autor chiar de la început: „acela de a radiografia situația actuală a tradițiilor calendaristice ale grupurilor etnice din Dobrogea, evidențind din perspectivă diacronică mutații în funcționalitatea, structura și semantica riturilor componente, precum și metodele de menținere și revitalizare ale sărbătorilor” (p.5).

Un capitol extrem de valoros, exhaustiv credem, este primul, intitulat *Dobrogea: coordonate istorico-demografice*. Faptul că autorul este muzeograf la Muzeul de Etnografie și Artă Populară din Tulcea, cu o îndelungată practică de cercetare și studiere a tradițiilor locale își spune pe deplin cuvântul, dar și amprenta asupra specificului cercetării, în care autorul a fost când *insider*, când *outsider* la evenimentele la care a luat parte. De asemenea, nașterea într-o familie mixtă ce trăiește în acest cadru cultural i-a oferit, pe viu, alte posibilități de cunoaștere și cercetare a realităților de teren. Chiar și așa, în urma unui efort uriaș, autorul reușește, luând la mână numeroase surse de tot felul, să ofere niște micromonografii complete ale populațiilor din Dobrogea de Nord.

Numai simpla lor enumerare ne arată cât de complicat este demersul pe care și l-a propus doctorandul și de ce structura lucrării este aceasta. Vorbim deci, pe baza unor repere cronologice din secolele al XV-lea – al XXI-lea, de români, aromâni, meglenoromâni, bulgari, greci, turci, tătari, cerchezi, ucrainenii, ruși lipoveni, molocani, scopiți, italieni, germani, armeni, evrei, țigani, găgăuzi, locuitori ai celui mai bogat spațiu interetnic din țara noastră.

Întrucât lucrarea nu are un caracter monografic descriptiv, ci este interesată mai ales de interacțiunile dintre toate aceste populații, cercetarea acestora este făcută din mai multe perspective. Ipoteza de lucru a autorului „este că mecanismele dinamicii rituale a sărbătorilor, dincolo de influențele evoluției relației complexe om-natură și a procesului de manipulare a imaginarului, sunt modelate de strategiile identitare ale grupurilor etnice care intră la un moment dat în contact/ conflict, având ca rezultat discursuri polifonice, în raport cu mentalitatea colectivă, memoria culturală și istoria orală a acestor comunități”, „într-un mediu multiethnic tradițiile sunt influențate și modelate de factorii ecologici, istorico-sociali și culturali specifici grupurilor etnice și de raportul identitate-alteritate”, „că semnificația sărbătorilor transcende granițele grupului etnic și că aduce în discuție interogări despre fenomene precum multiculturalismul, aculturația și, nu în ultimul rând, globalizarea și procesul de adoptare a unor aspecte uniformizante din țările de origine ale grupurilor respective” (p.6).

Astfel, avem, pe de o parte, capitolul al II-lea, *Identitate și alteritate într-un spațiu multiethnic*, care dezbate strategiile identitare din acest spațiu cultural, autorul reușind să realizeze chiar niște profiluri identitare ale grupurilor etnice de aici. Urmează apoi partea rituală, păstrată în tradițiile de peste an, căreia îi sunt consacrate trei capitole. Fundamentul teoretic este susținut de capitolele al III-lea și al IV-lea – *Structuri rituale în contextul tradițiilor calendaristice: permanență și dinamică*, respectiv *Tradiții de peste an în Dobrogea de Nord*. În sfârșit, capitolul al V-lea, de studiu de caz, vorbește despre *sărbători – embleme identitare la etniile din Dobrogea* (analizele de teren de bază au fost întreprinse în anii 2017-2019). Trebuie să remarcăm și aici rigoarea cercetării: pentru selectarea celor mai reprezentative tradiții pentru minoritățile respective cercetătorul a combinat criteriul perspectivei emice cu frecvența și bogăția rituală a anumitor tradiții performate anual. De asemenea, pentru a-și îndeplini obiectivul propus, autorul alternează numeroase metode de cercetare care să-i confere acesteia valoare obiectivă și științifică: documentare și analiză bibliografică, observație directă și participativă, interviu, chestionare, analiză de texte, discursuri, elemente de etnografie experimentală.

Toate acestea dovedesc că avem de-a face cu un cercetător matur, bine pregătit atât la nivel teoretic, familiarizat cu cele mai noi abordări în terminologia și interpretarea riturilor și tradițiilor, dar și la nivel practic, prin bogata experiență de teren și tentativele de sistematizare a uriașul material întâlnit în peregrinările sale prin satele dobrogene.

Volumul realizat de către Alexandru Chiselev conține o *Încheiere* și este însoțit de o *Bibliografie*, care asigură exegezei un solid suport teoretic, o bibliografie cu multe titluri de ultimă oră, ce dovedește preocuparea și efortul autorului de a fi la curent cu informația științifică. Remarcăm, la finalul lucrării, un glosar bogat, realizat de către autor, al termenilor specifici întâlniți în procesul adunării de informații din zonă.

Prof. univ. dr. Antoaneta OLTEANU

O radiografie a situației identitare a minorităților din Dobrogea de Nord

Alexandru Chiselev a realizat, prin teza sa de doctorat intitulată *Dinamica rituală a tradițiilor de peste an. Tradiții emblematice ale etniilor din Dobrogea de Nord*, o foarte bună prezentare a minorităților din spațiul dobrogean (Dobrogea de Nord), atât cu cercetări din prezent, cât și cu o privire asupra trecutului acestor comunități, așa cum rezultă din lucrările bibliografice, dar și din propriile experiențe. Elaborată sub coordonarea prof. univ. dr. habil. Narcisa Alexandra Știucă, în cadrul Școlii Doctorale de la Facultatea de Litere – Universitatea din București, lucrarea cuprinde *Considerații generale. Aspecte metodologice*, cinci capitole, *Concluzii, Glosar și Bibliografie*.

În partea introductivă, Alexandru Chiselev își motivează alegerea temei, evocând „experiența trăită”. Făcând parte dintr-o familie mixtă ucraineană-lipoveană, cu legături extinse în cadrul familiilor de români și bulgari, dar și de vecinătate cu familii de musulmani, a putut fi în permanentă legătură cu comunitățile pe care, astăzi, analizându-le, le-a imortalizat cu prin evocarea obiceiurilor care le caracterizează și care sunt suportul lor identitar. Și formarea ca muzeograf în cadrul Muzeului de Etnografie și Artă Populară din Tulcea i-a facilitat, vreme de peste un deceniu, cercetarea grupurilor etnice din acest județ, devenind un etnolog familiarizat cu aspectele culturale și festive ale acestor comunități.

Astfel, Alexandru Chiselev și-a propus, și putem spune că a reușit pe deplin, să radiografieze „situația actuală a tradițiilor calendaristice ale grupurilor etnice din Dobrogea”, prin prezentarea elementelor care țin de manifestările ceremoniale ale acestor comunități având ca reper calendarul popular, alegând grupurile reprezentative minoritare: ruși lipoveni, ucraineni, greci, bulgari, turci și tătari, prezentând însă și celelalte minorități în relația lor cu majoritatea românească (atât daco-română, cât și în reprezentarea ei aromână și meglenoromână).

În capitolul I, „Dobrogea: coordonate istorico-demografice”, Alexandru Chiselev prezintă date istorice privind minoritățile etnice din Dobrogea de Nord: bulgari, greci, bulgari, turci și tătari, cerchezi, ucraineni, lipoveni, molocani, scopiți, italieni, germani, armeni, evrei, țigani și găgăuzi, unele dintre acestea mai bine reprezentate astăzi, altele aproape dispărute. De asemenea, aici sunt prezentate date istorice și demografice cu privire la populația românească, dar și la românii balcanici (aromâni și meglenoromâni), veniți prin colonizare în perioada 1925-1940 în Cadrilaterul românesc (Dobrogea de Sud), și strămutați, la schimbul obligatoriu de populație între români și bulgari, în urma aplicării Tratatului de la Craiova din 7 septembrie 1940. Sunt realizate scurte istorii ale fiecărei comunități etnice, modul cum s-au format acestea în spațiul dintre Dunăre și mare, areal care, de-a lungul timpului, a avut mai multe stăpâniri.

Această primă parte era absolut necesară pentru demersul ulterior, din capitolul II, „Identitate și alteritate într-un spațiu multiethnic”, în care sunt prezentate aspecte ce țin de identitatea și alteritatea celor cinci grupuri minoritare mai importante, ale căror profiluri identitare sunt supuse analizei (bulgari, greci, turci-tătari, ucraineni, lipoveni). Discuția teoretică a raportului dintre identitate și alteritate fixează cadrele studiilor de caz propuse de către doctorand. Situațiile complexe de alegere a uneia sau a mai multor identități apar în cadrul familiilor mixte, în care un rol important în alegere o are și factorul cultural. Exemplele date de doctorand exprimă complexitatea țesutului socio-cultural al populației dobrogene (unde totuși peste 90 % din populație este de etnie română!), și sunt ilustrative atât ca tehnică de culegere a informației, de protejare a identității sociale și culturale a persoanelor investigate, cât și de sintetizare și folosire cu succes a diverselor teorii privind cercetarea sociologică și etnologică asupra identității persoanelor aparținând unor grupuri și subgrupuri etnice.

În capitolul III, „Structuri rituale în contextul tradițiilor calendaristice: permanență și dinamică”, Alexandru Chiselev prezintă, sintetic, diferite accepțiuni și definiții ale ritului, ritualului și mitului, așa cum rezultă din literatura de specialitate, punând accentul pe „eficiența simbolică” a ritului, înțeles ca „forma/forța de direcționare a unor acțiuni scoase din tiparele existenței normale, care generează periodic comportamente, relaționări, poziționări, justificări ș.a. puse sub semnul extraordinarului, exemplarului sau imaginarului”. „Ritul ipostaziază anumite aspecte mitice, reactualizându-le și memorizându-le în același timp prin repetiție și practică”.

În capitolul IV, „Tradiții de peste an în Dobrogea de Nord”, sunt prezentate câteva sărbători consacrate ale celor cinci etnii reprezentative din Dobrogea, alese în studiile de caz de către doctorand, punând accent pe caracterul lor festiv. Principala diferențiere în cadrul acestor grupuri etnice apare datorită confesiunii creștin-ortodoxe și musulmane. Mai toate încercările de apropiere ale manifestărilor cultural-religioase ale grupurilor etnice aparținând celor două religii au dat greș, datorită incompatibilității lor. Între acestea, spune doctorandul, „problematika este mult mai complexă, aici interferând calendare diferite, percepțiile asupra realității, care au dus, de altfel, la acceptarea, până la un moment dat, a informațiilor veterotestamentare și la crearea a unei noi mitologii religioase”. Pentru analiza sărbătorilor creștin-ortodoxe doctorandul s-a oprit asupra a trei cicluri festive: sărbătorile de iarnă, ciclul pascal și ajunul și ziua de Sfântu Gheorghe (indiferent de calendarul folosit, gregorian sau iulian). La musulmani sunt prezentate atât sărbătorile cu dată mobilă, influențate de anul solar, având ca repere postul (*Şeker Bayram*) și oficierea sacrificiului (*Kurban Bayram*), cât și cele două sărbători cu date fixe, 21 martie – prima zi din calendarele preislamice (*Nevruz/ Nawrez*) și 6 mai (*Hıdırllez/ Qıdırlez*).

Capitolul V, „Sărbători embleme identitare la etniile din Dobrogea”, așa cum ne arată încă din titlu, ne înfățișează sărbătorile etalon (emblemă/ marcă identitară pentru comunitate) ale diferitelor etnii dobrogene. O astfel de tradiție „presupune interiorizarea și asumarea sa de către grupul ce o practică, menține sau transformă, legând simbolic, prin efectul cumulativ al performării, întreaga comunitate”, „asigurând sentimentul unei

continuități care determină permanent recunoașterea diferenței sau a unei particularități față de *Ceialalți*”, implicând „inevitabil o ierarhizare și o selecție dintr-un amalgam de valori cutumiare, bucurându-se de un prestigiu sporit acea tradiție care prezintă mai multe elemente definite de specificitate, fie că este vorba de anumite gesturi sau acte ceremoniale, expresii verbale, alimentație, vestimentație sau recuzită rituală”. În acest sens sunt prezentate șase studii de caz, analize asupra sărbătorilor: *Hidirlez/ Qidirlez* la musulmani, *Babinden* la bulgari, *Korban* la greci, *Svatii Vecer* la ucraineni și *Maslenița* la rușii lipoveni.

Lucrarea este însoțită de un glosar minimal de termeni întâlniți în cercetările de teren și în literatura de specialitate, necesari pentru cei care nu sunt familiarizați cu diversele denumiri specifice unor grupurilor etnice dobrogene.

Ne aflăm în fața unei foarte bune lucrări, care îmbină analiza teoretică cu experimentarea pe teren, arătând că autorul are o cunoaștere profundă și o viziune de ansamblu asupra comunităților etnice din Dobrogea, a manifestărilor culturale și religioase ale acestora. Suntem convinși că această carte va fi un reper pentru cei interesați în cunoașterea manifestărilor cultural-identitare ale comunităților etnice din Dobrogea.

dr. Emil ȚÎRCOMNICU
Cercetător gradul I,
Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”

REFERAT

privind teza de doctorat *Dinamica rituală a tradițiilor de peste an. Tradiții emblematice ale etniilor din Dobrogea de Nord*, elaborată de drd. Alexandru Chiselev sub îndrumarea prof.univ.dr. habil. Narcisa Alexandra Știucă

Domnul Alexandru Chiselev a elaborat, cu minuțiozitatea cercetătorului pasionat de subiectul său, o amplă teză de doctorat despre minoritățile din nordul Dobrogei și tradițiile lor culturale. Prima impresie pe care o lasă textul este aceea a preocupării constante pentru abordarea multidisciplinară. Teza se află la întâlnirea dintre filologie, antropologie și istorie (de altfel, doctorandul își începe cercetarea cu reperele istorice necesare).

Domnul Chiselev stabilește în primul capitol, „Dobrogea: coordonate istorico-demografice” reperele cronologice și de geografie etno-culturală ale comunităților de români, aromâni, meglenoromâni, bulgari, greci, turci, tătari, cerchezi, ruși lipoveni, molocani, scopiți, italieni, germani, armeni, evrei, țigani, găgăuzi. Pentru fiecare grup, analizat într-un subcapitol, domnul Chiselev stabilește, cu rigurozitate, perspective istorico-demografice și crono-stratigrafice, explicând situația din Dobrogea, pe baza surselor arhivistice, bibliografice, etnografice. Conceptele fundamentale provin din domeniul studiilor culturale, iar sistemul de referință cronologic este cel al secolelor XV-XXI. Demersul științific al domnului Chiselev implică evidențierea contextului politic general și etapele culturale definitorii fiecărui grup. Fiecare subcapitol conține date demografice furnizate de *Institutul Național de Statistică*.

Capitolul al II-lea definește relația identitate-alteritate, în spațiul multiethnic. Accentul este pus pe identitatea colectivă și multiplele posibilități de abordare a acesteia. Doctorandul a acordat un spațiu generos surselor antropologice, cu precizarea paradigmelor substanțialistă și esențialistă. Elementul central al capitolului este raportul *Același - Altul*, înțeles și utilizat în sens dialectic. Reperele teoretice sunt furnizate de Grossberg și Hecht, așa cum precizează doctorandul. Sunt analizate și elemente din teoria comunicațională a identității.

Direcțiile de cercetare sunt date de elementele demografice, geografice, de apartenență, determinanții contextuali, rezistența și vulnerabilitatea grupului. Doctorandul a creat și diseminat un util chestionar, pentru locuitorii minoritari și majoritari ai județului Tulcea. Un consistent subcapitol prezintă strategii de prezervare a identității, apoi doctorandul particularizează profilurile identitare ale grupurilor etnice dobrogene.

Capitolul al III-lea analizează conceptele de rit și ritual și le raportează la comunitățile dobrogene, cu referiri constante la contextul central-est-european. Doctorandul își stabilește paradigma epistemică pornind de la necesitatea unui arsenal ritual reprezentat de text-gest-obiect (paradigma clasică din antropologia europeană), în dezacord parțial cu tendința de a acorda statutul de rit/ ritual unor acțiuni cotidiene, caracterizate prin repetabilitate sau ciclicitate care pot produce stereotipii comportamentale. Domnul Chiselev interpretează ritualul din perspectivă filosofică și antropologică, relația rit-mit, elementele de morfosintaxă și

tipologie a ritului. După fixarea sistemului de referință teoretic, domnul Chiselev particularizează, revenind la zona sa de interes științific: Dobrogea. Consecvent direcțiilor de cercetare menționate în introducere, domnul Chiselev prezintă sărbătorile locale, cu exemple elocvente: Ajunul, Crăciunul, Anul Nou, Boboteaza, Sărbătoarea Moașelor, Sfântul Gheorghe, Floriile, perioada pascală și post-pascală, acordând locul cuvenit și calendarului musulman. Interesantă este și analiza sărbătorii ca emblemă identitară, din capitolul următor.

Teza conține și concluzii, un glosar util și bine întemeiat și o bibliografie consistentă. Textul este dens, elegant, coerent, elaborat cu evidentă minuțiozitate și rigurozitate științifică. În consecință, consider justificată acordarea titlului de doctor în domeniul studii culturale, domnului Alexandru Chiselev, pentru teza „Dinamica rituală a tradițiilor de peste an. Tradiții emblematice ale etniilor din Dobrogea de Nord”.

Conf. univ. dr. Adriana Claudia CÎTEIA

Mulțumirile autorului

Acest volum urmează, cu unele adăugiri¹, structura și textul tezei de doctorat *Dinamica rituală a tradițiilor de peste an. Tradiții emblematice ale etniilor din Dobrogea de Nord*, elaborată în perioada 2016-2019, sub coordonarea Doamnei prof. univ. dr. habil. Narcisa Alexandra Știucă, în cadrul Școlii Doctorale din cadrul Facultății de Litere (Specializarea Studii Culturale) a Universității din București.

Se cuvinte să adresez cele mai sincere mulțumiri persoanelor care au avut un rol major în nașterea acestei lucrări și, implicit, în evoluția parcursului meu profesional în studiul comunităților nord-dobrogene:

Doamnei prof. Narcisa Știucă, pentru încrederea de a-mi acorda statutul de prim doctorand într-o specializare nouă din cadrul școlii doctorale, pentru rafinamentul intelectual, spiritul critic și îndrumările continue privind echilibrarea, sistematizarea și operaționalizarea temei în termenii noilor curente antropologice, dar fără a uita specificitatea spațiului cercetat;

Doamnelor prof. univ. dr. Antoaneta Olteanu, conf. univ. dr. Florica Mihuț-Bohîlțea, conf. univ. dr. Adriana Cîteia și Domnului CS I dr. Emil Țîrcomnicu, pentru activitatea de îndrumare și evaluare în cadrul comisiilor pentru rapoartele de cercetare științifică, de presuștinere și susținere în ședință publică. Apreciez sfaturile pertinente, cu rol important în fizionomia tezei finale, și efortul de a parcurge și ajusta cele trei referate și teza propriu-zisă;

Doamnei dr. Iuliana Titov, pentru imboldul de a porni pe acest frumos drum al studiilor doctorale, pentru ajutorul și susținerea continue, în momente de efort intelectual fructuos, dar și în timpul crizelor existențiale inerente acestei etape;

Doamnei dr. Steluța Pârâu, pentru munca de o viață în etnografia dobrogeană, fără al cărei aport multe date etnografice ar fi fost imposibil de reconstituit în prezent;

Colectivului (familiei) de la Muzeul de Etnografie și Artă Populară, pentru observațiile făcute din prisma propriei etnicități, pentru realizarea martorilor fotografici sau video în timpul cercetărilor de teren, pentru *cunoașterea instituțională* de care dă dovadă. Menționez că existența unei continuități în cercetarea/ documentarea minorităților și constituirea arhivei muzeale mi-au oferit posibilitatea reactualizării unor aspecte ale patrimoniului imaterial, în raport cu metodele oferite de specificul temei;

Liderilor formali și informal sau simplilor reprezentanți ai comunităților etnice (printre aceștia, îi amintesc pe Natalia Neumann, Reian Adilșah, Gemil Seyhan, Bianca Folescu, Sinica Ciobanu, Claudia Chirilă Ciotic, familia Geanbai, Ion Maxim), pentru înlesnirea cercetării fenomenului festiv în spații diverse (gospodăria, comunitatea-casă,

¹ Este vorba, în primul rând, despre prezentarea reperelor etno-culturale ale populațiilor neselectate spre a fi analizate în amănunt în acest demers.

cimitirul, edificiul religios), pentru că și-au dezvăluit aspectele identitare și m-au făcut să mă simt "al lor";

Vărului Adrian Rahău, Corinei și lui Andrei Mocanu-Irimiță, pentru efortul de a-mi asculta și suporta toate dilemele epistemologice, pentru indicarea direcției firești pe care, din motivul tratării detaliilor, eram tentat s-o încalc;

Nu în ultimul rând, Bunicii Ana și familiei, pentru răbdarea de a-mi răspunde întrebărilor, pentru că m-au învățat ce înseamnă rostul lucrurilor. Și de acolo a început totul.

Considerații generale. Aspecte metodologice

Trebuie să accentuez *ab initio* că alegerea și rafinarea continuă a acestei teme de cercetare a fost influențată de două puncte de referință, corespunzătoare parcursului meu personal și profesional: *experiența trăită* (lived experience), din prisma background-ului etnocultural, pe de o parte, activitatea de muzeograf-etnograf, pe de alta.

Născut într-o familie mixtă de ucraineni și ruși lipoveni, cu alianțe de neam din rândul românilor și bulgarilor, cu relații de prietenie/ vecinătate cu etnici musulmani, am avut ocazia să particip activ la anumite sărbători calendaristice și rituri de trecere ale diferitelor populații care au compus „conglomeratul etnic familial sau locativ” și să observ anumite *pattern-uri* de celebrare sau de comportament ritual, de cele mai multe ori, aflate sub auspiciul armoniei, dar și anumite limite determinate de diferențele dintre codurile culturale ale participanților eterogeni din punct de vedere etnic. Consider că *experiența trăită* și cunoașterea generată de aceasta cu privire la comportamentele festive în contexte multiculturale pot constitui elemente definitorii în evitarea capcanei subiectivismului în favoarea unui anumit grup etnic, în care aș fi putut intra, mai ales în cazul analizei situației contemporane pe această tematică. De altfel, McRobbie accentuează că *experiența trăită* conturează anumite schimbări în cultură și societate din perspectivă emică, invitând subiecții să reflecteze la modul în care trăiesc și cum dau sens acestor schimbări¹.

Pe de altă parte, activitatea desfășurată în cadrul Muzeului de Etnografie și Artă Populară din Tulcea a favorizat cercetări de teren pe parcursul a peste un deceniu în diferite comunități etnice din nordul Dobrogei. Acest fapt a determinat o apropiere continuă la realitatea socio-culturală a comunităților, permițându-mi observarea dinamicii celebrării și oferindu-mi în același timp posibilitatea unor comparații cu propriile momente de sărbătorire, marcate în mod evident de conviețuire, interferențe și sincretism. De altfel, continuitatea cercetării mi-a permis un acces mai facil în cadrul comunităților, prezența mea fiind percepută în mai mică măsură intruzivă, astfel încât m-am putut „translata” din poziția *out-sider*-ului în cea a *in-sider*-ului contextual, permițându-mi, în unele situații, și o trecere de la statutul de observator pasiv la cel de participant activ (e.g. colindatul la ucraineni, *Hıdırlez* la musulmani, *Korban* la greci). Consider că astfel s-a minimizat distanța dintre cercetător și actanți și s-a redus posibilitatea afișării unor comportamente auto-impuse, artificiale, cenzurate sau exagerate.

Obiectivul inițial al acestei lucrări a fost acela de a radiografia situația actuală a tradițiilor calendaristice ale grupurilor etnice din Dobrogea, evidențiind din perspectivă diacronică mutații în funcționalitatea, structura și semantica riturilor componente, precum și metodele de menținere și revitalizare ale sărbătorilor.

Ipoteza de la care am pornit este că mecanismele dinamicii rituale a sărbătorilor, dincolo de influențele evoluției relației complexe om-natură și a procesului de manipulare a imaginarului, sunt modelate de strategiile identitare ale grupurilor etnice care intră la un

¹ Angela McRobbie, „The Es and the Anti-Es: New Questions for Feminism and Cultural Studies”, în Marjorie Ferguson, Peter Golding (ed.), *Cultural Studies in Question*, Londra, SAGE Publications Ltd., 1997, p. 170.

moment dat în contact/ conflict, având ca rezultat discursuri polifonice, în raport cu mentalitatea colectivă, memoria culturală și istoria orală a acestor comunități. Cred, de asemenea, că într-un mediu multiethnic tradițiile sunt influențate și modelate de factorii ecologici, istorico-sociali și culturali specifici grupurilor etnice, pe de o parte, și de raportul identitate-alteritate, pe de alta. În același timp îmi doresc să evidențiez că semnificația sărbătorilor transcende granițele grupului etnic și aduce în discuție interogări despre fenomene precum multiculturalismul, aculturația și, nu în ultimul rând, globalizarea și procesul de adoptare a unor aspecte uniformizante din țările de origine ale grupurilor respective.

Deși inițial proiectul de cercetare se dorea mult mai amplu, el a cunoscut inevitabil limitările impuse de vastitatea și diversitatea datelor etnografice, pe de o parte, și de factorul timp, pe de alta. Din aceste considerente, pentru operaționalizarea sustenabilă a temei, am fost nevoit să apelez la mai multe procese de selecție cu privire la grupurile etnice cercetate, perioada de referință, momentele festive și spațiile etalon.

Selectarea grupurilor s-a bazat pe următoarele criterii: demografic, relațional și de conservare/ revitalizare a identității etnice. În acest sens, fără a desconsidera istoricul și reperiile etno-culturale ale celorlalte grupuri care au generat și modelat „mozaicul dobrogean”, conturat în urma cercetării istorice, bibliografice și de arhivă, m-am limitat la minoritățile care au viață ceremonial-rituală activă sau reactivată: ruși lipoveni, ucraineni, greci, bulgari, turci, tătari. Acestea sunt reprezentative pentru tema propusă, fiecare aducând în discuție diverse fațete ale etnicității și ale mecanismelor identitare, decodificabile în *trăirea* comunitară a tradițiilor de peste an. Rușii lipoveni constituie cea mai numeroasă minoritate etnică din județul Tulcea, depozitară a unui patrimoniu cultural bogat, cu markeri identitari bine reliefați, dar supusă comodificării turistice, festivalizării, scenizării și instituționalizării tradițiilor. Ucrainenii, după o lungă perioadă de deconstrucție identitară, determinată de factori socio-culturali complecși, își reconsolidează identitatea prin selectarea unor elemente istorice sau contemporane din patria-mamă și prin conștientizarea tinerilor cu privire la etnicitatea și importanța sărbătorilor lor. Localitatea Izvoarele constituie singura comunitate rurală compactă cu identitar elen din România, care, deși a fost supusă trecerii de la economia de subzistență la cea de piață sau unor fracturi intra-comunitare, încă își găsește resursele pentru prezervarea unor valori ale patrimoniului imaterial. Comunitatea bulgară, deși a suferit pierderi iremediabile la nivelul expresiilor orale și al limbii materne, în contextul unei stări cripto-etnice ca metodă de supraviețuire, dar și la nivel demografic, în urma schimbului de populație cu aromânii, cunoaște după anii 1990 un reviriment identitar care apelează fragmentar la memoria colectivă, la elemente culturale izomorfe sau la implanturi culturale. Etnicii turci și tătari, cantonați în prezent în principal în spațiul periurban tulcean, în ciuda unor tendințe de diferențiere, cel puțin la nivelul discursurilor pe teme identitare, sunt tributari elementului religios musulman și își mențin și modelează tradițiile calendaristice pe bazele unui nou raport între sexe și prin negocierea dintre laic și religios.

Decuparea **perioadei temporale de referință** a implicat de fapt o serie de alegeri metodologice. O analiză din perspectivă dinamică necesită un cadru temporal suficient de mare, dar și o serie de date istorico-etnografice continue și consistente, pentru ca rezultatele să evidențieze etape ale mutațiilor. În contextul istorico-politic complex al Dobrogei, în absența unor (de)scrieri edificatoare, este dificil să ne pronunțăm în privința continuității și dinamicii unor rituri pe perioade temporale mari (e.g. în timpul influenței otomane sau imediat după reintegrarea la patria-mamă), mulțumindu-ne a repera, analiza și repertoria mutațiile la un nivel microistoric. Într-un cadru mai puțin încorsetat din punct de vedere

cronologic, această lucrare face apel la elementul temporal din perspectiva unor contexte istorico-politice, socio-culturale și economice contrastante, care definesc o etapă de tranziție, mai mult sau mai puțin vizibilă, de la tradițional la modernitate, cu multiple și profunde schimbări structurale și funcționale, cu reverberații inclusiv la nivelul mentalității și sentimentului festiv.

Selecția sărbătorilor a fost prefațată de prezentarea profilurilor identitare ale grupurilor selectate și de teoretizări ale ritului și dinamicii sale. Ulterior, din pleiada de sărbători calendaristice ale acestor populații am ales acele tradiții vii considerate emblematice de comunitate, încercând să răspund în final unor întrebări-cheie: Ce importanță au aceste tradiții pentru comunitățile respective și care este relația dintre acestea și cultura grupurilor etnice, marcată la rândul-i de o dinamică internă, contradicții și dileme ale prezentului (identitate, ideologie, schimbare, dezrădăcinare, revalorizare)? În ce măsură se diferențiază aceste sărbători în perioada tradițională și în cea contemporană și care sunt mutațiile majore? De ce simt nevoia comunitățile să le mențină într-o anumită formă sau să le transforme?

În acest proces selectiv am avut în vedere, în primă instanță, opiniile membrilor grupurilor etnice în privința ierarhizării personale a sărbătorilor, determinată, indubitabil, de experiențele interlocutorilor. Deloc surprinzător, ierarhizarea a fost complexă în cazul familiilor mixte, în special a celor formate din soți creștini și musulmani, observând un mecanism de semnificare, ierarhizare sau selectare a tradițiilor din ambele calendare, având ca rezultat un sistem de celebrare hibrid ce necesită cercetări ulterioare. Al doilea considerent în alegerea tradițiilor de peste an analizate ulterior a fost legat de aflulul de elemente rituale componente și existența unui anumit grad de specificitate în celebrare. Coroborând cele două criterii (ierarhizarea din perspectivă emică și caracterul ofertant al cercetării), am ales în final următoarele tradiții, care au impus și anumite limitări: *Babinden* la bulgari (7 ianuarie), *Svatii Vecer* și colindatul la ucraineni (24-25 decembrie/ 6-7 ianuarie), *Maslenița* la rușii lipoveni (săptămâna ce precedă Lăsata Secului de carne pentru Postul Paștelui), *Korban* la greci (6 mai), *Hıdırlez/ Qıdırlez* la turci și tătari (6 mai). Deși inițial pentru turci am optat pentru tradiția *Kurban Bayramı*, anumite condiții nefavorabile în a documenta ceremonia religioasă a sacrificiului m-au determinat să mă reorientez. Totuși, îmi propun să studiez această tradiție într-un moment oportun ulterior. Accentuez că prin alegerea acestor tradiții emblematice nu am intenționat să subliniez unicitatea culturilor ci, dimpotrivă, să evidențiez pilonii și axele pe care s-a realizat „mozaicul dobrogean”.

Ultimul proces de selecție al **spațiilor etalon** a fost determinat de mai mulți factori: simultaneitatea celebrării în localități dispersate din punct de vedere teritorial, sincronicitatea contextelor de celebrare, perioada finită a studiilor doctorale. Motivată de dorința de a surprinde aceste tradiții printr-o cercetare participativă și conștient fiind de imposibilitatea participării concomitente în toate spațiile celebrării, am optat în cele din urmă pentru operaționalizarea tezei prin studii de caz, în acord cu definiția lui Yin, conform căreia acestea constituie cercetări empirice care investighează un fenomen contemporan în profunzime în cadrul unui context (particular sau general), în special când granițele dintre fenomen și context se estompează². Cu toate criticile aduse unei astfel de abordări (e.g. lipsa unei rigori metodologice, subiectivitatea cercetătorului, probleme cu validitatea și multiplicarea rezultatelor în alte contexte), consider că este propice și esențială demersului nostru, în momentul în care se caută *urmărirea procesului* (process tracking), în termenii lui

² Robert Yin, *Case Study Research: Design and Methods*, Londra, SAGE Publications Ltd, 2009, p. 14.

Bennett și Checkel, prin analiza dovezilor secvențelor și conjuncturilor evenimentelor, în scopul dezvoltării ipotezelor despre mecanismele care ar putea explica cauza³.

În raport cu planificarea cercetării, studiile de caz prezentate în această lucrare sunt: *Hıdırllez/ Qıdırllez* la turci și tătari (6 mai 2017, cimitirul musulman din Tulcea), *Babinden* la bulgari (7 ianuarie 2018, Vișina), *Korban* la greci (6 mai 2018, gospodăria familiei Ciobanu din Izvoarele), *Svatii Vecer* și colindatul la ucraineni (6-7 ianuarie 2019, Letea), *Maslenița* la rușii lipoveni (4-10 martie 2019, Tulcea, în context instituționalizat). În aceste studii de caz am avut în vedere perspectiva diacronică, pentru a evidenția evoluția tradițiilor și percepția actuală a acestora, dar am apelat și la o juxtapunere sincronică a celebrării Celorlalți, majoritari sau minoritari. O astfel de strategie analitică a fost necesară pentru a evidenția anumite puncte de convergență, situații de dominanță sau rezistență și tendințe posibile. În acest sens, Argyrou afirmă că "deși diferențierea este menținută și reprodusă, procesul va ține cont de emulația culturii dominante, declanșând strategii de diferențiere ulterioară într-un ciclu de transformări și contra-transformări"⁴.

În cercetarea de teren, dar și în cea ulterioară, am folosit următoarele metode și instrumente: documentarea și analiza bibliografică, observația directă și participativă, interviul, chestionarul, analiza textelor⁵, discursurilor și contextelor, elemente de etnografie experimentală (inversarea rolului din cercetător în subiect prin performare).

În timpul și după desfășurarea cercetării am respectat deontologia profesională, dar și schimbările legislative de la nivel european, printre care și implementarea GDPR (General Data Protection Regulation). Menționez că subiecții au fost înștiințați privind intențiile demersului științific, dându-și consimțământul privind înregistrarea și imortalizarea unor secvențe ceremoniale, precum și pentru prelucrarea unor date cu caracter personal. În acest sens, am respectat principiul minimizării datelor colectate, înregistrând doar acele informații adecvate, relevante și limitate la obiectivele temei de cercetare.

În contextul cercetării științifice, în scopul evidențierii unor mutații privind tradițiile de peste an la anumite grupuri etnice, am colectat, înregistrat și stocat următoarele date esențiale: nume, anul nașterii, etnie (de fapt un element emblematic și de mândrie personală, în contextul dezvoltării discursului multicultural nord-dobrogean), localitatea natală sau de reședință. Aceste categorii de date au fost prelucrate în acord cu Art. 6 (1) a) și Art. 9 (2) a) și j) ale Regulamentului UE 679/2016. În strategia de cercetare am apelat la două categorii de persoane vizate pentru prelucrarea datelor: lideri formali ai asociațiilor etnice sau instituțiilor de reprezentare etnică, pentru evidențierea unor aspecte legate de cultura etnică organizațională; membri ai grupurilor etnice, martori esențiali în decodificarea unor aspecte tradiționale sau de dinamică a datelor etnografice. În cazurile în care informațiile oferite de sursele orale au atins probleme sensibile legate de identitatea grupurilor, am apelat la pseudonimizare, utilizând inițialele prenumelui și numelui subiectului intervievat.

³ Andrew Bennett, Jeffrey T. Checkel, „Process Tracing: From Philosophical Roots to Best Practices”, în *Simons Papers in Security and Development*, Nr. 21/2012, Vancouver, Simon Fraser University, 2012, p. 10.

⁴ Vassos Argyrou, *Tradition and modernity in the Mediterranean: The wedding as symbolic struggle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 4.

⁵ În concordanță cu domeniul studiilor culturale, vom folosi termenul cu sensul de artefact generat de o cultură.

CAPITOLUL I

Dobrogea: coordonate istorico - demografice

Considerații preliminare

Având o poziție geostrategică favorizată de deschiderea la mare, dar și de rețeaua de drumuri construită încă din perioada romană, Dobrogea a funcționat din cele mai vechi timpuri ca un spațiu cu roluri multiple, precum cel de pasaj, de colonizare, de menținere a unei influențe sau de coridor cultural. Este cunoscut faptul că Dobrogea septentrională și zona Gurilor Dunării au constituit, încă din Antichitate, regiuni cu un intens schimb economic și comercial, interconectând nordul cu sudul Mării Negre și bazinul mediteranean cu cel pontic⁶. Pe de altă parte, prin acest coridor s-au diseminat de-a lungul timpului elemente de cultură materială și spirituală de origine bizantină, italo-pontică, turcă microasiatică, slavă, și nu numai⁷. Nu în ultimul rând, din diferite motive strategice, politice, economice sau religioase, în spațiul danubiano-pontic au ajuns și au trăit populații cu origini, culturi și habitudini diverse.

Aceste fapte au determinat apariția în regiune al unui conglomerat, mai mult sau mai puțin fluid, de culturi, limbi, religii și mentalități. Existența în același spațiu a presupus relații sociale, contacte culturale, raporturi ierarhice ș.a., care au determinat noi tipuri de existență, noi moduri de a se vedea pe Sine în raport cu Celălalt. Fenomenele derivate din aceste contexte de coexistență au îmbrăcat forme diverse, neutre, pozitive sau negative: toleranță, conflict, opoziție, acceptare, enclavare, metisaj, aculturație, deconstrucție și reconstrucție identitară, hibridizare etc., cu rol covârșitor în supraviețuirea și permanența acestor grupuri în nordul Dobrogei.

Inevitabil, subiectul nostru istoric se intersectează de-a lungul lucrării cu conceptul de identitate. De fapt, parcursul istoric al populațiilor dobrogene constituie un preambul pentru prezentarea unor aspecte legate de identitatea și alteritatea grupurilor minoritare selectate, în capitolul următor al tezei, legate, la rândul lor, de problematica sărbătorilor calendaristice. În acest sens mi se pare revelatorie întrebarea etnologului Narcisa Știucă, din prefața volumului *Relația majoritari-minoritari etnici în Dobrogea de Nord*: „Cum poate fi reliefată identitatea unui popor fără a cunoaște trecutul, contactele culturale, natura și profunzimea lor, pentru ca apoi să putem desena limitele și să reușim să relevăm diferențele esențiale?”⁸

În acest demers nu mi-am propus să (re)scriu o filă din istoria complexă a Dobrogei, ci să ofer o perspectivă istorico-demografică și crono-stratigrafică a populațiilor care au compus și compun „mozaicul dobrogean” din epoca modernă, având la bază sursele arhivistice, bibliografice și etnografice, precum și concepte din domeniul studiilor culturale. Se cuvine să menționez faptul că pentru eficientizarea cercetării în raport cu scopul principal al acestui

⁶ Aurel-Daniel Stănică, *Viața economică din nordul Dobrogei în secolele X-XIV*, Constanța, Ed. Dobrogea, 2015, p. 17.

⁷ Răzvan Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (secolele X-XIV)*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974, p. 339.

⁸ Narcisa Știucă, „Notă asupra ediției”, în Iuliana Titov, *Relația majoritari-minoritari etnici în Dobrogea de Nord*, Constanța, Editura Dobrogea, 2015, X.

demers științific am apelat la un decupaj spațio-temporal, raportându-mă, în special, la Dobrogea de Nord (județul Tulcea) în perioada secolelor al XV-lea – al XXI-lea. Necesitatea clivajului a fost determinată de următorii factori: diversitatea și complexitatea parcursului istoric și cultural al acestor populații, existența unor lacune în cercetarea grupurilor etnice, diversitatea strategiilor de adaptare și a posibilităților de evoluție în acest spațiu, relevanța intervalului temporal în surprinderea sau reconstituirea unor elemente de patrimoniu imaterial aflate în stare activă sau latentă.

Prezentarea istorică comportă două componente importante: evidențierea contextului istorico-politic general, pe de o parte, și parcursul fiecărei populații, pe de alta. Încercând să trasez stratificarea istorico-etno-culturală a zonei, am ales prezentarea populațiilor în următoarea succesiune: români, aromâni și meglenoromâni (exponenți ai romanității nord și sud-dunărene), bulgari și greci (reprezentanți ai spațiului balcanic, cu elemente identitare similare), turci, tătari și cerchezi (populații islamice), ucraineni, ruși lipoveni, molocani și scopiți (încadrați categoriei slavilor de răsărit), italieni, germani, armeni, evrei, țigani, găgăuzi.

De ce au apărut și cum au evoluat aceste grupuri în Dobrogea? Care au fost condițiile macro-sistemice care le-au favorizat sau defavorizat persistența pe aceste meleaguri? Sunt relevante latențele sau relicvele istorice în definirea prezentului acestor populații, dar și a „mozaicului dobrogean”, ca întreg? Răspunsurile la aceste întrebări, dar și la multe altele, nu se pot și nici nu se vor revela mecanic, ci se vor extinde și corela cu temele următoarelor capitole ale lucrării, și anume Identitatea/ Alteritatea, Tradițiile în dinamica lor.

Accepțiuni privind teritoriul cercetat. Elemente de geografie etno-culturală

În acest demers științific, delimitarea teritoriului cercetat este esențială, în condițiile în care sintagma *Dobrogea de Nord* comportă diferențe de suprafață și configurație în raport cu diferitele zonări determinate de anumite domenii ale cunoașterii, precum geografia, etnografia sau istoria.

Din perspectivă geologică, Dobrogea de Nord se suprapune arealului orogenetic nord-dobrogean compus din următoarele unități morfotectonice: Pânza de Măcin, Pânza de Niculițel, Pânza de Tulcea, Bazinul Babadag și Promontoriul nord-dobrogean. Suprafața totală a acestui areal este de 3.156 km². Din perspectiva cercetării și zonării etnografice, arealul nord-dobrogean se suprapune, din punct de vedere teritorial, unității administrative a județului Tulcea, având o suprafață de 8.499 km². În raport cu istoriografia, Dobrogea de Nord (denumită uneori și Dobrogea Veche) reprezintă regiunea alcătuită din județele Tulcea și Constanța, având o suprafață de 21.200 km².⁹

În acord cu tematica abordată, în cuprinsul acestei lucrări vom utiliza termenul Dobrogea de Nord din perspectiva zonării etnografice, având ca reper suprafața județului Tulcea. În prezent, spațiul nord-dobrogean este organizat în 5 centre urbane, 133 de sate și 46 de comune rurale. În acest areal se pot distinge mai multe tipuri de peisaje etnografice locale: agrar (dispus fragmentar pe aproape toată suprafața județului), pastoral (Podișul Casimcei), viticol (cu precădere în Dealurile Niculițelului), piscicol (Delta Dunării, microzona lacului Razelm) etc.

În raport cu anumite preferințe privind mediul de viață, a specializărilor ocupaționale și a proceselor istorice, se pot cartografia anumite zone de concentrare a unor elemente etno-culturale: grupurile slave, având la bază pescuitul, s-au stabilit cu precădere în zonele acvatice deltaice, lagunare sau de luncă, cu excepția câtorva localități din arealul împădurit

⁹ Titov, *op. cit.*, pp. 13-14.

(e.g. Slava Rusă, Slava Cercheză, Telița, Hamcearca, Ciucurova); italienii s-au așezat în localitatea Greci, din arealul Munților Măcinului, unde se aflau carierele de piatră, dar și suprafețe propice agriculturii; bulgarii au preferat spațiile de podiș sau din proximitatea lacului Razelm, pretabile pentru practicarea agriculturii, legumiculturii și creșterii animalelor; evreii, armenii și unii greci și-au desfășurat activitatea preponderent în centrele urbane, unde își puteau desface produsele comercializate sau oferi serviciile specializate; tătarii au fost colonizați inițial de-a lungul drumurilor militare care traversau provincia, în vederea întreținerii și apărării acestora, dar și în corelație cu profilul ocupațional (creșterea cailor și cornutelor, agricultura); aromânii s-au așezat în localități locuite anterior de bulgari, în special în Podișurile Casimcei și Babadagului etc.

Cadrul natural, prin resursele oferite, și-a pus amprenta în perioada tradițională asupra habitatului locuit, a gospodăriei și locuinței, ocupațiilor și meșteșugurilor și, implicit, asupra manifestărilor de factură spirituală. Pe de altă parte, izolarea sau proximitatea unei așezări rurale față de un centru urban a avut implicații în păstrarea sau trecerea către modernitate a elementelor de patrimoniu material și imaterial, sub influența modelor timpului, a altor tipuri de artefacte sau a existenței unor servicii specializate externalizate (e.g. coacerea colacilor ceremoniali la brutării, confecționarea și comercializarea mărtișoarelor). În trecut satul constituia un rezervor demografic și un depozit cutumiar, putând influența cultura orașelor, în sensul menținerii unor obiceiuri, prin transferul de populație dintre spațiul rural spre cel urban. Astăzi, satul este din ce în ce mai secătuit de resurse, orașul, modernitatea sau *deschiderea către lume* aducând în prim-plan noi mentalități, tradiții, instituții, relații socio-culturale, despre care vom vorbi în capitolele următoare.

În mod sintetic, putem spune că mediul natural generează, contextul istoric modelează, cadrul socio-economic definitivează, iar cadrul cultural permanentizează și reinventează componentele patrimoniului material și imaterial¹⁰.

I. 1. Repere cronologice (secolele al XV-lea – al XXI-lea)

Dobrogea a intrat sub dominația otomanilor la începutul secolului al XV-lea¹¹, existând scurte perioade de revenire a unor porțiuni ale acestui teritoriu în componența Țării Românești, în urma campaniilor militare din timpul lui Vlad Țepeș și Mihai Viteazul.

În acest context istorico-strategic, în acord cu politica Imperiului Otoman, în secolele al XV-lea și al XVI-lea au avut loc colonizări cu populații de origine musulmană (turci anatolieni, tătarii), Dobrogea devenind o „oglină” a Anatoliei în urma construcțiilor edilitare, religioase și al aplicării sistemului administrativ otoman privind arendarea pământului și fiscalitatea¹². Pe de altă parte, existența unor rute comerciale pe uscat și pe apă

¹⁰ Alexandru Chiselev, „The Trilogy of Cultural Heritage. Preserving Intangible Heritage in an Ethnographic Museum”, în Cecilia Lizama Salvatore (ed.), *Cultural Heritage Care and Management: Theory and Practice*, New York, Rowman&Littlefield, 2018, p. 96.

¹¹ Opiniile istorice privind momentul intrării sub dominație turcă sunt împărțite: 1416 (Nicolae Iorga), 1417 (Gh. I. Brătianu, C. G. Giurescu), cucerirea etapizată: între 1420 și 1484 (Anca Ghiată), din 1417 până în 1445-1452 (M. M. Alexandrescu-Dersca-Bulgaru) etc.

¹² Filiz Çalışlar Yenişehirlioğlu, „Urban Texture and Architectural Styles after the Tanzimat”, în Lorans Tanatar Baruh, Vangelis Kechriotis (ed.), *Economy and Society on Both Shores of the Aegean*, Athens, Alpha Bank Historical Archives, 2010, p. 489.

a favorizat practicarea negustoriei și a atras grupuri de comercianți armeni, greci și evrei, astfel încât prezența acestora în zonă este consemnată încă din secolul al XVI-lea.

Un rol important în conturarea și evoluția „mozaicului dobrogean” a fost jucat de Imperiul Țarist. Politicile sale expansioniste sau cultural-identitare au determinat apariția și dezvoltarea unor curente migratorii ale populațiilor slave, musulmane sau germane spre teritoriile deținute de Înalta Poartă:

- prigoana staroverilor în urma schismei religioase ulterioare reformei patriarhului Nikon (1654) a dus la o migrare treptată a rușilor de rit vechi spre periferia Rusiei sau în teritoriile otomane, inclusiv în Dobrogea;
- desființarea Sicei Zaporojene (1775) a provocat în perioada următoare o migrație masivă a cazacilor zaporojeni și a agricultorilor malo-ruși la sud de Dunăre;
- după înfrângerea cerchezilor din Caucaz (1864), aceștia au obținut protecția otomanilor și au fost colonizați în spațiul balcanic, inclusiv în Dobrogea, în schimbul unor servicii militare;
- în urma înrăutățirii situației germanilor colonizați anterior în timpul Ecaterinei a II-a și a lui Alexandru I în teritoriile cucerite depopulate, au avut loc imigrări în Dobrogea, în mai multe etape: 1840-1850, 1873-1883, 1890-1891, după 1891.

Numeroasele conflictele armate, având ca actanți principali Rusia și Turcia, au avut ca efect distrugeri de localități, pustiiri ale teritoriilor, dar și dislocări de grupuri etnice, dinspre estul Europei spre Balcani și invers, urmate uneori de tendințe de revenire în locurile de origine. În urma războiului ruso-turc din 1735-1739, cazacii nekrasoviți au părăsit Kubanul, o parte dintre ei așezându-se la Gurile Dunării. În secolul al XIX-lea în regiune se petrece un proces complex de sinteză între aceștia și staroverii refugiați din alte regiuni ale Rusiei, ducând în final la crearea comunităților de ruși lipoveni¹³.

Conflictele ruso-turce din perioada 1806-1812 au determinat strămutarea găgăuzilor dobrogeni în Basarabia. Războiul Crimeei din 1853-1856 a generat un exod general al tătarilor din Crimeea și nordul Caucazului, mulți dintre ei așezându-se în Dobrogea.

Războiul ruso-turc din 1828-1829 a dislocat grupuri de bulgari și greci de la sud de Dunăre spre sudul Basarabiei. În acest proces de tranzitare al Dobrogei, o parte a etnicilor bulgari s-a stabilit în localități din microzona Lacului Razelm. După anul 1833 a avut loc o emigrare a bulgarilor din sudul Basarabiei spre zonele de origine. Unii au rămas în satele pustiite în urma războaielor ruso-turce din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea.

În urma păcii de la Adrianopol (1829) se produce liberalizarea navigației pe Dunăre, fapt care va genera dezvoltarea infrastructurii portuare, a comerțului și a transporturilor cu vase cu aburi, ceea ce va aduce un aflux al elementului grec, în special în orașele-porturi.

Înalta Poartă își pierde treptat puterea de a controla teritoriile cucerite (din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și până la 1878) în urma șirului de războaie ruso-turce (e.g. 1806-1812, 1828-1829, 1877-1878). Ca urmare, în urma Războiului de Independență (1877-1878), prin Tratatul de pace de la San Stefano (19 februarie/ 3 martie 1878) s-a recunoscut independența României, Serbiei și Muntenegrului și autonomia Bulgariei. În schimbul reducerii unor despăgubiri de război, Turcia oferea Rusiei sangeacul Tulcea, folosit ulterior ca monedă de schimb pentru sudul Basarabiei.

¹³ Alexandr Varona, *Tragedia schismei ruse. Reforma patriarhului Nikon și începuturile staroverilor*, București, Ed. Kriterion, 2002, p. 82.

Congresul de la Berlin (1/13 iunie - 1/13 iulie 1878) stipulează pretențiile teritoriale ale Rusiei și recunoaște independența României, căreia îi reveneau Delta Dunării, sangeacul Tulcea¹⁴ și un ținut de la sudul Dobrogei. În intervalul iunie 1877 și iunie-iulie 1878 în Dobrogea a funcționat o administrație a autorităților militare ruse, guvernată de generalul rus Bieloserkovič, a cărui statistică se va dovedi utilă în evidențierea situației etno-demografice a zonei.

Integrarea Dobrogei de Nord (în sens istoriografic) la Principatele Unite a constat în implementarea, într-un timp relativ scurt, a unor elemente legate de planificare și organizare (sistemizarea administrativ-teritorială, aspecte de prestigiu și reconstrucție identitară: heraldică¹⁵, redenumiri toponimice¹⁶, infuzii de latinătate, Hora Dobrogeană¹⁷ etc.), stabilirea unor reguli și standarde (cadrul legislativ, dreptul naționalităților, proprietatea etc.). Toate aceste măsuri au constituit etape ale procesului de integrare a provinciei în sistemul național românesc și de afirmare a unei identități cetățenești românești, nelezându-se dreptul de practicare a religiei, limbii și tradițiilor diferite.

Colonizarea elementului românesc a fost impulsionată prin legi (1880, 1882, 1903) și ajutoare date celor care se stabileau aici pentru a-și construi locuințe și a lucra terenurile agricole. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în timpul domniei lui Carol I de Hohenzollern, migranții italieni au fost atrași în economia de piață din România, în special în sectoarele construcțiilor, exploatarea și prelucrării pietrei sau a produselor lemnoase, dar și în agricultură. În altă ordine de idei, după 1878 se produce un exod al populației musulmane din Dobrogea și spațiul balcanic.

Războaiele balcanice din anii 1912-1913 (având drept consecință căderea Imperiului Otoman) și implicarea României împotriva Bulgariei (care își atacase foștii aliați, Grecia și Regatul Sârbo-Croato-Sloven) au dus la alipirea la Regatul Român a Dobrogei de Sud (numită și Cadrilater), cu cele două județe, Durostor și Caliacra.

Primul război mondial a provocat mari distrugerii determinate de armatele statelor beligerante. Dobrogea era sub administrația Armatei a III-a bulgare, cu un comportament ostil față de populația românească, ca răzbunare la alipirea Cadrilaterului din 1913, fapt ce a determinat diminuarea numărului locuitorilor români. După terminarea conflagrației mondiale au fost împrăștiți aici veterani din Moldova. Legea împrăștiării din 1921 a amplificat elementul românesc din zonă.

Teritoriul întregii Dobroge a fost recunoscut Regatului Român, prin Tratatul de la Paris din anul 1919, menținându-se hotarul din 1916 cu Bulgaria.

Între anii 1923-1925 în rândul populațiilor aromâne și meglenoromâne din Albania, Bulgaria, Grecia și Iugoslavia se cristalizează curentul imigrării în România. Această situație este amplificată de schimbul masiv de populație dintre Grecia și Turcia, ratificat prin

¹⁴ Era alcătuit din districtele Kilia, Sulina, Mahmudia, Isaccea, Tulcea, Măcin, Babadag, Hârșova, Kiustenge și Medgidia.

¹⁵ Aceasta a fost reglementată în Legea din 1880, în capitolul VIII. „Marca Dobrogei în general, și a județului Tulcea în deosebit, este un scut, purtând doi delfini cu trupul ridicat. Marca județului Constanța este scutul purtând o galeră romană.” C. Hamangiu, *Codul general al României, Vol. II Legi uzuale, 1860-1903*, București, Editura Librăriei Leon Alcalay, 1903, p. 1840.

¹⁶ Procesul de redenumire implică un proces de *uitare instituțională*. În cadrul acestui proces, organizații ce exercită diferite funcții sociale impun uitarea unor conținuturi și memorarea unor noi. Ovidiu-Constantin Craiu, „Structura socială a oiconimelor. Reorganizarea administrativ-teritorială a statului român prin decretul 799/1964”, în *Revista Română de Sociologie*, SN, anul XXIII, nr. 1-2, București, 2012, pp. 115-132.

¹⁷ Hora Dobrogei (1881, pe versurile lui Vasile Alecsandri), Hora Dobrogei (pe muzica lui Enrico Mezzetti), Hora Dobrogeană pentru cor mixt de Neculai Popovici, Hora Dobrogeană de Kirchner.

convenția de la Laussane din 24 iulie 1923. Începând cu anul 1925 meglenoromânii și aromânii au fost împrăștiți, la cererea lor, în Cadrilater. Colonizări în Cadrilater (Dobrogea de Sud) s-au făcut și cu populație românească din Vechiul Regat.

Prima parte a perioadei interbelice favorizează dezvoltarea numerică și economică a comunităților dobrogene, fapt demonstrat prin apariția multor așezări prospere și prin creșteri demografice.

În anul 1936 este semnată o convenție între România și Turcia care determină emigrarea turcilor dobrogeni în patria-mamă. Necesitatea Turciei de a aduna elementele musulmane pe teritoriul său este o consecință a pierderilor umane din timpul războiului, a eliminării sau alungării armenilor din Anatolia, începută după Primul Război Mondial, sau a schimburilor de populație din perioada interbelică.

Urmează cea de-a doua conflagrație mondială (1939-1945), coroborată cu accentuarea extremismului și a gândirii antisemite. Anul 1940 a determinat o schimbare importantă a compoziției etnice a populației din Dobrogea:

- în urma Tratatului de la Craiova (7 septembrie), prin care se ceda Cadrilaterul în favoarea Bulgariei, s-a produs schimbul de populație dintre bulgarii din Dobrogea Veche - pe de o parte și aromânii, meglenoromânii și românii colonizați anterior sau băștinași în Dobrogea Nouă (Cadrilater) - pe de alta;
- pe 22 octombrie 1940 este semnată convenția încheiată între Guvernul Regal Român și Reich-ul german care prevedea repatrierea germanilor dobrogeni.

Perioada comunistă (1947-1989) a determinat modificări în structura socio-economică a populației ca urmare a colectivizării și apariției C.A.P.-urilor, a deposedării averilor, a naționalizării proprietăților etc. Noile condiții au modificat profilul economic al comunităților. Tinerii au fost atrași în centrele urbane în curs de industrializare, satele cunoscând un declin demografic accentuat. Printr-un decret al Consiliului de Stat din 1953 toți rezidenții din România au devenit cetățeni români, etniile cu membri „pașaportari” pierzându-și un element de prestigiu și de legătură cu țara străbunilor în același timp.

După 1989 s-a produs o recristalizare a identității etnice, ca urmare a creării cadrului legislativ și conturării unui sistem de protecție a minorităților naționale. S-au constituit astfel Uniunea Democrată Turcă Musulmană din România (29 decembrie 1989), Comunitatea Rușilor-Lipoveni din România (1990), Uniunea Elenă din România (1990) etc.

Perioada ulterioară aderării la Uniunea Europeană (2007) se caracterizează printr-o migrație însemnată spre Occident (dar nu numai), cu o stabilire temporară sau definitivă. Din punct de vedere demografic, asistăm la un declin galopant, care va duce inevitabil la dispariția unor localități și grupuri etnice sau etnoculturale (e.g. evreii, armenii, grecii urbani, rușii *hatnici*).

I. 2. Românii

În Dobrogea s-a produs un real proces de sinteză a elementului românesc, aici întâlnindu-se, de-a lungul timpului, românii autohtoni sau dicieni cu cei veniți de pe malul stâng al Dunării, din Țara Românească și Moldova și cu păstorii transilvăneni aflați în transhumanță. Așadar, în definirea românismului acestei zone putem vorbi despre o permanență a locuirii, pe de o parte, și despre afluxuri constante de populații de filon românesc, pe de alta.

Inițial termenul *dician* desemna românii care au locuit în continuitate istorică în vecinătatea sau în centrul urban Dicina/ Vicina. Ulterior, denumirea se extinde asupra tuturor românilor autohtoni din regiunea Dunării de Jos¹⁸. B.I. Dinu afirmă că locuirea etnică românească nu poate fi delimitată precis, aceștia regăsindu-se dispersați pe toată întinderea Dobrogei, cu concentrări în jumătatea vestică, pe lângă Dunăre, și în nordul regiunii. Localități cu locuire majoritar românească se găseau în apropierea Lacului Razelm și a Dunării, până la o distanță de 20-80 km de fluviu¹⁹.

Legăturile românismului din această zonă sunt puternice și constante, fenomenul transumanței atrăgând mocanii chiar în perioada administrației otomane, în schimbul plății unor taxe de ședere sau tranzit. Mocanii din județele Sibiu, Brașov și Făgăraș veneau în Dobrogea pentru iernat către sfârșitul toamnei, întorcându-se în zonele de origine primăvara. Unii dintre aceștia rămâneau pentru a aduna fânul necesar iernii viitoare. Astfel, cei care s-au așezat în județul Tulcea locuiau inițial în zona Babadagului²⁰. Istoricul Andrei Papadopoulos Vretos afirmă că la jumătatea secolului al XIX-lea în Dobrogea erau aproximativ 3000 de mocani²¹. În urma Legii de împrumut din 1882, un număr însemnat de români din Transilvania, atrași de facilitățile oferite, s-au stabilit aici.

Pătrunderea muntenilor în Dobrogea a fost favorizată de stăpânirea politică a acestei regiuni, sau ale unor porțiuni ale acesteia, în timpul domnitorilor Țării Românești: Basarab cel Mare, Dan I, Mircea cel Bătrân. Schimburile comerciale au permis trecerea populației de pe un mal pe celălalt al Dunării. Pe de altă parte, la Vicina a locuit primul mitropolit al Țării Românești, recunoscut de Patriarhia de la Constantinopol în anul 1359²².

Prezența moldovenilor la sudul brațului Sfântu Gheorghe este atestată în anii 1828-1829, hărțile rusești și austriece menționând localitatea Beștepe Moldovenească, denumită ulterior Mahmudia. Țăranii agricultori din Țara Românească, Moldova și sudul Basarabiei, în special din județele Ialomița, Buzău, Brăila, sunt cunoscuți sub denumirea de cojani. Ei au populat în județul Tulcea satele aflate de-a lungul Dunării de la Măcin până la Medgidia²³.

Populația românească, alcătuită din dicienii, mocanii și cojanii, locuia înainte de anul 1878, în totalitate sau parțial, în localități precum: Nufăru, Beștepe, Calica (Iazurile), Sarighiol, Agighiol, Sabangia, Cataloi, Niculițel, Parcheș, Somova, Cășla, Sarinasuf, Caraibil (Colina), Nalbant, Rachelu, Luncavița, Zufirka și Taița, Văcăreni, Garvăn, Jijila, Turcoaia, Satu-Nou, Peceneaga, Dăieni, Fântâna Oilor, Făgărașu Nou, Enisala, Chilia etc.²⁴. După anul 1878, când Dobrogea este reintegrată administrației române, un număr important de veterani din Războiul de Independență sunt împrumutați, formând cartiere sau mahalale distincte în anumite localități²⁵.

Numărul populației românești, dar nu numai, descrește în timpul celor două Războaie Mondiale, ca urmare a persoanelor dispărute sau ucise în teatrele de război și a părăsirii satelor. Drept dovadă a acestor pierderi stau numeroasele monumente ale eroilor, întâlnite

¹⁸ Gheorghe Dumitrașcu, Liliana Lazia, *Dobrogea 1884-1885 în 31 de răspunsuri ale comunelor la „Chestionarul Hașdeu”*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2010, p. 95.

¹⁹ B.I. Dinu, *Încercări de definire a evoluției demografice a Dobrogei. 1887-1913*, Constanța, Universitatea Ovidius, 1998, p. 98.

²⁰ Al.P. Arbore, „O încercare de reconstituire a trecutului românilor din Dobrogea”, în *Analele Dobrogei*, Anul III, Nr. 2, Constanța, Tipografia „Victoria”, 1922, pp. 174-175.

²¹ C.D. Pariano, *Dobrogea și dobrogenii*, Constanța, Tipografia „Ovidiu S. Vurlis”, 1905, p. 29.

²² C.C. Giurescu, „Întemeierea mitropoliei Ungrovlahiei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul IX, 1939, p. 498.

²³ Arbore, *op. cit.*, p. 276.

²⁴ *Ibidem*, p. 282.

²⁵ Dumitrașcu, Lazia, *op. cit.*, p. 101.

în majoritatea localităților tulcene. Ulterior, perioada comunistă a impus schimbări economice și mentalitare care au afectat toate populațiile dobrogene. Crearea cooperativelor, persecutarea frunțașilor satelor, naționalizarea averilor și proprietăților au produs mutații în toate sectoarele vieții publice și private. Pe de altă parte, industrializarea a atras sătenii, în special tinerii, spre spațiile urbane, acest fenomen având efecte demografice negative pentru spațiul rural nord-dobrogean.

După anul 1989, și în special în urma integrării în structurile europene, s-a produs un exod spre Occident. Acest fenomen, în continuă dezvoltare, determină un alt tip de mutații la nivel familial și cultural.

Date demografice. O statistică din anul 1849, care prezintă componența etnică a 53 de sate așezate de-a lungul Dunării și din Dobrogea continentală, menționează patruzeci dintre acestea ca fiind locuite de români²⁶. În anul 1878, guvernatorul rus Bieloserkoviici menționa existența a 5.542 de familii române, reprezentând 35,3% din populația sangeacului Tulcea²⁷. În *Darea de seamă a Județului Tulcea pe anul 1903* a prefectului Luca Ionescu sunt surprinse date statistice legate de populația românească din perioada 1880-1900. În 1880 erau recenzați pentru județul Tulcea 25.248 locuitori români, în 1885 – 29.886, în 1890 – 32.593, în 1895 – 38.555, iar în anul 1900 – 50.243²⁸. O evoluție ascendentă se poate observa și din datele oferite de recensămintele de după anul 1930, cu un prag maxim în 1992. Ulterior, populația românească din județul Tulcea a înregistrat un regres numeric, determinat de emigrarea spre statele occidentale, migrarea către centrele urbane polarizatoare (Constanța, Galați, București) sau de sporul natural negativ, influențat de îmbătrânirea populației și schimbarea mentalității privind căsătoria și nașterea.

An	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Număr	115.612	184.103	201.510	227.604	240.314	230.843	180.496

Sursa: Institutul Național de Statistică

Repere etno-culturale. Localitățile în care locuiesc români aparțin tipurilor satelor de câmpie sau de contact între deal și câmpie, din următoarele micro-zone: Delta și Lunca Dunării, Podișul Babadagului, Podișul Casimcei, Dealurile Tulcei și Munții Măcin. În aceste condiții orografice diferite, se evidențiază o diversitate a formelor vetrelor (geometrice regulate, liniare, poligonale neregulate) și a texturilor acestora.

În genere, structura **gospodăriei** tradiționale românești din spațiul nord-dobrogean are următoarea componență²⁹: casa, la care se adosează mai târziu cămăruța, polata sau aplecătoarea (cu rol de depozitare sau de gătit); damul cu grajdurile separate pentru vaci, boi, cai, cu spații pentru pleavă și furaje pentru iarnă; saiaua oilor; samalâcul; cocina pentru porci; hambarul; curnicul; sâsâiacul (porumbarul); bucătăria de vară și de iarnă cu cuptorul de pâine³⁰; celarul/chilerul; șura de paie (în grădină), gropi pentru bucate și ghivece, fântâna și armanul. Arhitectura locuinței, dar și a celorlalte construcții economice din gospodărie, este condiționată de materiile prime folosite (lutul, piatra, lemnul, nuiielele, stuful, olanele ș.a.), dar și de condițiile de mediu. Planul dominant de casă întâlnit astăzi este alcătuit din

²⁶ Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *Istoria românilor dintre Dunăre și Mare: Dobrogea*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 240.

²⁷ Răzvan Limona, *Populația Dobrogei în perioada interbelică*, Editura-online Semănătorul, 2009, p. 16

²⁸ M.D. Ionescu, *Dobrogea în pragul veacului al XX-lea*, București, Atelierele Grafice I.V. Socec, 1904, p. 905.

²⁹ Aceste elemente există sau nu în funcție de starea materială a familiei, de ocupațiile și meșteșugurile practicate.

³⁰ Cuptorul pentru pâine se compune din vatră în față, coș/ băgeac pentru evacuarea fumului și plită cu cuptoraș.

două camere (camera curată și camera de locuit; camera de la stradă; casa mare; camera din deal și camera din vale) și o tindă centrală, cu prispă, fără balustradă, pe două laturi. Acoperișul are două sau patru ape, cu învelitoare din stuf, olane, țigla sau tablă.

Sistemele de încălzire și preparare a hranei erau alcătuite din soba oarbă, cu alimentare prin băgeac, și sobele cu plită construite în bucătărie, din ceamur sau chirpici. În anumite localități din deltă și de pe țărmul lacului Razelm apare, ca element preluat, *lijanca*.

În structura casei dobrogene românești elementele decorative se concentrează pe frontonul din scânduri (motive geometrice, florale, zoomorfe, avimorfe) și *țepușa* din vârf, la florăria de la pazia casei și stâlpii de la prispă și de la balcon ciopliți, cu capitel, sau încadrați cu motive geometrice sau florale traforate.

Necesitatea asigurării belșugului gospodăriei și a sănătății membrilor familiei a determinat practicarea unor **rituri** de aflare a locului curat³¹, de îmbunare a forțelor protectoare prin oferirea de ofrande rituale și sacrificii, de consacrare finală a noii case. În timp, s-a creat o întreagă suprastructură ritologică (cu corespondențe magice și/ sau religioase) pentru a face ca actul ridicării unei construcții să se dovedească norocit, hărăzit, fericit³². De regulă nu se construiau case în locurile de arman, crezându-se că ar aduce mare nenorocire asupra familiei și urmașilor ei³³.

Așezarea la fundamentul unui edificiu a unor elemente simbolice este explicată de informatori prin considerarea lor fie ca rituri aducătoare de noroc, belșug, viață lungă, fie prin care se răscumpără locul și se îndepărtează duhurile rele³⁴. Semințele de cereale, în special secară și porumb, erau depuse pentru belșug, untdelemnul sfințit pentru norocul sau sporul casei, sarea pentru a aduna membrii familiei - așa cum se adună oile la sare, agheazma pentru a apăra familia de rele, banii pentru noroc și bogăție. În unele sate, când se începea temelia, se punea câte o cruce și o sticlucă cu apă sfințită și bani de argint în cele patru colțuri, rostindu-se următoarea rugăciune: „Cruce în masă, cruce'n casă, cruce'n patru colțuri de casă, cruce'n cer, cruce'n pământ, cruce'ntr'al meu așternut”³⁵. În cazul construcțiilor din ceamur, la colțul dinspre răsărit al casei, pe primul strat, se punea o cruce de lemn care se ridica succesiv, cu fiecare rând de zid, până ajungea la pod, unde rămânea permanent, având rolul de a proteja casa de duhurile necurate³⁶. Importantă este și tradiția sfințirii sau sfeștaniei casei, urmată uneori de o petrecere. Pentru darurile primite, meșterii urau noroc și închinau pahare de vin. Se observă că meșterii îndeplineau un rol important nu numai în construcția casei, ci și în suprastructura ideatică legată de aceasta³⁷.

Ocupațiile principale ale românilor au fost agricultura (în special cultura cerealelor) și creșterea animalelor. Ocupațiile secundare (viticultura, pescuitul, vânătoarea și apicultura) au fost practicate ocazional în toate localitățile din acest areal.

După anul 1878 în nordul Dobrogei s-au cultivat orz, grâu (soiurile *ghircă*, *arnăut*, *ciacâr*, *ghiuzluc*), mei, porumb, ovăz, secară. În majoritatea gospodăriilor exista o râșniță manuală pentru măcinatul cerealelor, sau se mergea la moară. O caracteristică în practicarea agriculturii era treieratul cu cai, pe arman sau arie, și folosirea anumitor unelte de treierat:

³¹ Dacă semințele de cereale puse la temelie se împăstează, locul nu este bun pentru construcția unei case.

³² *Atlasul Etnografic al României, Buletinul de uz intern Nr. 4*, București, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1978, pp. 131-132.

³³ Sursă orală: Constantin Corleancă (n. 1911, Florești), interviu: Mihail Gorgoi (1991, Florești).

³⁴ *Atlasul Etnografic al României, Buletinul de uz intern Nr. 4...*, pp. 133-134.

³⁵ Sursă orală: Aneta C. Năparu (n. 1921), interviu: Aurelia Tița (1992, Stejaru).

³⁶ Sursă orală Gheorghe D. Corleancă (n. 1908, Florești), interviu: Mihai Gorgoi (1991, Florești).

³⁷ *Atlasul Etnografic al României, Buletinul de uz intern Nr. 4...*, p. 135.

vălătucul și *dicania* (sau *duenul*). Armanul, de formă circulară, era amenajat fie în gospodărie, fie la marginea satului. Spațiul trebuia să fie tare, neted, ulterior se curăța de buruieni, se nivela, se stropea cu apă și se bătătorea/ *tăvălugea*³⁸. Alături de cultivarea cerealelor, în acest areal se practicau legumicultura și grădinăritul. În grădinile de pe lângă casă se cultivau legume și leguminoase (varză, mazăre, fasole, bob, linte, năut, morcov, ceapă, usturoi, roșii, ardei, dovleci, pepeni), dar și o serie de plante aromatice (pătrunjel, mărar, leuștean).

Creșterea animalelor s-a dezvoltat de-a lungul timpului în strânsă legătură cu practicarea agriculturii. S-au crescut și se cresc cornute mici (în special oi și, într-o mai mică măsură, capre), vaci, porci și cai. S-a practicat și se practică pe alocuri sistemul de creștere în turmă, cu păzitori. Este de menționat că, în cadrul acestui sistem de creștere, se interpun sistemele de creștere liberă și cel de creștere în turmă (vara), și acasă (iarna), animalele fiind adăpostite în construcțiile anexe special construite (*grajd, saia, saivan* etc.).

Cultivarea viței de vie a impus și în acest areal utilizarea instrumentarului tipic ocupației: *cosor, năsâlcă, lin, corită, zdrobitor, teasc*. Pomicultura, ca ocupație secundară, s-a remarcat prin cultivarea de corcoduși, cireși, caiși, zarzări, nuci, pruni, meri, vișini. Producția era folosită pentru satisfacerea nevoilor din gospodărie.

În practicarea vânătorii, forma tradițională era cea a vânătorii pasive, realizată cu ajutorul curselor și capcanelor. Se puneau curse și capcane în pădure, în câmp, în cadrul gospodăriei din sat.

Apicultura s-a practicat din timpuri străvechi, acolo unde flora meliferă era abundentă și diversificată. Procedeele folosite au evoluat în decursul vremii, menținându-se o anumită perioadă și tehnicile arhaice. Inițial se foloseau *uleiu* (știubei din lemn), acoperit cu *captar* (capac din coajă de tei). Creșterea albinelor în stupi sistematici a apărut târziu, în secolul al XIX-lea, și a căpătat extindere treptat.

Sericicultura a reprezentat o ocupație secundară practică în deosebi de femei. Borangicul a fost una dintre materiile prime cel mai des folosite în realizarea elementelor decorative, de la vârste la motive complexe, alese sau ajurate³⁹. Industria casnică textilă constituie o ocupație caracteristică femeilor și s-a practicat până la sfârșitul secolului al XX-lea. În acest sens menționăm: prelucrarea lânii (scărmănat, tors, țesut, împletit, confecționat piese de îmbrăcăminte), prelucrarea bumbacului și a borangicului (țesut, confecționat piese de îmbrăcăminte, țesături decorative și de uz). Țesăturile decorative realizate de populația românească se caracterizează printr-o structură simplă, realizată în două sau patru ițe. Ulterior, tehnicile s-au diversificat, ajungând, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, la un număr de douăzeci și patru, chiar și treizeci de ițe (textile din lână de tipul macaturilor sau cuverturilor)⁴⁰. Tehnicile frecvente de lucru erau alesul peste fire, alesul printre fire, năvăditul, alesul în tăieturi *Karamani*, alesul în *șabac*. Se realizau poloage, lăicere sau păretare, cu motive geometrice sau geometrize, dispuse după principiile simetriei, alternanței și repetiției: floarea pologului sau roaie, dumata sau miezul nucii, pomul vieții, hulubașii, caii afrontați, morișca, funia răsucită, oglinda, chezășete (jumătate de oglinzi), pristornicul, steaua. O pondere deosebită o aveau ștergarele sau peșchirele, cu funcționalitate

³⁸ Maria Magiru (coord. șt.), *Dobrogea: studiu etnografic, Vol. I României autohtoni*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2003, p. 141.

³⁹ Magiru, *op. cit.*, p. 260.

⁴⁰ Iuliana Titov, Alexandru Chiselev, *Meșteșuguri tradiționale în Delta Dunării. Raport de cercetare*, București, Centrul pentru Politici Durabile Ecopolis, 2015, p. 34.

multiplă⁴¹, realizate din bumbac, cu capetele din borangic. Se remarcă motivele geometrice (linia, pătratul, romb, zig-zag-ul, meandrul), vegetale (coronița, ramura, merișoarele, trandafirul, glastra cu flori, floarea pologului, dumata, vița-de-vie), antropomorfe (fetele, hora, roșiorul și călărașul), animaliere (calul, măgarul, cerbul, câțelul, iepurele, păunul, porumbelul, cocoșul, cucul, curcanul, struțul, maimuța, leul), heraldice (vulturul bicefal) sau mitice (balaurul)⁴².

Meșteșugurile țărănești au răspuns unor cerințe comune de prelucrare a produselor agricole (morăritul), de construire a locuințelor și adăposturilor pentru animale, de finisare a diferitelor țesături de lână, de reparare și recondiționare a uneltelor de fier, de confecționare a butoaielor. Trebuie menționată activitatea meșterilor care realizau lăzile de zestre, deoarece aceste piese de mobilier se regăsesc în majoritatea locuințelor tradiționale⁴³. În arealul nord-dobrogean cele mai răspândite au fost lada ornamentată cu aplicații metalice, sau de tip litografie, și lada pictată pe fond maron, decorată cu picturi sau imitații de furnir⁴⁴.

Costumul popular respecta anumite canoane ale vremurilor în care a fost utilizat, existând linii de demarcație între vestimentația tinerilor și a bătrânilor⁴⁵, între cea a căsătoriților și necăsătoriților, sau între cea veche - cu influențe turcești, și cea nouă - după moda urbană. Evoluția costumului pornește de la forme simple, pur funcționale, care și-au însușit în timp anumite atribute estetice. Această cristalizare motivistică și ornamentală s-a produs în jurul anilor 1880-1920, după care a urmat o perioadă de alterare din perspectivele funcționalității și decorativismului⁴⁶.

Costumul purtat de românii din Dobrogea se încadrează tipologic celui din Câmpia Dunării, atât în ceea ce privește croiala, cât și ornamentica, bazată pe stilizarea elementelor văzute în natură sau a imaginilor cu conținut simbolic. Prima formă a costumului reconstituit de cercetătorii etnografi datează de la sfârșitul secolului al XIX-lea, având ca elemente de bază cămașa dreaptă și două pestelci „cu pisc” - la femei și cămașa dreaptă, pantalonii largi, încrețiți și brâul lat - la bărbați⁴⁷. Formele ulterioare dovedesc apropierea culturală în ceea ce privește croiala (e.g.: cămașa cu platcă) sau anumite elemente vestimentare (fusta, polca dreaptă, cațaveica, influențele urbane din costumul bărbătesc).

Dintre elementele care racordează costumul tradițional din Dobrogea la cel din spațiul dunărean amintim: cămașa dreaptă sau dalmatică, croită din pânză învârgată sau *chirachie*, cu aplicații ornamentale la tivuri numite *bibiluri*, *colțișori* sau *bagatele*; catrința, numită local *pestelcă*, cu o formulă de ornamentație întâlnită doar în zonele Dobrogea, Brăila, Ialomița și

⁴¹ Piese pentru decorarea casei, piese utilizate în ceremonialurile legate de riturile de trecere (naștere, nuntă, înmormântare), piese de uz cotidian.

⁴² Elena Papa, *100 de ștergare românești din colecția Muzeului de Artă Populară și Etnografie: motive zoomorfe și avimorfe*, Constanța, Editura Dobrogea, 2007, pp. 14-17.

⁴³ În majoritatea cazurilor se poate observa o schimbare a sensului și rostului acesteia, lada fiind folosită pentru depozitarea țesăturilor necesare înmormântării și pomenirilor.

⁴⁴ Roswith Capesius, „Lada de zestre”, în *Atlasul etnografic al României*, București, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1978, p. 109.

⁴⁵ „Bărbații tineri aveau cămăși albe țesute din pânză de casă, cu umplutură pe piepți și flanele în patru ițe și de culori diferite: roșii, vișinii, albastre. Pantalonii erau din lână neagră, dată la pui. Se încingeau cu brâu țesut în dungulițe. Iarna purtau pieptar fără mâneci, haine de lână și căciuli țuguiate din astrahan. Bătrânii purtau pantaloni largi (*dulvari*), ca la turci, și legați cu bîrneț. În timpul iernii purtau zăbun și în cap căciuli țuguiate și bagele înăuntru. Purtau ciorapi din lână, opinci sau conduri fără curea, simpli, din piele.” Sursă orală: Elena Jipa (n. 1920, Niculițel), interviu: Steluța Pârâu (1975, Niculițel). Arhiva MEAP.

⁴⁶ Elena Secoșan, Steluța Pârâu, *Portul popular românesc din județul Tulcea*, Tulcea, Întreprinderea Poligrafică „Arta Grafică”, 1980, p. 22.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 23-24.

Ilfov; hainele bărbătești din dimie (mantaua sau *gheba* și *abălușa*), căciula rotundă, pantalonii largi, a căror croială a fost determinată de condițiile climatice și brâul lat, de culoare roșie sau albă⁴⁸.

Deși unitar, costumul nord-dobrogean prezintă variante încadrate micro-zonelor Câmpiei dunărene sau „Malul gârlei” (cu cel mai mare grad de autenticitate), Lacului Razelm și centrului județului (mai dificil de definit). În privința portului purtat de românii veniți din diferitele regiuni ale țării, acesta nu s-a impus și nu a rezistat în timp, deși aflorul românesc a fost considerabil, prin colonizarea mocanilor sau prin împroprietărirea veteranilor și însurățeilor⁴⁹. Cercetările de teren din anii 1970-1980 au scos în evidență fragmentar anumite piese vestimentare provenite din alte zone etnografice, dovezi ale unei eterogenități vestimentare, de altfel normale în acea realitate socio-culturalo-istorică⁵⁰.

În structura costumului femeiesc regăsim următoarele piese vestimentare: acoperământul capului⁵¹ (*fesul*⁵², *tulpanul*⁵³, peste care se punea *marama*, ulterior înlocuită de năframele industriale⁵⁴); cămașa din pânză de bumbac⁵⁵; două pestelci prinse în față și în spate cu *băeri*, *androcul*⁵⁶, fusta din lână, intrat în uz din secolul al XIX-lea, opincile, ulterior înlocuite de *tureci*⁵⁷ din aba, peste care se puneau *ciupicii*, *meșii* sau *scarpeții*. În sezonul rece femeile se îmbrăcau cu *zăbun*, *cațaveică*⁵⁸. Pestelca este piesa vestimentară cu cea mai mare concentrație de elemente decorative, fiind alcătuită dintr-un *câmp* sau *pod*, încadrat de două chenare pe verticală și unul orizontal, dispus în partea inferioară. Motivele de pe câmp și chenare sunt asocieri de elemente geometrice și poartă denumiri variate: *oglindea*, *piscul*, *colțul*, *puiul*, *puișorul*, *șetranga*, *viarba întoarsă*, *steaua*, *șărămpoiul*, *șuvoiul* etc.

Femeile își împleteau părul în moduri variate, cele mai vechi forme fiind *ridicarea cozilor*⁵⁹ și *coleșica*⁶⁰. În contexte festive, fetele își prindeau în păr piepteni de os, spelci

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 24-25.

⁴⁹ „Nu am păstrat portul, l-am schimbat ca aici.” Sursă orală: Matei Cioc (n. 1918, Visterna, bunicul venit din Brașov), interviu: Steluța Pârâu (Visterna, 1975). Arhiva MEAP.

⁵⁰ Un singur exemplu este edificator. Cercetătoarea Steluța Pârâu descoperă în anul 1989 în casa lui Nicula Maun din localitatea Alba o zăvelcă de Vlașca și un șorț încrețit din mătase pe fond negru, cu zig-zag-uri de jur-împrejur din lână galbenă și cu ciucuri policromi spre margine. Astfel de piese se regăsesc sporadic și în cercetările de teren actuale.

⁵¹ Portul capului reflectă cel mai evident concepția femeii față de comportamentul social de după căsătorie. „Să nu vadă soarele părul femeii, după ce a pus cununie!” Sursă orală: Gherghina Dărăban (n. 1890, Niculițel), interviu: Steluța Pârâu (1975, Niculițel). Arhiva MEAP.

⁵² Fesul este un produs industrial din postav roșu, de formă tronconică. Așezat pe creștet, fesul era legat cu un *băerar* (bentiță ornamentală cu un șir de bănuți din argint cusuți însolzit) pe sub bărbie, de la o tâmplă la alta, unde se prindeau câte două „flori de bani”.

⁵³ Țesătură de formă triunghiulară, ornamentată pe tiv cu bibiluri, mărgeluțe sau paiete. În Dobrogea poartă denumiri variate: *bariz*, *modă*, *moadă*, *modiță*, *legătoare*, *batistă*, *testemel*, *brobodiță*, *ciumber* sau *păpurică*.

⁵⁴ *Casânca* (batic negru înflorat pe margini), *basmaua mocânească* cu *ghenar*, *gearul cu zale* (cu ciucuri lungi împlețiți) sau *gearul cu clopoței* (cu ciucuri scurți legați în smocuri), *berta* (broboadă mai groasă, folosită în perioada rece). La unul dintre colțuri se înnodea în ciucuri o mărgică roșie sau albastră cu rol apotropaic.

⁵⁵ Cămașa dreaptă, *cămașa de-a'ntregul* este confecționată din *pânză limpede* (simplă) sau *chirachie* (învărgată, prin introducerea unor fire de bumbac mai gros denumit *tiriplic*, *sacâz* sau *bumbac crunt*). Decorul se reliefează la gura cămășii, mâneci și poale, printr-o repetiție de motive cusute, precum: *șuvoiul*, *melcișorii*, *merișoarele*, *pomișorii*, *trandafirii*.

⁵⁶ „S-a purtat fusta lungă creață, apoi cea *cu cupe* (în cute).” Sursă orală: Marița Anghel (n. 1913, Niculițel), interviu: Steluța Pârâu (1975, Niculițel). Arhiva MEAP.

⁵⁷ Un fel de ciuboșele.

⁵⁸ Aceasta era purtată numai la sărbători și era realizată din materiale industriale, fiind croită în klini evazați, căptușită cu blană de oaie și guler din blană de vulpe.

⁵⁹ Cozile sunt încrucișate la ceafă și ridicate pe creștetul capului, unde se succed una într-alta.

colorate, *ghiordane* din monede de aur, cusute pe o *cordică* sau *ghiordane* din mărgele, legate deasupra frunții. Podoabele uzuale purtate la sărbători sau la horă de femeile dintr-o anumită categorie socială erau reprezentate de *florile de bani* (trei bani de aur așezați în triunghi pe fes, deasupra urechilor), *salba cu icușari, lefții* (ban mare din aur, cusut pe mijlocul unei cordele), *ghiordanele* din monede de aur purtate pe creștet. Fetele și nevestele timp de doi-trei ani după căsătorie purtau flori la gear⁶¹.

Costumul bărbătesc cuprinde căciula⁶² și pălăria, cămașa dreaptă și cămașa cu platcă din pânză de bumbac limpede sau *chirachie*, pantalonii de tip *dulvari*⁶³ sau *cioareci*⁶⁴, prinși la mijloc cu brâu lat din lână țesută în patru ițe sau chimir din piele *toval*⁶⁵ și opincile purtate peste piciorul învelit în obiele, legate cu *vânări*⁶⁶. Iarna aceștia purtau haine din aba sau dimie (*mantaua cu glușuș*⁶⁷ sau *gheba, abălușa*⁶⁸, *zăbunul, gluga*⁶⁹) și cojoace sau pieptare (numite *cheptărică, boandă* sau *bondă*) din piele de oaie.

Alimentația românilor se conturează după aceleași demarcații între cotidian și festiv, permis și interzis, perioade de dulce și de post. Aceste structuri dihotomice interferează cu habitudinile generate de preceptele religioase (ortodoxism, catolicism, stilism, mișcările protestante), cu profilul ocupațional principal și cu resursele alimentare oferite de cadrul natural. În perioada tradițională se remarcă preparatele realizate din elemente vegetale culese din natură sau cultivate în grădină: ciulama și tocană din ciuperci, bureți albi și vineți tocați, prăjiți cu bulion, borș din urzici, urzici bătute cu usturoi, borș din lobodă cu smântână, ștevie prăjită etc.⁷⁰. Acolo unde nu se găseau, anumite materii prime erau procurate la schimb de la rușii lipoveni (peștele), bulgari (anumite legume și leguminoase) sau aromâni (produse lactate). Societatea multiculturală nord-dobrogeană a funcționat pe baza trocului sau a achiziționării unor alimente de la târgurile săptămânale organizate în localitățile cu rol nodal.

Vom prezenta în continuare câteva repere ale alimentației românilor, insistând asupra alimentelor cu valoare rituală sau ceremonială, în special din categoria cocăturilor. Pentru masa din Ajunul Crăciunului se pregăteau din timp *pelincile lui Iisus, scutecele Domnului*⁷¹ sau *turtele Maicii Domnului*⁷². În perioada sărbătorilor de iarnă, colacii⁷³ pentru colindători jucau

⁶⁰ Cozile sunt strânse grămadă la ceafă, unde se fixează într-un coc oval, fiind trecute una într-alta și legate cu ațele lor.

⁶¹ Sursă orală : Ioana Spiridon (n. 1909, Satu Nou), interviu Steluța Pârâu (1975, Satu Nou). Arhiva MEAP.

⁶² Căciula din blană neagră, seină sau albă se înscrie în următoarele tipuri: țuguiată, rotundă, *mocănească* și *cu cerc*. Căciula țuguiată se poartă cu vârful țesit într-o parte sau spre spate. Căciula mocănească are fundul mai larg decât baza, iar cea cu cerc sau *cu zağară* este bordată la bază cu o manșetă suprapusă.

⁶³ *Dulvarii, bernevicii, șalvarii, pârpații* sau *poturii* au turul mare și se poartă încrețiți pe un șiret (*bârneț*). Ornamentația lor este determinată de aplicarea găitanelor și bârnașelor în jurul buzunarelor, pe cusătura laterală în lungime și la tivul de jos.

⁶⁴ *Cioarecii* păstrează forma specifică a costumului mocănesc.

⁶⁵ Piele de taur sau vită, tăbăcită.

⁶⁶ Șireturi răsucite din păr de cal.

⁶⁷ Haină largă și cu clini mari, cu un capișon care atârână pe spate sub guler. Era purtată peste pieptar sau cojoc.

⁶⁸ Haină până la șolduri.

⁶⁹ Haină purtată de ciobani cu o croială simplă, dintr-o foaie de dimie albă, îndoită pe lungime și unită la un capăt cu o cusătură primind forma de capișon.

⁷⁰ Sursă orală: Sabina Iordache (n. 1912, Baia), interviu: Steluța Pârâu (1982, Baia). Arhiva MEAP.

⁷¹ Foișoare coapte pe plită, unse cu sirop din apă și zahăr, apoi cu nucă (Luncavița).

⁷² Foi subțiri, coapte pe plită, unse cu sirop din apă și zahăr, cu nucă pisată, care se împart pe o prescură sau un colăcel (Greci).

⁷³ Ivan Evseev afirmă că aceste copturi „mediază opozițiile copt-necopt, natură-cultură; stabilește legăturile dintre cei vii și cei morți, dintre cer și pământ, dintre zei și oameni. Colacul ritual (rotund) este simbolul

un rol esențial. Momentul ceremonial al „mulțumirii colaculului” se desfășura sub forma unui dialog dintre conducătorul cetei și flăcăi, moment în care se rosteau propriu-zis expresii augurale. Pe 9 martie se împărțeau mucenicii, sau *sfințișorii*, copturi rituale antropomorfe sau rotunde, ofrande legate de cultul morților și de obiceiurile de fertilitate agricolă. În context pascal, în trecut, cozonacul căpăta însemnătate rituală, numai după sfințire, fiind destinat în unele sate exclusiv familiei. De exemplu, la Enisala, cozonacul sfințit nu se împărțea, el se păstra și se mânca câte o bucățică - ca anafură.

În contextul nașterii, pentru a treia zi sau seară se pregăteau turtele Maicii Domnului (*foișoare*) sau *Turta Ursitoarelor*⁷⁴. Cu ocazie cumetriei se coceau colaci pentru naș și nașă, colacul de botez sau *azma* de pâine⁷⁵. Copturile rituale pentru nuntă marchează momente ceremoniale cu însemnătate deosebită, în care intervin credințe magice, rituri de trecere și inițiere: iertăciunea (doi colaci de brațe, mai mari), ieșirea miresei din casa părintească (colacul miresei, *pupăza*⁷⁶), mersul alaiului spre biserică (*jemeni*⁷⁷). Pe de altă parte, colacii erau oferiți în dar actanților marcanți ai nunții: nași, socri, uneori și nuntașilor⁷⁸. În mormântarea și pomenirea morților constituie una dintre cele mai importante depozitare ale credințelor arhaice și creștine legate de moarte și lumea de dincolo, manifestate inclusiv în pregătirea alimentelor cu rol ritual. În comunitățile românești, la nivel tradițional, se poate consemna o diversitate de copturi și preparate din grâu, investite cu valențe psihopompe, memoriale etc. Coliva este un aliment ritual împărțit pentru pomenirea morților, la înmormântări și pomeni. Aceasta preia semnificația grâului panspermic, sămânță regeneratoare, simbolizând renașterea. Alt preparat servit ca ofrandă funerară este *călăvia*, întâlnită în unele sate și sub numele de *călăie* sau *călăhie*. Acest aluat ritual era pregătit și în alte contexte, cotidiene sau sărbătorești, cu rol de pomenire, fiind împărțit de sufletul morților. El era copt și împărțit ori de câte ori se făcea pâinea la cuptor, în special toamna⁷⁹. Colacii pentru înmormântare și pomană prezintă forme, destinații și roluri rituale bine stabilite printr-o adevărată rânduială. Colacii principali, fără de care nu se putea realiza ritualul îngropăciunii și parastaselor, erau *Capetele* pentru biserică, *al țărâni*, pentru trei zile sau pentru nouă zile. *Capul* sau *Capătul* era format din *Colac Mare* (însemnat cu pristornicul), alături de alți colaci denumiți, în funcție de localitate, *Aranghel*, *Prescure*, *Crucea*, *Rotunda*, nouă colăcei etc.⁸⁰. Pomul mortului era împodobit cu mere, ouă și modelări din aluat denumite *Scară*, *Pasăre*, *Foarfece*, *Porumbel*. Aceste ofrande erau împărțite la cimitir, uneori peste groapă, copiilor sau celui ce ducea acest însemn funerar.

Calendarul **sărbătorilor** de peste an se structurează în două cicluri de mare importanță ceremonială: cel al sărbătorilor de iarnă și cel pascal. Ajunul Crăciunului este marcat de tabuuri alimentare, de performarea unor practici și gesturi rituale divinatorii, propițiatoare sau legate de cultul morților. Perioada Crăciunului constituia un moment prielnic

Soarelui sau al Lunei, semnificație susținută prin ornamentele sale care transfigurează o hierogamie cosmică.” Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura Amarcord, 1994, p. 44.

⁷⁴ Ofelia Văduva (coord.), *Valori identitare în Dobrogea: hrana care ne unește și desparte*, București, Editura Enciclopedică, 2010, p. 84.

⁷⁵ Ghinoiu (coord.), *Sărbători și obiceiuri: răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, Vol. 5: *Dobrogea, Muntenia*, București, Editura Etnologică, 2009, p. 48.

⁷⁶ Coptură de formă dreptunghiulară, cu patru mere și patru crengi de busuioc în colțuri (Visterna).

⁷⁷ Copturi care se aruncă după alaiul de nuntă, când se pleacă la cununie (Visterna).

⁷⁸ O pereche de colaci pentru fiecare familie invitată, care se dădea la masa mare (Valea Nucarilor); colaci mici pentru meseni (Luncavița). Ghinoiu (coord.), *op. cit.*, p. 130.

⁷⁹ Sursă orală: Vasile Istrate (n. 1954, Neatârnamarea), interviu: Al. Chiselev (2014, Tulcea).

⁸⁰ Văduva, *op. cit.*, p. 88.

performării unor acte magice augurale (e.g. actele verbale și gestuale de tipul colindelor), propițiatorii sau divinatorii⁸¹. Cultul morților este o altă componentă în structura sărbătorii, decodificabilă în coacerea și oferirea *colăceilor de împărțeață*. În perioada sărbătorilor de iarnă erau sărbătorite și cinstite moașele satului. Perioada acestor petreceri varia: de Anul Nou (Iulia), a doua zi după Anul Nou (Casimcea, Peceneaga) etc. Un act răspândit în numeroase localități cu români este cel al încuraturii cailor de Bobotează, nu înainte ca aceștia să fie stropiți cu agheazmă mare de către preot, gest cu rol profilactic și apotropaic.

În duminica Lăsatului Secului pentru postul pascal se organizau *Olăriile*, focuri pregătite și aprinse pe dealuri de grupurile de flăcăi, create pe baza vârstei, rudeniei, prieteniei sau vecinătății. Aceștia aprindeau *Olăriile*, dar și *Amăgelile* pe dealuri, existând o competiție indirectă între tineri, legată de cea mai lungă perioadă de ardere a focurilor. De Florii se sfințea salcia și se performau unele practici cu caracter divinatoriu și de legare a unor legături simbolice între fete (însurășirea sau prinderea în *goghii*). Salcia sfințită era pusă apoi la poartă sau în casă, la icoană⁸². Joia Mare era dedicată cultului morților, existând credința că în această zi sufletele celor trecuți în lumea de dincolo revin alături de cei ai casei pentru a petrece sărbătorile, urmând a se întoarce în ceruri la Rusalii. Pentru a se încălzi blajinii, se aprindeau focuri în curte, grădină sau pe stradă⁸³. De Paște, în unele sate se obișnuia aprinderea focurilor în apropierea bisericii sau cimitirului, când preotul rostea „Hristos a Înviat!” Se ardeau porțile, bărcile vechi, scopul obiceiului fiind purificator, dar și pentru a elimina fizic unele elemente lemnoase nefolositoare. Uneori se trăgeau și focuri de armă⁸⁴.

I. 3. Românii balcanici. Aromânii și meglenoromânii

Aromânii și meglenoromânii reprezintă grupuri cultural-dialectale românești, constituindu-se în exponenți ai romanității sud-dunărene într-un context balcanic complex, marcat de existența unor elemente etnice slave, turcice sau grecești și a unor fenomene sintetizante, de aculturație sau identitar-naționaliste.

În privința etnogenezei și evoluției comunităților de aromâni s-au conturat, de-a lungul timpului, mai multe ipoteze: cea a autohtonismului, aromânii avându-și originea în vechea populație balcanică romanizată la sud de Haemus (Alexandru Rosetti, Th. Capidan. Tache Papahagi, Nicolae Saramandu etc.); cea a migrației de la nord a unui grup de locuitori românofoni, din zona râului Sava (cronicarul bizantin Kekaumenos, B.P. Hasdeu)⁸⁵. Cei mai mulți dintre cercetători afirmă că romanitatea a putut să apară în mai multe arii ale teritoriului romanizat din sudul și din nordul Dunării, aromânii fiind continuatorii romanității sudice⁸⁶.

⁸¹ Dintre prevestirile divinatorii meteorologice amintim aflarea puterii iernii în splina porcului. Porcul era tăiat în trecut cât mai aproape de Crăciun, în unele sate chiar în ziua Crăciunului. În acel moment se examina forma splinei. Dacă era îngustă la cap și grosă la capăt, atunci urma să fie o iarnă grea.

⁸² Ghinoiu (coord.), *op. cit.* p. 294.

⁸³ Alexandru Chiselev, *Magia la românii și ucrainenii din nordul Dobrogei*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2016, pp. 153-154.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 155.

⁸⁵ Maria Magiru, *Dobrogea: studiu etnografic*, Vol. 2. *Românii balcanici. Aromânii*, Constanța, Muzeul de Artă Populară Constanța, 2001, p. 7.

⁸⁶ Titov, *op.cit.*, pp. 96-97.

Cu privire la etnogeneza meglenoromânilor există mai multe ipoteze: descendența din bulgaro-vlahi, retrași în ținutul Meglen (Gustav Weigand, George Murnu); rezultatul unui metisaj între români și pecenegi (Konstantin Jiriček, Ovid Densușianu); apartenența la ramura românismului sud-danubian, coborâtă în Meglen după o staționare în munții Rodopi (Theodor Capidan)⁸⁷.

Evoluția și destinul comunității aromânilor sunt marcate de prestigiul și identitarul exprimat al reprezentanților lor, perceput la un moment dat ca o amenințare pentru statele în curs de formare și de cristalizare politico-ideologică. O populație cu relații economice în întregul spațiu al fostului Imperiu Otoman, cu o independență determinată de mișcarea perpetuă, legată de transhumanță sau cărvănărit și având afinități vizibile cu românismul⁸⁸ trebuia ori integrată în societățile naționale nou-create, ori eliminată, fizic sau simbolic.

Pe de altă parte, meglenoromânii, recunoscuți cultivatori⁸⁹ în vestul Vardarului din ținutul Moglenei, și-au păstrat identitatea religioasă și culturală cu mari eforturi în perioada otomană, apelând la un moment dat la lupte armate. O populație sedentară, ce depindea de pământul cultivat cu plante perene, a fost mult mai ușor de asuprit, spre deosebire de cea transhumană.

Începând cu anul 1864 s-a produs o cristalizare a românismului în comunitățile aromâne și meglenoromâne, prin activitatea unor personalități care au introdus limba română în liturghie și în educație. Acest fenomen a determinat intervenția clerului grec, îngrijorat de extinderea curentului românist în Balcani.

Fragmentarea Imperiului Otoman a generat frontiere, în contextul mișcărilor naționaliste ale grecilor, sârbilor și bulgarilor. Aromânii încep să fie priviți ca o minoritate incomodă, cu potențial economic, influență și cu identitate clar exprimată⁹⁰, care fie trebuia asimilată, fie îndepărtată.

Războaiele balcanice din 1912-1913 au provocat pierderi economice în așezările locuite de aromâni. În urma Tratatului de la București, semnat la 10 august 1913, s-a conturat o nouă realitate politică și identitară în spațiul balcanic. Grecia, Bulgaria și Serbia ofereau garanții privind respectarea drepturilor acestui grup etno-cultural⁹¹. În perioada 1905-1913 elitele comunităților au emigrat în România, în urma represaliilor *antarților* greci. După terminarea conflagrațiilor, în spațiul balcanic s-a aplicat o politică de uniformizare etnică prin schimb de populație, soluție de compromis pentru a aplană situațiile conflictuale generate de etnicii aflați în afara statelor naționale apărute. Au avut loc schimburi de populații în urma stabilirii unor convenții între Turcia și Bulgaria (1913), Bulgaria și Grecia (1919), Grecia și Turcia (1923). În urma ultimului schimb de populații, au venit aproximativ 1.500.000 de greci din Asia Minor, Tracia Anatoliană și Caucaz, fiind amplasați în Macedonia și Tracia. Acest aflux demografic a determinat o presiune însemnată în ceea ce privește densitatea de locuire, transformând drastic modul de existență al vlahilor (aromâni și meglenoromâni). În aceste condiții, între anii 1923-1925 s-a cristalizat curentul emigrării în

⁸⁷ Emil Țircomnicu, *Meglenoromânii: destin istoric și cultural*, București, Editura Etnologică, 2004, p. 14.

⁸⁸ Pe lângă apropierea lingvistice sau etnografice, se impune să menționăm legăturile la nivel instituțional, cu reale implicări ale autorităților române: școala în limba română cu profesori trimiși din țară, existența presei, a bisericilor etc.

⁸⁹ Meglenoromânii aveau culturi de rodii, smochine, dar excelau și în cultura viermilor de mătase sau albinărit.

⁹⁰ Această identitate era exprimată și la nivel instituțional: școli în română, învățători, presă, biserici etc.

⁹¹ Emil Țircomnicu, *Minorități românești sud-dunărene. Studiul etnologic al aromânilor*, București, Editura Etnologică, 2012, p. 46.

România, în special la populațiile din centrele din Meglen, Veria, Vodena și Caterina⁹². Începând cu luna octombrie a anului 1925, aromânii⁹³ și meglenoromânii⁹⁴ din Bulgaria, Grecia, Albania și Iugoslavia au plecat și s-au stabilit în Cadrilater, fiind împroprietăriți, la solicitarea lor, în județele Caliacra și Durostor, în calitate de români, primind cetățenie română, după renunțarea la cetățeniile statelor balcanice. În anul 1940, în urma Tratatului de la Craiova, prin care s-a cedat Cadrilaterul în favoarea Bulgariei, s-a produs un schimb de populație între resortisanții români de origine etnică română și resortisanții români de origine etnică bulgară. Au fost siliți să plece 60.000 de cetățeni români de origine etnică bulgară din Dobrogea Veche și au venit peste 100.000 de aromâni, meglenoromâni și români, colonizați anterior sau băștinași în Cadrilater. După o locuire temporară în localități din județul Ialomița, aceste grupuri s-au așezat preponderent în Dobrogea, ocupând așezările sau mahalalele părăsite de populația bulgărească. Coloniștii aromâni din Cadrilater au fost repartizați în localitățile Tulcea, Baia, Ceamurlia de Jos, Ceamurlia de Sus, Camena, Caugagia, Sarighiol de Deal, Casimcea, Stejaru, Vasile Alecsandri, Lăstuni, Panduru, Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, Rândunica, Cataloi ș.a. de unde au plecat bulgarii. Meglenoromânii au fost repartizați în satul Cerna din județul Tulcea.

Exominul sub care sunt cunoscuți aromânii este cel de *vlah*. Etimologia acestuia este controversată. Unii filologi susțin proveniența pe filiera slavă, provenind din celticul *volcoe*, aplicat tuturor popoarelor romanice. Alt autor susține originea orientală a termenului, derivat de la numele unui duce scit ucis la Vlacherne⁹⁵.

Aromânii sau macedoromânii se împart în mai multe tulpini sau ramuri ale căror denumiri sunt în corelație cu numele ariilor geografice de proveniență: *grămosteni/grămușteni* (din regiunea Gramoste), *fărșeroți* (din regiunea Farsala, Albania și Grecia), *moscopoleni* (din Moscopole), *pindeni* (din Pind) și *muzăchiari* (din regiunea Musachia, Albania). De asemenea, în funcție de numele localităților de origine ale străbunilor, apar infranime precum cele de aromâni *gumâloți* (din Giurmaia de Sus), *curtuveáni* (din Curtova), *lupuveáni* (din Lupova), *bujduveáni* (din Bijdova), *șutruveáni* (din Șatra), *papciryióți* (din Papaceair), *yanićóți* (din Ianița), *livădyeani* (din Livădz/ Livadia), *hrupiști* (din Hrupiștea), *bânóți* (din Bania), *plișóți* (din Pleasa), *viryani* (din Veria), *avdil'ați* (din Avdela), *sârmânăți* (din Samarina), *poroileádi* (din Poroia de Sus), *nićóți* (din Nicea), *grăvéni* (din Greava), *linkóți* (din Lunca) etc.

Denumirea de *meglenoromân* este un termen academic adoptat la sfârșitul secolului al XIX-lea, pentru a face referință la populația românească din ținutul Meglen, o regiune complexă din punct de vedere etnic, cu etnici bulgari, iuruci sau pomaci. Endonimul sub care sunt cunoscuți și se auto-denumesc este cel de *vlași migliniți*, denumire atribuită de slavi vlahilor ocupați cu agricultura. La nivelul grupului se utilizează infranime, în raport cu

⁹² *Idem*, „Comunități care se sting: meglenoromânii-între aculturație și dispariție etnică”, în *Revista Română de Sociologie*, Nr. 5-6, Academia Română, 2009, p. 454.

⁹³ S-au așezat în satele din județele Durostor (Aidemir, Cociular, Caraorman, Babuc, Cusuul de Vale) și Caliacra (Cavarna, Sabla, Gorgolíc, Caaraci, Kasim-Dede, Deicler).

⁹⁴ S-au așezat în satele din județul Durostor: Cocina, Cazimir, Capaclia, Bazarghian, Aidodu, Strebăna, Vischioi, Cadichioi, Haschioi, Sarsanlar, Doimușlar.

⁹⁵ Emil Țircomnicu, *Minorități românești sud-dunărene. Studii etnologice al aromânilor*, București, Editura Etnologică, 2012, p. 19.

localitatea de proveniență⁹⁶. În acest context, meglenoromânii din Cerna se auto-denumesc *liumniciani* (din Liumnița), *cupineți* (din Cupa), *ușineți* (din Oșani) și *lundzineți* (din Lundzini)⁹⁷.

Numărul real al aromânilor și meglenoromânilor din Dobrogea este dificil de estimat, deoarece ei au fost încadrați la recensăminte la categoria românilor.

Repere etno-culturale: Inițial, locuirea **aromânilor** era tributară transhumanței, apărând două tipuri distincte de locuințe: cea principală la munte și cea secundară la șes. În sezonul pastoral locuiau la munte, în *călive* construite din scânduri. Aceste construcții erau împărțite, prin pereți din scânduri sau textile, în două spații cu funcționalități diferite: odaia curată, destinată depozitării hainelor și țesăturilor, și camera în care se pregătea hrana și în care se locuia. Tot aici se dormea, pe scânduri acoperite cu *iambule* și *căpetâanii*. Mobilierul camerei de locuit era format din polițe pentru străchini și *sinia* (masa rotundă, joasă, cu o înălțime de 20-30 cm)⁹⁸.

După anul 1940 aceste populații s-au așezat în localitățile în care au locuit bulgarii, în special în cele din zona de podiș a Dobrogei, ce ofereau zone întinse care permiteau continuarea practicării păstoritului, într-un regim sedentarizat de această dată. Memoria colectivității păstrează amintirea locuințelor numite de localnici „case bulgărești”, cu temelie din piatră și pereți din chirpici, mai mari, cu trei încăperi⁹⁹, cu prispă (*pizuljiu*) înaltă la fațada principală, prevăzută cu stâlpi din lemn. Acoperișul caselor era în două ape, cu acoperiș din stuf bătut „în solzi”, sau în patru ape, cu învelitoare din olane. În unele sate, în jurul anilor 1970, „casele bulgărești” au fost dărâmate sau modificate, fiind construite altele, cu hol pe mijloc și patru camere, prevăzute cu balcon închis sau balcon cu stâlpi din cărămidă. Astfel casa capătă un aspect simetric, holul reprezentând elementul central, camerele fiind dispuse de o parte și de alta a acestuia, în linie sau în unghi drept. Ulterior, acestei structuri i s-au adăugat, în unele cazuri, încăperi având rol de magazie sau bucătărie. Acest sistem locativ trebuie pus în corelație cu mentalitatea aromânilor, conform căreia cel mai mic fecior urma să locuiască alături de părinți. Anexele tipice sunt: hambarul (arom. *hâmbare*, megl. *ambar*), bucătăria de vară, cu cuptorul pentru pâine (arom. *cireap*, megl. *tsireap*)¹⁰⁰, adăpostul pentru oi (arom., megl., *cutar*), curnicul (arom. *cutineatsâ*), samalâcul, cotețul porcilor, armanul, grajdul cailor (arom. *ahuri*), fântâna cu val (arom. *apuțu cu cicrică*).

Dintre **riturile de construcție** amintim riturile sacrificiale performate la începerea temeliei sau când se ridicau zidurile casei. La Stejaru și Vasile Alecsandri se obișnuia sacrificarea unei oi, „se tăia *kurbane* la casă ca să curgă sânge roșu”¹⁰¹. Se credea că astfel moartea va fi înlăturată din casă și că spiritele casei vor fi propițiate. Înainte de a începe ziditul pereților, la cele patru colțuri ale casei, dar în special la cel dinspre răsărit, se puneau monede și se stropea cu aghiazmă/ *aismă*. De asemenea, când se fixa primul căprior se puneau

⁹⁶ *Idem*, „Comunități care se sting: meglenoromânii-între aculturație și dispariție etnică”, în *Revista Română de Sociologie*, Nr. 5-6, Academia Română, 2009, p. 447.

⁹⁷ Dumitra Petrică, *Cerna: pagini de monografie locală*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2010, p. 103.

⁹⁸ Sursă orală: Mihai Caramihai (n. 1898), interviu: Steluța Pârâu (1975, Tulcea). Arhiva MEAP.

⁹⁹ Două camere (*odă, udă* arom. sau *udaiă* megl.) și tindă mediană (arom. *hâiati*).

¹⁰⁰ Pentru construirea acestuia se delimita mai întâi spațiul cu pietre sau chirpici și se înalța până la circa 0,80-1 m o platformă din ceamur bine bătut. Deasupra ei se realiza o boltă din nuiele care se lipea cu 2-3 straturi de ceamur. După ce s-a zvântat ceamurul, dedesubt se făcea foc moale pentru arderea structurii din lemn. Operația continua până când bolta era perfect consolidată. Arhiva ICEM, Dosar Arhitectură Cerna, 1991, p. 10.

¹⁰¹ Surse orale: Gheorghe Cheri (n. 1925, Stejaru); Mihai Halep (n. 1932, Vasile Alecsandri), interviu: Al. Chiselev (2017).

pe el o cruce din lemn cu prosop, cămașă, flori, busuioc, vin. După terminarea casei, ofrandele pentru meșter erau luate de acesta, iar crucea rămânea în pod¹⁰².

Ocupația de bază a aromânilor a fost **păstoritul**. Acesta a fost condiționat de existența unor efective mari de oi și capre, dar și de suprafețele întinse pentru pășunat din Peninsula Balcanică. La acestea se adaugă un regim liberalizat de trecere dintr-o regiune într-alta, în anumite condiții impuse de administrația otomană. În spațiul balcanic, și ulterior în Dobrogea, aceștia au crescut oi din rasele stogoșă (fir lung și aspru), țigaie (fir scurt și moale), merinos (fir lung și moale) sau spancă (lână moale și scurtă). De Sfântul Gheorghe urcau cu turmele de oi la munte, unde se construiau călivele. Conducătorul a o sută de călive se numea *chihăie*. Coborârea la iernat se realiza după Sfântul Dumitru. Stabilirea în Cadrilater a determinat o schimbare a modului de viață tradițional, a mentalităților privind structurile familiale și a profilului ocupațional. În urma sedentarizării, aromânii au început să practice agricultura și viticultura.

Dezvoltarea **industrii casnice textile** trebuie corelată cu activitatea de bază, păstoritul, care furniza materia primă (lână, părul de capră) prelucrată în fiecare gospodărie cu unelte proprii. În momentul în care s-a ajuns la supraproducție, aromânii au căutat noi zone de desfășurare a produselor manufacturiere sau a materiilor brute. Țesăturile realizate se încadrează în două categorii, în raport cu funcționalitatea lor: de uz gospodăresc și decorative. În prima categorie sunt incluse traistele (*tastre*¹⁰³), desagii (*tisagi*), sacii mari (*hăraie* sau *hărari*) și fețele de masă (*misăi* sau *misale*), realizate din lână de culoare naturală, cu decoruri simple de tipul carourilor sau vrâstelor alternante. O subcategorie este reprezentată de țesăturile folosite pentru învelirea sau transportul nou născuților: *spargânul*¹⁰⁴ și *trocna*. Țesăturile decorative cuprind cergile (*anflucatele*)¹⁰⁵, *iambulele*¹⁰⁶ și fețele de pernă (*căpetîniu*). La nivel local, apare o varietate de denumiri pentru aceste țesături, în funcție de tehnică, decor, cromatică sau utilitate: *doagă anflocată*¹⁰⁷; *iruști cu ocl'i*¹⁰⁸; *iambulici anflocat* pentru calul din față; *iambulă pentru după tendă, la cortu' dinainte*; *verdici*¹⁰⁹; *uneauă*¹¹⁰, *zăvon*¹¹¹, *tândici*¹¹², *dughită*¹¹³, *tendă cu căprină*¹¹⁴. Motivele predominante sunt cele geometrice: pătratul sau tava (*tâoli*), țarcul oilor (*cutar*), ochiul (*ocl'i*), vrâstele (*băierușe*), *încăpestrate*¹¹⁵. Cromatica țesăturilor se înscrie în următoarele culori sau nuanțe dominante: negru (*lai*), albastru (*nirlu*), roșu deschis (*alic*), roșu închis (*cărmezic*), bleu-jardin (*jengarină*), verde (*veardi*)¹¹⁶.

¹⁰² Surse orale: Adam M. Goșu (n. 1938), Azoiața Goșu (n. 1940); interviu: Al. Chiselev (2017, Vasile Alecsandri).

¹⁰³ Acestea prezintă o dunguliță de culoare distinctă, ca semn de proprietar.

¹⁰⁴ Acesta se făcea de culori închise atunci când femeia care avea copil era la o vârstă înaintată.

¹⁰⁵ Piesă cu urzeală și băteală din lână groasă, cu miți (*flocu*) trași în timpul țesutului.

¹⁰⁶ Piese folosite pentru acoperit cortul, așternut sau pentru pat. Cele pentru cort (numite *foi de tendă*) sunt țesute din lână în amestec cu păr de capră, iar cele de interior sunt din lână.

¹⁰⁷ Țesătură pentru învelit. Doagele aveau culori închise pentru bătrâni și deschise pe tineri.

¹⁰⁸ Iambulă în mai multe culori, cu motivul ochiul. *Iruști* înseamnă, în dialect, bălțat.

¹⁰⁹ Iambulă cu fondul verde.

¹¹⁰ Țesătură cu rolul de a acoperi ceva (pâinea, în momentul în care se lua masa etc.).

¹¹¹ Țesătura din fața cortului.

¹¹² Țesătura din spatele cortului.

¹¹³ Iambulice.

¹¹⁴ Țesătură pentru cort cu păr de capră.

¹¹⁵ Motiv care apare în general la marginea unor țesături, având forma unei linii întrerupte, fiecare segment de linie fiind înscris într-un oval.

¹¹⁶ Sursă orală: Mihai Caramihai (n. 1898), interviu: Steluța Pârâu (1975, Tulcea). Arhiva MEAP.

Meșterii **arămari** aromâni s-au făcut cunoscuți în spațiul balcanic prin realizarea unor produse folosite în timpul cotidian și ceremonial. Amintim în acest sens câteva tipuri de vase de aramă sau aliaj de staniu și plumb: *bârcace* (căldare), *bârcaci di crop*¹¹⁷, *ghiùmea*, *ghium* sau *câzâni* (ulcior), *disco* (tavă pentru servit), *tipsie* sau *sinie*¹¹⁸ (tavă pentru plăcinte); *tâvâ di pită* (tavă pentru pâine), *tăvulă di culaț*¹¹⁹, *păur* (flacon sau ploscă), *cinie* (farfurie), *cingu* (castron), *tingire* (cratiță), *tigăni* (tigaie), *ucă* (cană), *givgêlu* (ibric)¹²⁰.

Dintre vasele de ceremonial folosite numai de aromâni și bulgari se remarcă *păurul*, cu două forme distincte:

- tip ploscă, de formă sferică aplatizată lateral, decorat cu motive solare, ieșite în relief. Se utiliza în ceremonialul nunții la aromâni și bulgari, în momentul invitației (*câlisiri*);
- tip flacon¹²¹, de formă paralelipipedică, ușor îngustată spre vârf. Se remarcă motivul arborelui vieții. Piesa era utilizată în ceremonialul nunții la aromâni și bulgari, invitații servind din acesta un strop de alcool. Ca piesă de tip flacon, păhurul era folosit apoi pentru păstrarea diferitelor parfumuri și esențe.

La unele piese din aramă se remarcă tehnica decorării prin aplicarea unor elemente ornamentale din material de culoare similară sau contrastantă. Vasul de tip *ghiulvé* (pentru păstrarea mirului) prezintă elemente decorative aplicate, sub forma arabescurilor și motivelor *Tepelik*¹²².

Ocupațiile **meglenoromânilor** din Cerna sunt legate de agricultură (grâu, secară, porumb, floarea-soarelui), legumicultură, grădinărit și creșterea animalelor (oi, vaci, cai, porci, păsări de curte). Una dintre ocupațiile secundare este creșterea viței-de-vie. Meșteșugurile practicate au răspuns nevoilor cotidiene ale localnicilor (fierărie, tâmplărie, dogărie, opincărie, curelărie). De asemenea, industria casnică textilă a fost dezvoltată, femeile realizând *misală* (față de masă), *tsergi* învrăstăte, *iamble*, *dușecuri* (saltele), *lit* (aba mai subțire), *pucrov* sau *păcrov* (învelitoare din lână).

Costumul **aromânilor** a fost puternic influențat de ocupația de bază. Indiferent de zona de proveniență, se remarcă preponderența fondului cromatic alb, pe care se suprapun piesele grele, închise la culoare. Cândușele și hainele groase erau realizate în ateliere specializate sau de meșterii ambulanți (*rafiți*), care mergeau din munte în munte pentru a contracta potențiali clienți și pentru a-și vinde produsele¹²³. Aromâncele țeseau *șiac*¹²⁴, din care se realizau ulterior piesele vestimentare.

În structura costumului feminin regăsim următoarele piese: acoperământul capului (căciula cu tas¹²⁵ înlocuită odată cu înaintarea în vârstă cu *lâhura*¹²⁶ sau basmaua neagră¹²⁷),

¹¹⁷ Vasul era utilizat special pentru încălzirea apei pentru făina folosită la plăcintă.

¹¹⁸ În această tavă cu pereții puțin înălțați se coceau plăcinta, baclavalele etc.

¹¹⁹ Folosită în special pentru colacii de la logodnă și nuntă.

¹²⁰ Surse orale: Tudora Papa (n. 1941 în Caugagia, căsătorită în Ceamurlia de Sus), Liliana Fustanela (n. în Tariverde), interviuri: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

¹²¹ Pentru bulgari, a se vedea *pavur*-ul de Plovdiv, cu reprezentarea iconografică a Sfântului Gheorghe omorând balaurul, în Nikolai Kolev, *B"lgarska etnografija*, Izdatelstvo Nauka i Izkustvo, Sofia, 1987.

¹²² Tehnica a fost utilizată în special la decorarea discului metalic purtat deasupra fesului, numit *tepelik*.

¹²³ Magiru, *op. cit.*, p. 56.

¹²⁴ Un val de șiac se numește *trâmbă*.

¹²⁵ Căciula (*căcula*) este realizată din postav roșu sau grenă, de formă tronconică. Toată suprafața este decorată cu găitane aurii sau din lână. Pe partea superioară este fixat un disc de argint, de care sunt prinse monede. Marginea de jos a căciunii prezintă un alt șir de monede, urmat de un șir de mărgelile multicolore (*lilice di mărdezeale*). S-a purtat și căciula joasă, preluată de la greci. Acestea erau cumpărate de la oraș.

cămașa; rochia (*fustanea*) din lână, fără mâneci, deschisă în față; *cândușea*, fără mâneci, cu clini evazați, cu decor din șireturi și aplicații din găitane; ilicul fără mâneci (*scurtacî*); ilicul cu mâneci (*libadé, lebădău*); șorțul din lână (*poalâ di lână*), ulterior din catifea; ciorapii (*pârpodzi*), șosetele (*lâpudzi*) din lână și târlicii (*mestri*). Decorul poalelor de lână este construit prin alternanța sau repetiția unor motive precum: *cârgheie* (un fel de dinții lupului; linie zimțată), *lămniți* (succesiune de unghiuri închise), *târnaturi* (S-uri neconturate), *chiepturuș* (linie dreaptă încadrată de două linii paralele zimțate), *savolnice* (unghiuri închise pline), *cângheli* (zig-zag)¹²⁸. Meșterii argintari (*hrîsic*) realizau diferite podoabe, dintre care se remarcă cingătoarea cu paftale (*bârnu cu ploci*), salbele de aur (*fluriile*), cercei (*minghiuși*), brațări (*biligicâ*) sau inele (*neáli*)¹²⁹.

Bărbații purtau flanelă din lână moale (*catasarcu, gâdzoafă, cămăgel*), direct pe piele, urmată de cămașa¹³⁰ din pânză cu decorațiuni din găitan negru la răscoiala gâtului, piepți și marginile mânecilor. Peste cămașă se îmbrăca o vestă (*șimădane, șumădane*¹³¹) din șiac, fără mâneci, deschisă în față și scurtă până la brâu. În partea inferioară a corpului purtau *coariț*¹³², croiți separat pentru fiecare picior, iar în picioare ciorapi (*pârpodzi*), în general albi, lungi până la genunchi, prinși cu sfoară (*cioară*) și opinci¹³³. Se prindeau la brâu cu chimir (*sileafe*, ornat cu ținte - *ciopîrc*) sau cingătoare (*brân, bârnu, bâr*) din lână roșie, albă sau bleumarin, învârgat la capete. O altă piesă specifică este *cândușea*, deschisă în față, fără mâneci, formată din douăzeci de clini, încheiată cu bumbi din lână sau nasturi; prezintă ornamente din găitane, iar la margine din *utrai*¹³⁴. Pentru miri se croia *fustanela*, cu câte patru clini evazați de-o parte și de alta și douăzeci și doi de clini plisați la spate. Hainele groase au formă și denumiri diferite, remarcându-se *șăgunea*¹³⁵, *sarica*¹³⁶, *dulma* sau *dulămău*¹³⁷, *tălăganul*¹³⁸, *tâmbarea*¹³⁹ și *capotul*¹⁴⁰. Bătrânii purtau șalvari din lână de culoare neagră. Izmenele erau albastre, „dacă nu aveau culoare albastră, nu erau considerați români”. Căciulile mici din piele de miel erau purtate pe ureche. Unii purtau și fes turcesc, „pentru că era frumos”¹⁴¹.

Costumul tradițional **meglenoromân**, purtat cândva în localitatea Cerna, constituie o dovadă a industriei textile dezvoltate, dar și a specializării unor meșteri, în special în cazul costumelor de ceremonial. În structura costumului femeiesc se regăseau: legătura de cap (*tipilic* cu *furline*¹⁴², peste care se puneau *șamia*¹⁴³ sau *chivuletul*¹⁴⁴); *cămeșă* (cămașa) din

¹²⁶ „Duminica miresele erau acoperite la față cu lăhuri, lungi până la brâu. Luni, lăhurile se ridicau la frunte.”

Sursă orală: Sirma Popescu (n. 1920), interviu: Steluța Pârâu (1975, Tulcea). Arhiva MEAP.

¹²⁷ Vlașcă neagră se purta de femei după moartea unui membru al familiei.

¹²⁸ Surse orale: Chirața Șapera Stere, Mihai Caramihai (n. 1898), interviu: Steluța Pârâu (1975, Tulcea). Arhiva MEAP.

¹²⁹ Sursă orală: Sirma Popescu (n. 1920), interviu: Steluța Pârâu (1975, Tulcea). Arhiva MEAP.

¹³⁰ Cămașa era dreaptă și deschisă la piept, cu mâneca largă și lungă până la genunchi.

¹³¹ Se mai numește *ileke, scurtacî, cupăran*.

¹³² Cioareci din lână, încheiați cu copci și bine strânși pe picior.

¹³³ Opincile erau din piele de oaie, de vacă, de porc.

¹³⁴ Un găitan subțire.

¹³⁵ Piesa din lână albă sau neagră, este lungă până la genunchi, fără mâneci, cu mulți clini pe spate. Este prevăzută cu buzunare (*gepi*). Cea folosită de ciobani era neagră și avea atașată gluga (*zârculă*).

¹³⁶ Piesă puțin mai scurtă decât șigunea.

¹³⁷ Era o haină scurtă, deschisă în față și cu mâneci lungi.

¹³⁸ Purtat în zile de sărbătoare sau cu ocazii festive. Are lungime mare și este prevăzută cu mâneci.

¹³⁹ Confectionată din lână în amestec cu caprină, date la piuă. Prezintă glugă și era folosită în anotimpul răcoros.

¹⁴⁰ O șubă mai groasă, cu mâneci și cu glugă. Era lucrată fără miți (*flocu*).

¹⁴¹ Sursă orală: Mihai Caramihai (n. 1898), interviu: Steluța Pârâu (1975, Tulcea). Arhiva MEAP.

¹⁴² Disc din argint de care erau prinși bănuți.

pânză, cu motive cusute în partea din față și la mâneci; *fustan* (rochia) din catifea roșie sau albastră, desfăcută la piept, cu pliuri în partea inferioară; *prigats di cadife* (șorț din catifea); cingătoare cu pafta; ciorapi până la genunchi din lână, cu motive florale sau geometrice, legați cu șnur cu *tufchi* (ciucuri); *ciouli di videală* (pantofi de lac)¹⁴⁵. Podoabele utilizate constau în *gherdan*, *ghirdan* (mărgele), *baiar* (lanț de mărgele; șnur care leagă tasul sub bărbie), *podmișnic*, *podmișnic* (podoabă de umăr), *colbă* (brățară), *minghiș* (cercei), legați unul de altul printr-un fir de argint, numit *minghișarnic*¹⁴⁶. Bărbații purtau o cămașă de tip tunică, lungă până la genunchi, prinsă la mijloc cu un *brîn*, *bron* sau *broan* (brâu) din lână neagră și cu ciucuri. Peste cămașă se puneau *sucardi* (jiletca), fără mâneci, de lungimea cămășii, decorat cu fir de găitan roșu. De asemenea, purtau *bărnivec*, *brinivec*, *biniorec* (pantaloni cu tur larg) din stofă neagră peste care se puneau ciorapi lungi, până la genunchi, iar în picioare, în funcție de context și stare economică, aveau opinci sau pantofi¹⁴⁷.

Alimentația aromânilor se structurează în aceleași coordonate dihotomice de tipul cotidian – festiv, de post (*mârsineatsâ*)¹⁴⁸ – de dulce (*purinteatsâ*, *zubeală*). Se remarcă o sezonalitate generată de anumite tipuri de produse utilizate în anumite perioade ale anului, astfel încât vara predomină mâncărurile pe bază de legume și verdețuri, iar în sezonul rece cele din carne sau cu legume conservate. Specificul acestei bucătării este determinat de profilul ocupațional principal, creșterea oilor și a caprelor, decodificat în preferința pentru preparate care au ca ingrediente de bază carnea de miel sau oaie și produsele lactate (brânză – *brândzâ*, caș – *cashu*, urdă – *ghizî*, iaurt – *mârcatu*)¹⁴⁹. Necesitatea diversificării acestor mâncăruri a impus tendința de a le pregăti în diverse moduri (prin coacere, fierbere, frigere, afumare etc.) sau de a combina ingredientele de bază cu diferite condimente și verdețuri.

Pe de altă parte, de-a lungul timpului, hrana aromânilor a fost influențată de cea a populațiilor cu care au trăit în spațiul balcanic și, ulterior, în Dobrogea. De la turci au preluat *baclava* și *halvaua*, particularizându-le prin modul de preparare și ingredientele utilizate. În urma conviețuirii cu bulgarii, au moștenit obiceiul gătirii cu ingrediente vegetale proaspete. Mai trebuie precizat că există particularități chiar în rândul grupului, datorate locurilor de origine diferite și a preferințelor alimentare deprinse în urma unor fenomene de interferență culturală.

Aluaturile rituale folosite de aromâni în perioada Crăciunului și Anului Nou erau reprezentate de colaci (*culacu a taifei* – colacul familiei, *culacu a nîmailor* – colacul oilor) și plăcinta cu semn (*pita cu seamni*), cu rol augural¹⁵⁰. În ajun de Crăciun se pregătește *bâclăvă*, împărțită pentru sufletele morților. Aceasta este o plăcintă în foi, între care se presară nucă și pesmet, fiind ulterior însiropată cu apă dulce¹⁵¹. În contexte sărbătorești, unii aromâni pregătesc *hâlvă*, un produs dulce, rezultat în urma prăjirii în ulei a făinii în amestec cu zahăr¹⁵². De Lăsata Secului de Carne și de Paști se consumă preparate din miel: ciorbă, *ahnie* (tocăniță), miel copt în aluat, miel la *cireap* (cuptor).

¹⁴³ Basma înflorată din postav.

¹⁴⁴ Broboadă din postav purtată de bătrâne.

¹⁴⁵ Petrică, *op. cit.*, p. 127

¹⁴⁶ Emil Țircomnicu, *Meglenoromânii: destin istoric și cultural*, București, Editura Etnologică, 2004, p. 94.

¹⁴⁷ Petrică, *op. cit.*, pp. 126-127.

¹⁴⁸ Acum se consumau de obicei fasole, mămiligă și tăitei.

¹⁴⁹ Sursă orală: Elena Papa (n. 1963, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

¹⁵⁰ Alexandru Chiselev, „Hrana rituală și ceremonială (I)”, în *Pro Saeculum*, Anul XV, Nr. 3-4, 2016, p. 59.

¹⁵¹ Sursă orală: Elena Papa (n. 1963, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

¹⁵² Sursă orală: Tudora Papa (n. 1941, Caugagia), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

În contextul nașterii, femeile merg să felicite lăuză, moment în care sunt consumate *tiyăni* sau *michiți* (gogoși aplatizate), în număr impar. În alte sate, la trei zile de la naștere, femeile sunt chemate la *turti*¹⁵³ (turtă) sau la *culac* (colac), pentru binele copilului. Când îi ieșeau dinții sau când începea să meargă, mama oferea apropiaților *misur cu zahăre* (porumb fiert cu zahăr).

La nuntă se remarcă copturile rituale de tipul colacilor, având ca beneficiari mirele, mireasa, nașii, fârtatul (cavalerul de onoare). În vinerea dinaintea nunții o persoană din partea mirelui mergea cu un colac la nași, la cavaler și la mireasă. Aceasta îi oferea în schimb un alt colac. De asemenea se oferea și o *pâltare*, o bucată de carne de oaie, și anume piciorul drept, de sus¹⁵⁴.

La priveghi, după miezul nopții, după ce mortul era acoperit, participanții erau serviți cu *pită* (pâine) caldă sau gogoși. După unele informații, în trecut, la înmormântare nu se serveau produse pe bază de carne. În zilele de pomenire a morților se împart plăcinte, *ariz* (pilaf) sau *curbeați* (biscuiți de casă)¹⁵⁵.

În alimentația **meglenoromânilor** se remarcă abundența plăcintelor și copturilor folosite în contexte cotidiene sau festive. Amintim câteva dintre ele: *pită* sau *plătsintă*, *gabanitsă* (plăcintă în multe foi), *plătsintă cu dzumerchi* (plăcintă cu jumeri), *urzinic* (plăcintă cu urzică), *ticfincă* (plăcintă cu dovleac), *ticuș* (plăcintă cu lapte și ouă), *turtă zărnatsă* (turtă din făină de grâu), *simiț* (pâine mică din făină albă), *pugatsă* (pâine mare presărată cu zahăr), *azim* sau *lutsol nistăfsit* (aluat nedospit)¹⁵⁶. În Ajunul Crăciunului se consumă *turta cu pară* (turtă cu rol augural, cu un ban de argint în interior, ruptă de cel mai bătrân membru al familiei), *sărlia*, nuci și usturoi, pentru a alunga spiritele rele. O turtă rituală se utilizează în momentul logodnei mari, ruperea concomitentă a unor astfel de aluaturi de cei doi socri constituind o manifestare a riturilor de agregare colectivă¹⁵⁷.

Momentele ceremoniale din **calendarul sărbătorilor** de la aromâni se grupează în jurul sărbătorilor de iarnă și a celor pascale. Pe de altă parte, profilul ocupațional a impus practicarea unor acte rituale cu rol de purificare sau apotropaic. Amintim în acest sens unele gesturi legate de practicarea păstoritului: stropirea turmelor cu aghiasmă sau cu apă neînceptută de izvor - la tunsul oilor, împodobirea găleților cu flori și punerea unui ban - la înțărcațul mieilor¹⁵⁸. De la Lăsatul Secului pentru postul Crăciunului se punea pe foc câte o bucată dintr-un trunchi de lemn. Timp de patruzeci de zile, până la Anul Nou, se ardea numai câte un *has* (termen prin care este denumit dușmanul casei). La Anul Nou se ardea tot. De sărbători bătrânii stăteau întotdeauna la colțul vetrei (*cohia* casei). Dacă de Anul Nou grâul de la semănători cădea numai în partea stângă a vetrei, era semn de bun augur¹⁵⁹. Urarea de sorcovă „La mulți ani/ Brânză, oi, miei, cai/ Să trăiască!” este însoțită de aruncarea în foc a unei bucăți de lemn adusă de copii sau a câtorva vreascuri, cu scopul asigurării belșugului pentru casă și al fertilității. La Lăsatul Secului de Paști (*Aprindu preasini*) se cerea

¹⁵³ Turta din făină de grâu era decorată cu raze incizate cu cuțitul sau aplicații din fâșii de aluat. Aceasta era ruptă deasupra capului unui copil, lăuză păstrând un sfert, iar restul îl împărțea.

¹⁵⁴ Sursă orală: Mihai Caramihai (n. 1898), interviu: Steluța Pârâu (1975, Tulcea). Arhiva MEAP.

¹⁵⁵ Sursă orală: Liliana Fustanela (n. Tariverde), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

¹⁵⁶ Theodor Capidan, *Meglenoromânii*, III, *Dicționar meglenoromân*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, 1935.

¹⁵⁷ Virgil Coman, „Meglenoromânii. Considerații istorico-etnografice”, în *Românii balcanici. Aromânii. Meglenoromânii. Catalog de expoziție*, București, Editura MEGA, 2004, p. 81.

¹⁵⁸ Surse orale: Mihai Bala (n. 1920), interviu : Steluța Pârâu (Cataloi, 1981); Mihai Caramihai (n. 1898), interviu: Steluța Pârâu (1975, Tulcea). Arhiva MEAP.

¹⁵⁹ Cercetare de teren Camena, 1983, Steluța Pârâu. Arhiva MEAP.

și se obținea iertarea (*l'ertarea, mintăn'i*) și avea loc secvența prinderii alviței (*harahasca, harța-vurți*). Prima săptămână de post se numea *Trimeru* sau *Stămâna di trimer*, când se cocea pâinea de pomană (*pănea di trimer*) și se făcea colivă (*gârnu di trimer*)¹⁶⁰. De *Ayiu Theodoru* se pregăteau colăcei de împărțea pentru sufletul morților. În aceeași zi se făceau *coșii* (întreceri cu cai). Aromânii sărbătoreau *Gioia Mari*, când avea loc tunsoarea simbolică a oilor (*sursearea nîmailor*) și se aplicau unele restricții de muncă pentru protecția animalelor de *vintu slab*. De Sânziene se obișnuia împodobirea și jocul găleții (*giocu ali găleatii*), cu rol apotropaic, și realizarea cununii de Sânziene (*căruna di Triyan*), în scop divinatoriu în context premarital.

Câteva repere legate de tradițiile de peste an din comunitatea de **meglenoromâni** sunt următoarele: *Boadnicul* (aprinderea bușteanului sacru în Ajun de Crăciun), *Vodița* (Boboteaza) și *Zăpustirea* (Lăsatul de Sec de Paște). *Boadnicul* este o buturugă de stejar adusă de stăpânul casei din pădure și pusă în spuza vetrei în Ajun, după ce s-au copt toate alimentele pentru Crăciun. Aceasta trebuie să ardă mocrnit până de *Vodița*. Tăciunii erau colectați și folosiți în scop terapeutic, de câte ori era nevoie, sau în scop purificator și apotropaic, înainte de Bobotează. Cu apa în care s-a stins un tăciune de la *Boadnic* se stropeau animalele din grajd, grădina și fântâna¹⁶¹. De *Zăpustirea* se lega de grinda casei o ață de care se prindea un ou fiert. Copiii trebuiau să prindă oul cu gura, fără a se ajuta de mâini. După ce oul era prins, ața era aprinsă, iar dacă ardea până la capăt era semn că acel copil va avea noroc și o viață lungă. Acest ritual de prindere a oului se numea *lățcăit*. În semn de respect, era sărutată mâna vârstnicilor, cerându-li-se iertare pentru toate greșelile¹⁶². În prima săptămână din postul Paștelui, meglenoromâncele sărbătoreau o altă zi, a babelor, numită *Babâi Zoli*, ținută în cinstea mamelor care-și măritaseră fetele în anul respectiv. Rudele mergeau la acestea cu turtă cu miere¹⁶³.

I. 4. Bulgarii

Așezarea și dezvoltarea comunităților de bulgari în acest spațiu sunt marcate de incertitudini, mitizări și mistificări, alimentate de decidenții politici și liderii culturali ai diferitelor perioade istorice. Revendicarea acestui teritoriu de către autoritățile române și bulgare, într-un context geopolitic complex, cu factori de putere cointeresați și combatanți, a determinat dezvoltarea a cel puțin două istoriografii, diametral opuse. Istoricii bulgari au încercat să demonstreze, prin orice tip de dovezi (istorice, demografice, arhitectural-religioase, etnografice), importanța simbolică a acestei regiuni în formarea națiunii bulgare. Românii, pe de altă parte, au marjat pe întâietatea istorico-mitică în Dobrogea nordică, pe continuitatea elementului românesc sub otomani și dominanța din punct de vedere numeric. În acest demers nu ne vom rătăci în labirintul disputei ideologice a istoriografiilor direct interesate¹⁶⁴ sau cointerestate (rusă, turcă), deoarece ne-am propus cercetarea unor elemente

¹⁶⁰ Irina Nicolau, *Aromânii. Credințe și obiceiuri*, București, Editura Societatea Culturală Aromână, 2001, p. 34.

¹⁶¹ Sursă orală: Nicoleta Țopan (n. 1962, Cerna), interviu: Iuliana Titov (2011, Cerna).

¹⁶² Petrică, *op. cit.*, p. 134.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 143.

¹⁶⁴ În privința disputei dintre istoricii români și bulgari asupra paternității Dobrogei, Ion Bitoleanu afirmă în lucrarea *Istoria Dobrogei* (ediția 1998) faptul că „istoricii din ambele țări aduc numeroase și temeinice dovezi în această privință, numai că – trebuie să vorbim în mod deschis – mișcarea națională românească privea în chip

de patrimoniu imaterial tradițional și contemporan, momentul-cheie al cristalizării vieții tradiționale din acest teritoriu fiind începutul secolului al XIX-lea, după ieșirea de sub dominația otomană.

În perioada otomană, bulgarii au conviețuit alături de musulmani, români și alte populații creștine. În mai multe etape, aceștia au emigrat și s-au stabilit în sudul Basarabiei, atrași de promisiunile țariste. Rusia a implementat această politică de colonizare din mai multe considerente legate de necesitatea populării unor suprafețe pustiite după retragerea tătarilor, de atragerea unor populații, de preferat slave, care să cunoască diferite meserii (tâmplărie, prelucrarea fierului, construcții de corăbii) sau de suplimentarea veniturilor prin impozitarea populației. Conte A.F. Langeron relatează, în jurnalul său, că în perioada Războiului ruso-turc din 1806-1812 bulgari din Dobrogea, însoțiți de militari ruși, s-au îndreptat spre Basarabia¹⁶⁵. De asemenea, strămutări ale populației, individuale sau de grup, s-au produs în urma abuzurilor trupelor militare turce, aflate în retragere. În anul 1809 sute de refugiați bulgari din Tulcea, Babadag și Isaccea, dar și din Varna sau Pazargik, au părăsit malul stâng al Dunării¹⁶⁶. Operațiunile de război din Balcani din 1828-1829 au generat un curent migrator spre Basarabia, pe cale maritimă sau terestră (NV Bulgariei – Dobrogea – Basarabia). În acest proces de tranzitare, o parte a etnicilor bulgari s-a stabilit în localități din microzona Lacului Razelm, astfel încât în 1850 aceștia se regăsesc în Caramanchioi (Sălcioara), Caugagia, Hamangia (Baia), Ciamurlia de Jos sau Casapchioi (Sinoe)¹⁶⁷. Cele mai multe familii s-au stabilit în *kaza*-ua Babadag. După 1833 a avut loc o emigrare a bulgarilor din sudul Basarabiei spre zonele de origine din Bulgaria. O parte a acestora a rămas în satele pustiite în urma războaielor ruso-turce din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea.

Al.P. Arbore afirmă că bulgarii au locuit într-un număr însemnat în Dobrogea de la începutul secolului al XIX-lea. Aceștia formau așezări compacte în Bașchioi (Nicolae Bălcescu), Beidaud, Canlî-Bugeac (Lunca), Casimcea, Congaz (Rândunica), Ceamurlia de Sus și de Jos, Potur (Panduru)¹⁶⁸. Lj. Miletić enumeră localitățile dobrogene populate de bulgari și *șicovți*: Congaz/ Rândunica (veniți din Ghebege lângă Varna sau din satul *sirt*¹⁶⁹ Cercovca, lângă Provadia), Cerna (din Dragoievo, Smiadovo și Riș), Ceamurlia de Sus (din satele *sirt* Crivna, Ravna), Ceamurlia de Jos (din Dragoievo), Pașa-Cișla/ Vișina (din Dragoievo, Smiadovo și Riș) și Sarighiol¹⁷⁰. M.D. Ionescu remarcă că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea satele Beidaud și Sarighiol erau locuite de bulgari. În anul 1850 Ciamurlia de Jos era o așezare bulgărească, iar Caramanchioi, Camena, Cerna și Eschibaba aveau în componența populației o majoritate bulgărească și câțiva turci. La Canlî Bugeac (Lunca) bulgarii au înlocuit populația tătarască după 1855. În Zebil bulgarii au venit în urma războiului Crimeii

firesc spre România, iar cea bulgară spre Bulgaria”. Și este normal până la urmă, ca într-o perioadă de efervescentă a statelor naționale să apară astfel de revendicări, inclusiv din punct de vedere istoriografic.

¹⁶⁵ Ivan Duminiță, *Coloniile bulgarilor în Basarabia (anii 1806-1856)*, Chișinău, Universitatea de Stat din Moldova, Facultatea de Istorie și Filosofie, 2017, p. 35.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 52.

¹⁶⁷ Ionescu, *op. cit.*, p. 327.

¹⁶⁸ Al.P. Arbore, „Informațiuni etnografice și mișcări de populațiune în Basarabia sudică și Dobrogea în veacurile XVIII și XIX, cu specială privire la coloniile bulgărești din aceste regiuni”, în *Analele Dobrogei*, Anul X, Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei”, 1929, p. 24.

¹⁶⁹ Sat de podiș.

¹⁷⁰ Lj. Miletić, „Vechimea elementului bulgăresc în N.-E. Bulgariei și în Dobrogea; Distribuția actuală a Hârcoilor în N.-E. Bulgariei” (traducere de C. Brătescu), în *Analele Dobrogei*, Anul III, Nr. 2, Constanța, Tipografia „Victoria”, 1922, p. 205.

și au emigrat înaintea războiului din 1877¹⁷¹. Stabilirea bulgarilor în orașul Tulcea a fost condiționată de dislocarea lor în urma războaielor ruso-turce, urmată de o așezare temporară în Basarabia. Au format în oraș „mahalaua bulgărească”, în partea estică a fostului liman fluviatil, delimitată de străzile Basarabi (astăzi Păcii), Mahmudiei, Potcovarilor și Dragoș Vodă¹⁷². Mulți dintre ei erau născuți în Bolgrad, Filipopol, Țirnova, Nicopole, Adrianopol, Șumla, Carlova sau Prislav¹⁷³. După 1940, în urma Tratatului de la Craiova, are loc plecarea masivă a bulgarilor din regiune. Conform statisticii lui Kemilev din anul 1941, numărul bulgarilor din județul Tulcea, înscriși pentru emigrație la subcomitetele mixte depășea 30.000: 2.185 din Babadag, 4.237 din Zebil, 3.530 din comuna Jurilovca, satele Lunca și Vișina, 4.081 din Mihail Kogălnicenu, 1.257 din Tulcea, 131 din Sulina, 214 din Măcin, 3.893 din Ceamurlia de Jos, 3.689 din Cerna, 825 din Peceneaga, 4.188 din comuna Casimcea, 2.600 din Nicolae Bălcescu, 1.135 din Beștepe¹⁷⁴. Etnicii bulgari au fost colonizați în Cadrilater. De exemplu, în satul Akkadiller/ Dulovo ajung familii din Tulcea, Congaz, Constanța și Techirghiol¹⁷⁵, iar în satul Belgun s-au așezat bulgarii din Enichioi (Mihail Kogălniceanu). În acest proces istoric de strămutare nu au fost incluși bulgarii care formau familii mixte. În acest sens, aducem în prim-plan următoarea mărturie: „Mama lu’ socru-miu era bulgăroaică. Când a fost deportarea, ea a rămas, că era căsătorită cu român. Dar surorile ei au fost duse. Mult timp au păstrat legătura.”¹⁷⁶.

Date demografice. În *Darea de seamă a județului Tulcea pe anul 1903* sunt consemnați statistic 21.402 bulgari pentru anul 1880, 21.851 în 1885, 24.671 în 1890, 24.668 în 1895 și 26.617 în 1900¹⁷⁷. În statistica lui M.D. Ionescu, în 1900 erau 26.174 bulgari, dintre care: 17.876 în plasa Babadag, 6.722 în plasa Tulcea, 1.473 în plasa Măcin și 103 în plasa Sulina¹⁷⁸. După 1940 comunitatea se află în stare de disoluție, în urma schimbului de populație dintre România și Bulgaria, dar rămâne în memoria culturală a Dobrogei (costum bulgăresc, casa bulgărească, mahalaua bulgărească, plăcinta bulgărească). După Revoluție, se produce un reviriment identitar, care chiar dacă nu este exprimat și în recensăminte, are reverberații în reactualizarea unor date etnografice.

An	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Număr	21865	388	220	123	127	61	23

Sursa: Institutul Național de Statistică

I. 5. Grecii

Prezența grecilor în județul Tulcea trebuie pusă în corelație cu factorii istorico-politici, pe de o parte, și cu cei culturali și economici, pe de alta. Nu vom insista asupra binecunoscutelor

¹⁷¹ Ionescu, *op. cit.*, pp. 366, 367, 369, 379, 384.

¹⁷² Valentina Postelnicu, *Tulcea de altădată*, Ediția a II-a, Tulcea, Editura Harvia, 2005, pp. 4, 6.

¹⁷³ DJAN, Fond Colecția registre stare civilă, dosare 1-37/1879-1882.

¹⁷⁴ Milen Penerliev, „Severna Dobrudža kato čast ot B"lgarskoto kulturno-geografsko prostranstvo”, în *Balkanite - ezik, istorija, kultura*, Vol. 5, Nr. 1, 2015, p. 392.

¹⁷⁵ Stanka Gheorghieva, „Priloženie na krajovskija dogovor/ 1940g./ Ozemljavane i odvorjavane na severnodobrudžanci i pridošlite po vreme na vojnata/1941-1945g./ tavrjski b"lgari v Dulovska okoliija”, în *NAUČNI TRUDOVE NA RUSENSKIJA UNIVERSITET*, vol. 51, seria 10, 2012, p. 63.

¹⁷⁶ Sursă orală: Valentina Bravu (n. 1980, Zebil), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

¹⁷⁷ Ionescu, *op. cit.*, p. 905.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 328.

legături ale acestei populații cu ținutul danubiano-pontic, încă din Antichitate, deoarece nu constituie obiectul demersului nostru, pliat din punct de vedere temporal perioadei de cristalizare, evoluție și/ sau disoluție a comunităților etnice vii sau încă prezente în memoria dobrogenilor.

Consemnări privind existența elementului grec în nordul Dobrogei apar în urma vizitelor călătorilor străini, printre care îi menționez pe Ioan Gniński (1677-1678, despre Isaccea) și Michel Eneman (1709, despre Babadag).

La **Sulina** comunitatea greacă s-a cristalizat după anul 1821, în urma aflului de navigatori din Creta și Dodecanez, cauzat de revoltele generate de mișcarea Eteriei și de activitatea Comisiei Europene a Dunării¹⁷⁹. Starea economică bună și legăturile cu țara de origine au determinat dezvoltarea unei societăți de tip urban, cu instituții și mecanisme cultural-sociale bine definite precum: Saloanele Cercului Elen (*Leshi*), Școala primară greacă de băieți, tipografii și presă în limba maternă¹⁸⁰.

Grecii s-au așezat în număr mare în **Tulcea** după Pacea de la Adrianopol (1829), formând mahalaua grecească, care cuprindea străzile Belvedere (astăzi Mihai Eminescu), Buna Vestire (astăzi Trandafirilor) și Gheorghe Doja. Aceștia proveneau din Kefalonia, Epir, Livathos, Mykonos, Ioannina, Andros, Constantinopol etc.¹⁸¹. Având ca factori favorizanți schimburile comerciale și posibilitatea desfacerii produselor în oraș, comunitatea greacă se dezvoltă puternic la începutul secolului al XX-lea, construindu-și instituții de reprezentare în diferite domenii: religios (biserica Buna-Vestire), educativ (Gimnaziul grec), cultural (Cinematograful elen). Deși în perioada actuală grupul urban a cunoscut o descreștere demografică accentuată, el rămâne în memoria colectivă prin distincția și caracterul elitist. Drept dovadă stau relatări ale Celorlaltî, rezumându-mă a prezenta numai una dintre ele: „Îmi amintesc de grecoaiacele cochete când veneau în Postul Mare la biserica grecească, îmbrăcate frumos, cu pălării largi și acoperite cu șaluri. Aduceau coșuri pline cu bucate dichisite pentru a le împărți pentru morți. Coșurile erau cărate de argați.”¹⁸²

Comunitatea cu identitar elen din localitatea rurală **Izvoarele**, conform unor date bibliografice, a fost formată din greci originari din Aspros (Akdere) și bulgari din Koruköy, din *kaza*-ua Varnei. Alte surse vorbesc despre o posibilă proveniență tragică a acestora¹⁸³. Unii autori indică locul de origine a grecilor și bulgarilor în Σαράντα Εκκλησιών/ Saránta Ekklesiôn (nume actual Kırklareli)¹⁸⁴.

Aceste familii (neamuri) au fost antrenate în anul 1829 de trupele țariste, aflate în retragere din Imperiul Otoman, și s-au stabilit temporar în Basarabia de Sud, în localitățile Frecăței, Traianu-Vechi, Pelini, Curciu și Cișmechioi. Ulterior s-au așezat în Izvoarele. În timp, a avut loc un proces de sinteză între cele două grupuri etnice, având ca rezultat un identitar filo-elen, cu influențe balcanice evidente. La începutul perioadei interbelice bătrânii își spuneau *Romaioi* sau *Rumni* (locuitori ai Rumeliei)¹⁸⁵, iar cei tineri greci sau eleni¹⁸⁶.

¹⁷⁹ Petre Covacef, *Cimitirul viu de la Sulina*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2003, p. 200.

¹⁸⁰ Lăcrămioara Manea, Mădălina Ciocoiu, Iuliana Costea, *Europolis. Destinul unui oraș - titlul unui roman*, Brăila, Editura Istros, 2013, p. 30.

¹⁸¹ Valentina Postelnicu, *op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁸² Sursă orală: anonim (n. 1946, Telița; căsătorită în Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2016, Tulcea).

¹⁸³ Dimitrios Kontogeorgis, „Erevnitiki apostoli sti Roumania. Ellinikes kinotites (1829 - arkhes 20ou aiona). Katastatika - Silloyi - Aftotites. Isagoyikes paratirisis”, în *EOA KAI ESPERIA*, Vol. 7, 2007, p. 394.

¹⁸⁴ Georgios Karapetsas, *I Énosi Ellínon Roumanías metá tin katárrepsi tou kommounistikouú kathestótos*, Salonic, Panepistimio Makedonias, 2014, p. 68.

¹⁸⁵ Unii reprezentanți afirmă și astăzi că vorbesc rumeica, un dialect nordic al limbii grece.

La mijlocul secolului al XIX-lea unele familii migrează din Izvoarele spre Tulcea, altele se retrag în Basarabia, în satele Pelini și Curciu¹⁸⁷. Ulterior, satul cunoaște o etapă de dezvoltare, inclusiv în perioada interbelică, grecii izvoreni menținând legături economice cu comerțanții greci din Tulcea. Mergând pe premiza că „pământul este cea mai sigură avere pe care focul n-o arde și războiul n-o distruge”, grecii din Izvoarele achiziționează numeroase proprietăți din comună sau din satele apropiate. Astfel ei se vor profila și perfecționa în domeniul agricol, cu precădere în cel cerealier. Perioada comunistă determină modificări în structurile socio-economice, în urma colectivizării și apariției C.A.P.-urilor, deposedării averilor sau naționalizării proprietăților. Noile condiții determină o schimbare a profilului economic al comunității. În anii 1970-1980 erau angajați 30 de mecanici, 80 de mecanizatori, peste 100 de marinari pe navele de pescuit oceanic de tip „Polar”, 150 de șoferi și peste 200 de muncitori constructori¹⁸⁸. După revoluție, odată cu deschiderea granițelor și reluarea legăturilor cu țara-mamă, grecii din Izvoarele migrează temporar în Grecia, de unde preiau anumite elemente identitare, printre care și anumite produse gastronomice (*souflaki*, *koridopita*, *gyros* etc.). Păstrarea elenismului comunității este încurajat de statul grec prin implementarea programului ΕΣΟΑΒ („Ελληνικό Σχέδιο Οικονομικής Ανασυγκρότησης των Βαλκανίων”/ *Ellinikó Skhédio Ikonomikís Anasingrótisis ton Valkaníon*/ Planul Elen pentru Reconstrucția Economică a Balcanilor): s-a reabilitat căminul cultural și biblioteca comunală, s-a creat un ansamblu de dansuri grecești și se țin cursuri de limba greacă cu profesori veniți din Grecia¹⁸⁹.

Date demografice. În statistica lui Bieloserkoviici din 1878, în sangeacul Tulcea sunt menționate 544 familii de greci, dintr-un total de 15.719 familii¹⁹⁰. În 1905 erau declarați 4.278 greci. Statistica din 1913 consemnează existența în județul Tulcea a 4.768 greci, dintre care 4.393 în mediul urban și 375 în spațiul rural¹⁹¹. În privința comunității rurale de la Izvoarele, datele nu sunt constante de-a lungul timpului, din cauza încadrării acestora la găgăuzi. M.D. Ionescu vorbește la 1904 despre 154 case cu 618 găgăuzi, 21 români, 10 greci, 4 tătari, 8 țigani creștini și 7 bulgari¹⁹². În 2002 erau 1.166 greci, iar în anul 2011 s-au declarat 898 greci. Din aceste considerente statistico-demografice putem afirma că Izvoarele se constituie în continuare cea mai mare și compactă comunitate rurală de origine greacă. Plecarea sezonieră a tinerilor la lucru în Grecia, coroborată cu contractarea căsătoriilor cu grecoace din Atena și împrejurimi sporește numărul comunității. Pe de altă parte, datele statistice demonstrează descreșterea numărului de greci din comunitățile urbane. Deși la recensământul din 2011 s-au declarat 208 greci în municipiul Tulcea, 62 la Sulina și 5 la Babadag, mulți provin din familii mixte sau filo-elene.

An	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Număr	3127	433	239	156	764	1680	1181

Sursa: Institutul Național de Statistică

¹⁸⁶ Dimitrios Kontogeorgis. „Alibeköy (Izvoarele)”, în *Encyclopaedia of the Hellenic World, Black Sea*, 2008, URL: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=11335>, accesat pe 03.02.2018, la ora 16.37.

¹⁸⁷ Ion Niculache, *Monografia localității Izvoarele*, manuscris, pp. 15-16.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸⁹ Karapetsas, *op. cit.*, p. 68.

¹⁹⁰ Limona, *op. cit.*, p. 16.

¹⁹¹ Ioan N. Roman, „Drepturile, sacrificiile și munca noastră în Dobrogea față de pretențiile Bulgarilor asupra ei”, în *Analele Dobrogei*, Anul III, Nr. 4, Constanța, Tipografia „Victoria”, 1922, p. 460.

¹⁹² Ionescu, *op. cit.*, p. 460.

I.6. Turcii și tătarii

Peninsula Balcanică, incluzând și Dobrogea, a fost tranzitată între secolele al IV-lea și al XIV-lea de popoarele turanice, venite prin nordul Mării Negre: huni, avari, pecenegi, uzi (oguzi) și cumani (*kîpceak*, *kupçak*). Această perioadă este definită de unii cercetători ca perioada preislamică, sau a turcilor vechi¹⁹³.

Primele prezențe ale elementelor **turce** în spațiul dobrogean sunt legate de migrațiile turcilor selgiukizi (sub conducerea prințului Izzeddin Keykavuz și a dervișului Sarı-Saltuk-Baba), din cauza invaziei mongolilor din Orientul Mijlociu. Aceștia s-au așezat în zona Babadagului în jurul anilor 1262-1264, în timpul domniei împăratului bizantin Mihail al VIII-lea Paleologul. După moartea dervișului, în jurul anului 1300, o parte din populația selgiukidă s-a întors în Anatolia¹⁹⁴.

În contextul cuceririi treptate a Balcanilor, pe la jumătatea secolului al XIV-lea, Dobrogea va fi populată de turcii otomani, care vor juca un rol esențial în transformarea peisajului etnic, religios și politico-economic al regiunii. Dorința de control asupra acestor spații cu rol geostrategic și comercial a determinat aplicarea unor politici de colonizare cu populații vorbitoare de limbi turcice din Asia Minor și Anatolia¹⁹⁵. Otomanii vor coloniza turci anatolieni începând cu secolul al XV-lea, din necesități administrative și comerciale. Aceștia se vor stabili în localitățile din interiorul regiunii, fapt determinat și de ocupațiile principale (creșterea vitelor, plugăria sau cărăușia), dar și deoarece românii se grupaseră în satele limitrofe Dunării. În această perioadă Dobrogea va deveni o oglindă a Anatoliei, cu instituții, autorități și sistem administrativ, în special cel de colectare a taxelor, bine definite. Peisajul arhitectural cu influențe orientale era alcătuit din construcții cu rol religios și edilitar, dintre care amintim: geamiile (după unele surse peste 200), instituțiile de învățământ islamic (*medrese*), fundațiile religioase (*vakıf*), hanurile, caravanseraurile (*kervansaray*), băile (*hammam*), cișmele (*çeşme*), bazarurile¹⁹⁶. În prezent, în județul Tulcea se mai păstrează vestigii ale arhitecturii otomane, incluse în *Lista Monumentelor Istorice* datorită valorii lor istorice și constructive: fosta Jandarmerie turcească din Tulcea (1868), fostul palat al Pașei din Tulcea (1863-1865), Casa Panaghia din Babadag (începutul secolului al XIX-lea), fostul han turcesc din Măcin (mijlocul secolului al XIX-lea).

Un proces istoric care urmează perioadei de acumulare și înflorire a populației turcice este cel al emigrării spre diferite provincii ale Imperiului Otoman sau Turcia, etapizat astfel: perioada declinului Imperiului; perioada dintre apariția Republicii Turcia și sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial¹⁹⁷; perioada dintre sfârșitul celei de-a doua conflagrații

¹⁹³ Mustafa Ali Mehmet, „O istorie a turcilor în Dobrogea”, în Adriana Cupcea, Kozák Gyula, *Istorie și identitate la turcii din Dobrogea*, Editura Institutului pentru Studiul Problemelor Minorităților Naționale, 2017, p. 16.

¹⁹⁴ *Idem*, „Despre moștenirea culturală turcă în Dobrogea (unele reflecții)”, în Tasin Gemil, Gabriel Custurea, Delia Roxana Cornea, *Moștenirea culturală turcă în Dobrogea: simpozion internațional: Constanța, 24 septembrie, 2013*, București, Editura Top Form, 2013, p. 11.

¹⁹⁵ Ali Eminov, „Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans”, în *Nationalities Papers*, Vol. 28, Nr. 1, 2000, p. 130.

¹⁹⁶ Yenişehirlioğlu, *op. cit.*, p. 489.

¹⁹⁷ Motivațiile Turciei au fost legate de declinul demografic înregistrat la începutul secolului al XIX-lea, pe de o parte, și de necesitatea creării ideii de identitate națională într-o țară cu o mare diversitate etnică și religioasă. A fost încurajată venirea populațiilor vorbitoare de limbă turcă sau cu afiliere turcă, în special al celei cu practici religioase sunnite-hanefite.

mondiale și începutul Războiului Rece¹⁹⁸; perioada de după Războiul Rece¹⁹⁹. M. Ülküsal afirmă că după Tratatul de la Berlin, din 1878, exodul populației musulmane din Dobrogea se amplifică, astfel încât până în 1899 au plecat aproximativ 90.000 de etnici, lăsând în urmă circa 120 de sate pustiite²⁰⁰. Plecări ale musulmanilor spre Anatolia au loc succesiv, momente de vârf înregistrându-se în anii 1924 și 1936-1939. Această emigrare a fost favorizată și de Convenția din anul 1936 dintre România și Turcia, în urma propagandei de atragere a turcilor în teritoriile de origine, sub auspiciul lui Mustafa Kemal Atatürk. În perioada Războiului Rece s-a produs o migrație secundară spre Turcia, a unui număr de aproximativ 1.200 de turci. Numărul mic, comparativ cu imigranții musulmani din celelalte state balcanice, este determinat de un regim politic și cultural mai liberal și de respectarea unor drepturi ale minorității turce, imediat după al Doilea Război Mondial²⁰¹. În prezent, în județul Tulcea se găsesc comunități de turci la Tulcea, Babadag, Măcin, Isaccea, Ciucurova, Mahmudia și Murighiol.

Tătarii crimeeni de astăzi din Dobrogea sunt exponenții comunității musulmane sunnite hanefite²⁰². Tătara dobrogeană se decupează în trei dialecte principale, care ne oferă indicii privind zona de proveniență și delimitările din cadrul grupului etnic: *Kırım* sau *Bozkır* (*Şöl tili*: 70% dintre vorbitorii de tătară), *Nogay* (*Nogay tili*: 20% dintre vorbitori) și *Yalıbolu* (*Yalıbolu tili*: 10% dintre vorbitori)²⁰³. În Crimeea, denominarea tătarilor s-a realizat în funcție de zona geografică, existând următoarele grupuri: *Yalıbolu* (în zona de coastă), *Tat* (în regiunea centrală) și *Nogay* (în zona de stepă). În Dobrogea această clasificare s-a restrâns, ei fiind numiți tătari *Kırım* (cei din interiorul peninsulei) și *Nogay*²⁰⁴.

Cel mai timpuriu curent migrator al tătarilor spre Dobrogea este legat de disoluția Hoardei de Aur (Hanatului de Kıpçak) și de formarea a trei state tătarești în nordul acestei provincii și sudul Basarabiei. La sfârșitul secolului al XIII-lea, conducătorul Nogay și-a impus autoritatea în acest teritoriu, ducând o politică independentă de restul hanatului. El și-a stabilit capitala la Isaccea²⁰⁵. După cucerirea Dobrogei și transformarea ei în sangeac, cu reședința la Silistra, administrația otomană a colonizat, în secolul al XVI-lea, aproximativ 200 de sate de tătari în jurul Babadagului. Acest fapt s-a datorat necesităților de întreținere a drumului militar ce stăbătea Dobrogea, trecând spre sud prin Isaccea, Tulcea și Babadag²⁰⁶.

K. Karpat afirmă că în anul 1843 erau recenzați cel puțin 4.731 bărbați de religie musulmană, denumiți tătari *Kabail*, cei mai mulți cantonați în *kaza*-ua Babadag. Termenul de

¹⁹⁸ Curentul migrator va fi descurajat de autoritățile turce, deoarece populația a crescut în număr suficient de mare.

¹⁹⁹ Ahmet İçduygu, Deniz Sert, „The Changing Waves of Migration from the Balkans to Turkey: A Historical Account”, în Hans Vermeulen, Martin Baldwin-Edwards, Riki van Boeschoten (eds.), *Migration in the Southern Balkans. From Ottoman Territory to Globalized Nation States*, IMISCOE Research Series, 2015, pp. 85-86.

²⁰⁰ Müstecib Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, p. 25.

²⁰¹ Kemal Kirişçi, „Post Second World War immigration from Balkan countries to Turkey”, în *New Perspectives on Turkey*, Vol. 12, 1995, pp. 61-78.

²⁰² Nilghiun Ismail, „A Short Presentation about the Romanian Crimean Tatars”, în Süer Eker, Ülkü Çelik-Şavk (ed.), *Endangered Turkic Languages II B: Case Studies*, Vol. 3, Ankara, Astana, 2016, p. 377.

²⁰³ *Ibidem*, p. 383.

²⁰⁴ Metin Omer, „Tătarii din Dobrogea (România) de la 1878 până la al Doilea Război Mondial”, în Metin Omer, Adriana Cupcea, *Un destin la Marea Neagră. Tătarii din Dobrogea*, Cluj-Napoca, Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2017, pp. 16-17.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 18.

²⁰⁶ Maria Magiru (coord. șt.), *Dobrogea: studiu etnografic*, Vol III, *Turcii și tătarii*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2009, p. 7.

Kabail are sensul de trib, dar în Dobrogea el a fost aplicat pentru a desemna elementele etnice tătare care s-au așezat aici înainte de anul 1840. Aceștia aveau și unele responsabilități militare, fiind santinele (*karavul, karakal*)²⁰⁷.

Războiul Crimeei (dintre 1853-1856) a determinat un exod general al tătarilor din Crimeea și Nordul Caucazului, mulți dintre ei așezându-se în Dobrogea²⁰⁸. Această mișcare a fost determinată de înrăutățirea condițiilor tătarilor din provincia Taurida sub dominația rusească, din perspectivă economică (necesitatea justificării proprietăților prin acte) sau religioasă și culturală (transformarea geamiilor în biserici). Administrația rusească a încurajat dislocarea acestei populații din cel puțin două motive: tătarii, prin religia musulmană, erau priviți ca potențiali coalizanți cu otomanii și constituiau un avanpost pentru turci într-o eventuală confruntare; dorința de a schimba structura etnică a regiunii, printr-un implant de populații creștine, cu origini slave, în special bulgari. K. Karpat afirmă că, după unele surse otomane, între anii 1854 și 1864, aproximativ 595.000 de migranți din Crimeea și Kazan s-au refugiat pe teritoriul Înaltei Porți, dintre care aproximativ 120.000 s-au stabilit în Dobrogea (întreaga provincie)²⁰⁹. M. Naci Önal avansează cifra tătarilor stabiliți aici la 60.000, mulți colonizați de sultanul Abdulmecit pe valea Karasu (Mecidiye)²¹⁰. Din această cauză regiunea a și fost supranumită în scrierile vremii „Țara Tătarilor” sau „Mica Tartarie”.

După anul 1878 se observă un regres al comunității, care trebuie privit sub lentila migrărilor succesive spre teritoriile otomanilor/ turcilor. Foarte mulți etnici tătari au plecat în perioada instaurării Republicii moderne a Turciei, sub conducerea lui Atatürk. Astăzi se găsesc comunități compacte de tătari dobrogeni în Polatli, Eskişehir, Konia sau Istanbul (Seremin).

În prezent există o comunitate de tătari la Tulcea și foarte puțini la Colina și Mahmudia. La Măcin și Isaccea sunt câțiva membri, veniți cu serviciul, în urma repartiției din perioada comunistă²¹¹.

Date demografice. În recensământul din 1830 privind populația sangeacului Silistrei sunt consemnați 645 musulmani în *kaza*-ua Isaccea, 991 în *kaza*-ua Măcin, 472 în *kaza*-ua Tulcea și 12.645 în *kaza*-ua Babadag. În acest recensământ apar înscriși doar bărbații, deoarece până în anul 1880 femeile nu erau înregistrate în statisticile otomane²¹². Conform *Dării de seamă a prefectului Tulcea pe anul 1903*, în 1880 apar înscriși 5.322 turci și 4.408 tătari, în 1885 – 4.624 turci și 5.336 tătari, în 1890 – 5.014 turci și 3.528 tătari, în 1895 – 8.308 turci, iar în 1900 – 3.588 turci și 1.944 tătari.²¹³ În județul Tulcea, în anul 1905 erau înregistrați 5.596 turci și tătari, iar în anul 1913 existau 6.300 etnici musulmani²¹⁴. Evoluția acestor comunități în perioada 1930-2011 poate fi observată în următorul tabel sinoptic, în care sunt centralizate datele recensămintelor populației.

²⁰⁷ Kemal H. Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History. Selected Articles and Essays*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, pp. 207-208.

²⁰⁸ Eminov, *op. cit.*, p. 132.

²⁰⁹ Kemal H. Karpat, „Ottoman Urbanism: The Crimean Tatar Emigration to Dobruca and the Founding of Mecidiye, 1856–1878”, în *International Journal of Turkish Studies*, Vol. 3, 1984–1985, p. 8.

²¹⁰ Mehmet Naci Önal, „Romanya Dobrucasi Tatar halkinin sözlü edebiyatları”, în *Problemi Filologii Narodov Povolzoya Sbornuk Smameu*, Moskova, 2010, p. 204.

²¹¹ Sursă orală: Reian Adilșah (n. 1960, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

²¹² Kemal H. Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History. Selected Articles and Essays*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002, p. 229.

²¹³ Ionescu, *op. cit.*, p. 905.

²¹⁴ Limona, *op. cit.*, p. 25.

Anul	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Turci	4637	2168	2091	2558	3390	3334	1674
Tătari	372	313	401	323	174	179	119

Sursa: Institutul Național de Statistică

I. 7. Cerchezii

Denumirea de cerchezi a fost atribuită mai multor grupuri etnice caucaziane de religie islamică sunnită, regăsite astăzi în Republicile Cabardino-Balcară, Karaciai-Cercheză, Adîgheia și Turcia. Staționarea lor în Dobrogea a fost condiționată de tendința de expansiune a Imperiului Țarist în Caucaz și de colonizarea acestui teritoriu cu elemente căzăcești, pe de o parte, de protectoratul și politica de populare a Înaltei Porți, pe de alta. După înfrângerea acestora de către ruși, în anul 1864, ei cer protecția Imperiului Otoman, un număr de 236.718 de etnici emigrând spre Samsun, Sinop și Trebizond. Aflată în imposibilitatea de a dezvolta un plan de integrare într-o perioadă atât de scurtă, Înalta Poartă va implementa o politică de colonizare a cerchezilor în spațiul balcanic²¹⁵. Unii specialiști interpretează această migrație spre Imperiul Otoman drept muhajirism, termen derivat din cuvântul *muhajir* (refugiat sau migrant), accentuând rolul religiei musulmane în acest exod²¹⁶. După estimările lui F. Kanitz numai în prima jumătate a anului 1864 au ajuns 10.000 de familii în Dobrogea, Siștov, Nicopole și Rusciuc²¹⁷. Starea de sănătate a refugiaților era precară, în anii 1865 și 1866 inițiindu-se campanii medicale în diferite zone ale *vilayet*-ului danubian, de la Vidin și până în Tulcea. S-au construit orfelinate la Rusciuc și Constanța, pentru a oferi adăpost copiilor ai căror părinți au murit²¹⁸.

Cerchezii au primit anumite privilegii din partea autorităților turce, în schimbul serviciilor aduse în campaniile militare. Astfel, aceștia au primit drept de ședere, o pereche de boi de familie, un cal, un plug, pământ și lemn pentru a-și construi locuințe²¹⁹.

În județul Tulcea cerchezii apar menționați în localitățile Alibeichioi (Izvoarele), Armutlia (Turda), Camber (Mihai Bravu), Canlî-Bugeac (Lunca), Cerna²²⁰, Isaccea, Ortachioi (Horia) și Slava Cercheză²²¹. În anul 1870 doisprezece bei cerchezi au mers la Constantinopol pentru a dona o sumă de bani, urmând să fie construite o serie de clădiri edilitare: conacul pașalelor, un liceu, geamia mare din Tulcea, o școală și câte un *konak* la Babadag și Măcin²²².

²¹⁵ Nilghiun Ismail, *Balkan Turks: The Crimean Tatars of Dobruja*, București, Editura Pro Universitaria, 2017, p. 116.

²¹⁶ Ivan Biliarsky, Ovidiu Cristea, Anca Oroveanu, *The Balkans and Caucasus: Parallel Processes on the Opposite Sides of the Black Sea*, Cambridge Scholars Publishing, 2012, p. 158.

²¹⁷ Kadir I. Natho, *Circassian History*, Xlibris Corporation, 2009, p. 395.

²¹⁸ Ventsislav Muchinov, „Ottoman Policies on Circassian Refugees in the Danube Vilayet in the 1860s and 1870s”, în *Kafkasya Çalışmaları - Sosyal Bilimler Dergisi/ Journal of Caucasian Studies (JOCAS)*, Vol. 2, Nr. 3, 2016, p. 90.

²¹⁹ Brutus Octav, „Cerchezii (un neam dispărut în Dobrogea)”, în *Analele Dobrogei*, An II, Nr. 3, Constanța, Institutul de Arte Grafice „Victoria”, 1921, pp. 394-416.

²²⁰ În această localitate au format o mahala și au avut cimitir propriu, distrus în perioada 1901-1902, iar terenul a fost împărțit înșurățelelor.

²²¹ Al. P. Arbore, „Câteva însemnări asupra Cerchezilor, Grecilor și Arabilor din Dobrogea”, în *Analele Dobrogei*, An III, Nr. 4, Constanța, Tipografia „Victoria”, 1922, p. 506.

²²² Titov, *op. cit.*, p. 45.

Au rămas în memoria colectivă drept un popor crud, în special în urma abuzurilor trupelor lui Aslan Bey față de credincioșii creștini, de diferite confesiuni²²³. Multe așezări au fost nevoite să plătească „taxe de protecție”, pentru a scăpa de tâlhăriile unor bande de cerchezi. Caracterul lor năvalnic s-a transpus în memoria locuitorilor, inclusiv în arta populară a acestora. De exemplu, în unele sate motivului „valul” i se mai spune „șuvoiul cerchezesc”, iar „S”-ului, formă elementară a valului, „cherchez”²²⁴.

După anul 1878 li s-a interzis cererea de ședere, cei mai mulți fiind relocați în Imperiul Otoman. Au rămas câteva familii ale căror crâmpie de existență se regăsesc, fragmentar, în memoria unor locuitori ai Dobrogei²²⁵.

Repere etno-culturale. Exonimul *cerchez*, cel mai probabil, a fost atribuit de turci. În interiorul grupului se utiliza termenul de *Adige*²²⁶. Orientalistul german Julius Heinrich Klaproth leagă etimologia cuvântului de cuvintele turcece *cer* = în lungul drumului și *kesmek* = a tăia²²⁷.

Așezările acestei populații aveau aspect dezordonat, generat de o dispunere întortochiată a străzilor și de nerespectarea unei reguli precise privind orientarea caselor în raport cu trama stradală. Casele urmau tipul celor cu două camere și tindă pe mijloc, despărțită printr-un perete de bucătărie, fiind acoperite cu stuf sau paie. Tehnicile constructive predominante erau zidăria din chirpici sau ceamur.

Ocupațiile și meșteșugurile de bază erau creșterea cailor, în special pentru călărie, șelăria, împletitul rogojinilor, țesutul pânzei și pielăria.

Costumul cerchez bărbătesc era alcătuit dintr-o haină cenușiu-roșcată, lungă până mai jos de genunchi, cu mâneci largi; un caftan mai scurt din lână, bumbac sau mătase, pe dedesubt; cămașă din pânză de casă; un brâu; pantaloni din lână roșie sau catifea, largi și scurți, strânși sub genunchi cu un cordon; ciorapi din piele de căprioară. Pe cap purtau o căciulă din piele de oaie, cu mițe lungi²²⁸. Femeiele se îmbrăcau într-un veștmânt lung, cu caftan pe dedesubt, decorat cu găitane, cămașă din pânză de casă, iar în picioare purtau pantaloni largi de tipul șalvarilor²²⁹. Pe cap purtau o bonetă din postav de culoare albă.

Cerchezii nu consumau prin tradiție carnea de porc, fiind supuși interdicțiilor legilor islamice. De asemenea era interzis consumul alcoolului. Din bucătăria cercheză doamna Memnune Omer din Isaccea reține un singur preparat cu valoare identitară: *çerkes tavuğu* (găina cerchezească), mâncare din pui fiert și bucățit, servită cu sos din nuci mărunțite, îngroșat cu pâine învechită²³⁰.

²²³ Limona, *op. cit.*, p. 130.

²²⁴ Sursă orală: Maria Roșca (C.A. Rosetti), interviu: Steluța Pârâu (1990, C.A. Rosetti). Arhiva MEAP.

²²⁵ „Ei trăiau în mahalaua cerchezează din Isaccea. Nea Miazin cu nevasta Safia și taică-su Ismail erau cerchezi.” Sursă orală: Memnune Omer (n 1941, Isaccea), interviu Al. Chiselev (2016, Isaccea).

²²⁶ „... Denumirea de Cerchezi sau Circasiani se pare a fi de origine turcească. În limba lor națională Cerchezii se numesc Adige. Patria acestui popor este, sau mai bine zis, a fost Caucazul occidental, numit Cerchezia și Circasia, un ținut care constă din munți și din podeie de munți.” „Cerchezii”, *Albina Carpaților*, Anul I, Nr. 9, 13 octombrie 1877, pp. 105-108.

²²⁷ <http://www.spas-hort.com/en/articles/317-vse-o-spasechekasy.html>, accesat pe data de 19.01.2017 la ora 13.20.

²²⁸ Octav, *op. cit.*, pp. 395-396.

²²⁹ A se vedea și gravura privind emigrarea familiilor cercheze din Dobrogea din *L'Illustrazione Italiana*, Nr. 32, 12 August, 1877.

²³⁰ Sursă orală: Memnune Omer (n 1941, Isaccea), interviu Al. Chiselev (2016, Isaccea). Doamna Omer este turcoaică, dar a copilărit în apropierea mahalalei cercheze.

I. 8. Ucrainenii

Grupul ucrainenilor dobrogeni s-a stabilit în această regiune din cauze economice, în cazul agricultorilor și crescătorilor de vite, sau politico-militare, în cazul cazacilor zaporojeni²³¹. În timp, s-a produs o sinteză a acestor elemente heterogene, venite de dincolo de Dunăre, uneori și cu infuzii românești - dacă este să dăm crezare unor istorii orale. De altfel, multiculturalismul organizațiilor de tip căzăcesc a fost adus în discuție de numeroși specialiști, având în vedere că în aceste forme de organizare primau religia, respectarea unor reguli clare și serviciul în folosul obștii, și nu originea etnică sau socială a locuitorilor ei²³². Natura hibridă a societății căzăcești, fie că este vorba despre cea de pe Nipru, de pe Don sau din Caucaz, este evidențiată de sursele bibliografice și de arhivă. În aceste *sici* sau atamanate activau moscoviți, tătari convertiți la creștinism, polonezi, cerchezi sau reprezentanți ai altor căzăcii²³³. Schimburile culturale trebuie să fi fost intense, pe multiple paliere, de vreme ce în costumul cazacilor zaporojeni se regăseau șalvarii tătărăști și căciulile cercheze de Astrahan, dacă este să ne referim doar la vestimentația acestora.

Alți autori argumentează că în Rusia, precum în orice imperiu multietnic premodern, stratificarea se realiza pe considerentul loialității politice, și mai puțin pe baza afilierii culturale. Ucrainenii erau împărțiți în: *hohlî/ haholi*, majoritatea țărani; maloruși, ucraineni vorbitori de rusă, loiali dinastiei Romanovilor; „mazepiști”, cazacii lui Mazepa, care și-au pierdut identitatea culturală ortodoxă și au trecut de partea polonezilor catolici²³⁴. Primele denumiri se regăsesc, de-a lungul timpului, și în spațiul dobrogean.

Migrația masivă a ucrainenilor spre Dobrogea a început după desființarea din anul 1775 a Siceii Zaporojene. Sicea reprezenta o formă de democrație militară bazată pe cultul libertății și al muncii în obște, cu reguli proprii de organizare militară și religioasă²³⁵. Deși migrări secundare și stabiliri în zonă au existat și în perioada 1768-1774, prin încercările de stabilire a relațiilor economice cu teritoriul de dincolo de Dunăre, marea masă de ucraineni, între 5.000 și 12.000 după diverse estimări, au completat mozaicul multietnic al Dobrogei începând cu vara anului 1775. Un alt val de migranți a venit după ucazul dat de Ecaterina a II-a care a interzis cazacilor reorganizarea Siceii la 5 mai 1779. Acestora li s-au adăugat migrațiile liniștite, individuale sau în grupuri mici, din perioadele de acalmie, bazate pe oportunități economice legate de profilul ocupațional, în special pescuitul și creșterea vitelor²³⁶.

Raportul cu cazacii ignatoviți sau nekrasoviți și lipovenii din regiune a fost destul de tensionat, ceea ce a determinat confruntări sângeroase, relocări de populație și căutarea altor teritorii pentru întemeierea unor așezări.

²³¹ Această moștenire căzăcescă constituie astăzi un element de reconstrucție identitară a ucrainenilor din Dobrogea, la nivelul instituțiilor de reprezentare etnică. Pe de altă parte, hibriditatea etnică a căzăcimii justifică, la nivel individual, opțiunea de „reîntoarcere”, prin căsătorii mixte sau reconvertire, la religia și cultura străbunilor originari. Despre această problemă, bazată pe fundamente istorice și culturale, dar și pe mitologii sau negocieri ale identității, vom discuta într-un demers următor.

²³² Irina Shuvit, *The Ukrainian Cossacks*, University of South Florida, 2001, p. 7.

²³³ A se vedea Brian J. Boeck, *Imperial Boundaries. Cossack Communities and Empire-Building in the Age of Peter the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

²³⁴ Liliya Berezhnaya, „Ukrainians, Cossacks, Mazepists”, în *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Vol. 15, Nr. 4, 2014, p. 884.

²³⁵ Viaceslav Kušnir, „Ukrainci Nižn'ogo podunav'ja v Rumunii”, în *Etnos. Nacija. Kul'tura*, Nr. 39, 2010, p. 5.

²³⁶ Viaceslav Kušnir, *Ucrainenii de dincolo de Dunăre*, Editura RCR Editorial, București, 2008, p. 155.

În anul 1792 rușii îi deportează pe ucrainenii nemulțumiți în zona Kubanului, pentru a nu coaliza cu polonezii. Aceștia sunt cunoscuți ca *cernomoreți* (oameni ai Mării Negre), o parte dintre aceștia ajungând în Dobrogea, îndrumați de comercianți și cărăuși (*ciumaki* - termen atribuit proprietarilor de atelaje care transportau și vindeau sare)²³⁷.

Ucrainenii se extind în Dobrogea de podiș și-și sporesc efectivul cu noi refugiați în urma anexării Basarabiei, în 1812, după care își reorganizează Sicea, în 1814, la Dunavățu de Sus, care a funcționat până la 1828. Obștea militară a Sicei era supusă Porții Otomane, dar își păstra autonomia. În schimbul serviciilor militare, zaporojenii au obținut drepturi politice și economice într-o zonă extinsă, de tip *raia*. În Sice locuiau iarna bărbații neînșurați, iar vara, pe timp de pace, plecau în căutare de lucru. În vreme de război plecau și cei căsătoriți care locuiau în localitățile raialei. Comandantul avea rang de pașă cu două tuiuri și un steag. Superiorii militari au fost, ca și în Sicea de pe Nipru: coșoveiul, pisarul (secretarul), adăugându-se translatorul sau dragomanul. Aceștia erau aleși anual, de *Pokrova* (Acoperământul Maicii Domnului), sărbătoarea Sicei transdunărene²³⁸. Conducătorii, alături de servitori – băiatul, grăjdarul (*koniuh*), constituiau locuitorii *pălâncii*, casă îngrădită care era punctul central al Sicei. Mai exista o casă a preotului, cu rol de locuință și adăpost al obiectelor de cult²³⁹.

Principalele localități în care s-au așezat, de-a lungul timpului, ucrainenii (cazaci zaporojeni sau țărani agricultori) sunt: cele două Dunavețe (de Jos și de Sus), Sfântu Gheorghe, Murighiol, Prislav (Nufăru), Pârlita (Victoria), Caraorman, Ciucurova, Telița, Azaclău (I.C. Brătianu), Letea, Chilia Veche, Pardina, Pătlăgeanca, Gorgova, Uzlina, Tulcea, Ceatalchioi, Frecăței, Telița, Țiganca (Nifon), Geaferca Rusă (Căprioara), Hamcearca, Constanța²⁴⁰. Ulterior, mulți s-au stabilit în Tulcea și unele sate s-au depopulat. Statisticile au consemnat cifre cu mari fluctuații, datorită includerii lor la categoria ruși²⁴¹. Nu există date care să ateste stabilirea exactă a acestei populații în localitățile enumerate mai sus. Totuși, putem deduce un interval al așezării, coroborând elementele de tradiție orală cu datele întemeierii bisericilor, semn că deja comunitățile erau cristalizate.

Date demografice. Evoluția acestui grup etnic, din punct de vedere numeric, este greu de urmărit, deoarece ei apar sub denumirea de ucraineni abia în recensămintele din prima jumătate a secolului al XX-lea. Anterior acestei perioade ei sunt integrați categoriei rușilor. În întreaga Dobroge, Poujade estimează pentru anii 1850 un număr de 50.000 de cazaci zaporojeni. În anul 1876 populația zaporojeană a fost estimată între 1.000 și 1.200 de familii, iar în 1880 apar 4.555 zaporojeni²⁴². O statistică din 1900 ne oferă următoarele date etno-demografice: în județul Tulcea trăiau 13.475 ruși (ucraineni), dintre care: 7.431 în plasa Tulcea, 3.692 în plasa Sulina, 1.374 în plasa Măcin și 978 în plasa Babadag²⁴³. În perioada

²³⁷ Aceste denumiri se regăsesc și astăzi în antroponimia ucrainenilor din Dobrogea (ex: familiile Cernamoreț, Cernomoreț, Cernamorii, Ciumacenco, Ciumacencu, Ciomacenco). Mile Tomić, Persida Andronache, *Onomasticon dobrogean: nume de familie*, București, Editura Stephanus, 2005, pp.176, 203.

²³⁸ Actualmente, de Pokrova este hramul satului Dunavățu de Sus.

²³⁹ Al. P. Arbore, „Sicia transdunăreană după Th. Condratovici”, în *Analele Dobrogei*, An XVI, Institutul de Arte grafice și Editură Glasul Bucovinei, Cernăuți, 1935, p. 57.

²⁴⁰ Steluța Pârâu (coord.), *Studiu monografic: Localitatea Mahmudia*, București, Asociația Salvați Dunărea și Delta, 2009, p. 23.

²⁴¹ Mihai Milian, „Dobrogea ca mozaic etnic”, în Steluța Pârâu, *Multiculturalitatea în Dobrogea*, Ed. Ex Ponto, Constanța, 2007, pp. 187-198

²⁴² Avigdor Levy, „The contribution of Zaporozhian Cossack to Ottoman Military Reform: Documents and Notes”, în *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 6, Nr. 3, Harvard Ukrainian Research Institute, 1982, p. 376.

²⁴³ Ionescu, *op. cit.*, p. 334.

1956-2011 se observă, din punct de vedere statistic, o descreștere a etnicilor ucraineni. Această situație este rezultatul a două fenomene: îmbătrânirea și migrarea populației, pe de o parte, și declararea de altă etnie, sub efectul aculturării, pe de alta.

An	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Număr	5	6961	5061	2537	3846	1279	1083

Sursa: Institutul Național de Statistică

I. 9. Rușii lipoveni

În literatura de specialitate de sorginte slavă este folosit termenul *staroobriadcestvo*²⁴⁴ pentru a desemna totalitatea formațiunilor religioase apărute în urma schismei din sânul ortodoxiei ruse de la mijlocul secolului al XVII-lea, ca urmare a reformei nikoniene. Credincioșii au fost anatemiați la sinodul din 1666-1667 și deferiți judecății autorităților locale. Staroverii au continuat să respecte anumite cutume religioase și prevederi dogmatice, care intrau în opoziție cu tendințele reformiste ale nikonienilor: *dvoeperstie* – semnul bidigital al crucii; *dvoinaia alliluia* – Aleluia rostită de două ori, pentru proslăvirea Domnului; înconjurarea dextrogiră a bisericii, în sensul mișcării soarelui pe bolta cerească; ortografierea numelui de Isus cu un singur i; utilizarea a șapte bobite de prescură în cadrul liturghiei; stilul bizantin în iconografie; interpretarea cântărilor religioase la unison.

Neunitari ideologic, la sfârșitul secolului al XVII-lea staroverii erau deja scindați în două grupări de bază, *popovți* (cei cu preot, sacerdotali) și *bespopovți* (cei fără preot, nesacerdotali). Primii recunoșteau necesitatea preoților în timpul ritualurilor religioase, ceilalți negau orice posibilitate de existență a preoțimii adevărate, corupte de antihrist, și nu mai recunoșteau sfintele taine. Ulterior, staroverii s-au scindat în numeroase *tolkuri* (grupări) care au cunoscut și ele numeroase subdiviziuni: *soglasii*, concordiile sau înțelegeri. Varona argumentează divizarea mișcării ritului vechi pe baza lipsei unei autorități canonice superioare și a persecuțiilor autorităților, extrem de dure, mai ales după încercarea nereușită de restaurare a ritului vechi din anul 1682²⁴⁵. Raportat la scindările produse în timp, lipovenismul se constituie astăzi drept un sistem de subgrupuri delimitate în general pe baza nuanțelor convingerilor religioase sau rituale, cu granițele mai mult sau mai puțin permeabile, aflate în relații de acceptare, conflict sau competiție. De-a lungul timpului proprietatea de reevaluare a macrogrupului a dus la reconfigurarea raporturilor dintre subcomponente, având drept tendințe negarea sau delimitarea față de unele populații coetnice (e.g. scopiți, molocani), dar și recursul la rolul altor grupări în formarea comunității (e.g. cazacii nekrasoviți sau cazacii ignatiovi). În prezent în Dobrogea există subgrupurile lipovenilor *popovți* (Chilia Veche, Gorgova, Carcaliu, Jurilovca, Slava Rusă, Slava Cercheză, Mahmudia, Mila 23, Pătlăgeanca, Periprava, Sarichioi, Sfiștofca, Sulina, Tulcea), *bespopovți* (Mahmudia, Sarichioi, Slava Rusă, Slava Cercheză și Tulcea), *hatnici* (Tulcea) și *nemoleți* (Mahmudia).

²⁴⁴ Termenul de *starover* (cel de credință veche) este utilizat ca sinonim relativ cu *staroobriadeț* (cel ce ține ritualul vechi). Deși cel din urmă este mai exact, voi opta în acest demers pentru cel *starover* sau lipovean, fiind mai cunoscuți în spațiul românesc

²⁴⁵ Alexandr Varona, *op.cit.*, București, Ed. Kriterion, 2002, pp. 153-154.

Migrația staroverilor, inițial în diversele regiuni ale Rusiei, apoi și spre Dobrogea, a început din timpul lui Petru cel Mare și a continuat sub Ecaterina a II-a. Reforma patriarhului Nikon (1654) a determinat o rezistență a clerului și a țăranilor și a justificat persecuția religioasă. Formele represive extreme au avut o reacție pe măsură: refugii în zone izolate, emigrări în afara imperiului, *autodafé*-uri.

La începutul secolului al XVIII-lea regiunile Starodub și Vetka devin importante centre ale cultului credincioșilor de rit vechi. Cu toate acestea, pericolul venirii iminente a forțelor ruse îi determină pe aceștia să fugă mai departe²⁴⁶. Un nou pol migrator sud-vestic apare, între anii 1700-1720, în Podolia și Basarabia. Aceste teritorii erau împărțite între Polonia, Imperiul Habsburgic și Imperiul Otoman, atrăgând în secolul al XVIII-lea lipovenii sacerdotali (lipovenii *popovți*) și pe cei nesacerdotali, *bespopovți*. În secolul al XVIII-lea - începutul secolului al XIX-lea se constituie principalele centre demografice lipovenești în Podolia, Bucovina, Bugeac, Basarabia de Nord și Dobrogea.

Până la mijlocul secolului al XIX-lea, în Nord-Vestul Mării Negre și-au făcut simțită prezența cazacii nekrasoviți, coreligionari lipovenilor, dar constituind un ordin social independent. După războiul ruso-turc din 1735-1739, nekrasoviții părăsesc Kubanul, iar o parte a lor se așază la Gurile Dunării, la Dunavăț și Sarichioi, iar ulterior în localități precum Slava, Jurilovca (după tradițiile orale numită astfel după numele întemeietorului, Jurilka sau Jurila), Carcaliu²⁴⁷. Cazacii așezați aici, ca și strămoșii lor de pe Don, nu i-au respins pe refugiații staroveri din alte regiuni ale Rusiei, aparținând altor categorii sociale, astfel că în secolul al XIX-lea se produce un proces complex de sinteză între cele două grupuri, ducând în final la crearea comunităților de ruși lipoveni din regiune²⁴⁸.

Procesul migrator al credincioșilor de rit vechi din diferitele regiuni ale Rusiei spre bazinul Dunării s-a menținut până la începutul secolului al XX-lea. Pe de altă parte, sunt atestate și întoarceri migratorii ale staroverilor (1830, 1909, 1910, 1947 etc.) spre regiunile de origine. Uneori, acestea sunt urmate de reveniri, din cauza realităților socio-economice neconforme așteptărilor celor ce au acceptat să plece²⁴⁹.

Fenomenul migrator s-a amplificat cu precădere după Revoluție (1989), în special spre Occident (Italia, Spania), având ca efect depopularea unor sate, pierderea unor sărbători cu valoare identitară sau interferențe cu catolicismul, în ceea ce privește riturile de trecere. Lipovenii occidentali s-au organizat în asociații pe teritoriul acestor state și revin periodic în satele de origine, cu noi concepții constructive și, de ce nu, mentalitare.

În perioada contemporană, la nivelul județului Tulcea există comunități de ruși lipoveni în Carcaliu, Sarichioi, Jurilovca, Slava Cercheză, Slava Rusă, Mila 23, Mahmudia, Gorgova, Sfiștofca, Periprava, Sulina, Chilia Veche, Pătlăgeanca și Tulcea.

²⁴⁶ Olexandre Prigarin, „Les «vieux-croyants» (Lipovane) du delta du Danube”, în *Ethnologie française*, Vol. 34, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 259-260.

²⁴⁷ Jan L. Perkowski, „A Continuing Church Slavonic Scribal Tradition Among the Lipovans of Bulgaria and Romania”, în *Études Balkaniques*, Nr. 3, Académie Bulgare des Sciences, Institut d' Études Balkaniques, 1990, pp. 108-109.

²⁴⁸ Varona, *op.cit.*, p. 82

²⁴⁹ Din anumite informații de teren, prin 1908-1909 au sosit în Jurilovca călugări misionari staroveri de la Moscova, trimiși cu scopul de a convinge populația satului de a migra spre Amur. Nu se cunoaște ce li s-a promis celor ce au acceptat să plece, însă probabil că aceste promisiuni nu au fost respectate, deoarece mulți dintre aceștia au revenit în satul natal. Acești locuitori sunt numiți în sat *hadaki* – cei care umblă.

Date demografice. După unele statistici, în întreaga Dobroge, în anul 1880 apar 8.250 lipoveni, iar în 1899 numărul acestora ajunge la 12.801²⁵⁰. M.D. Ionescu consemnează pentru anul 1900 un număr de 7.919 lipoveni sacerdotali și 3.810 lipoveni nesacerdotali, la care sunt incluși și scopiții²⁵¹. În anul 1905, la nivelul județului sunt menționați 29.415 ruși lipoveni, în 1907 erau 14.626 (10.849 *popovți* și 3.777 *bespopovți*), iar în 1913 apar înscriși 33.510 lipoveni²⁵².

Evoluția comunității în perioada 1930-2011 poate fi observată în tabelul următor, care centralizează date statistice de la recensămintele populației.

An	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Număr	22.392	26.417	26.447	20.008	20.434	16.350	10.342

Sursa: Institutul Național de Statistică

I.10. Molocanii

Molocanii constituie un grup heterodox rus, reprezentând o componentă a mișcării protestante a „creștinismului spiritual” (*духовное христианство*) care a generat, de-a lungul timpului, diverse forme de expresie comportamental-religioasă²⁵³. Apariția molocanismului este legată de mișcarea anticlericală a țăranilor ruși din secolul al XVIII-lea (în jurul anului 1765), de pe teritoriul regiunii Tambov din Rusia Centrală. Fondatorul acestei secte este Semion Matveevici Uklein, ginerele unui conducător duhobor. Adunând în jurul său un grup de 70 de credincioși, el a condus un marș în orașul Tambov, predicându-și convingerile legate de regulile alimentare mozaice și de învățăturile fundamentale ale Bibliei²⁵⁴.

Etnonimul „molocan” derivă din rusescul *молоко*/ lapte sau *молочный*/ produs lactat. Denumirea a fost determinată de faptul că acești creștini au eludat cutumele alimentare ale perioadei de post, consumând produse lactate în special în perioada Postului Paștelui²⁵⁵. Cercetătorul Andrei Conovaloff afirmă însă că termenul cel mai indicat pentru a denumi acest grup de creștini spirituali este cel de *не-постники*/ *ne-postniki* (cei care nu postesc). Credincioșii molocani admit Biblia, resping ierarhia bisericească, botezul în apă, închinarea la icoane, cultul sfinților și serviciul militar, revalorizând învățăturile vetero-testamentare. Ei au respins regulile ortodoxe privind posturile, consumând lapte²⁵⁶ și produse lactate. Au adoptat în schimb comportamente alimentare mozaice, probabil din cauza influenței pe care a avut-o Simeon Dalmatov, un conducător al grupului „iudaizanților” (*жидовствующие*), asupra lui Semion Uklein²⁵⁷.

²⁵⁰ Frédéric Beaumont, „Les Lipovènes du delta du Danube”, în *Balkanologie. Revue d'études pluridisciplinaires*, Vol. X, nr. 1-2, mai 2008, p. 4.

²⁵¹ Ionescu, *op. cit.*, p. 334.

²⁵² Limona, *op. cit.*, pp. 25, 132.

²⁵³ Dintre acestea, amintim: *духоборы*/ duhobori, *субботники*/ subotnici, *штундисты*/ stundiști, *прыгуны*/ priguni, *хлысты*/ hliști, *скопцы*/ scopiți, *дух-и-жизники*/ duh-i-jizniki.

²⁵⁴ Susan Wiley Hardwick, *Russian Refuge: Religion, Migration, and Settlement on the North American Pacific Rim*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 29.

²⁵⁵ Therese Adams Muranaka, *The Russian Molokan Colony at Guadalupe, Baja California: Continuity and change in a sectarian community*, The University of Arizona, 1992, p. 39.

²⁵⁶ Ei au interpretat *Epistola I către Corinteni* a Sfântului Apostol Pavel, considerându-se băutori ai laptelui spiritual: „Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteați mânca și încă nici acum nu puteți.”

²⁵⁷ Hardwick, *op. cit.* p. 29.

Andrei Ivanov afirmă că în rândul lor au avut loc repetate schisme, apărând diferite soglasii, concordii sau înțelegeri, unele dintre ele fiind mistice: *nedospîții* (*azimiții*), care nu mănâncă alimente acre, dospite, ceapă, usturoi; *sâmbetiștii* și *duminicanii*, care îl consideră pe Hristos un simplu profet; *comunii*, cei la care toată averea este socotită comună iar treburile obștei sunt conduse de doisprezece apostoli, în fruntea cărora este un judecător; *săritorii* (*săltăreții*), care sar în jurul meselor, până la epuizare, în timpul serviciilor divine, cântând stihuri²⁵⁸.

Represaliile autorităților au determinat deplasarea acestora, dar și a altor secte, în zonele marginale ale Imperiului Rus, în țări îndepărtate (SUA, Australia, Argentina²⁵⁹) sau cu politici confesionale mai tolerante (Imperiul Otoman: Dobrogea, provincia Kars). Dificultatea cercetării acestor comunități, relevată de Ethel și Stephen Dunn în studiul lor despre molocanii din America²⁶⁰, a generat o lacună în cunoașterea profundă a culturii lor materiale și spirituale, dar și dese confuzii cu ceilalți creștini spirituali sau staroveri. În lucrările de specialitate din România în care sunt menționați, molocanii au fost încadrați mult timp în grupul rușilor lipoveni, fapt contestat de cei din urmă²⁶¹. În perioada actuală, cercetători ai grupurilor slave accentuează această distincție²⁶².

Atrași de permisivitatea Imperiului Otoman în ceea ce privește practicarea credinței, câteva familii de molocani se stabilesc la Tulcea în secolul al XIX-lea. Aceștia s-au așezat în partea estică a actualei străzi Babadag, formând mahalaua molocanilor, în special în perimetrul străzii Mircea Vodă colț cu General Angelescu (astăzi Str. Toamnei)²⁶³. Comunitatea, cel mai probabil de molocani *comuni*, ia contact cu David Esseievici Bulgakov, conducător al molocanilor săritori sau priguni, considerat profet, exilat la Tulcea în perioada 1842-1845²⁶⁴.

Molocanii încurajau endogamia, însă acest fapt nu a împiedicat căsătoriile dintre molocani și ortodocși²⁶⁵ sau dintre molocani și bapțiști. Încă de la stabilirea lor, misionarii metodiști și bapțiști au încercat să-i atragă pe molocani în rândul congregațiilor lor. Misionarul metodist Frederick W. Flocken, care a locuit la Tulcea între anii 1861 și 1869, scria către conducerea Misiunii Metodiste Americane că, dacă ar fi mai mulți oameni ca Ivanovici, conducătorul lor, „molocanii ar putea să se întoarcă de la căile lor prin care își câștigau justificarea înaintea lui Dumnezeu și s-ar agăța de Isus Christos prin credință”²⁶⁶. Mulți dintre credincioșii atrași de Flocken se rebotezau însă în scurt timp la bapțiști. Același

²⁵⁸ Andrei Ivanov, *Dicționar religios rus-român*, București, Editura Bizantină, 2003, p. 222.

²⁵⁹ Un rol important în *pahod*/ plecarea acestora l-a jucat Fundația Lev Tostoi.

²⁶⁰ „The first thing we learned is that it is extremely difficult to get to know people which do not wish to reveal themselves. Even though we spoke some Russian (and understood a great deal more), the Molokans kept their distance.” Ethel Dunn, Stephen P. Dunn, „The Molokans in America”, în *Dialectical Anthropology*, Vol. 3, Nr. 4, Springer Publishing, 1978, p. 349.

²⁶¹ „Ei nu-s lipoveni. Nu-s ca noi. Sunt mai mult catolici (remarcă legată de comportamentul alimentar din timpul postului)” Sursă orală: Olga Titov (n. 1936), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

²⁶² A se vedea Axinia Crasovschi, „Russian Old Believers (Lipovans) in Romania: Cultural Values and Symbols”, în *New Europe College Yearbook 2001-2002*, București, New Europe College, 2005.

²⁶³ Postelnicu, *op. cit.*, p. 6.

²⁶⁴ Daniel H. Shubin, *A history of Russian Christianity, Vol. III The Synodal Era and the Sectarians 1725 to 1894*, New York, Algora Publishing, 2005, p. 137.

²⁶⁵ De exemplu, între Evdochia Andreevna Pavlov (ultima membră oficială din Tulcea a acestui cult) și Vasile Marievna Covaliov (creștin ortodox), în 1929. Tudor Vișan-Miu, *Babushka. Povestea Mariei Mitroi, născută Covaliov*, ed. a II-a revizuită, București, Memoriae, 2013, p. 21.

²⁶⁶ Daniel Mitrofan, *O istorie timpurie a Bisericii Baptiste Betel din România*, 2002, p. 13.

fenomen a fost observat și în Basarabia, în ciuda unor neînțelegeri dogmatice cu privire la botezul prin apă sau ruperea pâinii la Euharistie²⁶⁷. Informațiile orale din sânul comunității lipovene, cu care molocanii au avut afinități de-a lungul timpului²⁶⁸, continuă să amintească despre câțiva membri „cripto-molocani”, aceștia frecventând bisericile starovere și casele de rugăciuni baptiste, dar păstrându-și în viața privată obiceiurile²⁶⁹. Datele statistice privind acest grup de origine slavă sunt reduse. În 1878 apar consemnați 114 capi de familie²⁷⁰. În anul 1913, când a fost construită casa de rugăciuni de pe Str. Traian, nr. 74, comunitatea număra 60 de familii²⁷¹.

Repere etnoculturale. Conform convingerilor religioase, la molocani alcoolul era strict interzis, la fel și jocul, cântecul, dansul sau nelucrul, chiar și în zi de sărbătoare. Nu se consuma carnea de porc sau cea a peștilor fără solzi²⁷². Viața comunității se cristaliza în jurul casei de rugăciuni (*молитвенный дом/ molitvenîi dom*)²⁷³, molocanii întâlnindu-se duminica pentru a citi din Biblie, între orele 8⁰⁰ și 13⁰⁰, ceremonia fiind oficiată de un *пресвитер/ presviter*. Fiind adepți ai unei vieți strict reglementate, prețuind învățătura și fiind mereu implicați în activitățile menite să le asigure existența, molocanii formau o comunitate de oameni gospodari și înstăriți²⁷⁴. Amintim în acest sens proprietăți ale acestora precum: fabrica de frânghii a lui Efim Vladimirov, băcănă și covrigăria soților Andrei și Ana Pavlov, proprietatea viticolă lui Ivan Andreevici Pavlov, de la Sarica Niculițel²⁷⁵.

Casa molocanilor era alcătuită din trei sau patru camere, cu destinații bine stabilite: în partea dreaptă, o cameră de dimensiuni mai mici (odăiță), spre stânga, bucătăria (cuhnia), urmată de o cameră mai mare, de multe ori împărțită în două spații, cel din dreptul bucătăriei fiind destinat bătrânilor²⁷⁶.

Vestimentația tradițională a acestora s-a înscris în tipologia costumului rusesc din secolul al XIX-lea. Costumul femeiesc consta într-o legătură de cap (*kosinka* - batic), *kofta* (bluză), *jub* (fustă) și *fartuk* (șorț). Femeile nu obișnuiau să poarte podoabe de tipul brățarilor sau cerceilor. Costumul bărbătesc era alcătuit din *rubasha* (cămașă cu guler de tip tunică încheiat cu patru nasturi), *pojas* (brâu din mătase), prins pe stânga și *ștani* (pantaloni)²⁷⁷. După căsătorie, bărbații începeau să poarte barbă.

²⁶⁷ Ion Gumenii, „Considerații cu privire la denomiinațiunile religioase din Basarabia în secolul al XIX-lea”, în *Studia Universitatis Moldaviae. Revistă Științifică a Universității de Stat din Moldova*, Nr. 4 (64), 2013, p. 33.

²⁶⁸ Gumenii a analizat procese-verbale ale interogatoriilor membrilor comunităților molocane cu privire la cazuri de convertire (ex. la Chilia, astăzi în Ucraina), afirmând că între molocani și ruși lipoveni au existat frecvent cazuri de convertire/ reconvertire.

²⁶⁹ Sursă orală: Anastasia Leonov (n. 1947, Gorgova), interviu Al. Chiselev (2017, Tulcea).

²⁷⁰ Al. P. Arbore, „Așezările Lipovenilor și Rușilor din Dobrogea”, în *Arhiva Dobrogei*, Vol. III, Nr. 1, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl, 1920, p. 21.

²⁷¹ DJAN Tulcea, I-A1-dosar 548/1935, f. 228.

²⁷² Adeline Baux, „Les molokanes d’Azerbaïdjan: Observation et rencontre d’une sous-minorité russe”, în Bayram Balci, Raoul Motika (dir.), *Religion et politique dans le Caucase post-soviétique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007.

²⁷³ Niciun creștin spiritual din Rusia țaristă nu folosea termenul de biserică, termen aplicat doar clădirilor aparținătoare de biserică ortodoxă, contestată de membrii acestor mișcări. Însă în spațiul non-rus, prin uzanță, s-a folosit acest termen, de aceea, întâlnim în literatura de specialitate și în memoria comunității sintagma biserică molocanilor din Tulcea.

²⁷⁴ Mihai Milian, *Dobrogea ca mozaic etnic*, Tulcea, 2013, p. 65.

²⁷⁵ Vișan-Miu, *op. cit.*, pp. 38, 43.

²⁷⁶ Ionescu, *op. cit.*, p. 332.

²⁷⁷ Linda Keller Brown, Kay Mussell, *Ethnic and Regional Foodways in the United States: The Performance of Group Identity*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1984, p. 103.

I.11. Scopiții

Scopismul reprezintă o mișcare creștin-spirituală mistică de origine rusă, derivată din gruparea *Hristovșcina*²⁷⁸ și asociată, din punct de vedere genetic, mișcărilor ascetice și eshatologice dezvoltate după schisma rusă. Doctrina acestui grup religios, constituit în jurul anilor 1770, derivă din interpretarea extremă, într-un context al profilerării convingerilor milenariste, a următoarelor cuvinte evanghelice: „Fiindcă Sunt fameni, care s-au născut așa din pântecele maicii lor; Sunt fameni, care au fost făcuți fameni de oameni; și Sunt fameni, care singuri s-au făcut fameni pentru Împărăția Cerurilor. Cine poate să primească lucrul acesta, să-l primească”²⁷⁹. În acest context interpretativ, scopiții practicau automutilarea (castrarea²⁸⁰ rituală etapizată a bărbaților, extirparea sânilor femeilor²⁸¹) și experiențele extatice, de tipul dansurilor și săriturilor extenuante, transele, viziunilor, profețiilor și revelațiilor. De asemenea, se constată prescripții ascetice stricte și sacralizarea liderilor sectari²⁸².

Apariția scopiților sau scapeților în Dobrogea este legată de persecuțiile autorităților țariste, fapt ce va determina migrația lor la periferia imperiului, concentrarea în Basarabia, urmată de trecerea în spațiul românesc. Datele statistice din arealul dobrogean sunt reduse, ei fiind recenzați de obicei la *bespopovți*. La începutul secolului al XIX-lea, în plasa Măcin apar consemnați 22 scopiți și 19 la Sulina²⁸³.

Repere etnoculturale. Cercetările etnografice asupra acestei populații au fost puține, deseori aflate sub semnul alterității. Amintim în acest sens relatările lui M.D. Ionescu, în urma contactului cu scopiții în localitatea 2 Mai din județul Constanța, de fapt un sat constituit numai din scapeți veniți din București, Iași sau Galați. Unele informații, corelate cu datele oferite de literatura de specialitate din străinătate, sunt credibile.

Casa scopitului era de tip bicameral, având în structura sa tinda și camera curată, în cea din urmă fiind păstrate reprezentările iconografice ale persoanelor emblematice ale comunității (Treimea scopită²⁸⁴, Petru al III-lea) sau care depictează actul castrării și reliefează stigmatul păcatului²⁸⁵. Tendința de sacralizare a fondatorului grupului, Kondratii Selivanov, poate fi decodificată din modul în care acesta era perceput de aderenți: însuși Iisus Hristos și, în același timp, țarul Petru al III-lea²⁸⁶.

²⁷⁸ Mișcare apărută în Rusia Centrală la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, care a regândit rolurile clerului și liturghiei, accentuând experiența religioasă personală în timpul ceremoniei *radenie* performându-se acte extatice colective.

²⁷⁹ Matei, 19, 12.

²⁸⁰ Efectele castrării au preocupat mulți cercetători antropologi, sociologi sau chirurși. Sophie Ehrhardt a realizat în anul 1933 măsurători antropometrice pe trei scopiți din Dobrogea, identificând anumite tulburări de creștere și o schimbare a caracteristicilor sexuale secundare (absența completă a mustății, efeminarea feței etc.). Sophie Ehrhardt, „Skopzen in der Dobrudscha. Kurzer Bericht über einige Messungen und eine Abformung”, în *Anthropologischer Anzeiger*, Anul 14, Nr. 1, E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung, 1937, pp. 71-72.

²⁸¹ Este vorba despre purificare prin eliminarea simbolurilor anatomice ale fructelor pomului cunoașterii binelui și răului.

²⁸² Pentru mai multe detalii despre acest grup, a se vedea Aleksandr Aleksandrovici Pancenko, *Hristovșina i skopčestvo: Fol'klor i tradiconnaja kul'tura russkih mističeskih sekt*, Moscova, 2004.

²⁸³ Ionescu, *op. cit.*, p. 334.

²⁸⁴ Selivanov-Tatăl, Alexandru Ivanovici Șilov - premergătorul Domnului și Aculina Ivanovna - *matușka bogorodița*.

²⁸⁵ Ionescu, *op. cit.*, pp. 333-334.

²⁸⁶ Christel Lane, *Christian Religion in the Soviet Union: A sociological study*, Albany, New York, State University of New York Press, 1978, p. 95-96.

Codul alimentar al scopiților nu permitea consumul cărnii, fiind permise ouăle, produsele lactate și peștele. Aceeași interdicție se aplica băuturilor alcoolice și tutunului.

Vestimentația tradițională a acestui grup este dificil de reconstituit, chiar dacă există suficiente surse fotografice. Așa cum remarcă Ekaterina Emelianțeva, după ce a analizat fotografiile ale membrilor acestei comunități din București sau Rusia, autoreprezentarea scopiților în fotografiile de epocă a fost influențată de imaginea-prototip a lui Selivanov și de moda burgheză, minimalizând un anumit identitar scopit (de sorginte rusă)²⁸⁷.

Astăzi, mărturiile existenței scopiților la nivelul județului Tulcea pot fi descifrate în toponimul „La scapeți” (lângă Isaccea) sau în memoria unor persoane în vârstă. „Când eram mică, veneau scapeți la Gorgova. Erau stupari și se așezau peste Dunăre, nu intrau în sat. Se spune că luau să crească copii, de la familiile sărace”²⁸⁸.

I.12. Italienii

Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în timpul domniei lui Carol I de Hohenzollern, migrații italieni au fost atrași în economia de piață din România, în special în sectoarele construcțiilor, exploatării și prelucrării pietrei sau a produselor lemnoase, dar și în agricultură. Nu este deci de mirare că s-au angajat ca *scalpellini* (pietrari), *muratori* (zidari), *minatori* (cei care se ocupau cu minarea), *tagliaboschi* (tăietori de lemne) și, pe plan secund, *falegnami* (tâmplari), *fabbri* (fierari), *calzolai* (cizmari) sau *marmisti* (prelucrători de marmură).

Pe lângă procesul de migrație sezonieră, în timp s-a produs o sedentarizare, favorizată de decidenții politici din România, italienii întemeindu-și aici familii, dar păstrând multă vreme legături economice, culturale și politice cu patria-mamă. Sosirea italienilor a fost încurajată de autoritățile române din cel puțin două motive. În primul rând, fiind depozitari ai moștenirii romane, ei au contribuit la promovarea latinității într-o țară cu identitar latin, înconjurată de „o mare de slavi”. În al doilea rând, în afară de faptul că italienii erau muncitori harnici și calificați, aceștia veneau dintr-o țară care nu crea probleme din punct de vedere politic.

Colonia din **Cataloi** s-a format în urma venirii unor italieni agricultori, stabiliți inițial, în anul 1879, la Cornești (jud. Iași), pe moșia boierului Anghel. După moartea proprietarului moșiei, urmașii au vândut proprietatea, colonii fiind nevoiți să plece. Unii s-au întors în Italia, iar 72 de familii au obținut în anul 1889, cu ajutorul Autorității diplomatice italiene, drept de ședere în localitatea Cataloi. Italienii au primit 72 de loturi de teren și ajutor din partea statului italian (în primul an), în valoare de 150 de lire per familie²⁸⁹. În 1896 exista o biserică romano-catolică, prima parohie italiană din România²⁹⁰. În 1927 școala catolică italiană era frecventată de 83 de elevi. După anul 1940 colonia s-a dispersat, italienii plecând

²⁸⁷ Ekaterina Emelianțeva, „Icons, portraits, or types? Photographic images of the Skoptsy in late Imperial Russia (1880- 1917)”, în *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Vol. 57, 2009, pp. 200-201.

²⁸⁸ Sursă orală: Anastasia Leonov (n. 1947, Gorgova), interviu Al. Chiselev (2017, Tulcea).

²⁸⁹ *Censimento degli italiani all' estero alla metà dell' anno 1927*, Ministero degli Affari Esteri, Roma, Libreria Provvenditorato Generale dello Stato, 1928, p. 184.

²⁹⁰ Alina Dorojan, *L'emigrazione italiana nelle terre romene (1861-1916)*, Roma, Università degli studi Roma Tre, 2013, p. 258.

fie în țara natală (în Agro Romano și Pontino, regiunea Lazio), fie în localitatea Greci (familiile Saviolli și Bataiolli)²⁹¹.

Italienii din **Sulina** s-au stabilit aici în timpul funcționării Comisiei Europene a Dunării (C.E.D.), ocupându-se în principal cu navigația și pilotajul pe Dunăre. Mulți dintre ei s-au retras odată cu încetarea activității C.E.D.²⁹². La finalul secolului al XIX-lea funcționa aici Societatea Italiană „Dante Alighieri”. Instituția s-a transformat în școală profesională pentru fete, având cursuri de gospodărire, bune maniere, broderie și croitorie²⁹³. În 1937 exista școala primară italiană „Luigi Rizzo”, frecventată doar de copiii cu cetățenie italiană²⁹⁴.

Formarea coloniei italiene din **Greci** este etapizată de-a lungul a mai mult de un deceniu, începând cu 1885: primii stabiliți au fost locuitorii din Belluno (*italienii de jos*), urmași de cei din Friuli și Veneto (*italienii de sus, pașaportarii*), iar ulterior, de familii din Sicilia, Latium și Lombardia. Alți italieni din Rovigo, stabiliți anterior în Cataloi (*cataloiani*), au ajuns în localitate, măbind efectivul acestei populații.

Primele familii au primit cetățenie română și au fost împrăștiate printr-un decret al Regelui Carol I. Pașaportarii, prelucrători ai pietrei, trăiau în *baracoane* modeste, în apropierea carierelor.

Bunicii au venit în 1882 din Belluno și lucrau la cariera Piatra Roșie. Anterior acestor date, veneau periodic bărbați italieni la munci calificate în țara noastră, care se reîntorceau la familiile lor în Italia, plata primind-o în monede de aur. Astfel au fost cunoscute posibilitățile de câștig din țară. La sugestia regelui Carol I au venit italieni cu care s-au deschis carierele de piatră din Munții Măcinului. În 1912 au devenit cetățeni români și au primit 5 ha teren pentru agricultură, locurile de casă cumpărându-le ei.²⁹⁵

Străbunii din partea mamei au venit direct din Italia, din provincia Friuli-Veneția-Giulia, bunicul era din Maniago, iar bunica din Pofabro. S-au stabilit la Iacobdeal, unde s-au născut totuși cinci copii, iar când s-au deschis carierele de la Greci s-au mutat aici. Din partea tatălui situația este alta. Părintii lui au venit din Italia în baza unui contract de muncă încheiat între guvernul României și Consulatul Italiei în România, împreună cu un grup mai mare de agricultori, la Cornești, județul Iași, pentru a lucra într-o orezărie (a bunicului scriitorului Dimitrie Anghel). Orezăria n-a mers, dar ca să nu se piardă contractul, au fost aduși la Cataloi, unde au primit 1.080 de ha teren cu grohotișuri, pe care urmau să-l redea agriculturii. Au semnat un contract pe 30 de ani, după care au văzut că terenul nu era prea productiv, fapt ce i-a determinat să se retragă. Unii s-au întors în Italia, alții și-au schimbat profesia, au venit la Greci și au îmbrățișat meseria de cioplitor în piatră. Părinții tatălui veneau de la Bergantino de pe lângă Rovigo²⁹⁶.

În Primul Război Mondial, italienii de jos, naturalizați, au fost înrolați în armata română, luptând împotriva patriei natale și a coetnicilor pașaportari, care luptau în armata austro-ungară²⁹⁷. În 1932 s-a întemeiat o școală pentru copiii pașaportarilor, cu profesori,

²⁹¹ Mihai Milian, „Comunitatea italiană din Cataloi”, în Narcisa Știucă, Steluța Pârâu, Mihai Milian, Valeriu Leonov, *Terra promessa: scurt istoric al comunității italiene din Dobrogea de Nord*, Constanța, Ed. Ex Ponto, 2006, p. 19.

²⁹² Manea, Ciocoiu, Costea, *op. cit.*, p. 59.

²⁹³ Constantin Bondar, Virginia Dima, Eugenia Iacovici Lungu, *Sulina: monografie*, vol. I-II, București, Rawex Coms, 2011, p. 165.

²⁹⁴ DJTAN, Fond: Inspectoratul Regional de Învățământ Galați, dosar nr. 16, 1937, f. 20.

²⁹⁵ Sursă orală: Ernesto Sachetti (n. 1912, Greci), interviu Ana Bârcă (1993, Greci).

²⁹⁶ Sursă orală: Otilia Meragiu Battaiola (n. 1947, Greci), interviu Al. Chiselev (2018, Greci).

²⁹⁷ Știucă, *op. cit.*, p. 126.

manuale și uniforme aduse din Italia. În condițiile efervescentei curentului fascist, elevii erau trimiși în tabere de vară de tip paramilitar sau în detașamente *Balilla*²⁹⁸. În perioada mussoliniană mulți dintre ei s-au întors în țara de origine, ademeniți de condițiile favorabile oferite de statul italian.

Printr-un decret al Consiliului de Stat din 1953, toți rezidenții din România au devenit cetățeni români, italienii pașaportari pierzându-și un element de prestigiu și de legătură cu țara străbunilor în același timp. Preoții și profesorii veniți de la Roma au trebuit să părăsească localitatea. Biserica a început să fie percepută drept un obstacol instituțional al răspândirii ideologiei comuniste, fiind în același timp un promotor al capitalismului de tip occidental²⁹⁹.

Ni se pare remarcabilă replica lui Remo Bertig, intervievat de N. Știucă: „Pe urmă, când au venit comuniștii, pe toți ne-au aranjat: nouă ne-au luat pământu' și lor cetățenia!”³⁰⁰ Această perioadă de „românizare uniformizantă” a dus, printre altele, la desființarea învățământului în limba italiană, ceea ce a determinat, în timp, o scădere a internalizării proprii limbi în comunitate. Astăzi, italiana, cu dialectele friulan sau bellunez, este vorbită ocazional și oarecum metisată cu româna, doar de italienii în vârstă. În perioada post-decembristă se poate observa un curent migrator spre Europa de Vest, în special în Italia (Torino) și Spania (Barcelona). Tinerii lucrează în străinătate, dar își petrec concediile aici. Unii dintre ei și-au dezvoltat afaceri și au adus în localitate noi stiluri constructive, supradimensionate pentru necesitățile locative ale unei familii.

Date statistice. În 1890 la nivelul județului Tulcea erau 382 italieni, dintre care 287 la Cataloi, 42 la Sulina, 33 la Greci, 19 la Tulcea și 1 la Babadag. În anul 1899 erau 844 italieni, 426 la Cataloi, 158 la Turcoaia, 117 la Greci, 76 la Sulina, 6 la Tulcea și 1 la Mahmudia³⁰¹. În anul 1907 erau 1.071 italieni³⁰², iar în 1913 sunt consemnați la nivelul județului 1.334 italieni, 127 în mediul urban și 1.207 în cel rural. În 1972 în satul Greci trăiau 40 de familii italiene, 20 beluneze, 15 friulane și restul din diferite regiuni ale Italiei. În 2002 în Dobrogea de Nord erau înregistrați 134 italieni, iar la recensământul în 2011 la nivelul județului s-au declarat 57 italieni, dintre care 30 în Greci, 12 la Măcin, 9 la Tulcea și câte unu la Niculițel, Ciucurova, Frecăței și Jijila.

Repere etno-culturale. Italienii, prin tradiție, sunt romano-catolici. Până la construirea lăcașurilor de cult catolice aceștia s-au botezat și căsătorit în bisericile ortodoxe, iar confirmările se realizau doar în câteva parohii. Biserica romano-catolică din Sulina a fost sfințită în 1863, fiind ridicată cu ajutorul financiar al comunității italiene. Până în perioada celei de-a doua conflagrații mondiale depindea de parohia de la Malcoci³⁰³. Biserica din Greci, cu hramul Santa Lucia (13 decembrie) a început să fie construită în 1904 și a fost sfințită în 1912. Temelia este din piatră, iar pereții din chirpici. Turnul a fost construit în anul 1923.

Din punct de vedere **lingvistic**, mulți dintre italienii din Greci au vorbit dialectul friulan occidental, cel de la vest de râul Tagliamento, cu varietatea din Maniago, Frisanco, Poffabro și Barcis, numit de lingvistul Giuseppe Francescato „dialect d”. Conform

²⁹⁸ Balilla reprezintă o secțiune a Mișcării Tinerilor Fasciști Italieni, grupând băieți între 8 și 15 ani.

²⁹⁹ Andreea Raluca Torre, „La migrazione italiana in Romania. Etnografia di un villaggio della Dobrugia”, în *Studi Emigrazione*, Nr. 166, Centro Studi Emigrazione din Roma, 2007, p. 465.

³⁰⁰ Știucă, *op. cit.*, p. 130.

³⁰¹ Dorojan, *op. cit.*, pp. 108-109.

³⁰² DJTAN, fond Prefectura Tulcea, Serviciul Administrativ, dosar nr. 13/1907, f. 48-50.

³⁰³ Manea, Ciocoiu, Costea, *op. cit.*, p. 37.

pietrarului Giovanni Spadon, născut la Iacobdeal în anul 1903, în perioada interbelică la Greci erau 80 de familii de italieni, unele vorbind *la bilumata/ il bellunese*³⁰⁴.

Profilul ocupațional era legat de prelucrarea pietrei și, secundar, de agricultură, cultivându-se orz, porumb, grâu, mei, ovăz, secară, fasole, tutun și viță-de-vie. Unii etnici italieni dețineau prăvălii. Exploatarea regulată a pietrei în Dobrogea a început în anul 1863, sub auspiciile Comisiei Europene a Dunării. În anul 1892 erau angajați la cariera de granit de la Iacobdeal 500 de muncitori italieni, iar în 1897 erau la Greci, Măcin, Turcoaia și Iacobdeal 1.000 de muncitori³⁰⁵. Pe teritoriul comunei Greci au fost deschise mai multe cariere încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea: Morsu (piatră pentru pavaje și construcții), Carabal (piatră de granit, piatră brută și pietriș), Peceneaga (piatră brută).

Femeile se ocupau cu „lucrul de mână”, realizând împletituri și broderii migăloase. În regiunile Friuli și Calabria se utiliza o varietate de borangic, mai grosier, numit *bavella*, folosit într-o perioadă și în coloniile dobrogene³⁰⁶. Pentru a-și mări veniturile, unele femei confecționau *scarpette* (încălțări din pânză, cu talpă întărită)³⁰⁷.

Din punct de vedere **planimetric**, casa italiană din **Greci** avea formă pătrată, fiind alcătuită dintr-o sală centrală (*la sala*) și patru încăperi (dormitoarele și salonul - *il salone*), cu prispă și balcon flancat de stâlpi cu capiteluri, la intrare. Bucătăria (*la cucina*) era prevăzută cu un dispozitiv pentru acumularea și scurgerea apei³⁰⁸. Elevația casei se înscrie în două tipuri principale: cu unul sau cu două etaje (numite de locuitorii de alte etnii „case înalte”³⁰⁹). Pereții exteriori sunt construiți din piatră, iar cei intermediari din chirpici sau paiantă, ulterior fasonați în două etape, cu pământ și paie și cu pământ și balegă. Acoperișul casei avea patru ape, cu șarpantă din lemn de brad și învelitoare din olane³¹⁰. Pivnițele aveau pereții din piatră și plafoanele din lemn. În urma cercetării de teren privind arhitectura din localitate din anul 1993, Georgeta Stoica concluzionează că aceste case ilustrează mai degrabă posibilitățile economice superioare ale proprietarilor, precum și un alt standard de viață³¹¹. Italienii cu activitate comercială și-au adaptat casele, adăugând planului obișnuit o încăpere mare pentru cârciumă sau prăvălie, în cazul în care nu au ridicat o construcție specială în acest sens. În casa italiană o piesă de mobilier specifică era lădoiul (*baulo*). Familiile înstărite își procurau mobilă de la oraș sau chiar din Italia. **Strada italiană din Cataloi** grupa gospodăria de formă dreptunghiulară, impusă de lotul de împrumut. Casele aveau fațada secundară perpendiculară pe drum, respectând planul cu tindă și două camere. Anexe erau concentrate spre fundul curții sau în fața casei, într-o curte secundară. Armanul, pentru treieratul cerealelor, se afla în spatele curții. Având în vedere profilul lor ocupațional, preponderent agricol, grajdurile și adăposturile pentru oi erau rare³¹².

³⁰⁴ Sabine Heinemann, *Studi di linguistica friulana*, Udine, Società Filologica Friulana, 2007, p. 96-98.

³⁰⁵ Dorojan, *op. cit.*, p. 417.

³⁰⁶ Charles Holme (ed.), *Peasant Art in Italy*, London / Paris / New York, „The Studio” Ltd., 1913, p. 21.

³⁰⁷ În legătură cu această îndeletnicire, a circulat următoarea versificație: „De la Isaccea până la Greci, numai urme de scarpeți”. Sursă orală: Vasile Istrate (n. 1954, Neatârnarea), interviu Al. Chiselev (2017, Tulcea).

³⁰⁸ Sursă orală: Guerino Vals (n. 1915, Greci), interviu și cercetare privind arhitectura: Paula Popoiu (1993, Greci).

³⁰⁹ Sursă orală: Marin Vasile (n. 1922), interviu: Mihail Gorgoi (1993, Greci).

³¹⁰ Într-o perioadă olanele erau fabricate de greul Bacargis, care avea cărămidărie.

³¹¹ Arhiva ICEM Tulcea, Georgeta Stoica, *Dosar arhitectură Greci*, 1993, p. 16.

³¹² Paula Popoiu, „Monografia așezării și arhitecturii din satul Cataloi, județul Tulcea”, în *Revista Monumentelor Istorice*, Anii LXII-LXIII, nr. 1-2, Institutul Național al Patrimoniului, 1993-1994, pp. 144-145.

Alimentația constituia o marcă identitară a comunității, reliefând totodată opoziții, sau mai degrabă individualizări, în raport cu Ceilalți³¹³ (alte etnii) sau cu cei „de-ai lor” (friulani sau belunezi, după caz). Din porcul tăiat pentru sărbătorile de iarnă, dinaintea de Santa Lucia, se preparau specialități precum *salami* (salamul italian), *ossacol* (denumirea venetă a specialității *capocollo*, un tip de mușchi filé), *codeghin* (un tip de cârnat fiert), *pancetta* (un tip de kaiser), *luganigo* (cârnat de Lucania, provincie numită în prezent Basilicata), *jampone* (adus de italienii agricultori din Cataloi, originari din Rovigo). Unele produse, bine conservate, ajungeau până în vara anului viitor³¹⁴. Pe de altă parte, se pot observa, într-o anumită perioadă de timp, clivaje în interiorul grupului, determinate de standardul de viață diferit. Dacă italienii de jos, agricultori, aveau asigurate alimentele de bază tot timpul anului, prin natura ocupației, italienii de sus, pietrari, nu-și permiteau excese alimentare. Din aceste considerente, ultimii au folosit în bucătăria lor produse oferite de natură: *farinei/ farinele* - spanac sălbatic, *pateracia* - primula, *orele de grever* - gușa porumbarului, *ortiga* - urzica, *ardale* - salata de câmp (la prepararea *pistic*-ului - supă friulană din verdețuri), *radicio de campo* - cicoarea comună (în salate sau *pistic*), *grasson*³¹⁵ (în salate), *noseler* - nuci (consumate crude sau prăjite, pudrate cu zahăr)³¹⁶. La ambele grupuri, la mesele festive erau nelipsite preparate precum *pastașuta* (paste servite cu sos, alături de carne tocată), *frittelle di riso* sau *crostoli/ crostui* (minciunile având ca ingredient secret leșia rezultată în urma amestecului dintre apă și cenușă) sau *rane pané* (broaște pané)³¹⁷. Pentru mesele cotidiene se servea *suppa* (supa), *minestrone* (o supă de legume, în special cu fasole, de consistență mai groasă), paste sau *gnocchi* (găluște de cartofi), cu *ragu* (sos condimentat cu dafin, salvie, rozmarin sau nucșoară)³¹⁸. Alte preparate erau colacii pentru Crăciun, cu forme solare, și cei pentru Paști, într-o reprezentare avimorfă (*colomba*), unși cu ou și presărați cu zahăr. În perioada de iarnă se pregăteau și *pan de frizze* (un fel de jumări), în două variante: cu zahăr - pentru femei, cu sare - pentru bărbați. Ele erau consumate în timpul întâlnirilor colective sau de *Beffana* (Boboteza, când erau oferite daruri copiilor)³¹⁹. Dintre băuturile italienilor amintim *sniapa* (băutură alcoolică rezultată din macerarea coarnelor sau vișinelor) și *grappa* (un fel de țuică, servită la cafea, după masă)³²⁰.

Vestimentația italienilor din Greci era și ea supusă aceluiași reguli de segregare socio-economică și, cu certitudine, diferențierilor între cotidian și festiv. Italienii cu stare au adus în peisajul rural un concept vestimentar de factură urbană, racordat la curente de modă europene de la sfârșitul secolului al XIX-lea³²¹. Italienele cochete purtau *balcana* (rochii lungi, cu mâneci încrețite pe umeri) sau *gonere* (fuste lungi, cu clini), iar cele căsătorite își

³¹³ De exemplu, în mentalitatea italienilor din Greci există două tipuri de busuioc: cel care crește în glastră, folosit la condimentarea unor alimente din bucătăria italiană și cel sălbatic, folosit în ceremoniile ortodoxe și obiceiurile populare românești.

³¹⁴ Știucă, *op. cit.*, 2004, p. 136.

³¹⁵ Iarbă care creștea pe pârâul de la Greci pe timp de iarnă.

³¹⁶ Andrea Pieroni, Cassandra L. Quave, Maria Elena Giusti, Nora Papp, „We Are Italians!” The Hybrid of a Venetian Diaspora in Eastern Romania”, în *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 40, Nr. 3, Springer Science, 2012, p. 438-447.

³¹⁷ Surse orale: Cellia Onteluș Borro (n. 1941, Greci), Margherita Armanaschi (n. 1924, Greci), interviu Iuliana Titov (2002, Greci).

³¹⁸ Sursă orală: Otilia Meragiu Battaiola (n 1947, Greci), interviu Al. Chiselev (2018, Greci).

³¹⁹ Sursă orală: Otilia Meragiu Battaiola (n 1947, Greci), interviu Al. Chiselev (2018, Greci).

³²⁰ Sursă orală: Otilia Meragiu Battaiola (n 1947, Greci), interviu Al. Chiselev (2006, Greci).

³²¹ „Erau foarte mulți locuitori cu bani și mai ales italieni, care lucrau la carierele de piatră, aveau mulți bani și fetele românce doreau să se căsătorească cu ei. Numai bani erau aici, satul era numit *picior de Paris*.” Sursă orală: Constantin Lungu (n. 1906), interviu Ana Bârcă (1993, Greci).

acopereau părul cu șaluri sau batice ale căror colțuri le petreceau în creștet³²². Remarcabilă este și vestimentația purtată de fete cu ocazia confirmării și primei împărțășanii, cu rochii albe și coronite cu voal. Italiencele din Cataloi purtau bluze din materiale industriale, fuste crețe, șorțuri albe cu funde mari în spate. Își acopereau părul cu basmale albe.

Din **reperele calendarului festiv** amintim: Ziua Morților³²³ (2 noiembrie), Santa Lucia³²⁴, hramul bisericii romano-catolice (13 decembrie), Crăciunul și carnavalul dinaintea postului pascal – *Ultimo de carnaval*. După messa religioasă de Santa Lucia, au loc petreceri la care se consumă cu precădere *pastașuta*, se cântă „Santa Lucia”, „Piemontesina bella”, „O, bella ciao”, „Il vaporino” sau romanțe românești și se dansează „sette pasi”, „tarantella” și vals. Carnavalul pre-pascal reprezenta o emblemă a comunității, fiind performat până în marțea dinaintea Miercurii Cenușii, având drept coordonate mascarea, travesti-ul, uneori însoțite de teatralizare, și vizita la neamuri. Un aliment consumat frecvent în această perioadă era *crostui*. O sărbătoare păstrată doar în mentalitarul colectiv era *Corpus Domini*, Joia Verde, în a patruzecia zi după Paști, când se înălțau la răspântii mici altare de lemn împodobite cu statuete, țesături și ramuri verzi. Aveau loc procesiuni la care participau copii confirmați de episcop³²⁵.

I.13. Germanii

Stabilirea germanilor în Dobrogea este prefațată de o perioadă în cadrul căreia se produce un proces de colonizare din țara de origine, fragmentată și pauperizată, spre teritoriile încorporate de Imperiul Rus (Ucraina sudică, Crimeea, Polonia, Finlanda, Basarabia, Caucaz etc.). În timpul Ecaterinei a II-a (1762-1796) și al lui Alexandru I (1801-1825) s-a dus o politică de colonizare a acestor teritorii depopulate, prin acțiunile comisarilor trimiși în spațiul sud-germanic și în provinciile prusaco-poloneze. Rusia a oferit potențialii coloniști, promițându-le, printre altele: plata costului călătoriei pe teritoriul său, scutirea de taxe și impozite timp de zece ani, scutirea de la serviciul militar, posibilitatea exercitării libere a credinței, oferirea unei anumite suprafețe de teren, care nu putea face obiectul încartuirii sau tranzitării de către trupele militare³²⁶. Atrași de aceste privilegii, coloni din ținutul Rinului, Mecklenburg, Alsacia, Baden, Hessen, Bavaria și Württemberg s-au deplasat și așezat în diferite regiuni ale Rusiei, organizându-și așezările după modelul german și reglementările rusești, care au devenit în scurt timp prospere. În anul 1831 privilegiile au fost abolite, germanii fiind aliniați reglementărilor legislative rusești, cărora li se supunea întreaga societate. Urmează o perioadă nefavorabilă, cu secete și recolte diminuate, boli ale animalelor, ciuma din anul 1837, fapt ce a determinat inițial o migrație dezorganizată, la nivelul unor mici grupuri, fără a avea un teritoriu-țintă precis. În contextul războiului

³²² Știucă, *op. cit.*, p. 141.

³²³ „De Ziua Morților se citește la fiecare mormânt. În trecut se venea numai cu flori și lumânări. Astăzi, unde sunt familii mixte, se aduc dulciuri și chiar vin. Se împarte acasă, obicei preluat de la români.” Sursă orală: Valentina Algiu (n. 1947, Greci), interviu Steluța Pârâu (Greci, 2002). Arhiva MEAP.

³²⁴ „Santa Lucia a fost aleasă ca patroană a comunității deoarece este protectoarea ochilor. Fiind pietrari, riscul de a-și pierde vederea era mare. Nu au avut loc accidente grave din cauza aceasta. Masa de hram avea loc în trecut în curtea bisericii, dar în lipsă de spațiu, astăzi, se organizează la căminul cultural.” Surse orale: Margherita Armanaschi (n. 1924, Greci), Cellia Onteluș Borro (n. 1941, Greci), interviu I. Titov (2002, Greci).

³²⁵ Știucă, *op. cit.*, pp. 144.

³²⁶ Horia Stinghe, Cornelia Toma, *Despre germanii din Dobrogea*, Ediția a II-a, Constanța, Editura Ex Ponto, 2007, pp. 14-15.

Crimeei, de teama de a nu fi implicați în lupte, coloniștii din sudul Rusiei migrează spre Dobrogea³²⁷.

Venirea germanilor dinspre spațiul Imperiului Țarist în Dobrogea s-a produs etapizat. În prima etapă (1840-1850) are loc o migrare și colonizare a germanilor în Dobrogea de Nord. Aceștia se stabilesc la Akpunar (Mircea-Vodă), Atmagea, Cataloi, Ciucurova, Sulina, Malcoci și Tulcea. În etapa a doua (1873-1883) se produce o migrare spre sudul Dobrogei, după dizolvarea în anul 1871 a comitetului care răspundea de coloniștii germani din Imperiul Țarist și pierderea dreptului de excludere de la serviciul militar. Germanii se stabilesc la Anadalchioi³²⁸, Cogealac, Colelia, Mihail Kogălniceanu, Lumina, Tariverde etc. În etapa a treia (1890-1891), în urma pierderii administrației autonome a școlilor locale și instituirea limbii ruse ca limbă de predare obligatorie, grupuri de germani ajung în județul Constanța la Albești, Cobadin, Costinești, Mangalia și Schitu. În etapa a patra, după anul 1891, de emergență a coloniilor-fiice/ *Tochterkolonien*, în județul Constanța apar comunități de germani veniți din Rusia sau din satele dobrogene colonizate anterior (*Mutterkolonien* - colonii mame). Ei se stabilesc în Basarabi, Căscioarele, Ciobănița, Nisipari, Palazu Mare, Poarta Albă, Valea Seacă, Viile Noi, Techirghiol etc.³²⁹.

În anul 1842 grupuri de germani veniți din sudul Rusiei și Basarabia se stabilesc în **Akpunar**. În 1848 se așază aici etnici din satul Jacobsonsthal (Basarabia), conduși de Adam Kühn, cel care va deveni în 1846 primul primar (*Schulze*) al acestora. Coloniștii părăsesc localitatea și se îndreaptă spre sud sau spre satul **Câșla**³³⁰.

În anul 1843 un grup de șvabi catolici vine la **Tulcea**, grupându-se în jurul mahalalei nemțești, în perimetrul străzilor Mircea-Vodă și Traian³³¹. În 1856 se găseau la Tulcea 100 de familii germane, majoritatea catolice. În 1872 s-au construit biserica, casa parohială și școala germană³³². În timp, s-au așezat coloniști evanghelici, care au fost asimilați metodismului, reprezentat pe plan local de misionarul Flocken, venit din Odessa.

Comunitatea din **Malcoci** a fost înființată în 1843, prin stabilirea a 20-25 de familii din gubernia Herson, care au urmat un traseu migrator prin Focșani, Călărași sau Tulcea. Cei mai mulți dintre ei erau șvabi, cu origini din Baden și Palatinat, dar printre ei se aflau și câțiva alsacieni, ușor de recunoscut după formele franceze ale prenumelor³³³. Într-un registru bisericesc din 1847 apar informații interesante: toți aveau cetățenie otomană și se aflau sub protectorat francez, beneficiind de pașapoarte din partea acestui stat³³⁴.

În anul 1848 au început să sosească germani evanghelici în **Atmagea**. Primii dintre ei veneau din Akpunar, apoi s-au stabilit aici tineri născuți în Rusia, ai căror strămoși aveau origini în Prusia occidentală și Posen³³⁵.

³²⁷ Alexandru Chiselev, „Germanii din județul Tulcea: coordonate istorico-demografice și etnografice”, în *Studii și Comunicări de Etnologie*, Tomul XXXII, Sibiu, Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu, Editura „ASTRA Museum”, 2018, p. 199.

³²⁸ Între 1880-1881 aici vin familii din Atmagea și Ciucurova.

³²⁹ Mihai Milian, *Dobrogea ca mozaic etnic*, Tulcea, 2013, pp. 80-81.

³³⁰ Ioan Georgescu, „Coloniile germane din Dobrogea”, în *Analele Dobrogei*, Anul VII, Cernăuți, Institutul de arte grafice și editură „Glasul Bucovinei”, 1926, p. 20.

³³¹ Postelnicu, *op. cit.*, p. 6

³³² Stinghe, Toma, *op. cit.*, p. 27.

³³³ *Ibidem*, p. 28.

³³⁴ Georgescu, *op. cit.*, p. 21.

³³⁵ *Ibidem*, p. 22.

În anul 1857 apar germani la **Ciucurova**, majoritatea având origini în provinciile nord-germanice (*Plattdeutsche*). Aceștia erau evanghelici și bapțiști. În 1893 s-a construit o biserică încăpătoare, în locul unei case de rugăciuni din lemn.

În anul 1857 la **Cataloi** se stabilesc câteva familii de germani evanghelici. Aceștia proveneau din Bietigheim, Polonia sau Ungaria. Din cauza inundațiilor din același an, în sat au staționat germani din Jacobsonsthal (Basarabia)³³⁶. În anul 1865 germanii din sat trec în masă la bapțism. Între 1867 și 1880 vin aici mai multe familii din Galiția și Volinia.

Tendențele migratorii ale germanilor din județ apar de la sfârșitul secolului al XIX-lea, dar se vor intensifica în deceniul al patrulea al secolului al XX-lea. Cauzele sunt legate de explozia demografică, diminuarea terenurilor cultivate, speranța unui trai mai bun în *Vaterland* sau în alte teritorii mai îndepărtate.

În anul 1884 a avut loc o migrare masivă a germanilor cataloieni spre SUA, în Dakota de Nord. Au rămas 50 de case de germani Platt și Schwabi, care au plecat ulterior³³⁷. În 1885 emigranți germani dobrogeni bapțiști, coordonați de Phillip Butz, ajung în provincia canadiană Saskatchewan și numesc colonia nou-formată Neu-Tulscha (Neu-Tulcea, Tulcea Nouă). Denumirea va fi schimbată în 1889 în Edenwold³³⁸. La sfârșitul Primului Război Mondial, 80 de familii din Malcoci, care nu mai posedau terenuri pentru activitățile agricole, au emigrat în Canada sau s-au îndreptat spre alte sate dobrogene³³⁹.

În urma convenției încheiate la 22 octombrie 1940 între Guvernul Regal Român și Reich-ul German, s-a produs repatrierea germanilor dobrogeni. Din județul Tulcea au plecat 2.638 etnici germani, din care: 1.102 din Malcoci, 543 din Atmagea, 480 din Ciucurova, 335 din Cataloi, 143 din Tulcea și 35 din Sulina³⁴⁰. Pe principii antropometrice rasiale, germanii dobrogeni au fost împărțiți în trei categorii: O (tipic germani – 13.547), A (corespunzători standardelor germane – 1.380) și S (standarde negermane – 46, care urmau să fie colonizați în teritoriile cucerite)³⁴¹. Ajunși în Germania, ei s-au stabilit în apropierea orașelor Heilbronn și Stuttgart. Locurile dobrogene au rămas însă în memoria culturală a acestor comunități. În funcție de zona de proveniență, ei se denumiau Tulceni, Malcocianer, Cobadiner. În 1940 s-a înființat asociația „Landsmannschaft der Dobrudschadeutschen” cu scopul de a păstra tradiția germanilor dobrogeni și de a reconstitui „istoria mică” a acestora³⁴². Germanii din Malcoci stabiliți în municipalitatea Mainaschaff au fondat clubul „Heimatverein der Malkotscher e.V.”

Date demografice. Bieloserkovici menționează în prima jumătate a secolului al XIX-lea prezența în sangeacul Tulcea a 416 familii de origini germane³⁴³. De-a lungul timpului, diverși autori au publicat date privind numărul germanilor dobrogeni: 600 de familii cu 3.000 de suflete (Richard Lesser, 1883), 3.024 persoane (A. E. Lux, 1887), 8.779 (Eugène Pittard, 1902), 8.534 (Paul Traeger, 1922)³⁴⁴.

³³⁶ Germanii stabiliți în acest sat proveneau din Prusia vestică, din Cașubia.

³³⁷ Stinghe, Toma, *op. cit.*, pp. 40-41.

³³⁸ David McLennan, *Our Towns: Saskatchewan Communities from Abbey to Zenon Park*, Regina, University of Regina Press, 2008, p. 107.

³³⁹ Stinghe, Toma, *op. cit.*, p. 32.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 222.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 221.

³⁴² *Ibidem*, pp. 231-232.

³⁴³ Limona, *op. cit.*, p. 16.

³⁴⁴ Georgescu, *op. cit.*, p. 40.

În perioada 1930-2011 comunitatea germanilor din județul Tulcea cunoaște o tendință etno-demografică descendentă, cauzată în principal de repatrierea din 1940. Ulterior, comunitatea nu va mai găsi resorturi să se recritalizeze durabil în mediul rural și nici să mențină activ elemente de patrimoniu identitar.

An	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Număr	2420	208	105	98	135	83	23

Sursa: Institutul Național de Statistică

Date etno-culturale. Germanii dobrogeni (*Dobrukschadeutsche*) constituie un grup etnic multiconfesional. În localitățile tulgene s-au stabilit practicantii ai catolicismului, baptismului, evanghelismului și metodismului. Comportamentul germanilor evanghelici era modelat de preceptele religioase și de viziunea asupra îndatoririlor credinciosului în această lume. Ei condamnau dansul și cântecele populare, considerate „de stradă”, jocul cu mingea, excesele de orice fel, inclusiv ciocnirea paharelor cu vin. Catolicii aveau o atitudine permisivă față de manifestările „lumești”, astfel încât ei au conservat mai mult timp folclorul muzical și tradițiile de peste an, fapt remarcat de Paul Traeger în timpul cercetării sale din Dobrogea. Evanghelicii aveau centrul religios la Atmagea, tutelat de Decanatul din București, care aparținea de Consiliul Superior Evanghelic din Berlin. Catolicii aveau parohii la Malcoci, Sulina și Tulcea. Până în anii 1877-1878 depindeau de Dieceza de la Nicopolis, ulterior de cea de la București. Baptiștii aveau un predicator la Cataloi.

Ocupația de bază a germanilor era agricultura. 80% dintre etnicii colonizați în Dobrogea erau antrenați în acest domeniu. O atenție deosebită era acordată culturii cartofului, porumbului și cerealelor. Germanii se ocupau și cu creșterea animalelor, în special vite și cai, viticultură, pomicultură, pescuit și vânătoare. Germanii stabiliți în orașul Tulcea erau meșteșugari, ocupându-se cu fierăria, cizmăria, tâmplăria, zidăria. Unii dintre ei erau brutari³⁴⁵.

Așezările germane de tip colonial respectă un model de organizare determinat de obiceiurile constructive moștenite din spațiul germanic și de reglementările impuse de colonizarea în spațiul rus. Localitățile sunt ordonate, de obicei de tip liniar, desfășurate de-a lungul unei străzi principale largi, cu gospodării dispuse de o parte și de alta a acesteia. În satele în care au conviețuit alături de români, ucraineni sau turci, germanii s-au grupat în mahalale (e.g. mahalaua nemțească din Ciucurova, strada nemțească din Cataloi), cu un aspect ușor disonant față de cel al vecinilor. Acest fapt a fost determinat de stabilirea concomitentă și de spiritul ordonat al acestui grup etnic. În unele sate **gospodăria** germană este de tip deschis, geometrizat, cu o curte împărțită în două spații: primul, în care erau grupate locuința și anexele și cel de-al doilea, grădina de zarzavat sau terenul pentru porumb, cartofi și viță-de-vie. Locuința este dezvoltată pe lungime (60-70 m), având o amplitudine laterală redusă (6-8 m). Ea este orientată cu partea laterală spre stradă și formează împreună cu anexele un singur corp funcțional, uneori sub același acoperiș. Din punct de vedere planimetric, locuința se înscrie tipului cu două camere și tindă mediană, cu intrarea amplasată simetric, fără prispă sau cu prispă îngustă. Camerele sunt spațioase, cu pardoseală din scânduri³⁴⁶. Temelia este din piatră de carieră, nefasonată. Pereții sunt

³⁴⁵ Stinghe, Toma, *op. cit.*, p. 28.

³⁴⁶ Paula Popoiu, *Conviețuire interetnică și multiculturalitate în Dobrogea: Atmagea*, Craiova, Editura Universitaria, 2011, pp. 56-59.

construiți din ceamur și chirpici sau în tehnica „Fachwerk”³⁴⁷. Cel mai vechi tip de acoperiș este cel în două ape, cu pante mai înalte, cu învelitoare din stuf „bătut nemțește”. Decorul este geometrizat, limitându-se în special la fronton și la ancadramentele ușilor și ferestrelor. În trecut, în vârful frontonului se regăsea motivul cailor afrontați, întâlnit și în provinciile germane Mecklenburg, Schleswig, Braunschweig sau Tirol. Acesta avea un rol apotropaic.

Anexele gospodărești sunt încăpătoare, cele mai importante în raport cu profilul ocupațional fiind: șopronul³⁴⁸, amplasat în continuarea grajdului; beciul³⁴⁹, ocupând spațiul de sub camera curată, cu pereți căptușiți cu piatră de carieră, nefasonată, legată cu mortar de lut; fântâna; cuptorul pentru pâine³⁵⁰. Disponerea anexelor în prelungirea casei, „după modelul nemțesc”, a fost preluată de etniile conlocuitoare din satele Cataloi și Ciucurova³⁵¹.

Costumul german femeiesc de la începutul secolului al XX-lea, reconstituit pe baza fotografiilor din studiul lui Paul Traeger despre etnicii germani dobrogeni³⁵², avea în structura sa: basma de culoare închisă sau albă, înnodată sub bărbie, bluză cu mâneci ușor bufante, fustă până la glezna piciorului, din materiale industriale, cu două dungă ornamentale în partea inferioară. În coloniile catolice, femeile purtau la gât șiraguri de mărgelile sau crucifixe mari, aurii. Bărbații purtau cămașă, haină neagră, pantaloni cu croi drept, închiși la culoare, cizme înalte, iar pe cap, căciulă neagră din blană sau caschetă rusească. Unele elemente vestimentare sugerează anumite împrumuturi de la grupurile etnice cu care aceștia au conviețuit, atât în Dobrogea, cât și în diferite regiuni ale Imperiului Țarist.

Bucătăria germanilor dobrogeni este rezultatul unor schimburi și adaptări culturale între spațiul germanic, occidental, slav și balcanic. În cadrele acestui melanj surprindem pe masa germanului, cotidiană sau festivă, cartofii preparați în orice fel, cârnații, toba, *leberwurst*, *blutwurst* (preparat din carne cu adaus de sânge de porc), borșul, piroștele, checul și pandișpanul.

I.14. Armenii

Armenii reprezintă un popor majoritar diasporic, a cărui deplasare și stabilire în diverse regiuni, mai mult sau mai puțin îndepărtate față de Armenia istorică, a fost determinată de profilul negustoresc - pe de o parte, și de conflictul cu otomanii, degenerat în genocid (reală paradigmă în construirea identității armenilor moderne) - pe de alta. Confesiunea de bază este cea ortodoxă armeano-gregoriană. Biserica Apostolică Armeană s-a implicat în menținerea identității acestui popor, în condițiile în care statul nu mai exista fizic și politic, iar populația era fragmentată în mici comunități, în care se mai vorbea sau nu limba armeană. O altă

³⁴⁷ Se realiza un cofraj din lemn, lung cât peretele casei, se umplea cu pământ uscat, acesta fiind apoi udat cu apă și bătut bine cu maiul. Peste stratul de pământ se așeza un rând de stuf, pe orizontală; se scotea cofragul. Procedeeul se repeta până la înălțarea peretelui.

³⁴⁸ Pentru adăpostirea vitelor pe timp de vară și pentru pregătirea tizicului (turtă din balegă utilizată drept combustibil în sezonul rece).

³⁴⁹ În unele cazuri, beciul era împărțit în două încăperi, cea mică având rolul de a păstra bunurile de valoare în timpul războaielor.

³⁵⁰ Popoiu, *op. cit.*, p. 5.

³⁵¹ *Idem*, *Antropologia Dobrogei*, Craiova, Editura Universitaria, 2010, p. 156.

³⁵² Paul Traeger, *Die Deutschen in der Dobrudscha: zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Wanderungen in Osteuropa*, Stuttgart, Ausland und Heimat Verlags-Aktiengesellschaft, 1922.

confesiune practică de armeni este cea catolică. În arhivele parohiei catolice din Tulcea, în anul 1851 figurează 15 armeni catolici³⁵³.

Prezența timpurie a armenilor în Dobrogea trebuie pusă în legătură cu existența unor rute comerciale, pe uscat (Liov – Suceava – Isaccea – Babadag – Bazargic) sau pe apă (Sulina – Constantinopol), care favorizau practicarea negustoriei, o coordonată importantă a acestui grup etnic³⁵⁴. Astfel, încă de la începutul secolului al XVI-lea, apare consemnată colonia armeană de la Babadag. În timpul călătoriei sale prin Dobrogea, din anul 1803, preotul armean Minas Băjășkian găsește la Babadag 40 de case armenesti și o biserică veche din piatră, cu hramul «Վարագա սուրբ Խաչի սոն»/ Varaga Surp Haci/ Sfânta Cruce din Varag³⁵⁵. Biserica este consemnată într-un manuscris din 1649, aflat astăzi în biblioteca Mechitariștilor din Viena³⁵⁶. A ars în 1823, a fost reconstruită în 1828 sau 1829, a ars din nou în 1891 și a fost reclădită în 1896, având hramul Sfânta Născătoare. În 1960, fiind puternic deteriorată, biserica a fost demolată³⁵⁷. Simon Erevanți, Catolicos al tuturor armenilor din anul 1763, descrie în cartea *Djampr* coloniile armenesti din Rumelia, pendinte Sfântului Scaun din Ecimiadzin, menționând localități precum Akkerman (Cetatea Albă), Kili (Chilia), Ismail, Babadag și Constanța³⁵⁸.

Comunitatea armeană din **Tulcea** s-a încheat în prima jumătate a secolului al XIX-lea, membrii acesteia provenind în principal din Constantinopol și din provincia Anatolia. Ei s-au stabilit într-o mahala, având ca punct central biserica cu hramul «Գրիգոր Լուսավորիչ»/ Krikor Lousavorici/ Sf. Grigorie Luminătorul³⁵⁹, cunoscută astăzi de localnici și sub numele de biserica armenescă³⁶⁰. Această mahala cuprindea străzile Fabricii (astăzi Banatului), Gura Pieții (astăzi Concordiei) și Armenescă (astăzi Alexandru Ciucurencu)³⁶¹.

Sulina, important centru urban cu profil comercial, a avut o populație importantă de armeni³⁶². În anul 1904, conform statisticii primăriei Sulina, sunt recenzați 444 armeni dintr-un total de 4.913 locuitori³⁶³. În *Gazeta Sulinei* din februarie 1906, după o statistică din octombrie 1905, sunt menționați 263 armeni din 4.845 locuitori³⁶⁴, iar în 1922 apar numai 37 de armeni³⁶⁵.

³⁵³ Anton Durcovici, „Istoricul parohiei catolice din Tulcea (din arhivele episcopiei)”, în *Revista catolică I*, 1914, pp. 120-125.

³⁵⁴ H.D. Siruni, *Ani. Anuar de cultură armenescă*, București, 1942-1943.

³⁵⁵ Sărbătoare a Bisericii Apostolice Armene, celebrată în cea mai apropiată duminică față de data de 28 septembrie, întotdeauna la două săptămâni după Înălțarea Sfintei Cruci.

³⁵⁶ Simion Tavitian, *Armenii dobrogeni în istoria și civilizația românilor*, Constanța, Ed. Ex Ponto, 2004, pp. 16-17.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 33.

³⁵⁸ *Ibidem*

³⁵⁹ Prin 1830 s-a construit un mic paraclis acoperit cu olane, pentru oficierea actelor ceremoniale religioase. Acesta este dăruit în 12 aprilie 1882, pentru a fi ridicată o biserică cu hramul Sf. Grigorie Luminătorul. Până în 1937 biserica a fost păstorită de preoți armeni. După 1960-1977, biserica a fost dată enoriașilor români.

³⁶⁰ G.V. Niculescu, *Dare de seamă, alcătuită cu ocazia Jubileului de 40 de ani de domnie a Majestății Sale Regelui Carol I al României*, București, 1906, p. 85.

³⁶¹ Postelnicu, *op. cit.*, p. 6.

³⁶² Unii armeni, vorbitori de limbă turcă, au venit din Constantinopol și s-au stabilit la Sulina în jurul anului 1895 (ex. fam. Ecmegian).

³⁶³ Ionescu, *op. cit.*, p. 395.

³⁶⁴ *Gazeta Sulinei*, Anul I, nr. 2, 1 martie 1906, p. 1.

³⁶⁵ Numărul redus poate fi interpretat ca rezultat al unui exod spre Armenia (vezi Manea, Ciocoi și Costea) sau ca o strategie de supraviețuire, armenii declarându-se de altă etnie. Acest fenomen a fost răspândit în Imperiul Otoman, generând așa-numiții „cripto-armeni” (armeni ascunși în viața publică sub paravanul declarativ al altei etnii sau religii, dar cu o viață familială bazată pe vechile tradiții).

În urma represaliilor turcilor, după primul război mondial pornește un val de migrație al armenilor dinspre Anatolia (Cilicia, Capadocia) și Constantinopol spre Occident, unii armeni stabilindu-se sau tranzitând Dobrogea. Familiile care scapă de masacre părăsesc localități precum Adana, Cezareea (Kayseri), Trabizonț, Şebinkarahisar, Amasya sau Bardizag (Bağçecik). Procesul migrațional este complex, uneori cu staționări temporare, cu direcții de migrație diferite, prin Siria, Liban, Cipru (Larnaca), Constantinopol etc. În anul 1919 se înființează Uniunea Armenilor din România (U.A.R.), pentru sprijinirea armenilor refugiați în urma genocidului din 1915. Au fost oferite atunci documente de ședere pentru 4.283 de imigranți și au fost prelungite biletele de naționalitate pentru 3.269 de armeni³⁶⁶.

În perioada comunismului, comunitatea armenilor a cunoscut fenomenele naționalizării averilor și deportării unor membri în Siberia. Acestea au determinat după 1944 reducerea numărului armenilor ca urmare a două valuri succesive de emigrare spre Armenia. În următorii ani, în special între 1960-1985, armenii au emigrat masiv spre Occident, în special spre SUA și Australia³⁶⁷. Aceste comunități diasporice au depus eforturi pentru cunoașterea și promovarea propriei istorii și culturi, a genealogiei familiilor din România, fiind organizate sub forma unor asociații ale *rumanahay*-lor (armenilor originari din România). De exemplu, la Los Angeles, s-a constituit în decembrie 1963 Asociația Culturală RAFFI.

Pe 7 februarie 1990 se pun bazele noii Uniuni a Armenilor din România care a căpătat statut oficial în aprilie 1990. În timp au fost create filiale în majoritatea localităților cu populație de etnie armeană, printre care și Tulcea³⁶⁸. Conform datelor comunității, în prezent filiala Tulcea a Uniunii Armenilor numără 45 de armeni.

Date demografice. Ion Ionescu de la Brad consemna în anul 1850 76 familii de armeni în Dobrogea Veche³⁶⁹. În anul 1852 sunt menționați 400 de armeni, din aproximativ 6.000 de suflete³⁷⁰. În statistica lui L. Viscovich din anul 1863 sunt consemnați pentru orașul Tulcea 200 de armeni, de religie armeano-gregoriană și catolică³⁷¹. Într-un recensământ otoman de la jumătatea secolului al XIX-lea, în cele 10 kazale din Dobrogea³⁷² sunt înscrise 126 familii de armeni³⁷³. M.D. Ionescu oferă pentru armeni următoarele informații: 756 în anul 1880, 889 în anul 1885, 694 în anul 1890, 753 în anul 1895, 902 în anul 1900³⁷⁴. În anul 1907 la nivelul județului Tulcea apar înscriși 1071 armeni³⁷⁵, iar în statistica pe naționalități, meserii și situație materială din 1925 figurează 320 armeni în Tulcea, 68 în Babadag și 12 la Sulina, ocupându-se cu meșteșugurile și comerțul, iar pe plan secundar cu plugăria și având o stare

³⁶⁶ Mihai Stepan-Cazazian, „Armeni”, în Attila Gidó (ed.), *Cronologia minorităților naționale din România, Vol. I: Albanezi, armeni, bulgari, croați, eleni, evrei și germani*, Cluj-Napoca, Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, 2016, p. 64.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 29.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ Ion N. Roman, „Pagini din istoria culturii românești în Dobrogea înainte de 1877”, în *Analele Dobrogei*, An I, Nr. 3, Constanța, Institutul de Arte Grafice „Victoria”, 1920, p. 386.

³⁷⁰ Al. P. Arbore, „Informațiuni etnografice și mișcări de populațiune în Basarabia sudică și Dobrogea în veacurile XVIII și XIX, cu specială privire la coloniile bulgărești din aceste regiuni”, în *Analele Dobrogei*, Anul X, Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei”, 1929, p. 32.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 43.

³⁷² Tulça, Isakçı, Maçın, Hirsova, Babadağ, Köstence, Mangalia, Pazarcık, Balçık și Silistre.

³⁷³ Andrew Robarts, *Migration and Disease in the Black Sea Region: Ottoman-Russian Relations in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Bloomsbury USA Academic, 2016, p. 13.

³⁷⁴ Ionescu, *op. cit.*, p. 905.

³⁷⁵ *Raport al prefectului județului Tulcea*, în DJTAN, fond Prefectura Tulcea, Serviciul Administrativ, dosar nr. 13/1907, f. 76-137.

materială bună³⁷⁶. În statistica din anul 1913 în Dobrogea de Nord trăiau 770 armeni, dintre care 673 în mediul urban și 97 în mediul rural³⁷⁷.

Evoluția etno-demografică a armenilor în perioada 1930-2011 este sintetizată în următorul tabel:

An	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Număr	280	77	30	27	36	10	58

Sursa: Institutul Național de Statistică

Date etno-culturale. Armenii tulceni aparțin de Biserica Ortodoxă Română, după ce biserica armenească i-a fost dată spre folosință printr-un acord dintre cele două instituții religioase, în urma daunelor suferite la cutremurul din 1977 și a diminuării demografice a comunității. Din 2011, odată cu venirea în fruntea Bisericii Armene din România a ÎPS Episcopul Datev Hagopian, la biserica armenească din Tulcea au loc slujbe regulate în limba armeană.

Așezată preponderent în centre urbane, deși în statistici apar câțiva armeni care locuiau și în mediul rural, această populație s-a ocupat cu negoțul, misitia, meșteșugurile și, în mai mică măsură, cu agricultura³⁷⁸. Armenii din județul Tulcea au fost comercianți de coloniale sau producători de produse fine, exclusiviste³⁷⁹.

Locuința armenilor, de factură urbană, era influențată de profilul ocupațional și de starea economică a acestora. În memoria colectivității sunt păstrate date vagi privind casele acestui grup etnic, din lemn sau cărămidă, cu beci, prevăzute cu parmaclâc/ parmalâc din lemn și cu balcon. Deseori spațiul de locuit era situat deasupra prăvăliei deținute, prevăzută cu două obloane mari la ferestre, pentru a permite protejarea acesteia în perioada în care era închisă. Prăvălia avea dușumea din lemn³⁸⁰.

Din **gastronomia** armenilor amintim: halvaua din griș, pentru comemorarea morților; *anuș abur* de Anul Nou (fiertură din grâu, fructe uscate, îndulcită cu sirop sau miere de albine) și *lavaș* (lipie).

³⁷⁶ DJTAN, fond Prefectura județului Tulcea, Serviciul Administrativ, dosar nr. 271/1925, f. 6-8, 10-11, 37.

³⁷⁷ Ioan N. Roman, „Drepturile, sacrificiile și munca noastră în Dobrogea față de pretențiile Bulgarilor asupra ei”, în *Analele Dobrogei*, Anul III, Nr. 4, Constanța, Tipografia „Victoria”, 1922, p. 460.

³⁷⁸ Tavitian, *op. cit.*, p. 28.

³⁷⁹ Amintim câteva proprietăți ale membrilor acestei comunități: prăvălia lui Aparham Miaserian (1926), prăvălia cu articole de sticlărie și menaj a lui Tacor Hacıan (din 1919), galanteria *La trei stele albastre* a lui Artachi Tatosian, manufactură de coloniale *La Bancara* a lui Ohanez Kourjoudjian și Niğohs Ciorciopian (1927), croitoria *La Orientul* a lui Taros Koiumdjian, ceasornicăria lui Ovanez Sarchizian (din 1903) și ulterior a lui Dicran Isaian, magazinul de cufere și geamantane a lui Bedros Vartanian (1922), atelier de cizmărie *Tic-tac* a lui Sarchiz Iusupian (1930), atelierul de încălțăminte a lui Rupen Bodrugian (1942), manufactura lui Chircor Chircorian, cizmăria lui Avedic Zeronian (1921), manufactura *La Balerca* a lui Ohanez Koiungian (1927), *Ceasornicăria elvețiană* a lui Ovanez Sarchizian (1918), fabrica de ape gazoase *La Izvorul Tămăduirii* a lui Eraclee Aslan (1919-1949), frizeria lui Gabaret Vartanian (1928); magazinul lui Kelekian din Măcin; fabrica de apă gazoasă a lui Hacı Ecmegian din Sulina.

³⁸⁰ Sursă orală: Elena Papa (n. 1963, Tulcea), interviu Al. Chiselev (Tulcea, 2018). A se vedea și Sofia Vrabie, *Sfinxul Deltei. Municipiul Tulcea*, Tulcea, Editura Harvia, 2005, p. 32.

I.15. Evreii

În perioada otomană, Dobrogea a reprezentat un coridor comercial și cultural, fiind tranzitată de rute pe apă sau pe uscat, favorizante a circulației monetare, a bunurilor, serviciilor și ideilor. Acest fapt a influențat stabilirea și creșterea numerică a comunității evreilor, cantonată în special în centrele urbane sau rurale cu funcție de tranzit. Spațiul dobrogean a constituit astfel un punct de întâlnire între evreii sefarzi - veniți din spațiul iberic, și cei așkenazi - originari din Polonia, Ungaria și Rusia³⁸¹. O parte dintre evreii așkenazi s-au stabilit în Dobrogea în timpul Războiului ruso-turc (1806-1812), urmând și aprovizionând trupele rusești³⁸². Acest grup etnic a avut dintotdeauna calitate întreprinzătoare, îmbrățișând, de-a lungul timpului, diferite meserii liberale, precum stomatologia, avocatura sau activitățile farmaceutice. I. Țighiliu remarcă faptul că evreii erau polarizați aproape exclusiv în centrele urbane, cu o puternică solidaritate economică și socială și o adaptabilitate economică eficientă³⁸³. Din listele proprietăților deținute de această etnie, din 1900 și până la naționalizare se poate observa o implicare a femeilor în activitatea economică, inclusiv bancară, fapt mai puțin întâlnit la alte populații de negustori și comercianți, precum armenii sau grecii.

Cea mai veche consemnare despre o comunitate evreiască în acest spațiu se referă la Chilia, încă de la jumătatea secolului al XVI-lea. Unui evreu levantin i se acordă monopolul pentru comerțul cu produse de vinificație, desfășurat între ținuturile Poloniei, Rusiei și Creta, Trebizond (Trapezunt) și Moreea (Peloponez)³⁸⁴. În 1711, Aubry de la Motraye notează despre existența evreilor la Chilia³⁸⁵. La sfârșitul secolului al XVII-lea evreii apar menționați și la Isaccea, punct strategic cu o importantă activitate portuară și centru tranzitar al drumului transbalcanic, cu posibilități de legătură între Balcani și Constantinopole. În acest sens, Ioan Gniński scrie (în perioada 1677-1678) despre Isaccea unde locuiau greci, armeni, bulgari, evrei și turci³⁸⁶.

Evreii din Babadag apar menționați în notele de călătorie ale orientalistului suedez Michael Eneman, în anul 1709, aceștia trăind în localitate alături de creștini³⁸⁷. Prezența evreilor la Măcin este semnalată de inginerul francez Xavier Hommaire de Hell în anul 1846³⁸⁸. A existat o comunitate evreiască și la Sulina. Sinagoga a funcționat până în timpul

³⁸¹ Natalia Midvichi, „A Few Considerations on the Jews in Dobrudja Province during the Ottoman Rule”, în *Peuce (Serie Nouă) - Studii și cercetări de istorie și arheologie*, Nr. 7, 2009, p. 425.

³⁸² Nicoleta Doina Teodorescu, Corina Lucescu, „The architectural Heritage of the Jews in Constanța”, în *Annals of „Spiru Haret” University - Architecture Series*, Nr. 1, 2012, p. 2.

³⁸³ Iolanda Țighiliu, „Dobrudja, a multi-ethnic space. The Jews (1878-1947). Cultural Legacy. Case Study: Tulcea County”, în *Revista Română de Studii Eurasiatice*, An VII, Nr. 1-2, 2011, p. 99.

³⁸⁴ Halil Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică (1300-1600)*, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 238.

³⁸⁵ „Spre seară, am sosit la Chilia, care se află la 28 de leghe de Bender. [...] Este bine populat de turci, evrei, greci și câțiva armeni”, Maria Holban (redactor responsabil), *Călători străini despre Țările Române*, vol. VIII, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 521.

³⁸⁶ „cea mai mare parte din locuitorii săi sunt greci, armeni, bulgari, evrei și turci”, Holban, *op.cit.*, vol. VII, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 364.

³⁸⁷ Constantin I. Karadja, „Le voyage de Michel Eneman de Bender à Constantinopole en 1709”, în *Revue Historique du Sud-Est Européen*, An VI, Nr. 10-12, Vălenii-de-Munte, Imprimerie „Datina Românească”, 1929, p. 369.

³⁸⁸ Marin Rareș, „Xavier Hommaire de Hell. Un călător prin Dobrogea în 1846”, în *Analele Dobrogei*, Anul XV, Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei”, 1934, pp. 63-64.

celui de-al Doilea Război Mondial, când a fost bombardată și a fost părăsită ulterior³⁸⁹. În cadrul acesteia a funcționat un azil confesional mozaic³⁹⁰. C. Feldman argumentează prezența evreilor la Tulcea de la jumătatea secolului al XIX-lea. Prima sinagogă din oraș datează din 1843, ulterior fiind construite altele două, în 1855 și 1860. În același an s-a deschis o *Talmud Tora*, școală pentru studierea Torei. Până în anul 1873 a existat și o *Mikve Teara*, casă pentru spălarea rituală a defuncțiilor, înainte de înmormântare³⁹¹.

Încă din perioada dominației otomane, evreii tulceni se organizează într-o Comunitate, veniturile acesteia fiind generate de plata *gabelei*³⁹². Sumele adunate erau folosite pentru plata clerului, pentru funcționarea unui azil confesional sau pentru activități filantropice³⁹³. După reintegrarea Dobrogei, în Tulcea se stabilesc evrei veniți din Cahul, Bolgrad, Ismail, Odessa, Constantinopol și din provincia Galiția³⁹⁴. Aceștia formează mahalaua israelită, într-un perimetru delimitat de străzile Babadag, Cuza Vodă, Orientului și General Angelescu (astăzi Toamnei)³⁹⁵. Pentru respectarea legilor *cușer*, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, în oraș își desfășurau activitatea patru *hahami* care sacrificau vite și păsări după prescripțiile religioase mozaice³⁹⁶.

În timp, în interiorul comunității a apărut un curent cu tentă sionistă, fapt ce a determinat o mișcare migratorie spre Ereț Israel. Încă din anul 1881 s-a înființat la Tulcea „Hevrat avodat adama be'Ereț Israel” (Asociația pentru munca pământului în Ereț Israel), alcătuită din tineri care doreau să emigreze și să se stabilească în acel teritoriu. În anul 1903 au apărut organizațiile cultural-sioniste „Bnei ve'Bnot Zion” și „Macabeii”, ai căror membri erau adepți ai teoriei lui Theodor Herzl³⁹⁷.

Prima parte a perioadei interbelice favorizează dezvoltarea numerică și economică a comunității. În anii 1938-1940, în contextul crizei politice din țară și al mutațiilor politico-strategice de pe continent, evreii au cunoscut fenomenul marginalizării, al excluderii societale, autoritățile permițându-le organizarea în vederea emigrării³⁹⁸. Urmează cea de-a doua conflagrație mondială, coroborată cu accentuarea extremismului și a gândirii antisemite. În acest context au avut loc confiscări ale caselor, terenurilor și întreprinderilor industriale. Evreii au fost supuși legislației antisemite, fiind obligați la muncă în folosul comunității. Spre sfârșitul anului 1941 are loc o relocare a evreilor din localitățile județului (Babadag, Sulina, Chilia Veche, Măcin) în orașul Tulcea, astfel încât în 1942 numărul acestora a ajuns la 700 de suflete³⁹⁹. Instaurarea regimului comunist a dus la dispariția Comunității și a organizațiilor sioniste și la naționalizarea proprietăților. S-a dezvoltat un curent migratoriu spre Israel și Occident, astfel încât, în prezent, în Tulcea mai trăiesc 6 evrei așkenazi, de rit occidental, și un singur evreu sefard, de rit spaniol⁴⁰⁰.

³⁸⁹ Manea, Ciocoiu, Costea, *op. cit.*, p. 37.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 49.

³⁹¹ Carol Feldman, *De unde am venit... Despre evreii din Tulcea*, București, Editura Hasefer, 2004, pp. 25-26.

³⁹² Taxă pentru sacrificarea animalelor, pentru a corespunde regulilor alimentare de tip *cușer*.

³⁹³ Ligia Dima, „The Israelite Temple and the Jewish Community of Tulcea”, în *Revista Română de Studii Eurasiatice*, An X, Nr. 1-2, 2014, p. 64.

³⁹⁴ Feldman, *op. cit.*, 2004, p. 27.

³⁹⁵ Postelnicu, *op. cit.*, p. 6.

³⁹⁶ Feldman, *op. cit.*, p. 26.

³⁹⁷ *Ibidem*, pp. 62-63.

³⁹⁸ Florin Stan, „Evreii din Constanța”, în *CVMIDAVA. Anuarul Muzeului Județean de Istorie Brașov*, An XXIX, Brașov, Editura C2 design, 2007, p. 235.

³⁹⁹ Feldman, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁰⁰ Sursă orală: Solomon Faimblat (n. 1949, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

Date demografice. În statistica din 1850, Ion Ionescu de la Brad menționează prezența a 119 familii de evrei în județul Tulcea, dintre care: 30 în Tulcea, 20 în Isaccea și 69 în Babadag⁴⁰¹. M.D. Ionescu consemnează pentru sfârșitul secolului al XIX-lea un număr de 4.315 persoane⁴⁰². *Darea de seamă a prefectului județului Tulcea din 1907* menționează 3.131 evrei cantonați în Babadag (565), Măcin (246), Sulina (397), Isaccea (150), Tulcea (1773)⁴⁰³. Într-o minută a rabinului Isac Haham către prefectul județului Tulcea, din 5 octombrie 1920, este prezentată situația demografico-confesională a evreilor din Dobrogea de Nord: la Babadag, o sinagogă și 16 familii; la Sulina: o casă de rugăciuni, după ce sinagoga a fost distrusă în război, și 15 familii; Chilia Veche: o sinagogă și 10 familii; Isaccea: sinagoga a fost distrusă în război, 8 familii; Mahmudia: fără sinagogă, 5 familii; Măcin: sinagogă distrusă în război, 2 familii. Un număr redus de evrei locuiau în mediul rural (Jurilovca, Beștepe etc.)⁴⁰⁴. În 1925 apar înscriși 1.700 de evrei în Tulcea, 105 în Babadag, 20 la Sulina și 17 la Chilia Veche, având ca ocupații de bază comerțul și meșteșugul⁴⁰⁵. Evoluția etno-demografică în anii următori a comunității evreiești din județul Tulcea a fost descendentă, fapt ușor de remarcat în următorul tabel sinoptic, realizat pe baza datelor de la recensămintele populației din perioada 1930-2011, oferite de Institutul Național de Statistică.

An	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Număr	1.169	325	154	92	46	21	7

Sursa: Institutul Național de Statistică

Repere etnoculturale. Paul Johnson afirmă că din secolul al XIV-lea se poate vorbi despre o diferențiere între evreii sefarzi (sau spanioli) și evreii așkenazi (sau germani)⁴⁰⁶. Etonimul *așkenaz* derivă din numele biblic vetero-testamentar Așkenaz, primul fiu al lui Gomer. Ei vorbesc iudeo-germanica sau idiș. Etonimul *sefard* provine din cuvântul Sefarad, utilizat în ebraica medievală pentru a desemna Spania. Această grupă reflectă o simbioză a tradiției iudaice cu societatea multiculturală iberică și, ulterior, cu spațiul cultural românesc.⁴⁰⁷ Ei și-au dezvoltat în timp dialectul iudeo-spaniol, *ladino* sau *judezmo*.

Evreii sunt practicanți ai **cultului mozaic**. Ei au fost recunoscuți drept confesiune istorică prin *Legea pentru regimul general al Cultelor*, publicată în Monitorul Oficial nr. 89/ 22 aprilie 1928⁴⁰⁸. În prezent, la nivelul județului se mai păstrează un singur lăcaș de cult mozaic. Templul Coral, construit între 1888 și 1901, a fost restaurat și reinaugurat pe data de 22 august 2014⁴⁰⁹. Elementul central din **templu** este reprezentat de un *Aron Kodeș* (Arca Sfântă) monumental, în spatele căruia, după parohet, sunt păstrate sulurile Torei. Ele sunt scoase pentru rugăciune în momentul în care sunt prezenți zece tineri evrei puri, formându-se *minian*. În cadrul edificiului funcționează un spațiu expozițional dedicat istoriei locale a

⁴⁰¹ Ion N. Roman, „Pagini din istoria culturii românești în Dobrogea înainte de 1877”, în *Analele Dobrogei*, An I, Nr. 3, Constanța, Institutul de Arte Grafice „Victoria”, 1920, p. 386.

⁴⁰² Ionescu, *op. cit.*, p. 347.

⁴⁰³ DJTAN, Dosar 13 / 1907, f. 78-79.

⁴⁰⁴ DJTAN, fond Prefectura județului Tulcea Serviciul Administrativ, Dosar Nr. 249 / 1924, f. 53-61.

⁴⁰⁵ DJTAN, fond Prefectura județului Tulcea, Serviciul Administrativ, dosar nr. 271/1925, f. 6-8, 10-11 și 37.

⁴⁰⁶ Paul Johnson, *O istorie a evreilor*, București, Editura Humanitas, 2015, p. 269.

⁴⁰⁷ Valeriu-Alexandru Moraru, *Istoria comunităților sefarde din România de la începuturi și până azi*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2014, pp. 14, 36.

⁴⁰⁸ Titov, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁰⁹ În etapa de reabilitare s-au implicat tehnic și financiar Federația Comunităților Evreiești din România, Fundația „Caritatea”, Guvernul României și Comunitatea Evreilor din Tulcea.

evreilor. Sunt expuse piese de cult și piese vestimentare folosite în cadrul serviciilor religioase, fragmente de elemente arhitectonice salvate de la celelalte două sinagogi dispărute⁴¹⁰ și fotografii documentare. În interior apare inscripționat termenul Chai sau Hai⁴¹¹ (חַי, semnificând viață), un simbol vizual des utilizat în cultura ebraică modernă. Elementele cultice și arhitecturale sunt decorate cu motive precum: coroana (*keter*), simbolul Kohaniților (mână binecuvântătoare), motive fitomorfe (vița-de-vie, ciorchinele, chitra, ramura de palmier, salcia, *Ec Hajjim/ Pomul vieții*), motive zoomorfe (leul, cerbul, vulturul), motive cosmografice (steaua lui David, bolta înstelată), inscripții în ebraică⁴¹².

În județul Tulcea există șapte cimitire evreiești, două în Tulcea⁴¹³ și câte unul în Babadag, Chilia Veche, Isaccea, Măcin și Sulina. Prin tradiție, la sefarzi piatra tumbală este culcată pe mormânt, iar la așkenazi este așezată vertical, la capul mortului⁴¹⁴.

Profilul ocupațional al evreilor tulceni era legat de practicarea meșteșugurilor (e.g. morărit, tâmplărie, cizmărie, fierărie, jocărie-pielărie, croitorie, tinichigerie) și a activităților comerciale, de desfacere sau de tranzacționare (e.g. băcănie, manufactură, măcelărie, vânzarea cerealelor, misie, creditare). Dovadă stau următoarele proprietăți: moara lui Ihil Siminovici (1907), ceainăria lui Benjamin Cohn (1919), croitoria lui Avram Schwartz (1921), fierăria lui Moise Thaler (1921), manufactura *La Trandafirul Roșu* a lui Marcu Zeidler (1922), manufactura *La Doi Englezi* a Raselei Orenstein (1923), fabrica de cherestea și depozitul de lemne a lui Iancu Isovici și Șmil Haimovici (1924), Banca Creditul Nostru a lui Morith și Boris Grimberg, farmacia lui Herman Sapușnic (1930), magazinul de instrumente muzicale și mașini de cusut *La gramofonul* a lui Boris Grinberg (1931) etc.⁴¹⁵.

Locuința evreilor tulceni era tipic negustorească. Ca element identitar se remarcă *mezuză*⁴¹⁶, la intrarea în casă. Aceasta se mai păstrează și astăzi la evreii bătrâni.

Nu mai putem vorbi despre un **costum tradițional** la evreii din România, aceștia trecând încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea la o vestimentație modernă. Astăzi se mai păstrează câteva piese vestimentare utilizate în timpul rugăciunilor sau la ceremoniile funerare, precum *tallit*⁴¹⁷ sau *iarmulka*⁴¹⁸.

⁴¹⁰ Sinagoga Talmud Tora era amplasată pe Str. General Angelescu, având înscrise, în anul 1914, 21 de familii de credincioși. Sinagoga Nouă era pe Str. Orient, fiind frecventată de 48 de familii. În același an, la Templul Israelit veneau 56 de familii.

⁴¹¹ Simbolul este originar din Spania medievală, având rol apotropaic.

⁴¹² Lya Benjamin, Irina Cajal-Marin, Hary Kuller, *Mituri, rituri și obiecte rituale iudaice*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, pp. 139-140.

⁴¹³ Vechiul cimitir evreiesc a fost înființat în secolul al XIX-lea, prin stăruința lui Froim W. Ellman, iar ultima înmormântare cunoscută a avut loc în anul 1930. Pietrele funerare, din marmură, calcar sau gresie au inscripții în ebraică și română. Se remarcă un mic mausoleu, clădit pe mormântul rabinului considerat *țadik/ sfânt*. În cimitirul evreiesc actual sunt morminte cu inscripții în ebraică, idiș, germană sau română. În cadrul său există un *ohel* (un fel de capelă) și o casă pentru *tahara*, prevăzută cu un catafalc, unde se realizează ritualurile de purificare premergătoare înmormântării.

⁴¹⁴ *Memoria cimitirelor evreiești*, București, Federația Comunităților Evreiești din România, 2007, pp. 48, 85. Pentru mai multe informații tehnice privind starea de conservare a acestor cimitire a se vedea Samuel D. Gruber, *Historic Jewish Sites in Romania*, United States Commission for the Preservation of America's Heritage Abroad, 2010.

⁴¹⁵ Dima, *op. cit.*, 2014, p. 71.

⁴¹⁶ Textul caligrafiat al crezului mozaic este introdus într-o teacă ce prezintă simboluri magice și înscrisuri ale numelor îngerilor, având un rol apotropaic clar. Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic: a History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 67.

⁴¹⁷ *Tallit* este un șal de rugăciune, purtat peste haine, în timpul rugăciunilor de dimineață (*șaharit*). La colțuri prezintă franjuri înnodate. Aceste piese sunt oferite băieților la *bar-mitzvah*.

⁴¹⁸ *Iarmulka* sau chipa reprezintă o acoperitoare de cap, purtată de bărbați când intră în sinagogă.

Codul alimentar împărtășit de comunitățile evreiești este modelat de limitările impuse de legile *cușer*⁴¹⁹, de restricțiile privind gătitul în timpul Șabatului și de necesitatea de a opune mesei cotidiene una festivă, opulentă și sofisticată⁴²⁰. Pentru respectarea regulilor alimentare, în bucătărie, instrumentarul gastronomic era separat în vase pentru lactate și vase pentru mâncăruri din carne. Posturile de peste an, respectate prin tradiție, sunt cele de 17 Tamuz, 9 Av (Tișa Beav), 3 Tișri, 10 Tișri (postul de Iom Kippur), 13 Adar (postul de Purim). Durata lor este de 24 de ore, de la o seară la alta, presupunând interdicția totală a consumului mâncării și a băuturii⁴²¹. Dintre preparatele consumate la sărbători amintim: *leicheh* (pandișpan, utilizat și la pomenirea morților), *humentaș* (prăjitură triunghiulară servită de Purim), *sufganiot* (gogoși umplute cu gem, servite de Hanuka)⁴²².

Reperetele **calendarului festiv** al evreilor sunt: *Roș Hașana* (Anul Nou), marcată de mersul la sinagogă și masa în familie, seara; *Iom Kippur* (Ziua Iertării), zi de post, când credinciosul trebuie să-și recunoască greșelile; *Sucot* (Sărbătoarea colibelor), celebrat în amintirea locuirii în sucot, după ieșirea din Egipt; *Hanuka* (Sărbătoarea luminilor), ce constă în aprinderea timp de opt zile, progresiv, a lumânărilor în hanukiar și rostirea unor rugăciuni și cântări; *Purim*, singura sărbătoare laică a evreilor, ținută în amintirea zilei când evreii au scăpat de asirieni; *Pesah*, celebrat pentru a rememora salvarea de sub robia egiptenilor; *Șabatul* săptămânal, marcat de repaus și interdicția de a găti⁴²³.

I.16. Țigani

Sub denumirea de țigan sau rrom regăsim un conglomerat de grupuri, cu caracteristici inițiale nomade sau semi-nomade, cu religii și cutume diferite, influențate de cele ale populațiilor cu care au intrat în contact. Proprietatea de adoptare cu ușurință a religiei vecinilor, din care derivă practicarea unor tradiții și obiceiuri⁴²⁴, a fost observată de numeroși cercetători care au abordat această problemă la nivel local sau global. Din această perspectivă, în Dobrogea există țigani creștini, care locuiesc lângă români, țigani turci sau turciți, cantonați în apropierea comunităților musulmane și, mai nou, țigani staroveri, grupați în mahalaua lipovenească din Tulcea. De asemenea, se poate remarca o specializare a meseriilor practicate, fapt ce a determinat, de-a lungul timpului, o împărțire a acestora, mai ales în scop academic, în categorii precum: aurari, căldărari, băieși, muzicanți, ursari sau lingurari. L. Piasere afirmă că organizarea socială a acestui grup etnic este o *struttura a polvere*, foarte flexibilă și dinamică. Familiile extinse, precum și cele nucleare, s-au

⁴¹⁹ Acestea reglementau selecția animalelor proprii consumului, sacrificarea acestora sau combinarea corectă a alimentelor.

⁴²⁰ Steven M. Lowenstein, *The Jewish Cultural Tapestry: International Jewish Folk Traditions*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 119.

⁴²¹ Benjamin, Cajal-Marin, Kuller, *op. cit.*, p. 94

⁴²² Sursă orală: Solomon Faimblat (n. 1949, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (14.01.2018, Tulcea).

⁴²³ Emmy Barouh (ed.), *Jews in the Bulgarian Lands: Ancestral Memory and Historical Destiny*, Sofia, International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations, 2001, p. 83; Benjamin, Cajal-Marin, Kuller, *op.cit.*, pp. 101-114.

⁴²⁴ De exemplu, obiceiurile din ciclul vieții și tradițiile de peste an nu prezintă diferențe majore față de cele ale vecinilor de aceeași religie. Țigani *Xoraxane* urmează sărbătorile calendarului musulman, iar cei creștini marchează ceremonial principalele sărbători ortodoxe. În aceleași coordonate se poate vorbi despre atitudinea față de hrană, cu prescripții clare privind perioada Ramadanului și alimentele interzise la cei turciți sau cu alternanța dintre perioadele de post și de dulce la cei ortodocși.

deplasat independent, păstrând mereu interconexiuni. Astfel, grupul se putea reuni cu rapiditate, pentru a se dispersa ulterior, cu ușurință⁴²⁵. Antropologii au observat că la toate grupurile de țigani conceptul de *baxt/ baht* (noroc, baftă) reprezintă un element-cheie al vieții și identității lor, întreaga lor existență fiind marcată practic și ritual de fastul sau nefastul unor anumite perioade, transpuse la nivelul acțiunii individuale sau comunitare în performarea/ neperformarea unor acte sau desfășurarea/ interzicerea unor activități⁴²⁶.

Există unele referințe despre existența țiganilor în spațiul balcanic încă din secolele al IX-lea, al X-lea și al XI-lea. În sursele bizantine ei sunt denumiți *Atsingani* sau *Atsinkani*⁴²⁷. Prezența masivă a populației țigănești în Rumelia și în Dobrogea a fost condiționată de activitatea de cucerire și colonizare implementată de Imperiul Otoman în secolele al XIV-lea și al XV-lea. Rromii au participat direct la invaziile otomane, ca soldați auxiliari sau meșteri aflați în serviciul trupelor militare. Ei figurează în diferite documente ale administrațiilor locale, în special în registrele de impozitare sau în ordonanțele referitoare la problemele economice, civile sau religioase.

De la început, nomadismul și impredictibilitatea acțiunilor acestui grup vor crea probleme administrațiilor publice, astfel încât apare necesitatea introducerii unor legi sau regulamente care sancționează țiganii din provincia Rumelia, musulmani sau non-musulmani, care preferă o viață nomadă, eludând astfel plata impozitelor. Apare astfel „Legea privind țiganii din provincia Rumelia” (*Kanunname-i Kibtiyan-i vilayet-i Rumili*), promulgată de Suleiman I Kanuni în anul 1530, care prevede, printre altele: plata a 22 akçe pentru fiecare gospodărie și fiecare celibatar pentru țiganii musulmani, 25 pentru cei necredincioși și 1 akçe pentru văduvi; admonestarea și sancționarea țiganilor musulmani care încep să practice nomadismul, alături de cei ne-musulmani; plata dreptului de căsătorie și amenzi pentru crime și delictе, ca și ceilalți supuși; colectarea impozitelor pentru țiganii de pe pământurile feudale de către șeful sanjakului țigănesc⁴²⁸. Încercarea de sedentarizare a acestei populații a continuat inclusiv pe timpul comunismului astfel încât, printr-o dispoziție din anul 1957, rromii localizați pe teritoriul comunelor erau încurajați să se stabilească acolo, prin acordarea spațiului pentru ridicarea locuințelor⁴²⁹.

În prezent, țiganii se află aproape în toate localitățile județului, cu precădere în centrele urbane, dar și în Valea Teilor, Niculițel, Ciucurova, Nifon (fostă Țiganca).

Migrația ulterioară spre vestul Europei, îndeosebi după anul 2007, după intrarea în Uniunea Europeană, a generat probleme sociale, comportamentale sau de infrastructură, dar și o apetență în studierea antropologică și etnologică a acestei populații, a mecanismelor ei de a gândi și a acționa, diferite în raport cu cele specifice civilizației occidentale. Rromii se întorc periodic în Dobrogea, cu posibilități materiale sporite, fapt ce generează un stil de

⁴²⁵ Leonardo Piasere, „Breve storia dei rapporti tra Rom e Gagè in Europa”, în *Alla periferia del mondo. Il popolo dei Rom e dei Sinti escluso dalla storia*, Fondazione Roberto Franceschi, 2003, p. 50.

⁴²⁶ Marco Solimene, „‘These Romanians have ruined Italy’. Xoraxané Romá, Romanian Roma and Rome”, în *Journal of Modern Italian Studies*, Vol. 16, Nr. 5, Routledge, 2011, p. 646.

⁴²⁷ Există multe teorii cu privire la etimologia acestor termeni, unele fiind legate de termenul *Asinkar*, care ar avea următoarele semnificații: fierar (într-un dialect persan); numele unui râu mitic din India, locul de origine al țiganilor; denumirea castei muzicanților în India. Alte teorii pledează pentru o derivare din termenul medieval *Atsinganoi* (de neatins).

⁴²⁸ Elena Marushiakova, Vesselin Popov, *Gypsies in the Ottoman Empire. A contribution to the history of the Balkans*, Hertfordshire, University of Hertfordshire Press, 2001, p. 32.

⁴²⁹ Daniela Rusu-Mocănașu, *Comunitatea Horahane (rromii musulmani) din Babadag. Mentalități și schimbări sociale*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 2014, p. 112.

viață și un sistem constructiv în opoziție cu ceea ce a existat în Dobrogea în urmă cu 25-30 de ani.

Date demografice. Dificultatea cunoașterii numărului real al acestei comunități este determinată de mai mulți factori: nedeclararea numărului exact al copiilor, în special pe cel al fetelor⁴³⁰; declararea la categoria turci, în cazul țiganilor musulmani, și români, în cazul țiganilor romanizați; nomadismul sau stabilirea temporară în diferite locuri; natalitatea crescută a grupului, în contextul unei familii extinse cu relații de înrudire complexe etc.

În anul 1850 erau 212 familii de țigani. *Darea de seamă a județului Tulcea pe anul 1903* ne oferă următoarele date statistice: în 1880 erau 706 țigani, în 1885 – 840 țigani, iar în 1890 – 823 țigani⁴³¹. În anul 1900 în Dobrogea de Nord apar consemnați 1.317 țigani creștini (649 în plasa Tulcea, 441 în plasa Măcin și 227 în plasa Babadag) și 261 țigani turciți (180 în plasa Tulcea, 49 în plasa Măcin și 32 în plasa Babadag)⁴³². În anul 1907 erau înregistrați 1.498 țigani creștini și 576 țigani turciți⁴³³. Datele statistice de la recensămintele realizate între anii 1930-2011 nu mai țin cont de segregarea religioasă.

An	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Număr	1706	568	126	690	1363	2272	3423

Sursa: Institutul Național de Statistică

Repere etno-culturale. Așa cum am văzut, **etimologia** termenului *țigan* a fost explicată de diferiți specialiști printr-o raportare la mai multe paliere: ocupația principală și sistemul de caste, apelul la substratul mitico-magic (râul sacru hindus, apropierea de secta magicienilor *Atsinganoi*). Pe de altă parte, *Horahane*, *Horahai* reprezintă etnonimele prin care sunt desemnați țiganii musulmani din Dobrogea și din întregul spațiu balcanic. Etimologia acestor termeni este neclară, în limba rromani având sensul de „turc”, „non-rrom”, „străin” de a fi rrom⁴³⁴. Denumirea de țigan turc nu este agreată de musulmanii dobrogeni, ei refuzând identificarea, chiar la nivel semantic, cu acest grup etnic. La nivelul discursului, ceilalți musulmani îi plasează pe acești țigani la periferia grupului, considerându-i ca având la origine statutul de sclavi, folosiți în timpul campaniilor de cucerire teritorială la potcovitul cailor, realizarea harnașamentelor sau pregătirea mâncării pentru luptători. Ei mai sunt cunoscuți și sub numele de „țigani cu șalvari”, deoarece bătrânele acestui grup etnic aveau în structura costumului tradițional pantalonii largi de tip șalvari, purtați chiar și în contemporaneitate în familiile conservatoare. La rândul lor, țiganii musulmani denumesc persoanele de altă religie *dasnee(ea)*⁴³⁵ sau *iabanji*⁴³⁶. Ultimul termen derivă din turcescul *yabancı* și înseamnă „străin”.

Rusu-Mocănașu afirmă că în ciuda afilierii declarate la Islam, **credințele** și practicile dinaintea adoptării islamismului sunt încă prezente la Horahane. S-a produs astfel o suprapunere între categoriile islamice *Halal* (permis) - *Haram* (interzis), și cele tradiționale

⁴³⁰ Statutul fetelor în familiile de țigani este unul dual: pe de o parte, este rușinos să ai (prea multe) progenituri de sex feminin, pe de alta, este o situație profitabilă pe viitor, favorizând crearea unor relații socio-economice în urma căsătoriei.

⁴³¹ Ionescu, *op. cit.*, p. 907.

⁴³² *Ibidem.*, p. 345.

⁴³³ DJTAN, fond Prefectura Tulcea, Serviciul Administrativ, dosar nr. 13/1907, f. 76-137.

⁴³⁴ Leonardo Piasere, „Xoraxané Romá” în David Levinson, (ed.) *Encyclopedia of World cultures (Central, Western, and Southeastern Europe)*. Volume IV. Europe. Boston, Massachusetts, G.K. Hall & Co., 1992, pp. 281-283.

⁴³⁵ Termen derivat din termenul „das”, având sensul de creștin.

⁴³⁶ Rusu-Mocănașu, *op. cit.*, pp. 109, 112, 115.

țigănești *ujo* (pur) - *melalo* (impur), cele din urmă devenind la un moment dat conflictuale cu învățăturile coranice⁴³⁷. Același afirmație o putem extrapola și pentru comunitățile creștine, cu rezervele de rigoare, având în vedere că și la musulmani și la creștini mecanismele gândirii arhaice, pre-religioase și religioase, se suprapun și fuzionează, având ca rezultat o structură cu capacități de ierarhizare și selecție a unui anumit tip de comportament într-o anumită situație.

În Imperiul Otoman, țișanii musulmani erau organizați în castele muzicanților (*çalgıclar*), aurarilor (*altıncılar*, *quyumclar*), ursarilor (*aywucilar*) sau împletitorilor de coșuri (*sepetçiler*)⁴³⁸. Pe de altă parte, țișanii se ocupau cu îngrijirea cailor, oilor sau vitelor pentru armata otomană, cu aprovizionarea cu alimente și produse necesare soldaților⁴³⁹. Poate nu întâmplător, implicarea în astfel de relații economice a determinat structura ocupațională a acestui grup etnic care, indiferent de specializare, are ca atribute comerțul cu amănuntul și efectuarea unor servicii contracte.

În prezent, țișanii din județul Tulcea sunt căldărari sau ceaunari (Tulcea, pe str. Carierei), lingurari⁴⁴⁰ (Valea Teilor, Ciucurova) sau lăutari⁴⁴¹ (cu origini din Cârjelari). De altfel, rromii căldărari au continuat producerea și distribuirea vaselor de aramă, simplificate însă ca decor. Ei veneau în diverse localități din Dobrogea, realizau produsele pe loc și apoi le vindeau. De exemplu, până prin 1970 căldărarii se așezau într-o poiană de la marginea pădurii la Neatârnaarea sau, lângă lac, aproape de Stejaru, vânzând ulterior cazane, căldări sau tăvi (*tavale*)⁴⁴².

Nomazii sau „corturarii” străbăteau localitățile dobrogene din primăvară până toamna, bărbații îndeletnicindu-se cu spoitul căldărilor, iar femeile cu practicile de magie divinatorie (în bobi, în ghioc, în cafea sau în palmă), de etnoiatrie sau de magie contraproductivă. Alți etnici lucrează în agricultură, ca zilieri, iar câțiva dintre ei practică meserii specifice populațiilor sedentare: hămurăria, șelăria sau fierăria.

Printre caracteristicile **vestimentației**, indiferent de religia acestora, remarcăm preferința pentru culori vii și policromia rezultată prin suprapunerea unor piese vestimentare de mai multe culori sau utilizarea unor materiale cu motive florale sau geometrice. Țiganii musulmani purtau fesuri roșii, *ceacșiri* (șalvari), în general de culoare neagră, *sileaf* (brâu lat roșu) sau *iminei* (încălțări cu vârfuri ascuțite)⁴⁴³. Femeile din familiile conservatoare păstrează și astăzi *șiala* (basma, șal) cu broderie turcească de tip *oya* la extremități, *antiria* (haină scurtă din postav) și șalvarii, purtați în general de bătrâne⁴⁴⁴. Femeile căsătorite tind să renunțe la șalvari, înlocuindu-i cu fuste lungi, multicolore.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 117.

⁴³⁸ Henryk Jankowski, „Crimean Tatars and Noghais in Turkey” în *Türk Dilleri Araştırmaları* [Studies on the Turkic Languages], Vol. 10, 2000, p. 128.

⁴³⁹ „Am înțeles că ei au venit cu Imperiul Otoman, ca supuși, îngrijitori de cai și erau buni în turnătoria metalelor.” Sursă orală: R.A. (n. 1960, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

⁴⁴⁰ Aceștia realizau diverse produse din lemn: linguri, fuse, coveți, albi. Din această perspectivă a specializării, satului Valea Teilor (Meidanchioi) i se spunea, în sens peiorativ „Combinatul de fuse”.

⁴⁴¹ În prezent cântă la vioară, taragot, țambal.

⁴⁴² Sursă orală: Vasile Istrate (n. 1954, Neatârnaarea), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁴⁴³ Cintian Bărbuleanu, *Monografia orașului Babadag*, București, Editura Charme-Scott, 1998, p. 305.

⁴⁴⁴ Rusu-Mocănașu, *op. cit.*, p. 116.

I.17. Găgăuzii

Această populație de religie creștină ortodoxă, vorbitoare de limbă turcică, reprezintă o enigmă istorică și culturală, la descifrarea ei încercând să-și aducă contribuția numeroși istorici, antropologi, lingviști sau etnografi, cu puncte de vedere polifonice, dar care se canalizează totuși în două direcții importante. Teza etnogenezei turcice afirmă că un grup de turci selgiucizi din Anatolia a migrat în Imperiul Bizantin, în secolul al XIII-lea, unde a adoptat religia creștină. Ulterior turcii creștinați sunt trimiși de *basileus* în Dobrogea⁴⁴⁵. O altă variantă etnogenetică din același palier ideologic încearcă să demonstreze descendența peceneagă și cumână a găgăuzilor, în urma migrației acestor popoare din stepele rusești la sud de Dunăre și amestecul cu turcii oguzi din zonă⁴⁴⁶. Teza etnogenezei non-turcice susține schimbarea limbii materne în turcă, de către grupuri de bulgari sau greci, pentru a evita represalii din partea autorităților otomane. P. Wittek argumentează că este improbabilă ipoteza preluării limbii turce. În general, în Balcani, grupurile etnice au preluat islamul, dar și-au conservat limba maternă ca element identitar (e.g. pomacii, bosniecii musulmani, albanezii musulmani)⁴⁴⁷.

Acest grup se considera popor *yerli* (băștinaș) al Rumeliei, fiind împărțit în *hasıl-Gagauzi* (găgăuzi „adevărați”, „care generează”, „de la origine”) sau *primorski Gagauzi* (găgăuzi „de lângă mare”, „primii de la mare”)⁴⁴⁸ și găgăuzii bulgari⁴⁴⁹. Unii istorici folosesc și alți termeni pentru a-i denumi, de exemplu *surguci* și *citaci*. În alte opinii, aceste etnomine desemnează alte populații, rezultate în urma metisajului dintre turci și creștini.

Câțiva găgăuzi bulgari din satul Hambarlı-Karaağaç s-au așezat în Dobrogea, la Beidaud⁴⁵⁰. Găgăuzii apar menționați și în localitățile Agighiol, Alibeichioi (Izvoarele), Cerna, Eschibaba (Stejaru) și Zebil. Surse orale amintesc de prezența găgăuzilor veniți din Basarabia la Cardon (com. C.A. Rosetti)⁴⁵¹. Gavril Coatu afirmă că bulgarii din satul Cerna sunt la origine găgăuzi, inițial vorbitori de turcică, veniți din Basarabia la începutul secolului al XIX-lea. Sub influența bisericii și a preoților au preluat în timp limba bulgară. Autorul observă că acest grup etnic acceptă ușor influența altor populații, în ceea ce privește cultul și educația. În alte localități ei s-au grecizat (Cavarna, jud. Caliacra), ori s-au românizat (Zebil)⁴⁵².

⁴⁴⁵ Referiri care ar susține această teză apar în Oghuz-nâme sau Seljūq-nâme, compendiu de texte mai vechi adunate și rescrise de Yazîjîoghlu 'Alî, în timpul domniei sultanului Murad al II-lea (1421-1451). Unul dintre texte amintește despre călătoriile mitografizate, apostazii, convertiri la creștinism, reconvertiri la islam, botezuri, călugăriri și aderări la dervișism, sfinți creștini și musulmani.

⁴⁴⁶ Astrid Menz, „The Gagauz Between Christianity and Turkishness”, în Filiz Kırıl, Barbara Pusch, Claus Schönig, Arus Yumul (ed.), *Cultural Changes in the Turkic World*, Würzburg, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2007, pp. 123-124.

⁴⁴⁷ Paul Wittek, „Yazîjîoghlu 'Alî on the Christian Turks of the Dobruja”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 14, Nr. 3, University of London, 1952, p. 639.

⁴⁴⁸ Așezați pe litoralul Mării Negre, la Vama, Kestrici, Kara-Husein, Gzevizli, Gzeferli, Alaklisse, Ghiaur-Suiuciuc și Kara-kurt.

⁴⁴⁹ Aflați în Voivoda-köy, Tekke-Kozluca, Kajkî, Hambarlı-Karaağaç, Karamanlı, Kızılgilar, Çadıköy, Sultanlar.

⁴⁵⁰ Miletić, *op. cit.*, p. 196.

⁴⁵¹ Sursă orală: Ana Chiselev (n. 1926, Letea), interviu Al. Chiselev (2015, Letea).

⁴⁵² Gavril Coatu, „Valea Cernei (Tulcea)”, în *Analele Dobrogei*, Anul II, Nr. 4, Constanța, Tipografia „Albania”, 1921, p. 565.

Găgăuzii dobrogeni au fost strămutați în Basarabia la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, în special în perioada 1809-1812, în contextul conflictelor ruso-turce⁴⁵³. Clericul P. Kazanakli din satul Tvardița (Basarabia) scria în anul 1873, în „Kișinevskie eparhial' nîe vedomosti”, un articol despre coloniștii bulgari trans-danubieni împărțindu-i în: găgăuzi rezultați în urma mixajului cultural dintre un trib bulgar și unul turcic; *komermeri* veniți din Dobrogea, vorbitori de limba turcă; bulgari veniți din România și Macedonia⁴⁵⁴. Un recensământ privind populația Bugeacului, finalizat în octombrie 1911, constata existența a 1.479 familii de coloniști transdanubieni bulgari și găgăuzi, însumând un număr de 6.171 persoane⁴⁵⁵.

Datele statistice referitoare la această comunitate sunt rare și nesigure deoarece găgăuzii, prin natura controversată a etnogenezei lor, erau înglobați la recensăminte la greci, bulgari, uneori la români. M.D. Ionescu menționează la nivelul județului Tulcea un număr de 3.832 găgăuzi, dintre care: 1.977 în plasa Babadag, 1.517 în plasa Măcin, 333 în plasa Tulcea și 5 în plasa Sulina⁴⁵⁶. În 1907 în Dobrogea de Nord erau 2.365 găgăuzi, dintre care 13 în orașul Tulcea⁴⁵⁷.

Repere etnoculturale. Termenul *găgăuz* apare menționat pentru prima dată într-un recensământ din anul 1817. Nu a fost interiorizat și adoptat de comunitate decât spre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, găgăuzii preferând să-și spună, în funcție de context, fie bulgari, fie greci, fie turci creștini. Au existat multe încercări de explicare a etimologiei acestui etnonim: *Gök-Oğuz* (*Gök* = cer, *Oğuz* = confederație tribală, ramură a poporului turcic); *Keykâvus* (numele unui conducător al Sultanatului de Rum) → *Gaygavuz*; *Kalavuz/ Kılavuz* (ghid; care ghidează) etc.⁴⁵⁸.

Limba găgăuză aparține ramurii oguze a limbilor turcice, având asemănări mari cu turca otomană sau osmanlâie. Elizaveta N. Kvilinkova observă că denumirea de limba găgăuză (*gagauzça*) a apărut odată cu autoconștientizarea apartenenței la o națiune și necesitatea formării unui stat. În trecut ei se refereau la limba vorbită de ei utilizând termenul *türkçä*, înțeles ca dialect al limbii turce⁴⁵⁹. În contextul conviețuirii în spațiul balcanic, în limba găgăuză există influențe din bulgară, rusă, română sau greacă, în special la nivelul vocabularului, sintaxei, dar și a foneticii sau morfologiei. Din greacă au fost împrumutați termeni legați de biserică⁴⁶⁰ și botanică, iar din română cuvinte ce reflectă anumite concepte

⁴⁵³ Anatol Măcriș, *Găgăuzii*, București, Editura PACO, 2008, p. 150.

⁴⁵⁴ Elizaveta N. Kvilinkova, „The Gagauz Language Through the Prism of Gagauz Ethnic Identity”, în *Anthropology & Archeology of Eurasia*, Issue North Caucasus. Civic Values, Vigils, and Vigilantes, Vol, 52, Nr. 1, London, Routledge, 2013, p. 87.

⁴⁵⁵ Al. P. Arbore, „Informațiuni etnografice și mișcări de populațiune în Basarabia sudică și Dobrogea în veacurile XVIII și XIX, cu specială privire la coloniile bulgărești din aceste regiuni”, în *Analele Dobrogei*, An X, Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei”, 1929, p. 13.

⁴⁵⁶ Ionescu, *op.cit.*, p. 343.

⁴⁵⁷ *Raport al prefectului județului Tulcea în DJTAN*, fond Prefectura Tulcea, Serviciul Administrativ, Dosar nr. 13/1907, f. 76-137.

⁴⁵⁸ Ahmet Hasan Cebeci, *XVI. Yüzyil Osmanli Tahrir Eftelerine Göre Gagauzlar*, Ankara, Gazi Üniversitesi, 2008, pp. 1-8.

⁴⁵⁹ Kvilinkova, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁶⁰ Totuși termenii de bază sunt turcici, veniți pe filieră arabă sau persană, de ex. Allah - Dumnezeu, *oruç* - post, *günaa* - păcat.

socioeconomice, de legislație, agricultură, instrumentar casnic și alimentație. Cele mai multe împrumuturi sunt însă din limbile slave, acoperind diverse domenii⁴⁶¹.

În Balcani găgăuzii au folosit literatura religioasă de tip *Karamanlı*, scrisă în turcă cu litere grecești⁴⁶². Scrierea proprie era necunoscută de această populație⁴⁶³. Găgăuza a fost folosită într-o perioadă și ca limbă liturgică. Tradițiile și religiozitatea acestui grup au fost cercetate din perspectiva unei anumite teze etnogenetice. Cercetătorii turci, de exemplu, au accentuat în scrierile lor rădăcinile islamice ale unor obiceiuri precum *Hacılık* (pelerinajul în Țara Sfântă), *Kurban* și *Allahlık* (sacrificiul ritualizat și consacrat al unui animal), unii gășind conexiuni între modul de prosternare din timpul slujbei ortodoxe și *namaz*-ul musulman⁴⁶⁴.

În stadiul actual al cercetării, sunt dificil de reconstituit anumite elemente de cultură găgăuză în spațiul dobrogean. Integrarea acestora în comunitățile creștine a dus în timp la renunțarea folosirii limbii materne. Chiar dacă se mai găesc descendenți cu origini găgăuze, aceștia nu mai conservă elemente identitare specifice⁴⁶⁵.

Dobrogea a constituit de-a lungul timpului un spațiu de tip coridor cultural și economic, legând, pe apă sau pe uscat, stepele nord-pontice de centrul Asiei, de spațiul dunărean și balcanic. Această poziție geostrategică privilegiată a fost determinată de existența unor drumuri militare și comerciale, de ieșirea la Marea Neagră și posibilitatea racordării cu restul Europei prin navigația pe Dunăre. Având în vedere aceste condiții, Dobrogea a fost un teritoriu de colonizare și o zonă de refugiu pentru multe dintre grupurile etnice prezentate.

Românii au avut o locuire permanentă în acest teritoriu, alimentată de afluxuri continue de filoane transilvănene, muntene sau moldovenești, iar după 1940, se completează prin prezența aromânilor și meglenoromânilor, exponenți ai romanității sud-danubiene.

Turcii au cucerit treptat Balcanii și Dobrogea, colonizând populații predominant musulmane sau vorbitoare de limbi turcice (tătari, cerchezi), cu rolul de a apăra teritoriile cucerite și de a avea grijă de elementele de infrastructură ale imperiului. După ce Dobrogea revine României, are loc un curent migrator al musulmanilor spre Turcia. Astăzi comunitatea musulmană, așezată în special în mediul urban, păstrează în continuare tradițiile calendaristice sau gastronomice esențiale.

Armenii, evreii și grecii, așezați preponderent în centrele urbane, au fost atrași de posibilitățile comerciale, atât în perioada otomană, cât și în condițiile activității unor organisme de tipul Comisiei Europene a Dunării. În prezent aceste comunități sunt pe cale de dispariție, conservând foarte puține elemente tradiționale.

Bulgarii și grecii din Izvoarele au fost dislocați de la sud de Dunăre, cantonați o perioadă în sudul Basarabiei, o parte din ei, în întoarcerea spre zonele de proveniență,

⁴⁶¹ N.A. Baskakov, „The Extent of Multilayer Influences on the Gagauz Language”, în William C. McCormack, Stephen A. Wurm (ed.), *Approaches to Language. Anthropological Issues*, The Hague/ Paris, Mouton Publishers, 1978, p. 554.

⁴⁶² Astfel de scrieri religioase erau răspândite la creștinii turcofoni din Imperiul Otoman, pentru a se delimita din punct de vedere identitar de musulmanii turci. A se vedea Anna Frangoudaki, Caglar Keyder (ed.), *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe, 1850–1950*, London/ New York, I.B. Tauris & Co Ltd, 2007, p. 97.

⁴⁶³ Kvilinkova, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁶⁴ James Alexander Kapaló, *Text, Context and Performance: Gagauz Folk Religion in Discourse and Practice*, Leiden/ Boston, Brill, 2011, p. 80.

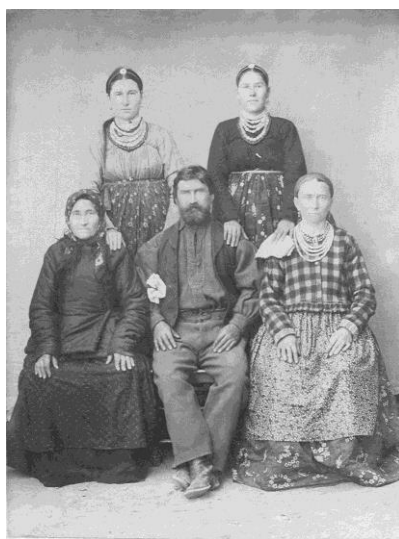
⁴⁶⁵ „Tatăl meu, din Babadag, spunea tot timpul că e găgăuz. Nu mai vorbea limba.” Sursă orală: Niculina Senciuc (n. 1958, Babadag), interviul Al. Chiselev (2018).

stabilindu-se pe teritoriul Dobrogei. Dacă grecii au încheșat o comunitate care rezistă și astăzi, păstrându-și tradițiile identitare, bulgarii au plecat, cea mai mare parte, în urma schimbului de populație cu aromânii și meglenoromânii. Au rămas atunci foarte puțini, cei mai mulți căsătoriți cu români. După 1990 se observă un fenomen de recristalizare etnică, de reînviere și reinventare a tradițiilor.

Rușii lipoveni au migrat aici în urma persecuțiilor religioase ale autorităților țariste, în urma reformelor nikoniene. În Dobrogea s-a produs o sinteză a populațiilor starovere cu cele căzăcești de tip nekrasovit. Chiar dacă există clivaje la nivelul comunității, prin segregarea dintre *popovți* și *bespopovți*, lipovenii constituie astăzi cea mai numeroasă minoritate etnică din județul Tulcea. În schimb, molocanii și scopiții nu au trecut proba timpului, comunitățile diminuându-se sau dispărând în secolul al XX-lea.

Ucrainenii sunt urmași ai țăranilor agricultori și cazacilor zaporojeni, fiind localizați cu precădere în Delta Dunării, dar și în localități cu populație mixtă aflate în centrul județului (ex. Ciucurova, Telița). Au ajuns aici în urma desființării Sicei Zaporojene de către țarina Ecaterina a II-a sau din cauza situației materiale precare din zonele de proveniență.

Italianii au fost colonizați pentru consolidarea elementului latin în zonă și datorită ocupațiilor specializate practicate. Germanii, veniți din sudul Basarabiei, au avut o perioadă de dezvoltare, urmată de o migrare masivă spre Germania și SUA. Astăzi aceste grupuri etnice sunt în disoluție.



CAPITOLUL II

Identitate și alteritate într-un spațiu multiethnic

În căutarea sensului identității

Conceptul de „identitate” a suscitat de-a lungul timpului multiple încercări de definire, încadrare epistemologică, raportare și operaționalizare. Pluralitatea curentelor de gândire, multidisciplinaritatea și aplicativitatea conceptului în majoritatea domeniilor cunoașterii (logică, filozofie, antropologie, psihologie, sociologie, studii culturale etc.) au condus la formarea unei polifonii de argumentări științifice privind existența, importanța și statusul identității.

Dificultatea studierii identității derivă din imposibilitatea staticizării, decupării și tratării din perspectivă proprie și suficientă în același timp. Termenul este transversal la toate nivelurile discursive, având un grad ridicat de generalitate, abstractizare și nedeterminare. Aplicarea unor concepte operaționale ajutătoare nu rezolvă decât parțial problema conceptualizării identității, pentru că ele ajută la înțelegerea naturii Celuilalt, dar semnificația lor rămâne în continuare neclară⁴⁶⁶.

Pe de altă parte, nivelul referențial la care se poate raporta identitatea prezintă variabilități importante. La nivel orizontal putem aduce în discuție identitatea personală, a obiectului, a grupului (etnic, minoritar, majoritar), a mulțimii de grupuri, a unei colectivități, a unei organizații sau activități, a unei națiuni sau structuri socio-economice. Însă, când integrăm în acest sistem de gândire coordonatele cronologice și spațiale, identitățile mai sus amintite se diversifică, în sens divergent sau convergent, pentru fiecare segment analizat, dezvoltându-se o arborescență de identități interconectate.

Derivând din termenul latin „Idem” (același), identitatea poate fi pusă în discuție doar printr-un raport dialectic cu „Alter” (altul în raport cu fiecare), într-un context încadrat în anumite coordonate spațio-temporale și guvernat de anumite relații de interacțiune. Cu alte cuvinte, raționalizarea caracterului identitar este posibilă doar după conștientizarea existenței diferenței (în termenii similarității sau specificității), în urma cunoașterii unei alte entități și printr-un proces de identificare⁴⁶⁷. Propria identitate se delimitează numai în urma contactului, evaluării distanței dintre Același și Altul și negocierii apropierei sau distanțării dintre cele două instanțe.

Modul în care se interpretează identitatea a cunoscut două mari tipuri de teoretizări. Modelul substanțialist, sau esențialist, pledează pentru o prestabilire organică a caracteristicilor lui „același”, încorsetată în anumite coordonate biologice, sociale sau istorice. Moștenirea unor afinități are capacitatea de a coagula entități care sunt identificate aprioric drept similare și constrânge la formarea unei conștiințe a apartenenței comune. Modelul interacționist sau constructivist marșează pe caracterul procesual al reprezentării

⁴⁶⁶ Annie Collovald, „Identité”, în *Encyclopædia Universalis France*, 2016, p. 4.

⁴⁶⁷ În funcție de situație, această altă entitate poate fi același individ, dar într-o altă stare ontogenetică, alt individ, grup, comunitate, popor, instituție etc.

de sine în raport cu altul, pe baza unor negocieri culturale și sociale. Din această perspectivă, identitatea este dinamică, interactivă, construibilă și reconfigurabilă⁴⁶⁸.

Având în vedere aceste aspecte, accentuez că identitatea se configurează și poate fi înțeleasă numai pe baza confruntării dintre același și altul, dintre similaritate și alteritate. Teoriile moderne postulează relația identitate-alteritate ca pe o mișcare dialectică, având ca rezultat armonizarea alterităților concomitent cu extinderea și consolidarea identității. În acest sens, construcția identității colective implică două aspecte, aparent contradictorii: pe de o parte, apelul la similaritate și apartenență la acea colectivitate și în același timp la diferență, față de cei care nu aparțin acelei colectivități. De aici decurg opoziții încriscate în această dualitate de raportare: diversitate-egalitate, depărtare-apropiere, multiplicitate-unicitate⁴⁶⁹.

Din perspectivă emică, la nivelul unui grup și în raport cu o anumită situație de interacțiune, se pot deduce următoarele tipuri posibile de identități: subiectivă (ceea ce crede grupul despre sine însuși), dovedită (ceea ce poate grupul dovedi că este), afirmată (ceea ce enunță grupul în fața celorlalți), prezentată (ceea ce prezintă grupul în funcție de ceea ce vrea să fie), de circumstanță sau de fațadă (prezentarea doar a unor fragmente din ceea ce este), negativă reprezentată (grupul poate crede, demonstra, enunța, prezenta ceea ce nu vrea să fie). În același timp, din perspectiva unui alt actant, identitatea poate fi: dedusă (poate enunța ceea ce crede asupra identității altuia), experimentată (poate enunța ceea ce altul este din punct de vedere subiectiv pentru el), așteptată (poate enunța ceea ce dorește ca altul să fie), atribuită (poate atribui unele caracteristici de identificare a ceea ce altul trebuie să fie), legală (ansamblu de caracteristici suficiente pentru a defini un subiect în raport cu legile și regulile unei societăți)⁴⁷⁰.

Pe de altă parte, în raport cu discursul identitar, alteritatea poate fi: atribuită („Ei sunt diferiți și, prin urmare, nu sunt ca noi.”), încorporată („Ei sunt foarte asemănători nouă.”) sau privită ca afirmare a diferenței („Suntem diferiți”)⁴⁷¹. Deleuze sugerează că identitatea se conturează pe baza unei raportări la un continuum, constituit din Același, Similarul, Analogul și Opusul⁴⁷². Se pot distinge astfel trei situații de raportare și conturare identitară:

- Identificarea cu Același, cu propriul trecut, generând automorfismul (auto-imitarea, perpetuarea unui model). Este caracteristică societăților sau contextelor în care norma, canonul și respectarea acestora aveau rol de referent identitar major;
- Identificarea cu Ceilalți, pe baza similarității și analogiei, având ca rezultat izomorfismul, ce presupune mecanisme puternice de imitare a unor forme considerate similare modelelor lor. Astfel, colectivitățile tind să dobândească forme de expresie asemănătoare. Cu toate acestea, există o tendință de diferențiere, de căutare a unicității. Se poate evidenția în societățile multi- și interculturale.

⁴⁶⁸ Alin Gavreliuc, *Psihologie interculturală: repere teoretice și diagnoze românești*, Iași, Editura Polirom, 2011, p. 51.

⁴⁶⁹ Claude Benoit, „Quand “Je” est un autre. À propos d’une belle matinée de Marguerite Yourcenar”, în *RELIEF*, Nr. 2, 2008, p. 147.

⁴⁷⁰ Alex Mucchielli, *Que sais-je? L’identité*, Ed. a XIX-a, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 17.

⁴⁷¹ Barbara Czarniawska, „Alterity/ Identity Interplay in Image Construction”, în Daved Barry, Hans Hansen (ed.), *The Sage Handbook of New Approaches in Management and Organization*, Londra, SAGE Publications Ltd, 2008, pp. 51-52.

⁴⁷² Gilles Deleuze, *Difference and repetition*, Londra, Athlone, 1997, p. 265.

- Diferențierea, caracterizată printr-o alteritate bazată pe unicitate și o identitate bazată pe opoziție, având ca rezultat alomorfismul (diversitatea formelor). Apare preponderent în contexte multiculturale etnocentrice⁴⁷³.

Din multitudinea de teoretizări privind identitatea, atrag atenția asupra celor ale lui Grossberg și Hecht, deoarece acestea pot explica anumite procese prezente în spațiul multicultural dobrogean.

Grossberg a propus o rearticulare a conceptului de identitate în domeniul studiilor culturale, printr-o plasare într-un context mai larg al formațiunilor moderne legate de putere, pentru a depăși modelele conturate pe dihotomiile agresor-agresat sau opresiune-rezistență. Aceste modele nu pot elucidă relațiile de putere din lumea contemporană și nu pot interpreta diferitele strategii ale fracțiunilor populației aflate în relații diferite în luptă pentru schimbare⁴⁷⁴. În acest sens, autorul aduce în discuție următoarele concepte-cheie: diferența (*differance*), fragmentarea, hibriditatea și diaspora.

Diferența reprezintă o relație de negativitate („Ceea ce nu suntem”) în care elementul subordonat (e.g. minoritarul) constituie o forță internă și necesară a destabilizării existente în cadrul identității elementului dominant (e.g. majoritarul). Elementul subordonat, deși negat, este constituent și necesar pentru identitatea dominantului⁴⁷⁵. De exemplu, în arealul cercetat, elementul turcic, cu care cultura dobrogeană contemporană nu se poate identifica printr-o excludere pe principii naționaliste, este o parte constitutivă a identității dobrogene (cel puțin din punct de vedere toponimic, lingvistic, gastronomic).

Fragmentarea accentuează multiplicitatea și multivocalitatea identităților contrastante și a pozițiilor acestora în interiorul oricărei identități aparente⁴⁷⁶. Aceste fragmente coexistente de identitate pot fi evidențiate din prisma „mozaicității” identitare a macrogrupului (tătari Kirim și Nogay; lipoveni *popovți* și *bespopovți*; turci și tătari, în cazul identității musulmane) și a sincretismelor (element creștin și precreștin, islamic și preislamic, tradițional și modern, occidental și oriental, ortodox și catolic).

Hibriditatea descrie situațiile existențelor de graniță, a identităților subalterne care se conturează între două identități concurente⁴⁷⁷. Acest tip de identitate poate fi pusă în evidență cel mai ușor în cazul familiilor mixte, în urma unui proces de transculturație. Efectele melanjului cultural afectează la un prim nivel cei doi parteneri, la al doilea nivel sistemul de rudenie, iar la al treilea nivel urmașii acestora. În cazul primului nivel cel puțin unul dintre parteneri preia anumite elemente, putând deveni la un moment dat expozantul propriului identitar, dar și al celuilalt (apartenență asumată). Există modificări de esență, mai ales în cazul mariajelor inter-confesionale, cu trecerea unui partener în cealaltă religie (uneori dublate de schimbarea numelui), excluderea acestuia din religia inițială și din biserică. Apar negocieri privind icoanele, codurile alimentare, normele sociale etc. La nivelul sistemului de rudenie, apar situații interculturale, tatonări și ajustări ale propriilor identități, stabilirea unor norme pentru buna înțelegere și a unor limite, subiecte tabu sau convenții. De exemplu, într-o familie mixtă, cu infuzie de lipoveni, se vor evita subiecte legate de religie/conservatorism religios, iar când apare în familie elementul musulman, se va renunța, cel puțin în prezența membrilor acestei religii, la consumul de carne de porc. În cazul celui de-al

⁴⁷³ Czarniawska, *op.cit.*, p. 61.

⁴⁷⁴ Lawrence Grossberg, „Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?”, în Stuart Hall, Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, 1996, p. 88.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, pp. 91-92.

treilea nivel situația este mai complexă. Copiii rezultați din căsătoria mixtă devin exponenții unui alt tip de etnicitate (etnicitate hibridizată), deoarece au, la nivel antropologic, caracteristicile ambelor etnicități, chiar dacă una dintre ele este subtil exprimată sau latentă.

Diaspora este strâns legată de trecerea „graniței” (border-crossing), având o perspectivă diacronică pregnantă. Diaspora accentuează fluiditatea istorică a spațiului și intenționalitatea identității, dar și articularea acesteia la fenomenul migrației forțate, alese, necesare sau dorite⁴⁷⁸. Deseori diaspora transgresează granițele statului-națiune prin logica apartenenței la Ceilalți și identificării cu Ceilalți. Deși inițial termenul era destul de restrictiv, în perioada contemporană el apare în discursul țărilor de origine ale diferitelor grupuri etnice din Dobrogea, fiind însușit, mai mult sau mai puțin simbolic, de acestea din urmă. Cred că în acest spațiu, ideea diasporei s-a cristalizat în momentul în care grupul etnic a început să se identifice în raport cu denumirea oficială a poporului din care s-a desprins la un moment dat. Astfel, în rândul haholilor se generalizează termenul de ucrainean, iar unii staroveri luptă pentru adoptarea oficială a denumirii de rus, renunțând la termenul de lipovean. În ultimul caz, fenomenul trebuie pus în legătură cu reconcilierea istorică cu autoritatea rusă, consolidată de revocarea anatemei asupra credincioșilor de rit vechi din anul 1971.

Teoria comunicațională a identității, propusă de Hecht, afirmă că identitatea este în mod inerent un proces de comunicare și trebuie înțeleasă din prisma unui schimb de mesaje și valori⁴⁷⁹. Această teorie aduce în discuție patru cadre interconectate: personal, jucat (enacted), relațional și al comunității. În cadrul personal, identitatea se manifestă prin conceptul de sine, auto-cunoaștere și auto-imagini. În cadrul jucat mesajele verbale și nonverbale sunt trimise de indivizi unii altora pentru a-și dezvălui identitatea din punct de vedere comunicativ. Cadrul relațional accentuează modul în care identitățile sunt construite și negociate prin influență relațională. Cadrul comunității arată identitatea ca pe ceva păstrat pentru colectivitate sau memoria publică a unui grup, care are rolul de a ține grupul unit⁴⁸⁰. Prin plasarea locului identității în mai multe cadre, teoria demonstrează natura intersecțională și fluidă a identității. Aceste cadre se pot contrazice simultan, valida sau complica în funcție de anumite variabile contextuale specifice.

II. 1. Aspecte privind identitatea și identificarea etnice în Dobrogea

Identitatea etnică (minoritară) constituie un subiect intens dezbătut la nivel public și academic, în special în ceea ce privește tendința evoluției sale în mediile multiculturale. Teoriile asimilaționiste anticipează o convergență a identității de la o generație la alta, deoarece, în timp, identificarea minorității cedează în fața identificării majorității⁴⁸¹. Pe de altă parte, discuțiile privind etnicitatea reactivă sau simbolică și identificarea transculturală sugerează o aprofundare sau reprofilare a identității minoritare la generația următoare⁴⁸². În

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

⁴⁷⁹ Michael L. Hecht, Ronald L. Jackson, Sidney A. Ribeau, *African American communication: Exploring identity and culture*, Mahwah, NJ, L. Erlbaum Associates, 2003, p. 230.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 237.

⁴⁸¹ Richard Alba, Victor Nee, *Remaking the American mainstream: assimilation and contemporary immigration*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2003.

⁴⁸² Lucinda Platt, „Is there assimilation in minority groups' national, ethnic and religious identity?”, în *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 37, Nr. 1, 2014, p. 46.

acest sens, Gans a presupus că a treia generație, și cele viitoare, ar putea adopta un atașament față de formele simbolice ale etnicității, deși acestea nu ar putea deturna tendința generală⁴⁸³.

Identitatea comportă, în esență, două dimensiuni principale, suprapuse cadrelor personal și comunitar ale lui Hecht. Dimensiunea socială (comunitară) desemnează ansamblul caracteristicilor definitorii ale unui subiect care permit identificarea lui din exterior. Din această perspectivă, subiectul este încadrat în diferite categorii bio-sociale (apartenență etnică, naționalitate, statut civil, sex, vârstă, clasă socială, rol social, afiliere ideologică sau religioasă etc.). A doua dimensiune se îndreaptă spre percepția subiectivă a individualității subiectului. Aici sunt incluse noțiuni precum conștiința de sine, imaginea de sine. În acest sens, identitatea personală reprezintă ansamblul organizat de sentimente, reprezentări, experiențe și proiecte de viitor raportate la sine⁴⁸⁴.

Abrams a analizat dihotomia privat (personal) - public (social) la nivel identitar, atrăgând atenția că sinele personal conține cunoștința despre propriile atitudini, sentimente și comportamente, iar sinele social se decodifică din apartenența la un grup sau o anumită categorie. Autorul consideră relația dintre cele două aspecte ale sinelui un proces, în care persoanele pot trece de la sentimentul că propriile caracteristici ale sinelui personal pot fi transferate, în funcție de context, unei anumite categorii sociale, cu care aceștia se identifică⁴⁸⁵.

Teoreticienii fenomenului identitar atrag atenția asupra necesității asocierii în cercetare a celor două aspecte. Identitatea este rezultanta unor relații complexe care se întretes între definirea exterioară a sinelui și percepția interioară, între obiectiv și subiectiv, între sine și Celălalt, între social și personal⁴⁸⁶.

Din complexitatea tematicii identității, în acest studiu voi decupa spre analiză componenta etnică. Voi fi tributar accepțiunii lui Barth, care consideră că identitatea etnică este construită și modelată din perspectivă relațională, prin interacțiunea cu Celălalt⁴⁸⁷. Unii actori sociali pot contribui la menținerea sau subminarea identității etnice prin acceptarea sau respingerea identității exprimate și prin procesele de atribuire, care pot include discriminarea sau ostilitatea etnică.

Scopul acestei cercetări empirice este de a surprinde diferitele componente ale identității etnice, în raport cu cele două dimensiuni: obiectivă și subiectivă. Realizarea chestionarului, cu unele întrebări cu răspunsuri deschise, a urmat direcția prezentată de Nandi și Platt în revista științifică *Longitudinal and Life Course Studies*⁴⁸⁸. Astfel, am ținut seama de următoarele constrângeri: întrebările trebuiau să fie concise, comprehensibile și acceptate de respondenți. Pe de altă parte, pe viitor, este necesară o abordare repetitivă și acumulativă, pentru a putea surprinde dinamica identității etnice.

⁴⁸³ Herbert J. Gans, „Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America”, în *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 2, Nr. 1, 1979, pp. 1-20.

⁴⁸⁴ Carmel Camilleri, Joseph Kastarsztein, Edmond-Marc Lipiansky, Hanna Malewska-Peyre, Isabelle Taboada-Leonetti, Ana Vasquez-Bronfman, *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 201.

⁴⁸⁵ Dominic Abrams, „Social Identity, Self as Structure and Self as Process”, în William Peter Robinson, Henri Tajfel (ed.), *Social Categories and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*, Oxford, Butterworth-Heinemann, 1996, pp. 143-168.

⁴⁸⁶ Camilleri et al., *op.cit.*, p. 203.

⁴⁸⁷ Fredrick Barth, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969, pp. 13-14, 17.

⁴⁸⁸ Alita Nandi, Lucinda Platt, „Developing Ethnic Identity Questions for Understanding Society”, în *Longitudinal and Life Course Studies*, Vol. 3, Nr. 1, 2012, pp. 80-100.

Întrebările s-au încadrat în următoarele categorii:

- **date demografico-geografice** (vârstă, sex, localitate);
- **identificare personală** (rolul limbii din copilărie, religiei și locului de origine a strămoșilor în crearea sentimentului de sine):
 - *Limba pe care o vorbești în copilărie (în familie) este importantă pentru ceea ce sunteți dvs. acum?; Care este această limbă?*
 - *Este religia importantă pentru ceea ce sunteți dvs. acum?; Care este această religie?*
 - *Cunoașteți locul de origine al străbunilor dvs.? Dacă da, l-ați vizitat? Ce impresii v-au rămas?*
- **apartenența** (raportarea diacronică la grupul etnic, mândria apartenenței, valori împărtășite):
 - *Simțiți că aparțineți unui grup etnic?; Ce etnie au/ aveau părinții dvs (tatăl, mama)?; Care este etnia dvs?*
 - *Dacă da, sunteți mândru/ mândră că aparțineți grupului etnic?*
 - *Ce valori credeți că diferențiază grupul dvs. de celelalte?; Ce valori credeți că aseamănă grupul dvs. cu celelalte?*
- **determinanți contextuali ai identității** (probleme identitare în anumite perioade istorice, nivelul actual de reprezentare):
 - *Ați simțit în anumite perioade istorice presiuni pentru că aparțineți unei anumite etnii? Ne puteți povesti experiența dvs.?*
 - *Simțiți în prezent că grupul dvs. este bine reprezentat?; Se poate îmbunătăți situația? În ce sens/ domeniu?*
- **rezistența și vulnerabilitatea grupului** (dificultăți, rezistența la un pericol ipotetic):
 - *V-ați simțit vreodată neînțeleș din cauza etniei dvs? Dacă da, puteți detalia?; Ce dificultăți/ probleme apar în grupul dvs.?*
 - *Într-o situație ipotetică, dacă ar trebui să renunțați la valorile ce vă definesc ca etnic, numiți-mi una la care nu ați renunța în ruptul capului.*

Astfel, am urmărit o pendulare din planul personal și cel social, între identificarea personală și apartenența la grup. Chestionarul a fost creat și diseminat prin Google Forms și a fost targetat pe locuitori ai județului Tulcea, aparținând majorității sau minorităților etnice. Nu am urmărit o abordare cantitativă, statistică (măsurarea identității etnice), ci una generatoare de elemente calitative (identificarea atributelor identității etnice). În urma unei analize primare și fragmentate a datelor obținute se impun următoarele concluzii preliminare.

Există o diferență de raportare la identitatea etnică din perspectiva grupului minoritar sau majoritar. Așa cum au observat Nandi și Platt, indivizii aparținând grupului majoritar tind să diminueze importanța etnicității în construcțiile lor personale. Minoritarii au tendința de a depăși limitele întrebărilor, pentru a vorbi despre „adevăratele” subiecte ale identității etnice în raport de percepția lor asupra acestei problematice⁴⁸⁹. Pe de altă parte, la unii minoritari etnicitatea constituie elementul central al identității lor, suprapunându-se aproape perfect altor elemente ale identității sociale (profesie, forme de asociere etc.).

Limba vorbită în copilărie a fost semnificativă pentru respondenți, fiind legată de experiențele formative de-a lungul timpului, în cadrul familiei sau la școală. Tipologia răspunsurilor se încadrează în câteva situații legate de procesul de identificare personală: acordarea unei semnificații limbii materne (a unuia sau a ambilor părinți), acordarea unei

⁴⁸⁹ Nandi, Platt, *op. cit.*, p. 86.

semnificații limbii materne și limbii majorității, respingerea limbii materne, adoptarea limbii majorității. Majoritatea subiecților a recunoscut rolul limbii în crearea și întreținerea sentimentului de sine. Coroborând aceste date cu sentimentul apartenenței la grup, există indivizi care: vorbesc limba maternă și simt că aparțin grupului etnic respectiv; nu vorbesc limba maternă, dar își interiorizează elemente identitare din grupul respectiv; nu acceptă nici limba, nici o posibilă legătură cu grupul părinților.

De asemenea religia, chiar și pentru cei care nu se consideră în prezent religioși, poate fi văzută ca parte a identității și a modelării sinelui. Această situație apare în cazul membrilor declarați ai comunităților ale căror tradiții sunt cvasi-tributare convingerilor religioase, de exemplu rușii lipoveni și musulmanii. Respingerea religiei, dar păstrarea cutumelor alimentare ale religiei respective, voluntar sau involuntar, deși paradoxală, relevă o complexă relație de negociere între sinele personal și cel social.

Locul de origine al străbunilor constituie pentru respondenți o componentă potențială a identității, în raport cu atracția, indiferența sau chiar respingerea acestuia. Afinitatea cu „locurile memoriei familiale” a variat substanțial în rândul respondenților:

Da, le cunosc, le-am vizitat, mi-am regăsit o mică parte din rudele rămase acolo ... Dacă aș fi pusă în situația de a-mi alege locul de naștere ar fi acolo, în Grecia” (meglenoromân din Cerna); „Se trăgeau din Turcia, Konya, Istanbul și Rize. Am vizitat primele două zone și am rămas foarte emoționată” (turc din Măcin); „Este foarte frumos, au știut să aleagă, spre diferență de noi!” (tătar din Tulcea); „Da știu, personal nu l-am vizitat, dar am cunoștințe care au fost acolo. Din punct de vedere economic, suntem mai bine dezvoltăți.” (lipovean din Sarichioi); „Rusia. Da, am fost acolo și s-a meritat faptul că străbunii mei au venit în România” (lipovean din Tulcea).

Răspunsurile la întrebarea privind apartenența la un anumit grup etnic arată necesitatea unor noi perspective de cercetare. În contextul familiilor mixte și al conviețuirii este utilă reconceptualizarea problematicii din perspectiva identității hibride, multiculturale, regionale, a identităților multiple sau fragmentării. Răspunsurile următoare sunt concludente în acest sens:

„Am străbunici greci, bulgari, români oieri din sudul Cadrilaterului și români oieri din zona Făgărașului, stabiliți în Dobrogea. De asta mi-a fost foarte greu să mă opresc la unul dintre grupurile etnice și să mă raportez doar la el. Ca identitate, mă simt dobrogean și român, ca bucătărie, balcanic.” „La recensământ, mă declar româncă pentru că așa simt, cum simt că aparțin și celorlalte etnii. Nimic nu va schimba asta. Când Ucraina ne păgubește, mă înfurii, când sufereau sârbii în război, lacrimam, când bulgarii ne întrec uneori în U.E., îmi vărs furia pe guvernările noastre. Asta e. Vă las pe voi să descifrați..” (femeie din Sulina cu tată ucrainean și mamă jumătate sârboaică, jumătate bulgăroaică).

Pe de altă parte, apartenența la un grup se poate realiza selectiv. De exemplu, unele persoane s-au identificat grupurilor: rus lipovean (tatăl român, mama lipoveancă; tatăl rus lipovean, mama bulgăroaică), grec (tatăl grec, mama lipoveancă; tatăl bulgar, mama grecoaică; tatăl grec, mama româncă; tatăl grec, mama bulgăroaică), român (ambii părinți ruși lipoveni; tatăl rus lipovean, mama româncă; tatăl bulgar, mama ucraineană/ hahlușcă; tatăl român, mama turcoaică; tatăl român, mama româno-italiancă), slovac (tatăl slovac, mama bulgăroaică) etc. Altele au adoptat o dublă identificare: rusă și turcă, română și

bulgară (ambii părinți bulgari) etc. Putem tipologiza aceste situații de alegere în următoarele categorii: selectarea identitarului dominant sau favorizant (al unuia dintre părinți sau în funcție de un context care generează prestigiu), adoptarea identitarului majoritar sau menținerea unui identitar multiplu.

Afilierea la un grup și identificarea cu acesta se poate schimba de-a lungul vieții unui individ sau în funcție de context. Modificările pot apărea în urma unor schimbări legislative, demografice, politice, de statusuri (prin căsătorie, migrație, reforme) sau în urma unor evenimente externe (războaie)⁴⁹⁰. Nandi și Platt afirmă că nu se poate crede *a priori* că schimbările în identificarea persoanelor cu grupul etnic operează prin aceleași pattern-uri de schimbare a componentelor identității⁴⁹¹.

Mândria apartenenței a determinat răspunsuri variate, sugerând că poate diferenția formele de identificare. Pentru unii subiecți chestionați a avut sens în acest proces, pentru alții nu a constituit un mod de a-și gândi și exprima etnicitatea. Valorile comune împărtășite cu grupul, prin care acesta se diferențiază de altele, au valoare de markeri identitari. În urma procesul de codare al răspunsurilor și categorisirea lor, se revelează două tipuri de elemente identitare, evidențiate de literatura de specialitate, corespondente celor două dimensiuni ale identității: pe de o parte, atributele care definesc identitatea personală a individului (atribute ale calităților și defectelor) și cele care îi definesc identitatea socială⁴⁹². Din categoria markerilor interni, indiferent de grupul etnic, desprindem elemente identitare precum onestitatea, ospitalitatea, toleranța, respectul pentru familie, hărnicia. Din cealaltă categorie, a markerilor exteriori, am regăsit în proporție covârșitoare riturile, religia, limba, vestimentația și alimentația. Se impun câteva precizări: atributele din cele două categorii se află în raport de proporționalitate inversă: cu cât mărcile exterioare sunt mai multe, mai bine reprezentate și conservate, cu atât este mai mare tendința de a nu le aduce în discuție pe cele personale. Vestimentația este relevantă pentru respondenții ruși lipoveni și greci, pentru că aceste comunități păstrează și poartă costumul tradițional în diferite contexte.

Valorile universale, care apropie grupurile sunt legate de toleranță, respect pentru familie, iubirea de țară, ospitalitate și respectarea tradițiilor. Acestea formează, de fapt, contextul social din Dobrogea în care se manifestă formele identității etnice. Pe de altă parte, răspunsurile subiecților din familiile mixte arată un anumit grad al interculturalității, observând o estompare dintre valorile specifice și cele comune grupurilor.

În privința determinantilor contextuali ai identității, cei mai mulți dintre chestionați nu s-au simțit discriminați de-a lungul timpului în raport cu propria identitate etnică, mai mult față de alte grupuri etnice. „Da, că oricare din această țară, în ultimii ani ai comunismului, când se sărbătoreau prin muncă sărbătorile religioase” (rus lipovean din Tulcea). În prezent cei mai mulți se simt relativ bine reprezentați la nivel instituțional.

Vulnerabilitățile grupurilor etnice, identificate de indivizi, în special minoritari, sunt legate de diminuarea numerică, migrația, renunțarea la limba maternă, pierderea obiceiurilor în formă tradițională, convertirea religioasă, conflictele inter-generaționale și lupta pentru hegemonie în cadrul unor asociații etnice. Unele persoane au indicat drept vulnerabilitate familia mixtă, în urma căreia se produce o diluare a etnicității.

⁴⁹⁰ Waqar I.U. Ahmad, Venetia Evergeti, „The making and representation of Muslim identity in Britain: conversations with British Muslim ‘elites’”, în *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 33, Nr. 10, 2010, p. 1698.

⁴⁹¹ Nandi, Platt, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁹² Camilleri et al., *op. cit.*, pp. 51-52.

II. 2. Strategii identitare într-un spațiu multicultural

În teoriile postmoderne, identitatea este un concept fluid și deschis, fiind subiect al proceselor de transformare, adaptare și dezvoltare progresivă. Faptul că în contemporaneitate identitățile sunt percepute ca structuri planificate și supuse unor perspective diferite, ne permite să abordăm conceptul de identitate în termenii strategiilor identitare pe care individul sau grupul le folosește în auto-reprezentare și în imaginea cu care dorește să fie receptat de ceilalți⁴⁹³. Noțiunea de *strategie identitară* își are originea în teoria identității sociale (Henri Tajfel și John C. Turner, 1979). Autorii afirmă că apartenența individului la unul sau mai multe grupuri sociale este în interdependență cu o stimă de sine pozitivă (identitatea pozitivă). Când aceasta este devalorizată, sau pusă sub semnul întrebării, individul recurge la anumite strategii identitare pentru a o restabili⁴⁹⁴. În anul 1990, Camilleri fundamentează teoria strategiilor identitare în situații interculturale, precum cea a migranților. Autorul afirmă că migrantul resimte conflictual contactul dintre cultura proprie și cea a țării adoptive, fapt care îi afectează în cele din urmă sistemul identitar. Atunci când valorile tradiționale nu-i permit racordarea la societatea de adopție, are loc un dezechilibru între funcția ontologică a identității (legată de procesul de enculturație) și cea pragmatică sau instrumentală (legată de necesitatea adaptării la mediu).

Strategiile identitare constituie proceduri aplicate în mod conștient, sau inconștient, de un actor individual sau colectiv pentru a atinge unul sau mai multe scopuri. Aceste proceduri sunt elaborate în funcție de anumiți determinanți socio-istorici, culturali, psihologici ai situației de interacțiune⁴⁹⁵. În acest context, actorii sociali au capacitatea de a acționa cu propriile definiții și reprezentări despre sine, luând decizii în funcție de ipotezele legate de comportamentul Celuilalt⁴⁹⁶.

Strategiile identitare se definesc prin trei elemente esențiale: actorii (individuali sau colectivi); situația de interacțiune și problemele produse de aceasta; scopurile actorilor, atât în plan personal, cât și în cel social. De cele mai multe ori, între actorii unei situații de interacțiune există o disparitate de forțe ce generează apariția unui grup dominant (majoritar) și a unuia care are tendința a se simți dominat (minoritar). Atitudinea grupului dominant, modul în care el atribuie frontierele care îl separă de celelalte grupuri și îi asigură hegemonia, conturează locul pe care grupurile minoritare îl ocupă în relația de interacțiune, la nivelul reprezentărilor, relațiilor interpersonale sau pe plan macro-social. Este unanim acceptat faptul că minoritățile există întotdeauna într-o relație cu o majoritate și pot fi create prin schimbarea granițelor, migrații, relații de putere sau inegalități⁴⁹⁷.

Cele mai frecvente finalități ale strategiilor identitare sunt: necesitatea asigurării vizibilității (recunoașterea existenței unui grup de către ceilalți actori ai relației), apartenența la un grup social, diferențierea (permițând definirea precisă a grupului), valorizarea sau

⁴⁹³ Chiara Moroni, „Identity-related: young people, strategies of identity and social networks”, în *Società Mutamento Politica*, Vol. 5, Nr. 10, 2014, Florența, Firenze University Press, p. 265.

⁴⁹⁴ Azzam Amin, „Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation: deux modèles complémentaires”, în *Alterstice. Revue Internationale de la Recherche Interculturelle*, Vol. 2, Nr. 2, 2013, p. 104.

⁴⁹⁵ Camilleri et al., *op.cit.*, pp. 27-28.

⁴⁹⁶ Isabel Taboada-Leonetti, „Stratégies identitaires et minorité dans les sociétés pluriethniques”, în *International Review of Community Development*, Nr. 21, 1989, p. 96.

⁴⁹⁷ Joni Virkkunen, „The politics of identity: Ethnicity, minority and nationalism in Soviet Estonia”, în *GeoJournal. Spatially Integrated Social Sciences and Humanities*, Vol. 48, Nr. 2, iunie 1999, p. 85.

revalorizarea, temporalitatea (nevoia unei legături intime cu trecutul, cu rădăcinile istorice, mitice și posibilitatea de protecție pe viitor), beneficiile psihologice (e.g. nevoia de afirmare, reacția la frustrări sau culpabilizare), interesele sociale, economice sau politice.

În geneza identificării la un anumit grup, diferențierea este, de obicei, primul proces, manifestându-se printr-o opoziție la un „non-noi”, în urma căruia indivizii dezvoltă conștiința unei identități colective diferite⁴⁹⁸. Cu cât opoziția dintre „noi” și „non-noi” este mai conflictuală, cu atât sentimentul de apartenență la grup este mai puternic. Diferențierea și apartenența la grup constituie două finalități complementare.

De cele mai multe ori, strategiile identitare pot avea scopuri multiple. Astfel, minoritarii leagă nevoia de valorizare sau revalorizare de temporalitate sau apartenență. În esență, finalitățile strategice importante pentru un actor sunt legate de recunoașterea existenței sale în sistemul social⁴⁹⁹. Minoritățile își modelează scopurile printr-o pendulare continuă între ideea de apartenență la mediul social și cea de specificitate, între negocierea similarităților și diferențelor. Dorința de demonstrare a apartenenței și de integrare prin asemănare determină trei atitudini: conformarea (actorul tinde să se conformeze unui anumit comportament în raport cu așteptările, chiar dacă nu-l acceptă psihologic), anonimatul (pentru asigurarea unei situații sociale confortabile, actorul își diluează responsabilitățile și reprezentările, pentru a fi considerat precum ceilalți) și asimilarea (actorii își pierd caracteristicile istorice și culturale care le asigurau distinctivitatea și acceptă valorile și normele dominantului)⁵⁰⁰. Atunci când specificitatea este amenințată, au loc procese de diferențiere (e.g. căutarea particularităților naționale sau regionale, a unor noi dimensiuni privind modurile de a fi și a face ale Celuilalt), de asigurare a vizibilității sociale sau de individualizare (e.g. prin vestimentație).

La nivelul raporturilor inter-grupale există câteva tipuri de strategii identitare ale minorităților:

- interiorizarea: Acceptarea și internalizarea atributelor identității etnice de către indivizi, aceștia neaducând în discuție legitimitatea discursului acestui tip de identitate;
- supralicitarea: Aducerea în prim-plan a aspectelor stigmatizante, concomitent cu acceptarea și interiorizarea identității etnice. Se manifestă deseori prin violență și delincvență, fiind observabilă în cadrul comunităților de țigani;
- evitarea: Minoritatea preferă să-și afișeze reprezentările identitare într-un cadru social restrâns (în familie, în cadrul asociațiilor etnice sau la biserică). Mult timp, rușii lipoveni au utilizat această strategie identitară, devenită un adevărat model cultural, cel al insularității;
- inversarea semantică: Grupul pozitivează și valorizează elemente stigmatizante. Pentru Dobrogea este cunoscut cazul *haholilor* (ucrainenilor), care au acceptat la un moment dat categorisirea prin etnonimul folosit inițial cu sens peiorativ;
- instrumentalizarea identității atribuite: Actorii acceptă o identitate atribuită, fiind conștienți de raportul de forțe în care se află. Deseori, acest mod de acceptare a identității are ca scop obținerea unor beneficii și poate fi decodificabilă în contextul căsătoriilor mixte;

⁴⁹⁸ Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972, p. 147.

⁴⁹⁹ Carmel Camilleri et al., *op.cit.*, pp. 38-39.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, pp. 39-42.

- restabilirea identitară: În cadrul unei comunități se produce o nouă identitate colectivă. Putem da exemplul comunității musulmane din Dobrogea, din rândul căreia s-au decupat și individualizat identitatea turcă și cea tătară, care la rândul ei se poate destructura la nivel de subgrupuri. Poate fi corelată cu conceptele de fragmentare și diferență propuse de Grossberg, atunci când acestea produc fracturi și reorientări identitare;
- asimilarea la majoritate: Este o strategie prin esență individuală care constă în desolidarizarea față de grupul de apartenență, în refuzarea acestei apartenențe, pentru pătrunderea în grupul majoritar. Printre tacticile uzuale amintim: schimbarea prenumelui sau numelui (întâlnită în timpul comunismului), folosirea în familie a limbii majoritare și excluderea celei de materne;
- negarea: Constă în respingerea totală a identității de origine și acceptarea celei majoritare;
- acțiunea colectivă: Reprezintă lupta pentru schimbarea raporturilor care generează conflictele sau inegalitățile⁵⁰¹.

În altă ordine de idei, în contextul multicultural nord-dobrogean, contactul dintre culturi comportă cel puțin patru aspecte: cultura majoritarilor români, cultura minoritarilor, cultura din țările lor de origine, cultura celorlalți minoritari. Cultura din țările de origine este necesară a fi luată în calcul, reprezentând un element care poate explica anumite împrumuturi culturale și tendințe de eliminare a unor aspecte identitare considerate anacronice sau stânjenitoare. Procesul de cunoaștere a acestei culturi nu este recent, dar s-a intensificat în ultimii ani în urma cristalizării asociațiilor etnice și a dezvoltării canalelor de informare și comunicare. Mai mult, s-a creat un curent de racordare la această cultură, având ca finalitate, cel puțin la nivel instituțional, demonstrarea apartenenței la culturile națiunilor respective. Pe de altă parte, grupurile încearcă să-și asigure vizibilitatea și apartenența la mediul social nord-dobrogean, caracterizat de existența unei majorități românești și a unei pluralități etnice. Când elementele identitare se aseamănă, necesitatea de afirmare a specificității determină tendințe de individualizare⁵⁰².

Spațiul dobrogean se constituie astăzi într-un mozaic de populații, cu relații de vecinătate structurate pe baza înțelegerii reciproce, cel puțin la nivelul discursului public, astfel încât nu există în mod necesar sau vizibil un raport de dominare. Potențialele conflicte sunt depășite sau mascate, având ca rezultat prezentarea unei identități colective cosmopolite, care reprezintă de fapt un capital comun, mai ales în contextul dezvoltării turistice și discursului multiculturalist. Trebuie precizat faptul că există diferențe importante între identitatea și strategia identitară personală a indivizilor care aderă conștient sau inconștient la un grup etnic și cea exprimată și condusă la nivelul instituțiilor de reprezentare. Așa cum arată datele centralizate ale chestionarului privind identitatea etnică, există subiecți care preferă să își construiască și să-și modeleze identitatea în anonim sau prin evitarea conflictului (cultural). Ei își vor păstra practicile culturale cotidiene specifice, dar nu le vor exprima în spațiul public al majorității. Pe de altă parte, identitatea grupului este exprimată

⁵⁰¹ Taboada-Leonetti, *op.cit.*, pp. 100-105.

⁵⁰² De exemplu, în cazul grupurilor de ucraineni și ruși lipoveni din Dobrogea, costumele tradiționale prezentau similitudini puternice, cel ucrainean dispărând, iar cel lipovenesc fiind purtat cu precădere la biserică. În momentul în care grupurile au cristalizat uniuni etnice și a apărut nevoia reprezentării scenice, ucrainenii au reconstituit costumele, dar au adoptat modele din diferite perioade ale culturii ucrainene. Astăzi, cel puțin la nivel scenic, grupurile apar clar individualizate între ele, neexistând posibilitatea de a fi confundate.

și condusă strategic la nivel cultural, instituțional sau politic. Aceasta este cel mai vizibilă și mai ușor de urmărit, mai ales din perspectivă diacronică.

Domeniul cultural este cel mai accesibil minorităților în implementarea strategiilor deoarece ele se pot manifesta în sfera privată, în interiorul familiei sau comunității. În cazul strategiilor de evitare, etnicul își va afirma existența prin prezervarea culturii proprii sau a unor componente ale acesteia: limba, religia, gastronomia, vestimentație, arta populară, menținerea codului care reglementează raporturile dintre membrii grupului⁵⁰³.

În domeniul instituțional se observă necesitatea afirmării și asigurării unei mai bune vizibilități a grupului. În perioada actuală există tendința de constituire a unor rețele comunitare de tip cultural sau comercial (e.g.: Asociația Oamenilor de Afaceri Turci, 1993; Asociația Oamenilor de Afaceri Turco-Tătari, 1995; Asociația Studenților Turco-Tătari Musulmani, 1996; Asociația Femeilor Turce din România *Hanîm Elleri*, 2000; Casa Tătărească *Zulfiye Totay* din Cobadin, 2006; Asociația Oamenilor de Știință și Cultură Turco-Tătari din România, 2009, Asociația *Edinstvo* a Bulgarilor din Constanța, 2011; Asociația Comunității Bulgare *Sfitilina* din Vișina, 2017; Asociația Civică a Cazacilor Dunăreni din Dunavățu de Jos, 2019). În cadrul acestor organizații, actantul acționează sub imperiul mai multor scopuri: asigurarea prestigiului sau beneficiilor economice, dezvoltarea sentimentului de apartenență și de solidaritate comunitară⁵⁰⁴.

Forma de organizare de expresie identitară cea mai frecventă este reprezentată de asociația etnică. Posibilitatea de a se exprima în limba maternă, organizarea unor manifestări în cadrul cărora sunt aduse în prim-plan elemente folclorice sunt moduri de revitalizare periodică a identității etnice. După 1990 cadrul legislativ a permis dezvoltarea sistemului minorităților naționale din România. Într-o perioadă relativ scurtă s-au înființat: Uniunea Democrată Turco-Musulmană din România - U.D.T.M.R. (29 decembrie 1989), Uniunea Ucrainenilor din România - U.U.R. (1989), Comunitatea Lipovenilor din România - C.L.R. (1990), Uniunea Armenilor din România - U.A.R. (1990), Uniunea Elenă din România - U.E.R. (1990) etc.⁵⁰⁵. La nivelul acestor asociații există particularități, în funcție de modul organizării și de rolul acordat diferitelor categorii de membri, pe baza vârstei sau a genului: existența unei structuri centrale cu filiale locale (la ruși lipoveni, turci, tătari); existența unei structuri centrale cu filiale regionale care coordonează sateliți locali (la ucrainenii); dezvoltarea unor substructuri în cadrul filialei centrale și a celor locale (e.g. organizații de tineret la rușii lipoveni și ucrainenii, organizații de femei la turci).

În cadrul asociațiilor create pe criterii etnice funcționează numeroase ansambluri cu rol de reprezentare în cadrul diferitelor manifestări culturale organizate la nivel local, regional, național sau internațional. Gradul de reprezentare diferită de la un grup etnic la altul: grupuri vocale, formate preponderent din femei⁵⁰⁶ (la toate asociațiile etnice), grupuri vocale bărbătești (în cadrul filialei din Slava Cercheză a C.R.L.R.), grupuri de dans pentru copii și tineret (în cadrul U.U.R., C.R.L.R., U.E.R., la bulgarii din Vișina⁵⁰⁷, filialele din județul Constanța a U.D.T.R.), grupuri de dans pentru femei (la bulgarii din Vișina și grecii din

⁵⁰³ Taboada-Leonetti, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 99.

⁵⁰⁵ Titov, *op. cit.*, p. 251.

⁵⁰⁶ La ucrainenii și ruși lipoveni, cele mai multe grupuri vocale au câte un bărbat care se ocupă cu acompaniamentul instrumental, la *harmoška* sau orgă.

⁵⁰⁷ Această situație este cauzată de faptul că bulgarii dobrogeni au în prezent un patrimoniu muzical redus. Ei evidențiază, în contra-balans, elemente ale patrimoniului coregrafic, cu mențiunea că unele dansuri fac parte din și din identitarul aromânilor, românilor sau grecilor.

Izvoarele), grupuri de femei care realizează diferite produse gastronomice la festivaluri sau concursuri de profil.

Motivația alegerii denumirii acestor ansambluri sau grupuri vocal-instrumentale ne poate da indicii privind strategiile identitare ale grupurilor etnice. De exemplu, grupul vocal al tătarilor din Tulcea se numește *Narenler* (Flori de lotus). Denumirea a fost aleasă din două motive: proximitatea Dunării și a deltei (cu o dezvoltare deosebită a vegetației de nuferi), pe de o parte, reprezentativitatea acestei flori în arta populară a tătarilor din Crimeea, pe de alta. „*Naren* apare la Han Saray în Crimeea. Cișmeaua are ca ornament floarea de lotus. La fel, broderia costumelor tătărăști prezintă motivul *naren*”⁵⁰⁸. Această alegere evidențiază necesitatea asigurării dublei apartenențe: la cultura zonei de origine și la sistemul social dobrogean. În cazul ucrainenilor, denumirile relevă două tendințe identitare: încercarea de accentuare a unor conexiuni cu aspecte istorice ale culturii ucrainene (*Zadunaiska Sici/ Sicea Trans-dunăreană – Tulcea, Dunavetski Kozacike/ Micii cazaci din Dunavăț – Dunavățu de Jos*) și legătura cu profilul ocupațional sau anumite elemente ale habitatului local (*Dunai/ Dunărea – Pardina; Bila Roja/ Trandafirul Alb – Letea; Ribalka/ Pescarul – Crișan; Ciorne More/ Marea Neagră – Sfântu Gheorghe; Perva Zora/ Prima stea – Sulina etc.*). Aceleași tendințe se observă și în cadrul filialelor locale ale C.R.L.R.: *Malie nekrasovfi/ Micii nekrasoviți – Sarichioi; Lodka/ Lotca, Barca – Tulcea; Slavianka – Slava Cercheză; Verba/ Salcia – Carcaliu; Riabinuška/ Scorușul – Jurilovca; Ceaika/ Pescărușul – Sulina etc.* Comunitatea Elenă s-a raportat, în alegerea denumirilor ansamblurilor, la elemente ale culturii elene antice sau moderne: reprezentări mitologice (Demetra – Izvoarele; Artemis, Apollonas – Sulina), opere literare (Odyssea – Tulcea) sau creații moderne (*Χίλια περιστέρια/ Hilia Peristeria/ O mie de porumbei – Tulcea*⁵⁰⁹). Bulgarii din Vișina au denumit ansamblul local *Sfutilina*, desemnând floarea prinsă în păr sau deasupra legăturii de cap la femeile căsătorite.

Domeniului instituțional îi aparțin și edificiile religioase, școlile sau predarea în limba maternă. Un rol important îl are presa în limba de origine (presă scrisă, emisiuni radio și televizate, canale specializate). Expresia identitară acționează și la nivel politic, prin alegerea unor reprezentanți în parlament, care să lupte pentru drepturile grupurilor reprezentate.

Strategiile de preservare a identității constituie acele modalități prin care anumite identități sunt păstrate intacte și vii în viitor⁵¹⁰. Deși David R. Unruh abordează această problemă din perspectiva mecanismelor morții, strategiile postulate sunt integrabile și extrapolabile în relația dintre generațiile unui grup etnic: păstrătorii unei identități și urmașii, potențiali păstrători ai unui fragment al acelei identități. Păstrătorii interpretează și distribuie identitatea către urmași prin câteva strategii: consolidarea identității, acumularea și distribuirea de artefacte. Consolidarea identității este legată de accentuarea unor informații identitare prin care generația dorește să rămână reminiscentă pe viitor. Dacă în trecut această strategie avea la bază oralitatea, în epoca modernă modalitățile solidificării identității s-au diversificat: volume despre istoria și tradițiile grupurilor, fotografii care immortalizează anumite aspecte identitare, statui ale unor personalități din țara de origine, repertorii muzicale în format audio etc. Statuile reprezintă locuri ale memoriei unde aceasta cristalizează și se emană, constituind simboluri statice ale țării-mamă îndepărtate. Monumentele publice și statuile comemorative ale personalităților etniilor creează sau

⁵⁰⁸ Sursă orală: Reian Adilșah (n. 1960, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

⁵⁰⁹ Numele unui cântec al cantautorului Giorgios Zambetas.

⁵¹⁰ David R. Unruh, „Death and Personal History: Strategies of Identity Preservation”, în *Social Problems*, Vol. 30, Nr. 3, 1983, p. 341.

recrează tradițiile simbolice ale etnicității în țările de adopție, deseori deconectate de la realitățile istorice ale locurilor de origine⁵¹¹. Monumentele constituie o parte integrantă a creării și negocierii identității culturale, deoarece ele impun o memorie permanentă în peisajul în care ne ordonăm viețile. Ele asigură credibilitate și legitimitate unor grupuri, cu toate că marginalizează, în mod necesar în acest proces, alte grupuri⁵¹². Alegerea unei anumite personalități este un proces selectiv al identității culturale din trecut a națiunilor cu care se identifică aceste grupuri. Ucrainenii au dezvelit bustul poetului național Taras Șevcenko, încercând să-și legitimizeze astfel, încă o dată, ralierea la identitatea căzăcească. În cazul rușilor lipoveni alegerea lui Serghei Esenin a avut cel puțin două resorturi: pe de o parte, religia acestuia a fost staroveră, de pe alta, poetul popular a prezentat viața țăranului simplu și dorința celor plecați de a se întoarce acasă. Selecțiile de reprezentativitate ale grupurilor slave rezonază cu abordarea identitară romantică a acestor diaspore, îndreptată spre trecut și cu o nostalgie a locurilor de origine. De altfel, această tendință nostalgică legată de trauma deșezării este prezentă în folclorul muzical al ucrainenilor, amintind aici doar cântecul Cocorii: „De ce plângi tu cocorule, când poți să zbori atât de sus?/ Cum să nu plâng, căci din cer a căzut o stea/ Și a căzut în apă.../ Și nu are cine s-o plângă,/ Când preoți străini o îngroapă”⁵¹³. Turcii au optat pentru imaginea lui Mustafa Kemal Atatürk, fondator al statului turc modern și figură de tipul eroului național. Din această identificare se decodifică o tendință a musulmanilor dobrogeni de a-și reconstitui o identitate islamică de tip progresist. Comunitatea Elenă din Tulcea a dezvelit bustul scriitorului Nikos Kazantzakis.

Procesele de acumulare și distribuție a artefactelor se manifestă într-o multitudine de forme. În perioada tradițională aceste fenomene aveau mai mult o valență individuală și urmau regulile de formare și transmitere a zestrei sau a unor bunuri către supraviețuitori. În prezent, această strategie se articulează colectivității, prin tendința de teaurizare și expunere a bunurilor grupului etnic. Există micro-expoziții permanente sau temporare în cadrul filialelor asociațiilor etnice ale rușilor lipoveni, ucrainenilor, tătarilor, grecilor sau bulgarilor din județul Tulcea.

O strategie de prezervare, aflată într-un stadiu de expansiune, este cea a reprezentării identității etnice în cultura online, având ca piloni de bază partajarea informațiilor și interacțiunea cu un public care aderă sau nu la valorile promovate. Stabilirea acestei identități manifestate în mediul virtual, care o dublează și multiplică pe cea din mediul real, se realizează prin performare și interacțiune⁵¹⁴, având avantajul selecției și direcționării itemilor identitari. Exprimarea identității în mediul virtual are avantajele repetabilității, rememorării și exprimării în formate multimedia atractive, barierele geografice și politice fiind practic eludate. Toate grupurile prezentate în acest demers dispun de diferite forme de reprezentare în spațiul on-line, la nivel central, județean, local sau individual.

⁵¹¹ Ben Wilkie, „Scottish Identity in Stone: Statues of Robert Burns and William Wallace in 19th Century Ballarat”, în *Victorian Historical Journal*, Vol. 84, Nr. 2, Royal Historical Society of Victoria, noiembrie 2013, p. 280.

⁵¹² Kirk Savage, „The Politics of Memory: Black Emancipation and the Civil War Monument”, în John R. Gilles (ed.), *Commemorations: the Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 143.

⁵¹³ Sursă orală: Ana Chiselev (n. 1926, Letea), interviu: Al. Chiselev (2015, Letea).

⁵¹⁴ Paul Hodkinson, „Bedrooms and beyond: Youth, identity and privacy on social network sites”, în *New Media & Society*, vol. 19, 2017, p. 273.

II. 3. Profiluri identitare ale grupurilor etnice nord-dobrogene

În încercarea de a creiona aspectele identitare complexe ale populațiilor selectate în acest demers (turci, tătari, ucraineni, ruși lipoveni, greci, bulgari), am avut în vedere o serie de referenți identitari⁵¹⁵ esențiali, grupați de Mucchielli în cinci grupuri categoriale, între care există clare și multiple inter-relaționări: **referenți ecologici:** caracteristicile mediului de viață (cadrul natural, structura habitatului); sinteza influențelor acestui mediu de viață (elemente de organizare socială, comportamente și relații legate de acest mediu de viață); **referenți materiali și relaționali:** posesii (obiecte, vestimentație ș.a.); importanța și distribuția grupului; relații cu alte grupuri (endogamie, exogamie; coabitare, conviețuire); **referenți istorici:** origini (legende fondatoare, eroi, etnonime⁵¹⁶); evenimente marcante (modele ale trecutului, influențe, aculturație, traume culturale); legi sau norme care își găsesc sursele în trecut; **referenți culturali:** sistemul cultural (premize culturale: reprezentări, conduite; credințe, religie, limbă; coduri culturale; ideologie, sistem de valori, modele și contra-modele; expresii culturale; aspecte festive); mentalitatea (modul de viață, viziune asupra lumii, atitudini, norme, obiceiuri); **referenți psihosociali:** referințe sociale (roluri sociale, afilieri); tipuri de activități; atribute ale valorii sociale (competență, calitate/ defect); potențialități de viitor (capacitate, strategie, adaptare); stereotipurile⁵¹⁷.

Această structură schematică, cu elemente interdependente, este suficientă pentru a identifica diferențial un grup de altele, dar și pentru a găsi puncte de convergență. Cu alte cuvinte, se pot găsi diferențe și similitudini, congruențe și limite.

Înainte de a puncta profilurile identitare ale grupurilor etnice selectate în această cercetare, trebuie să aducem în discuție problema disonanțelor referenților identitari. Este cunoscut faptul că nicio societate nu poate fi în totalitate omogenă și că întotdeauna vor exista subgrupuri care propun modele culturale contradictorii. Relații dihotomice există între cultura tinerilor și cea a bătrânilor, între cea rurală și cea urbană, între cea a membrilor moderniști și tradiționaliști. În acest context complex pot apărea procese de aculturație, sincretism sau reinterpretare⁵¹⁸. Se poate întâmpla ca în sistemul cultural al unei populații să coexiste două sisteme de valori diferite și neconciliabile, având ca efect dezvoltarea unei identități dihotomice. Pe de altă parte, referenții identitari pot suferi perturbări, prin relativizarea valorilor și modelelor. Acest fapt este des întâlnit în două situații, de fapt fațete ale aceluiași fenomen: modernizarea și ralierea la modelele țărilor de origine, fără a analiza evoluția acestor modele în timp și golirea lor de conținut. Uneori această adoptare-copiere contravine principiilor de construire a identității în țara de adopție, în anumite condiții culturale și istorico-geografice. La nivelul securității ontologice, apar probleme în cazul pierderii rădăcinilor

⁵¹⁵ Alex Mucchielli definește referenții identitari drept un ansamblu de criterii care definesc o identitate care funcționează ca un sistem. Alex Mucchielli, *op.cit.*, Ed. a XIX-a, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 10.

⁵¹⁶ Denominarea unui grup sau sub-grup evocă atât forța sau prestigiul istoric (tătarii, cazacii zaporojeni), dar și simbolurile sau valorile în care cred membrii săi (staroverii), precum și miturile sau personajele fondatoare (cazacii ignatoviți). De asemenea, evocă legile și structura socială (cazacii), raporturile cu grupurile vecine (cerchezii, *bujanii*) sau legăturile grupului cu teritoriul (*keșmanê*).

⁵¹⁷ Mucchielli, *op. cit.*, pp. 12-13.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 67.

sociale și religioase (diluarea relațiilor de grup, disoluția angajării religioase), excluziunii și respingerii pe anumite criterii etnice⁵¹⁹.

II. 3.1. Bulgarii. Reînmugurirea *sfitilinei*⁵²⁰

Grupul bulgarilor se încadrează unui fenomen de revitalizare și reconstrucție identitară, unic în peisajul etnic nord-dobrogean. Acest proces este legat de discontinuitatea afișării unei identități etnice distincte, cauzată de plecarea a numeroși membri în timpul schimbului de populație din 1940, pe de o parte, și de strategiile evitării, negării sau intrumentalizării unei identități atribuite, pe de alta. Practic, bulgarii rămași în Dobrogea, cei mai mulți fiind implicați în căsătorii mixte, au adoptat identitarul consortului/ consoartei, de teama de a nu fi repatriați în Bulgaria. Acest fapt nu a exclus posibilitatea exprimării identității în spațiul privat, dar în timp a dus la diluarea etnicității și la uitarea în câteva generații a limbii și expresiilor orale. În schimb, anumite elemente de patrimoniu material și imaterial (e.g. costumul, țesăturile decorative, casa bulgărească, alimentația) s-au prezervat, astfel încât conștiința identității lor etnice nu a dispărut cu desăvârșire. După Revoluție, grupul etnic cunoaște un reviriment identitar, cristalizându-se două comunități rurale cu forme organizate de reprezentare etnică (Vișina și Lunca). În cazul localității Vișina, inițiativele de dezvoltare locală (în domeniul eco-turismului) au activat etnicitatea bulgară, mult timp caracterizată de latență sau de lipsa dorinței exprimării în vreun fel.

În timp, bulgarii s-au așezat și au conviețuit alături de alte grupuri etnice în arealuri propice practicării agriculturii. S-au conturat astfel două microzone: cea a lacului Razelm (Agighiol, Vișina, Lunca, Sabangia, Ceamurlia de Jos, Enisala, Zebil) și cea a podișului (Beidaud, Caugagia, Stejaru etc.).

Localitățile în care au locuit aceștia aparțin categoriei de sate adunate, cu gospodăriile așezate în mod compact. Cel mai răspândit tip de **locuință** este cel cu tindă centrală⁵²¹ și două camere (*soba*) dispuse simetric, cu prispă la fațadă și beci dedesubt. În acest sens, cercetătoarea Bagra Gheorghieva a constatat că planul cel mai răspândit este cel cu trei încăperi (o încăpere cu vatră, unde se adună toți membrii familiei, și două camere)⁵²². Casele bulgărești din Dobrogea de Nord, construite după 1913, sunt cu trei încăperi cu acoperire pe întreaga prispă și chiar pe balcon.⁵²³ Același tip de casă se regăsește, în urma interferenței dintre arhitectura nord-dunăreană și cea balcanică, și la românii din satele în care aceste populații au conlocuit. Numim „casa bulgărească” cea care urmează planul sus menționat, dar având drept caracteristici suplimentare acoperișul în patru ape, cu șarpantă joasă și învelitoare din olane, streășina și prispa dezvoltate pe lățime, cu tindă și camere mult mai spațioase. Decorul casei este evidențiat de prezența ferestrelor cu ornamente tăiate cu fierăstrăul sau a stâlpilor de la prispă și de la balcon, cu muchii teșite, gulere crestate sau romboedre cioplite în partea superioară.

Riturile de construcție, întâlnite și la alte populații din acest areal, erau particularizate în funcție de tehnica de construcție. La casele din ceamur, se pune la primul rând, pe peretele dinspre răsărit, o cruce din lemn cu rol apotropaic și augural, pentru a păzi de rele și a asigura sporul în timpul construirii. Crucea era mutată odată cu ridicarea fiecărui rând

⁵¹⁹ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁵²⁰ Floare prinsă de bulgăroaice la gear.

⁵²¹ Din releveul casei Mariei Mihai (n. 1921) din Vișina, realizat de Georgeta Stoica, se observă că în tindă se găsește *bagea* cu vatra și *soba* bulgărească (oarbă).

⁵²² Bagra Gheorghieva, *Dobrudzha. Etnografski, Folklori i Ezikovi Prouchvaniija*, Sofia, 1974, p. 136.

⁵²³ *Ibidem*, p. 137.

de ceamur, iar când se pune șarpanta, aceasta se pune pe căpriori cu un ștergar și un buchet de flori, pentru cinstirea meșterilor care executau lemnăria. La final, crucea rămânea în pod. La casele din chirpici, crucea se arbora când se pune șarpanta. Urmau secvențele sfințirii casei, a mesei comune și a oferirii darurilor de casă nouă⁵²⁴. În localitatea Vișina, la sfințitul casei, „se făcea citanie și se dădea cu *aiasmă*. Se aprindeau lumânări în colțurile casei și se făcea semnul crucii cu ulei de mir la ușile locuinței. La fel, când se termina fântâna, se chema preotul care făcea *aiasmă* și o arunca în fântână”⁵²⁵.

Bulgarii din județul Tulcea au avut ca ocupații principale agricultura (cultivarea cerealelor, legumicultura) și creșterea animalelor, în special a cailor, ovinelor și păsărilor de curte. Celalalte populații vorbesc admirativ și nostalgic despre priceperea grădinarilor și zarzavagiilor bulgari, care cultivau o varietate de legume și leguminoase: cartofi timpurii, varză, roșii, ardei, țelină, fasole, vinete, praz. Activitatea acestora se mai oglindește și astăzi, în unii termeni agricoli utilizați de românii și aromânii din zonă. De exemplu, la Baia, pământului lăsat pârloagă i se spune *nîdas*, după terminologia folosită cândva de bulgari.

Industria casnică textilă a fost dezvoltată în comunitățile de bulgari, multe țesături fiind comandate și cumpărate de românce, ucrainence sau lipovencele din satele alăturate. Bulgăroaicele cunoșteau diverse tehnici de țesut și cusut (în două ițe, în trei ițe, în patru ițe, peste fire, printre fire, nevedit), obținând produse diverse: ștergare (peșchire) cu motive antropomorfe, fitomorfe sau geometrice, lăicere învrâstare, pânză simplă sau învârgată pentru rochii și fuste, macaturi în patru ițe (mai târziu). Se mai realizau *chiuluri* și *procovețe*⁵²⁶ pentru acoperirea cailor.⁵²⁷ Dintre meșteșugurile practicate de această populație, remarcăm: cojocăria, realizarea dicăniilor⁵²⁸ cu cremene (e.g. la Eschibaba/ Stejaru)⁵²⁹ sau construcția caselor.

Bulgarii sunt exponenții unei civilizații predominant agrare, creșterea animalelor fiind o activitate secundară, care a determinat o suplimentare calitativă periodică a **hranei** și a oferit materie primă dezvoltatei industriei casnice textile. Pescuitul, vânătoarea și culesul din natură au avut un rol minor în dezvoltarea și evoluția pattern-urilor alimentare. Influențele otomane s-au impregnat în preferința bulgarilor pentru mâncărurile grase, fripte sau pentru deserturile foarte dulci. De la greci, cu care au conviețuit în numeroase localități din spațiul balcanic, au fost preluate unele preparate din pește (e.g. *plakia*, *scordalia*)⁵³⁰. Markova a clasificat mâncărurile bulgarilor, bazându-se pe criterii precum modul de obținere a hranei, de a găti și gustul obținut, în trei grupe de alimente sau produse: *blajno* (cu carne), *blago* (dulci) și sărate-condimentate-acre-fermentate⁵³¹. Dintre produsele cu carne, amintim: *korban*⁵³² din miel sau batal, preparat asemănător *ahniei* de la aromâni, mielul cu bulgur și

⁵²⁴ Arhiva ICEM. Dosar Arhitectură Agighiol, 1991, p. 25.

⁵²⁵ Sursă orală: Tănase Dobre (n. 1928), interviu: Dorinel Ichim (1992, Vișina).

⁵²⁶ Bucată țesută pentru acoperirea cailor, în contextul nunții.

⁵²⁷ Sursă orală: Ileana Roșca (n. 1908, Sabangia), interviu: Steluța Pârâu (1975, Sabangia). Arhiva MEAP.

⁵²⁸ Dicania reprezintă sania pentru treierat, o structură din lemn, prevăzută cu dinți din silex sau metalici.

⁵²⁹ Sursă orală: Haralambie Mormenschi (n. 1912, Baia), interviu: Steluța Pârâu (1982, Baia). Arhiva MEAP.

⁵³⁰ Donka Baikova, „Dietary Patterns of the Bulgarian Population during the Centuries”, în *Asklepios. International Annual for History and Philosophy of Medicine*, vol. III, 2009, p. 137.

⁵³¹ Galina Lozanova, „M. Markova, Food and Nutrition: between Nature and Culture, Sofia, Prof. Marin Drinov Academic Publishing House, 2011”, în *Ethnologia Bulgarica. Yearbook of Bulgarian Ethnology and Folklore*, Vol. 1, 2015, pp.116-117.

⁵³² „La Caugagia, puneau mielul într-un ceain la fiert, apoi puneau ceapă tocată. Îl făceau de Paște.” Sursă orală: Tudora Papa (n. 1941, Caugagia), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea). „În Vișina încă se mai prepară curban,

mentă, varză cu carne și bulgur, babicul cu carne de vită în amestec cu porc sau oaie, pastrama de oaie, *pacea* (răcitură), *sarmi* (sarmale), *baur* (un fel de caltaboș), *diadușku* (toba mare), *babușka* (toba mică) și *săsdârma* (amestec de carne fiartă de oaie cu seu, conservat în burduf). De asemenea, se remarcă preferința pentru condimentarea sau folosirea unor produse din ultima categorie propusă de Markova: boiaua, obținută prin mărunțirea ardeiului iute uscat, menta, borșul din tărâțe, *chișleac* (lapte acru) etc. În perioadele de post se consumau *ciurba* (ciorbă acrită cu oțet), zacuști și tocane de legume, *ianâie de boghi* (tocană de fasole). Cocăturile se individualizează într-o diversitate de forme, moduri de preparare sau tipuri de umpluturi: colaci folosiți în diverse contexte ceremoniale, plăcintă creată cu lapte, plăcintă cu *ivără* (dovleac), *cherdele*, *ghismane*, *topchi* (plăcintă cu brânză și iaurt), *prăznir* (plăcintă cu praz prăjit), gogoși.

În ceea ce privește **costumul tradițional** putem vorbi despre similitudini cu cel al românilor dobrogeni (în special în ceea ce privește pestelca) și al grecilor din Izvoarele. Aceste fapte s-au datorat conviețuirii, transferurilor culturale sau existenței unor forme culturale care depășesc granițele unui stat sau ale unei etnii. Totuși, se pot evidenția unele particularități, nu atât în ceea ce privește morfologia costumului, cât a modului de a purta anumite piese vestimentare.

În prezent, bulgăroaicele din Vișina, deși au costumul cvasi-identic cu cel al grecoaicelor din Izvoarele, se diferențiază prin modul în care își prind gearul⁵³³. Dacă la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, bulgăroaicele dobrogene purtau două tipuri de costume, cu *fîsta* (fustă)⁵³⁴ sau cu *ciucman* (rochie), astăzi se păstrează numai primul dintre ele. Elementul central al costumului tradițional este *pristelka* (șorțul), bogat ornamentată, realizată printr-o combinație de tehnici de țesut în două⁵³⁵ sau trei ițe⁵³⁶, nevedit în ochiuri⁵³⁷ sau de cusut a unor motive (*cukiciki/ cheptenei*, *băierac/ piscul* etc.). Fetele începeau să poarte *pristelka* la vârsta de 14-15 ani, în momentul în care intrau în horă. În sezonul rece se purta *polca*, haină din stofă ușor rotunjită în față, cu coadă în spate și plisată⁵³⁸.

În trecut, bulgăroaicele purtau părul în cărare dreaptă, împletindu-l în patru cozi în trei vițe, pornind de la ceafă. Se lăsa un *șfic*, în partea lui superioară legându-se o mărgică roșie cu ață roșie, cu rol apotropaic. Dacă aveau părul scurt, își cumpărau cozi, brobodițe sau *imăcele* albe, purtate în special vara⁵³⁹. Părul astfel împletit era acoperit cu *cealma/ celma* (*modiță*, baticuț triunghiular), pornind de la spate, pe sub cozi. Peste aceasta se puneă fesul din postav roșu sau albastru, legat cu *băiera*, formată din monede de argint⁵⁴⁰. Peste fes, în față, se purta fruntarul din bani de aur sau argint. Această podoabă consta într-o suprapunere de

prin fierberea unui cârlan, cu ceapă, morcov răzuit, sare, foi de dafin și piper, rezultând o mâncare care se servește la pomeni.” Sursă orală: Rădița Luca (n. 1963, Vișina), interviu: Al. Chiselev (2015, Tulcea).

⁵³³ Gearul este o țesătură industrială de culoare neagră, galbenă sau albă. Exista un gear simplu, cu ciucuri mai mici, împlețiți la bază, și unul cu trei sau patru rânduri de ciucuri, așa-numitul gear „cu clopoței”. Bulgăroaicele purtau această legătură de cap într-o parte, *moț*, sau *pală peste pală*, prins cu o spică. Iarna se folosea și *berta* din lână.

⁵³⁴ Fusta veche era dreaptă, înlocuită ulterior de cea creată. Era realizată din lână sau stambă și era prevăzută cu o dantelă îngustă în partea inferioară. Peste fustă sau rochie se încingeau cu *iviță* (brâu) sau cordon metalic.

⁵³⁵ Dacă se țesea limpede, se ornamenta cu motive cusute cu acul.

⁵³⁶ Se obțineau vrăste verticale din țesătură.

⁵³⁷ În acest caz piesa vestimentară se numea *kotlețcă pristelka* – pestelca de Kotel.

⁵³⁸ Sursă orală: Șofronia Minciu (Beștepe), Arhiva ICEM.

⁵³⁹ Sursă orală: Vasilica Deliu (n. 1927, Beștepe), interviu: Steluța Pârâu (1976, Beștepe). Arhiva MEAP.

⁵⁴⁰ Cercetare de teren la Enisala, Steluța Pârâu (1980). Arhiva MEAP.

două șiruri de monede. El avea central un *auret* mare, urmat în părțile laterale de bănuți de dimensiuni mai mici, în două straturi. În mijlocul frunтарului se prindea o floare roșie (de obicei mușcată). Fesul și frunтарul erau purtate și de fetele tinere⁵⁴¹. Peste acestea, cele căsătorite purtau gear.

Costumul bărbătesc este mai dificil de reconstituit. Bulgarii purtau cămașă din pânză de casă. Tipul vechi avea guler drept și deschizătura într-o parte, prevăzută cu sistem de încheiere. Ulterior a fost înlocuită cu cea cu deschizătură în față. Peste cămașă purtau, pe timp de vară, ilice în patru ițe, cu motive în cadreluri. Iarna purtau manta (*iamurluc*) și *ciubara* (căciulă din oaie). Pantalonii largi (*șulvari*, *dulvari* sau *șăroche*), din aba, erau prinși cu un bârneț (*uciucur*) sau brâu lat din lână de culoare neagră sau roșie⁵⁴².

Identitatea contemporană a bulgarilor dobrogeni impune câteva observații sau, mai degrabă, problematizări. Strategia reconstrucției identitare poate face apel la memoria culturală sau a comunității, dar doar într-o mică măsură poate reuși să recupereze elementele orale (cel mult câteva versuri ale unor cântece sau formule verbale). Pe de altă parte, manifestarea publică de *Babinden* a fost reluată în forma actuală printr-un proces de rememorare a unor aspecte aflate în stare latentă sau prin identificare cu Similarul și Analogul (balcanicul, grecul alături de care a conviețuit în acest spațiu). Probabil că în timp comunitatea va îngloba mai multe elemente patrimoniale importate din țara de origine, în urma intensificării în ultima vreme a contactelor culturale și chiar a documentării unor tradiții în localități din Bulgaria. Cert este că în prezent bulgarii, la nivel identitar, au câteva elemente care le autentifică specificitatea și multe care le demonstrează apartenența la un identitar spațio-cultural mai larg (dobrogean, balcanic). Chiar în aceste condiții, se pot identifica fine diferențe. De exemplu, ceata de flăcăi din Vișina, deși colindă în românește, este fragmentată și dispusă în două cercuri (hore statice), formate prin prinderea brațelor participanților. În majoritatea satelor de români, deși repertoriul de colinde este asemănător, tinerii sau bărbații sunt amplasați într-unul sau două semicercuri, fără a exista o legătură corporală clară. Gestul flăcăilor din Vișina poate fi o idiosincrazie locală, o moștenire culturală sau un simplu element de inovație. Cert este că reprezintă o diferență.

II. 3.2. Grecii. Mica Eladă din Europa „în miniatură”

Grecii nord-dobrogeni pot fi definiți drept oameni practici, întreprinzători, harnici, uniți la nivel colectiv și adepți ai spiritului de înțajutorare, mândri de realizările lor și bucuroși de a „expune” starea lor materială bună prin aspectul locuinței, ținerea sărbătorilor, amploarea manifestărilor legate de tradițiile calendaristice sau de riturile de trecere. Acestea din urmă impresionează nu numai prin fast, dar și prin păstrarea unor cutume ca reflexii ale gândirii arhaice.

În analiza identității comunității elene nord-dobrogene se impun două direcții principale, determinate de specificul locuirii. Pe de o parte, grecii din spațiul rural (Izvoarele) se remarcă prin păstrarea unor valori patrimoniale cu un anumit grad de specificitate locală, decodificate în arhitectură (casa de tip balcanic, cu prispe late, streșini largi și învelitoare din olană), costum, alimentație (e.g. pregătirea și împărțirea *kurban*-ului/*korban*-ului de Sfântul Gheorghe pe stil vechi), tradiții (e.g. Ziua Babei, Lăzărelul, *Hurhumbălu*) sau profil ocupațional, bazat pe agricultură și creșterea animalelor, în special a oilor și caprelor. Pe de altă parte, comunitățile grecilor din Tulcea și Sulina au cunoscut de-a

⁵⁴¹ Sursă orală: Vasilica Deliu (n. 1927, Beștepe), interviu: Steluța Pârâu (1976, Beștepe). Arhiva MEAP.

⁵⁴² Sursă orală: Șofronia Minciu (Beștepe), Arhiva MEAP.

lungul vremii procese de stagnare și de declin demografic. Din perspectiva profilului ocupațional, chiar dacă nu mai practică în mod preponderent unele activități „de tradiție” (e.g. comerțul, navigația), se poate observa totuși apetența pentru profesiunile liberale, din domeniul culturii sau artelor (medici, farmaciști, profesori, istorici, artiști plastici, coordonatori de activități culturale etc.). Unele componente ale culturii materiale, precum arhitectura și vestimentația, au un caracter urban, fiind mai degrabă expresia unei anumite stări economice bune și mai puțin a unei etnicități. Pe de altă parte, gastronomia acestora păstrează anumite modele alimentare, cu precădere de tip mediteranean, balcanic sau oriental.

Din perspectiva **habitatului** și locuinței, grecii din Tulcea locuiau, sau aveau în proprietate, case cu etaj, prevăzute cu spații destinate activităților comerciale la parter. Fotografiile de epocă relevă o arhitectură impozantă, evidențiind prestigiul socio-economic al acestei comunități. Locuințele grecilor din Sulina, așezate de regulă pe strada principală, se remarcă prin elevația pe două niveluri, placarea în tehnica *caplama* a unui nivel, acoperirea șarpantei cu învelitoare din olane și dezvoltarea unor streșini largi, de factură mediteraneană. Totuși, acest tip de arhitectură vernaculară, de tranziție dintre cea rurală și cea urbană propriu-zisă, era în principal un simbol al unei anumite situații socio-economice și doar în plan secund o expresie a identității etnice.

Pe de altă parte, grecii din Izvoarele locuiesc într-un sat de tip adunat, de formă poligonal-neregulată. Textura acestuia prezintă variații în funcție de vechimea și modul de construire în anumite perimetre. În vatra veche a localității se poate observa o textură neregulată, cu parcele triunghiulare, trapezoidale sau cvasi-dreptunghiulare, delimitate de ulițe care se întretaie în unghiuri ascuțite, în „T” și, mai rar, în unghiuri drepte. Zona sud-vestică a localității, construită mai târziu, după un plan de sistematizare, prezintă o textură ordonată de tip rectangular. Casele sunt orientate, în general, cu fațada principală la stradă, dar există și situații când acestea sunt perpendiculare pe trama stradală, în partea mai nouă a satului. Arhitectura locuințelor este de tip balcanic, caracterizată prin prezența streșinilor largi, prispelor late și învelitorilor din olană cu unghiuri de cădere reduse. Din această perspectivă, apare un izomorfism cu casa bulgărească din Dobrogea. Unii cercetători ai arhitecturii vernaculare pun aceste similitudini pe seama existenței, la început, a meșterilor veniți din sud, care ar fi lucrat la construcția locuințelor grecilor din localitate.

Prezența echipelor de meșteri din sud explică aspectul accentuat balcanic al vetrei vechi a satului. Ei au construit între 1906-1912, contractând în fiecare an pe câte o vară un număr de case, cum sunt cele ale proprietarilor Rizu Panait, Niculache Alexandru, Niculache Leonida, Mutuș Iorgu, Alexe Tănase, Dascălu Arhonde, Pintilie Nicola. Modelul astfel existând, a fost preluat și continuat de constructorii locali și între cele două războaie mondiale, dar, în funcție de puterea economică a proprietarului de teren, sau de priceperea meșterului, au apărut variante, astfel încât așezarea se prezintă cu o diversitate de tipuri de locuință derivând din tipul de bază⁵⁴³.

Din punct de vedere **planimetric**, casa tradițională, este formată din tindă (*bruști*) și două camere (*soba* de sus și de jos), cu prispă (*pathia*) cu stâlpi din lemn (*dereke*, *pălicardia*)⁵⁴⁴, la fațadă sau pe două laturi. De multe ori apare și beciul, construit sub tindă. În apropierea casei, uneori adosată, apare bucătăria (*nudas*) cu cuptor (*furnu*) și bageac (*kumina*). Pereții sunt construiți din ceamur, iar acoperișul este în patru ape, cu șarpantă din lemn și

⁵⁴³ Arhiva ICEM, Dosar Arhitectură Izvoarele, 1992.

⁵⁴⁴ Aceștia prezintă un capitel profilat numit local „țacatia”.

învelitoare din olană (*kiramidia*). Unele anexe gospodărești certifică profilul agro-pastoral al locuitorilor: grajdul (*dami*), saiaua pentru oi, armanul (*aloni*) sau samalâcul (*ahirona/ ahirna*)⁵⁴⁵. Fântânile sunt prevăzute cu ghizd (*cetmalis*) din stejar, cumpănă (*sisenti*) și găleată (*kufâ*) din doage de lemn, legate cu cercuri de fier⁵⁴⁶. Decorul casei este amplu, individualizându-se din punct de vedere estetic stâlpii cu capiteluri profilate și ancadramantele de la partea superioară a ferestrelor și ușilor, care prezintă traforuri cu motive avimorfe stilizate⁵⁴⁷.

Riturile de construcție urmează un tipar întâlnit în întregul spațiu dobrogean: purificarea spațiului prin stropirea cu agheazmă, îngroparea unui ban la colțul din răsărit pentru „pentru sănătate și bună stăpânire a casei”, punerea unei cruci din lemn pe stratul de ceamur sau la căpriorit, cu ofrande destinate meșterului, sfințirea casei, masa comunitară și darurile pentru bunăstarea gospodăriei. Sfințirea casei avea următoarea desfășurare rituală: „Se făcea aghiasmă, apoi se făceau cruci cu busuioc, se făcea cruce cu mir pe perete, se aprindeau lumânări în patru locuri, în formă de cruce. Se tăia miel, veneau 10-20 oameni, se pune masa, se arunca cu aghiasmă în curte. Aduceau cimpoi, fluier și petreceau. Vecinii și neamurile veneau cu daruri la casă nouă: fasole, găină, cartofi”⁵⁴⁸.

Cultul trecutului, ca factor al coeziunii comunitare și al justificării existenței grecilor din Izvoarele poate fi decodificat în mitologia întemeierii localității. N. Știucă a analizat aceste legende în capitolul dedicat comunității elene din vol. *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren*, evidențiind existența unor nuclee mitico-simbolice⁵⁴⁹. Mă voi mulțumi a reaccentua câteva aspecte esențiale. Astfel, în legenda de întemeiere a localității, și în evoluția ulterioară, se poate observa o congruență a faptelor istorice cu practicile cutumiare caracteristice mentalității tradiționale, pe fondul unei situații de coabitare în perioada otomană (e.g. sistemul proprietăților; existența unor factori de putere, cu rol decizional și coercitiv, precum *bey*-ul sau *yüzbaşı*-ul). În istoriile orale referitoare la formarea satului, cu mici variații determinate de necesitatea fundamentării întâietății familiilor întemeietoare, se decodifică un rit de întemeiere individual (întregirea unei familii prin nașterea unui băiat sau a unor gemeni), succedat de aplicarea unor practici rituale cu rol interdictiv sau protectiv (e.g. respectarea celor patruzeci de zile de lăuzie). Următoarea istorie orală evidențiază figura *bey*-ului Ali, care a permis așezarea grecilor în zonă.

Satul a fost întemeiat de șapte familii de greci, care au iernat aici, au desfumat o bucățică de loc unde este acum centrul satului. Între cele șapte familii se afla și familia bunicului socrului. El s-a născut în sat și a murit în 1953 la 90 de ani, deci s-a născut la 1863. La acea dată satele Alba și Iulia erau mai vechi. Pe locul unde au rămas la iernat familiile era pădure. La Alba, se afla un turc pe nume Ali Bey, care le-a îngăduit așezarea în zonă. Turcul le-a dat grâu de semănat, spunând că dacă vor rămâne, grâul va fi al lor, dacă nu, îl va lua el. Cele șapte familii au stat toată iarna pe locul desfumat și, când erau să plece, la locul «La Canton», s-a născut *păpu* Iorgu. În cazul acesta lehuza nu ieșea din sat 40 de zile, deci au fost nevoiți să rămână în sat, unde au și rămas definitiv și au numit satul Alibeichioi, în cinstea turcului. În timp, s-au amescat cu bulgari de la Cerna și Iulia. Cele șapte familii veneau dintr-un loc unde era război, dar nu unul mare. Proveneau dintr-un sat de lângă Bulgaria, «Călini».

⁵⁴⁵ Sursă orală: Petrona Gheorghe (n. 1938, Izvoarele). Arhiva ICEM, Dosar Arhitectură Izvoarele, 1992.

⁵⁴⁶ Sursă orală: Stere Ciobanu (n. 1923, Izvoarele), interviu: Aurelia Tița (1992, Izvoarele).

⁵⁴⁷ Titov, *op.cit.*, p. 129.

⁵⁴⁸ Sursă orală: Petre Mile (n. 1922, Izvoarele), interviu: Dorinel Ichim (1992, Izvoarele).

⁵⁴⁹ Narcisa Știucă, „Comunitatea elenă din Izvoarele”, în *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren*, București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2004, pp. 73-74.

Copiii primelor familii stabilite se numeau: moș Iorgu, Călimâni, moș Ilie Geambazu, Dăscălie, Vranghel⁵⁵⁰.

Din punct de vedere **ocupational**, grecii urbani erau implicați în activitățile comerciale, în special cu grâne, sau în navigație, cu o diversitate de specializări: mateloți, piloți, barcații, călăfătuitori, armatori. Unele familii dețineau cafenele, cofetării, băcăni, brutării, prăvălii, tutungerii sau cofetării. Grecii din Izvoarele se ocupau cu agricultura, creșterea animalelor și meșteșugăritul (fierărie, tâmplărie, jocărie, croitorie, cărămidărie⁵⁵¹). Se cultivau grâu, orz, ovăz, porumb și vița-de-vie, pe terenurile aflate în pantă. În aceste condiții de cultivare, se subînțelege necesitatea armanului, regăsit în trecut în structura celor mai multe gospodării din localitate. Femeile se ocupau cu torsul lânii și țesutul la război. Se realizau pâna de aba, ștergare (*misali*) din bumbac, cuverturi de pat (*paladis*), preșuri (*polan*) sau țesături în mai multe ițe (*mitarake*).

Alimentația grecilor urbani, originari aproape în totalitate din zonele costiere ale Greciei, avea la bază peștele (e.g. *skordalia*, un piure de cartofi în amestec cu bucăți de pește sărat; salată din *tsiros*/ țâr; marinată; pește la proțap) sau produsele de origine mediteraneeană (e.g. *avgolemono*, supă dreasă cu ou și lămâie; salate condimentate cu oregano, lămâie și ulei de măsline). O altă categorie de preparate avea în componență legumele și leguminoasele (e.g. *paputzakia*/ vinete umplute cu carne tocată; *mousakas*/ musaca de vinete; *tzaziki*/ sos de iaurt cu castraveți tăiați mărunț, asezonat cu usturoi și pătrunjel; supă de linte). Dintre deserturi, unele specifice spațiilor balcanic și oriental, amintim: *loukoumades*/ gogoși cu miere și scorțișoară, *baklavale*, *sarailii*, *halvas*/ halva. De asemenea, ospitalitatea grecilor urbani era pusă în evidență de obișnuința de a-și servi invitații cu șerbet cu apă rece, dulceață, *mezedakia* (mai multe preparate simple servite împreună: brânză, pâine, legume tăiate, măsline etc.), cafea, prăjituri de casă, *ouzo* și alte băuturi alcoolice⁵⁵².

Alimentația grecilor din Izvoarele se înscrie în linii generale celei din arealul dobrogean. Se observă o predominanță a produselor realizate din făină de grâu, pentru preparatele cotidiene sau festive. Colacii cu rol ceremonial erau utilizați la nuntă, înmormântare și pomeniri sau cu ocazia colindatului și a mersului cu plocon la moașă (*babu*). Erau consumate, de asemenea, cocături cu diferite umpluri în funcție de perioadele de dulce sau de post. Amintim, în acest sens, cherdelele, plăcintele din foi (*pitis xșirez*/ plăcinte uscate, *pitis mi tu hală*/ plăcinte cu lapte), minciunelele și nalangătele consumate cu gem. O plăcintă cu rol augural, denumită *pița* (plăcinta de Sfântul Vasile), era pregătită de cea mai vârstnică femeie din familie. În funcție de bucata în care a căzut norocul, bănuțul, se afla belșugul casei sau al participanților la această masă care reunea membrii familiei⁵⁵³. *Kurbanul* sau *korbanul* constituie un aliment cu rol ceremonial și comunitar, o reală marcă identitară a etnicilor greci din Izvoarele. Sacrificiul mielului are loc pe 6 mai, de Sfântul Gheorghe de stil vechi, început al anului pastoral. Se mai taie *kurban* de hramul casei, de sănătate sau la construcția unei noi locuințe. De hram se sacrifică un tăuraș, în curtea bisericii.

Vestimentația grecilor cu un anumit statut social din Tulcea și Sulina era racordată la moda marilor orașe europene. În zilele de sărbătoare, femeile purtau pălărie sau tocă, uneori cu voaletă, rochii lungi din materiale prețioase și încălțăminte din piele. Bărbații purtau

⁵⁵⁰ Sursă orală: Petrona Gheorghe (n. 1938, Izvoarele). Arhiva ICEM, Dosar Arhitectură Izvoarele, 1992.

⁵⁵¹ Într-o perioadă olandă era realizată de greci pașaportari, veniți din țara mamă, ulterior meșteșugul a fost învățat și practicat de localnici, la cărămidăria din sat.

⁵⁵² Sursă orală: V.P. (n. Sulina), interviu Al. Chiselev (2018, Tulcea).

⁵⁵³ Știucă, *op. cit.*, p. 110.

pălărie înaltă, costum, cămașă albă, pardesiu și pantofi lustruiți. Această vestimentație era expresia unei anumite stări economice, neevidențind neapărat anumite accente etnice.

Costumul grecoaicelor din Izvoarele prezintă similitudini cu cel bulgăresc. Nu întâmplător, în contextul manifestărilor ceremoniale de nuntă (secvența miresei mute) și a celor din timpul anului (Ziua babelor, Udatul miresei, mai rar, la hramul satului), apare sintagma de „costum bulgăresc”. În structura sa se regăsesc elemente specifice spațiului balcanic-oriental, precum cordonul metalic (*zunàri*), salba (*fluria*) sau zalele (*idekea*⁵⁵⁴). Costumul actual purtat la Izvoarele, evoluat din cel „vechi”, păstrează croiul unor piese vestimentare, țesute în război, fiind alcătuit din legătură de cap (*gear*⁵⁵⁵, în general alb, cu floare roșie prinsă într-o parte), fustă și bluză din materiale de factură industrială, pestelcă cusută sau șorț rotunjit cu terminație din dantelă și aplicații de panglici. De cele mai multe ori, din punct de vedere cromatic, ca și în cazul ștergarelor, predomină albul și roșul. În acest caz, se aplică principiul alternanței de culori: gear, șorț și batistă (*mandilis*) albe, floare, bluză și fustă de culoare roșie. Zalele aveau un rol ceremonial, fiind purtate de tinerele căsătorite până la nașterea primului copil⁵⁵⁶. Astăzi, *idekea* constituie un simplu accesoriu, cu rol decorativ, pierzându-și orice semnificație demarcată sau apotropaică. Se regăsește atât în structura costumului miniaturizat al fetițelor care merg cu Lăzărelul, cât și în costumul purtat de bătrâne de Ziua babelor.

Bărbații mai poată și astăzi, în timpul sărbătorilor de iarnă, abaua (haină lungă din postav dat la puiă) și căciula din blană de miel sau din astrahan, împodobită cu șiruri de mărgelile sau panglici multicolore. Dulvarii din lână și cojocelul din piele de miel, cu decorații din meșină, se regăsesc doar în amintirea bătrânilor și în fotografiile de arhivă.

În privința identității contemporane a acestui grup etnic, se cuvine să evidențiem câteva aspecte. Un rol important în păstrarea identității elen din localitățile urbane îl au instituțiile de tipul asociațiilor etnice și ansamblurilor folclorice. În cadrul ansamblurilor tinerei eleni sau filo-elene învață dansuri din diferite regiuni ale Greciei, precum Macedonia, Creta, Epir, Tesalia sau Peloponez. Tinerii din Sulina au în portofoliu inclusiv dansuri cipriote și costume reconstituite care ilustrează diversitatea geo-culturală a suitelor de dans. Aceștia reprezintă comunitatea la festivaluri folclorice, diferite manifestări culturale sau la olimpiadele internaționale ale elenismului. Pe de altă parte, prezentarea publică a icoanei *Myrtidiotissa*, aparținând bisericii grecești, cu ocazia slujbei de Sfântă Maria Mare, performate la Dunăre în cinstea marinarilor, constituie un moment de afișare a identității etnice grecești.

Grecii rurali se confruntă cu provocările modernității și noii economii de piață, caracterizată de schimbarea profilului ocupațional și de trecerea la forme asociative ale agriculturii sau creșterii animalelor, fapt ce determină, în timp, dinamica unor tradiții, în termenii semanticii sau funcționalității.

⁵⁵⁴ Înainte de Florii se interpreta un cântec special pentru zale. De peste 40 de ani nu se mai cântă.

⁵⁵⁵ Batic cu franjuri mari pe margine. Acest tip de piesă a fost purtat și de alte populații din zonă, precum românii, bulgarii sau ucrainenii. Dacă în fotografiile de arhivă se poate observa că femeile purtau gearuri închise la culoare, cel alb având în trecut o funcție ceremonială, astăzi comunitatea le preferă pe cele albe. Frecvența rară a acestora a determinat căutări și achiziții din cadrul celorlalte comunități. „Veneau aici, la Letea, grecoaicele și căutau platoace. În special pe cele albe.” Sursă orală: Ana Chiselev (n. 1926, Letea), interviu Al. Chiselev (2015, Letea).

⁵⁵⁶ În trecut, la bulgari, fetele logodite purtau până când rămâneau însărcinate podoabe distinctive (*aschii*), alcătuite din zale de argint sau șiraguri de mărgelile, prinse pe creștet, deasupra gearului.

Un alt aspect demn de adus în discuție este cel al fragmentării comunitare, din perspectiva apartenenței religioase, pe fondul revitalizării stilismului în România. Neînțelegerile din interiorul grupului, legate de celebrarea pe stil nou sau pe stil vechi, au determinat necesitatea construirii unei noi biserici. În anul 1991 se ridică biserica ortodoxă de stil vechi, cu hramurile Sf. Treime și Mutarea Sf. Apostol și Evanghelist Ioan (9 octombrie)⁵⁵⁷.

Chiar dacă aparent nu există o fractură intra-comunitară critică, este necesar ca cercetările ulterioare să aibă în vedere aceste apartenențe religioase aflate în concurență, care pot reconfigura sub- sau supra-structurile comunității.

II. 3.3. Turcii și tătarii. *Dunărea și Florile de lotus*⁵⁵⁸

Este dificil de discutat despre identitatea turcilor și tătarilor sau turco-tătarilor dobrogeni, dacă aducem în prim-plan numai raporturile dihotomice religios-laic, tradițional-modern, acceptare-respingere a Occidentului. Prin acest tip de decupare metodologică vom obține date esențiale privind identitatea musulmană, tradițională sau modernă, dar nu vom putea observa decât parțial fragmente identitare turce sau tătare. Fenomenul este determinat, în primul rând, de atributele religioase care primează în construcția identitară și de percepția similarității sau apropierii în privința cutumelor, alimentației și, de ce nu, a limbii. La un moment dat, organizarea instituțională a celor două grupuri a funcționat pe principiul alianței pe baze religioase sau etnice, iar terminologia de turco-tătar a fost utilizată în literatura de specialitate, fiind acceptată de comunitate și lumea academică. Se poate observa astfel că turcii și tătarii au fost plasați într-o categorie monolitică, consolidată, cel puțin la nivelul județului Tulcea, de acceptarea generalizată a căsătoriilor inter-grupale și de influențele reciproce. Însă, criza Muftiatului din 1990 (de fapt a etnicității viitorului muftiu) a dus la sciziunea Uniunii Democrate Turce Musulmane din România, creată în anul 1989, având ca rezultat formarea a două organizații de reprezentare etnică distincte, ceea ce nu înseamnă neapărat că în rândul populației ar exista o fractură culturală sau socială profundă. Din această perspectivă, Cupcea afirmă că în cazul celor două grupuri este necesară o abordare distinctă a identităților, prin identificarea și analizarea unor nuclee definitorii: unul comun, de convergență etnică, legat de apartenența la cultura turcică, și altul de diferențiere identitară⁵⁵⁹.

Apartenența la islamismul sunnit, interferențele culturale, precum și tiparul comun al tradițiilor, constituie puncte de convergență, astfel încât nu se pot identifica linii importante de diferențiere între comunitățile turcă și tătară. Evident, dinamica percepției asupra învățăturilor coranice, negocierea raportului dintre laic și religios, anumite moșteniri preislamice sau împrumuturi de la alte populații determină unele specificități în evoluția construcțiilor identitare.

Nucleul specificității este legat de cel al apartenenței la două arii geografice și culturale diferite: Anatolia - pentru turci, Taurida (Crimeea) - pentru tătari. În același timp, procesele istorice în urma cărora aceste grupuri au venit și s-au stabilit aici au valențe diferite și au construit mitologii diferite.

⁵⁵⁷ „Ei aparțin direct de Slătioara. Preotul venit de acolo, a adus meseriași din Moldova. Dacă bunicii merg pe stil vechi, trag și nepoții și ginerii. Dacă sunt căsătorii între soți care aparțin celor două biserici, se respectă bărbatul.” Sursă orală: Ioana Dascălu (n. 1956, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2017, Izvoarele).

⁵⁵⁸ Denumirile ansamblurilor celor două grupuri etnice.

⁵⁵⁹ Adriana Cupcea, „Construcția identitară la comunitățile turcă și tătară din Dobrogea”, în *Studii de atelier. Cercetarea minorităților naționale din România*, Nr. 49, Cluj-Napoca, Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2013, p. 13.

Turcilor li se poate aplica modelul colonizatorului, al celui care administrează și transformă Dobrogea în raport cu imaginea spațiului de origine, în cadrul aceleiași supra-stat. Sentimentul legăturilor cu locurile natale este transformativ și activ, fiind evidențiat prin construcția principalelor repere ale identității orientale: geamii, moschei, *mescit*-uri, instituții de învățământ islamic, fundații religioase, hanuri, caravanserauri, băi publice, cișmele, bazaruri⁵⁶⁰.

Pe de altă parte, pentru cei mai mulți tătari, așezarea în Dobrogea a fost urmarea unei traume istorice, a surghiunului determinat de represiunile autorităților ruse, și constituie un moment al pericolului disoluției, al destabilizării securității ontologice. Imaginea idealizată a Crimeei și dezideratul fondării unui stat național constituie elemente de exprimare a identității și de construcție a discursului identitar. De altfel, tema dezrădăcinării, a nostalgiei locurilor natale și a adaptării la un nou teritoriu, diferit față de cel al Crimeei - pământ de aur, poate fi regăsită și astăzi în versurile unor cântece de jale tătărești din Dobrogea: „Çorbaga katsan tatımaz/ Dobruca tuzu!/ Kımının kalğan anası/ Kımının kızı”⁵⁶¹. Într-o altă elegie poate fi decodificat motivul stingerii focului viu, echivalent cu pierderea bunului augur din căminul original: „Tütep kaldı ocaklar/ Sönermi eken?/ Tatar halkı korlıkka/ Konermi eken?”⁵⁶². Tătarii crimeeni considerau nefastă stingerea focului din vatră. Bektöre afirmă că pe timpul nopții focul era înăbușit, el putând fi folosit în continuare a doua zi. Interviuurile sale relevă povești ale păstrării și întreținerii focului strămoșilor în diferite recipiente metalice și aducerea acestuia în Dobrogea, Anatolia sau alte regiuni de refugiu⁵⁶³. Legăturile simbolice cu Crimeea se întrevăd astăzi și la nivel instituțional, de exemplu denumirea *Narenler* a corului tulcean.

Totuși, stabilirea în Dobrogea este considerată de unii tătari o șansă reală de a-și păstra identitatea lingvistică, în urma unui proces de analiză a situației Tauridei într-un context istoric mai larg:

În Crimeea, ceea ce este pe malul mării, ceea ce a avut contact cu Turcia (Imperiul Otoman s.n.), a început să împrumute cuvinte turcești. Dacă auzi cântecele, e cântec tătăresc, dar au și cuvinte turcești băgate. Probabil au preluat. Dar, cei care stau spre centru Crimeei au mai păstrat. În partea aia erau tătarii nohai, care au cam păstrat limba tătară. În Dobrogea, și tătara și nohaia sunt curate. Acolo în Rusia au fost nevoiți să preia de la ruși. Au apărut multe piese, obiecte, tehnologie nouă și au luat denumirea rusească. Plus că i-au cam obligat să vorbească rusă și să nu vorbească limba maternă. În schimb, sunt familii care vorbesc limba tătară acasă, dar și aia a început să se pocească, să se rusizeze⁵⁶⁴.

În altă ordine de idei, turcii dobrogeni s-au identificat și se identifică cu Celălalt, raportându-se la Similarul din Imperiul Otoman sau Analogul din statul modern turc, pe când tătarii nu se pot identifica decât cu Același, cu propriul trecut (mitificat), cu vechea

⁵⁶⁰ Filiz Çalışlar Yenişehirlioğlu, „Urban Texture and Architectural Styles after the Tanzimat”, în Lorans Tanatar Baruh, Vangelis Kechriotis (ed.), *Economy and Society on Both Shores of the Aegean*, Athens, Alpha Bank Historical Archives, 2010, p. 489.

⁵⁶¹ „Dac-o pui în ciorbă, nu-i dă gust/ Sarea din Dobrogea/ Unora le-au rămas mamele/ Altora copilele!” Mehmet Ali Ekrem, *Din istoria turcilor dobrogeni*, București, Editura Kriterion, 1994, pp.163-164.

⁵⁶² „Lăsăm în urmă vetrele fumegând/ Se vor stinge oare ele?/ Neamul tătăresc cu pribegia,/ Se va obișnui oare?” *Ibidem*, pp. 165-166.

⁵⁶³ Filiz Tutku Aydın, *Comparative Cases in Long-Distance Nationalism: Explaining the Émigré, Exile, Diaspora and Transnational Movements of the Crimean Tatars*, 2000, p. 143.

⁵⁶⁴ Sursă orală: Nedin Geanbai (n. 1951, Șiriu, jud. Constanța), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

formațiune statală și cu propriii străbuni. Pe de altă parte, așa cum am evidențiat în capitolul istoric, comunitatea tătarilor este alcătuită din două grupuri: Kırım sau Nogay, cu diferențieri antropometrice, lingvistice, vestimentare sau alimentare. Aspectul fragmentar al comunității tătare este foarte puțin vizibil în județul Tulcea, dar poate fi decodificat în sudul Dobrogei, unde există localități compacte cu tătari din ambele grupuri.

Pentru evidențierea unor diferențe mai profunde dintre turci și tătari sunt necesare cercetări calitative și din perspectiva auto- și heteroreprezentărilor. Unele surse tătare aduc în discuție deosebiri privind poziția femeii în familie și societate, justificând egalitatea de gen pe baza contextului istoric, tătăroaica având rol de soție, mamă, războinic (înarmat) și conducător al spațiului domestic, când soțul era plecat în luptă. Spre deosebire, la turci, femeia avea rolul de soție și mamă, aspecte care se reactualizează și în societatea modernă. Următorul fragment este edificator în acest sens, decodificându-se în substrat permanența unui model istoric și cultural, precum și viziunea asupra lumii, într-o formă reactualizată:

Se spune că tătarul este ală urât, zici că tună și fulgeră, femeia tătară este foarte rea, mai aprigă. Așa spun țiganii turci: „Ulelei, tătarca asta este foarte rea!” Femeile turcoaise, probabil și din cauza limbii, sunt mai dulci, mieroase, blajine. Când vine un om în casă, bărbatul tătar este cel care iese în față, femeia stă întotdeauna în spate. Dar niciodată tătarul nu va lua el singur deciziile. În fața ta (a străinului s.n.), da, dar după ce pleci, el întreabă femeia: „Ce să facem?” De ce? Pentru că atunci când tătarul pleca după pradă, femeia rămânea cu turma, cu iurta, cu copiii, cu absolut totul. Ea avea voie să omoare slujii, era înarmată, ea scria scrisori, ea lua decizii în locul soțului. Pe când la turci nu a fost niciodată lucrul ăsta. Niciodată! Niciunde! E adevărat, nu ai să vezi niciodată tu, ăla din afară, din sfera exterioară. Ai să spui că este ca peste tot. E vorba de priviri, de atitudini, de întins mâna, de luat mână, lucruri minore ... Caracterul oricum iese. Tătăroaica este altfel decât turcoaisa!⁵⁶⁵

Pe baza acestei diferențieri ale poziției femeii, dar nu numai, se construiesc discursuri identitare legate de prezența și acceptarea femeii în cimitir la *Qıdırlez*. Bineînțeles, aceasta are un rol bine definit în acest context.

Așezările rurale ale etnicilor turci și tătari din Dobrogea erau denumite prin folosirea termenului *köy*, cu sensul de sat adunat, creat pe baza coeziunii de grup. Locuirea și locuința turcilor se supunea principiilor islamice, care recomandă o separare clară între spațiile destinate bărbaților, femeilor sau între cel public și cel privat. Prezența numeroaselor curți interioare sau exterioare și a gardurilor dintre acestea asigură intimitatea în cadrul căminului, pe de o parte, și segregarea dintre bărbații și femeile familiei, pe de alta. În cazul tătarilor, așezați în zonele stepice dobrogene, locuirea decodifică necesitatea conviețuirii în structura familiei largite (*qoranta*), sub autoritatea celui mai bătrân membru, astfel încât despărțirile arhitecturale nu-și aveau rostul. Dacă la turci se putea observa o orientare a locuinței cu fațada spre Mecca, la tătari această cutumă constructivă nu era necesară⁵⁶⁶.

După anul 1878, tipul predominant de **locuință** este cel bicelular, cu tindă (*ayat*) și camera de locuit (tc. *oda*, *soba*; tăt. *işker*), la care s-a asociat prispa semiadăpostită (tc. *sündurma*, tăt. *sındırma*), dezvoltată parțial sau pe toată lungimea fațadei. Uneori se adosa un vestibul îngust, pentru încălțări (*papışlık*)⁵⁶⁷. Ulterior s-a dezvoltat tipul tricameral, cu tindă centrală, camera de locuit (cu sursă de încălzire din tindă) și camera de reprezentare

⁵⁶⁵ Sursă orală: Anonimizată, soție de tătar, interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁵⁶⁶ Maria Magiru (coord. șt.), *op. cit.*, pp. 36-37.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 38.

(tătărească *musapır oda*). La tătari acestui tip de casă i s-au alipit module asemănătoare, rezultând o gospodărie dezvoltată pe axa longitudinală, în care locuiau părinții, alături de fii și familiile lor⁵⁶⁸. O tehnică constructivă, general valabilă pentru întreaga Dobrogea, este cea a chirpicilor (tc. *kerpiç*, tăt. *kerbiş*). Șarpanta era plată, cu o singură pantă, ușor înclinată, sau în două ape (cu acoperitoare din olane – tc. *kiramit*, tăt. *qıramet*). Anexele gospodăriilor turcești se constituiau din aria pentru treierat (*harman*), grajdul (*dam*) cu un șopron pentru depozitarea căruței sau atelajelor agricole, cotețul pentru păsări (*töle*), spațiul pentru furaje (*samanlık*), bucătăria de vară și cuptorul de pâine (*fırın*). Anexele gospodăriilor tătarești decodifică profilul ocupațional dominant: grajdul pentru vite (*dam*), pentru cai (*atdamı*) sau pentru oi (*qoydamı*), adăposturi pentru oi pentru vară (*saya*), hambare (*ambar*), gropi pentru cereale sau cartofi (*urı*), cotețe pentru găini (*töle*), cuptorul pentru pâine (*purum*)⁵⁶⁹.

Dintre **riturile de construcție** ale unei case amintim sacrificarea unui animal și coacerea unei turte rituale, gesturi cu valențe protective și propițiatorii, cu rolul de a asigura durabilitatea construcției și prosperitatea familiei. De asemenea, pentru protecția locuinței, între pietrele temeliei se puneau un bilet cu pasaje din Coran (tc. *ev duası*, tăt. *üy duası*). Frecvent se puneau bănuți, pe trei dintre colțurile gospodăriei, pentru asigurarea belșugului în gospodărie⁵⁷⁰. Un alt gest ritual întâlnit la tătarii crimeeni și unii tătari nogai consta în rostogolirea de-a lungul șanțului fundației a unei copturi din aluat nedospit (*maylı qalaqay*)⁵⁷¹, în traducere turtă uleioasă) de către cel mai vârstnic membru din neam. Aceasta era împărțită ulterior, pentru belșug și pâine în casă. După înălțarea șarpantei, se puneau un *bayrak* (creangă de copac) de care se legau mai multe țesături sau cusături. Persoanele participante erau servite cu rahat turcesc sau bomboane⁵⁷². Turcii din Babadag integrau în recuzita ceremonială a acestui *bayrak* și însemnele identității lor: steaua și semiluna, realizate în tehnica traforajului. După terminarea construcției avea loc o slujbă oficiată de hoga, moment în care se putea tăia *kurban* în cinstea casei.

Dintre formele **arhitecturii religioase** musulmane amintim geamia, moscheea⁵⁷³ și *mescit*-ul (tc.)/ *mesğit*-ul (tăt.)⁵⁷⁴. Arhitecții musulmani (*mimari*) au încercat să sugereze simbolurile islamului în interiorul geamiilor, însă nu a existat o condiționare strictă sub coordonatele spațiu-element arhitectural sau decorativ. Astfel, în Dobrogea apar variații determinate de prezența sau absența bolții, cupolei sau minaretului, de elevația pe unul sau două nivele, de poziția spațiului destinat femeilor etc. Elementele simbolice esențiale, prezente în toate geamiile, sunt *mihrab*-ul, inscripțiile coranice și covoarele de rugăciune⁵⁷⁵.

Planul geamiilor din Dobrogea este în general rectangular, evidențiindu-se spațiul destinat rugăciunilor. Peretele Qibla, cu *mihrab*-ul și *minbar*-ul aferente, este orientat spre sud-est, în direcția Meccăi. Minbar-ul din lemn este situat în partea dreaptă față de nișa

⁵⁶⁸ Pârâu, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁶⁹ Sursă orală: Reian Adilşah (n. 1960, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

⁵⁷⁰ Magiru (coord. şt.), *op. cit.*, pp. 36-37.

⁵⁷¹ Această coptură apare și în ritul trasării primei brazde, pentru asigurarea unei recolte bogate.

⁵⁷² Sursă orală: Reian Adilşah (n. 1960, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁵⁷³ Deși în limba română există o diferențiere semantică între cele două edificii religioase, atât în turcă, cât și în tătară ele sunt denumite *camı/ ğamı*. În *Dicționarul universal al limbei române* a lui Șăineanu, ed. a VI-a (1929), moscheea reprezintă geamia mică, însă în vorbirea curentă, termenul este aplicat geamiei de dimensiuni mari, corespondentă ca mărime și importanță simbolică catedralei ortodoxe.

⁵⁷⁴ O geamie de dimensiuni mici, pentru rugăciunile de vineri (*cuma namazi*).

⁵⁷⁵ Mohamed Abd el-wadood Abd el-azim Abd el-wahab, *The Ottoman Mosques in the Old Town of Rhodes Island*, Athens, National and Kapodistrian University of Athens, 2010, p. 116.

pentru rugăciuni. De cele mai multe ori se adosează minaretul, cu acces din interior⁵⁷⁶. În unele cazuri pot avea curte interioară sau mormintele unei persoane emblematice pentru comunitate (*türbe*). Elementele arhitecturale ale geamiei sunt: *Kible/ Qibla*: direcția către Kâbe (Kaaba) din Mekke (Mecca) și, prin extensie, peretele pe care se află *mihrap*-ul, constituind un reper de orientare în momentul rugăciunilor zilnice; *Mihrap/ Mihrab*: nișă semicirculară în peretele geamiei care indică *Kible*; *Mimber/ Minbar*, element arhitectural de forma unui turn, prevăzut cu trepte, situat în dreapta *mihrap*-ului, pe care urcă imamul când ține predica; *Minare*, turn circular, alcătuit din următoarele elemente: *kürsü* (baza turnului), *pabuç* (elementul arhitectural de îmbinare între bază și turnul propriu-zis), *gövde* (cea mai lungă componentă a minaretului, având diametrul egal cu cel al *petek*-ul), *şerefe* (balcon circular), *petek* (porțiunea dintre balcon și acoperiș), *külâh* (acoperișul turnului, sub formă de con) și *alem* (partea terminală, prevăzută cu semilună).

Turcii dobrogeni au avut ca **ocupații principale** agricultura, creșterea vitelor, cărăușia și plăpumăria. Tătarii Nogay s-au ocupat cu creșterea cailor și vitelor mari, iar cei crimeeni au fost plugari. Aceste profiluri ocupaționale și-au pus amprenta în ceea ce privește structura gospodăriei sau alimentația cotidiană și de sărbătoare.

Dintre elementele materiale cu valoare identitară menționez **țesăturile decorative**, *kese/ kîse*-urile și vasele din aramă. Țesăturile decorative de tipul cearceafului (tc. *çarşaf*, tăt. *şaşap*), feței de masă (tc. *masa örtü*, tăt. *masa örti*) sau fețelor de pernă (*yastık*) prezintă motive și compoziții florale sau fitomorfe reprezentate într-un stil naturalist, cu atenție la detaliu. Ștergarele prezintă o varietate de forme, motive, roluri și tehnici de realizare. Repertoriul decorativ este alcătuit din elemente fitomorfe, cele mai importante fiind garoafa, trandafirul, chiparosul, frunza de viță cu ciorchini de struguri. Ștergarul țesut în război se numește *peşkir*, denumire cu utilizare largă în Dobrogea de Nord. *Kibiriz*-ul este ștergarul cu decor geometric realizat în tehnica Karamani, într-o cromatică de cel mult patru culori. În anumite contexte, se remarcă broderiile cu față dublă de tipul ștergarelor denumite tc. *yüzbez/* tăt. *cüzbez*⁵⁷⁷, tăt. *şerbentî*⁵⁷⁸, tăt. *şerik*⁵⁷⁹ sau a batistelor de nuntă (tc. *çevre*, tăt. *şevre*⁵⁸⁰). Punctele de cusătură dublă poartă în limba turcă denumirea de *kasnak* (umplutură, încărcare)⁵⁸¹. Se folosea ață de mătase (*ipeki*) sau fir metalic (*çapda*), adus din Bulgaria⁵⁸². O altă categorie de obiecte realizate din materiale textile satinat, cu rol practic sau ceremonial, este cea a *kese/ kîse*-urilor - pungulițe cu decor brodat, folosite pentru păstrarea tutunului sau în ceremonialul nunții, la decorarea camerei mirilor⁵⁸³.

Unul dintre meșteșugurile acestor populații este **prelucrarea artistică a aramei**, având ca rezultat obiecte cu o valoare estetică deosebită. Din punct de vedere morfo-tipologic și

⁵⁷⁶ Ioan Godea, *Arhitectura românească în epoca modernă 1700-1900*, Oradea, Ed. Primus, 2012, p. 202.

⁵⁷⁷ Țesături rectangulare lucrate la gherghef pe muselină. Decorul este dispus opulent la capete, constând în compoziții în care apare motivul central al arborelui vieții, în reprezentare elenistică sau iraniană.

⁵⁷⁸ Piese utilizate pentru decorarea camerei mirilor, dar și ca acoperământ de cap. Motivele se ordonează în friză sau în raport cu meandrările unei linii denumite de brodeze *örken* (vrej). Unele piese prezintă inscripții în grafie arabă, cu rol apotropaic

⁵⁷⁹ Lucrate la gherghef pe tifon sau pânză industrială. Se foloseau pentru învelirea unor daruri ceremoniale.

⁵⁸⁰ Piese de formă pătrată, cu decor brodat pe organtin.

⁵⁸¹ Sursă orală: Fatma Baiakai (n. 1907, Sulina), interviu: Steluța Pârâu (1983, Măcin). Arhiva MEAP.

⁵⁸² Sursă orală: Peambe Giusuf (n. 1916, Turcoaia), interviu: Steluța Pârâu (1983, Măcin). Arhiva MEAP.

⁵⁸³ „Se gătea casa la nunți și botezuri. Se bătea central un cui în tavan și din loc în loc alte cuie. Se legau ațe, pe care se puneau *çevre*-urile, în formă de morișcă. De asemenea, pe pereți erau dispuse țesături și *çevre*-uri. La fel și la baldachin. La *çevre* se puneau *kese*.” Sursă orală: Fatma Baiakai (n. 1907, Sulina), interviu: Steluța Pârâu (1983, Măcin). Arhiva MEAP.

funcțional, vasele de aramă se pot încadra în următoarele tipuri principale: căldare⁵⁸⁴ (*qopka* - tăt., *bakraç* - tc.), tavă pentru servit⁵⁸⁵ (*şini* - tăt., *sini* - tc.), tavă pentru plăcinte⁵⁸⁶ (*tawa* - tăt., *tava*, *tepsi* - tc.), farfurie sau castron⁵⁸⁷ (*tabaq* - tăt., *tabak*, *sahan* sau *kapakli tabak*/ farfurie cu capac - tc.), ulcior de tip *ghium* sau *bacâr*⁵⁸⁸ (*güğüm*, *bakır* - tc.), ulcior pentru abdest (*quman* - tăt., *ibrik* - tc.)⁵⁸⁹, lighean pentru abdest⁵⁹⁰ (*elenken* - tăt.), vas pentru preparat cafeaua (*gezbe* - tăt., *cezve* - tc.).

Dintre vasele de aramă, sunt remarcabile tăvile de ceremonial turco-tătărești de tip *sini*⁵⁹¹, care prezintă motive realizate prin tehnica incizării. În ornamentica lor apare un stil eclectic, o îmbinare între motivele de factură otomană și cele occidentale, inspirate din stilurile rococo sau baroc. Principiile de bază de realizare a decorului sunt simetria și repetiția, dar, în unele cazuri, apare și fracturarea compoziției, din punctul de vedere al simetriei, prin inserarea unor medalioane sau rozete, cu sau fără înscrisuri. Dintre motivele fitomorfe reprezentate naturalist, amintim: *vazo* (glastra cu rodii⁵⁹²), *selvi* (chiparosul⁵⁹³), *lale* (laleaua)⁵⁹⁴. De asemenea, se mai pot întâlni *yaprak* (frunza), *gül* (trandafirul), *sarmaşık* (iedera) sau *haşhaş* (macul). Motivele geometrice cele mai des întâlnite sunt pătratul, cercul sau sistemul de cercuri concentrice, *baklava dilimi* (romburile haşurate), medalioanele, zig-zagurile, valurile, „S”-urile și „C”-urile repetitive⁵⁹⁵. În centrul *sini*-ei apare *Mühr-ü Süleyman* (sigiliul lui Solomon) sau *Davud'un Yıldızı* (Steaua lui David), steaua cu șase colțuri, un simbol important în iudaism, preluat ulterior de ocultismul islamic și occidental. Altă categorie de motive este reprezentată de elementele arhitecturale, de tip *cami* (moschee) sau

⁵⁸⁴ Piesă de formă ușor concavă la mijloc și evazată la bază, prevăzută cu o toartă prinsă prin două urechi laterale, atașată de corp printr-un sistem de nituri.

⁵⁸⁵ Piesă de formă rotundă, fără pereți.

⁵⁸⁶ Piesă de formă rotundă, cu pereți puțin înălțați.

⁵⁸⁷ Piesă de formă circulară, folosită pentru servirea mâncării. Poate prezenta motive simple sau inscripții.

⁵⁸⁸ Piesă formată prin suprapunerea dintre două volume spațiale tronconice, diferite ca circumferință, alcătuind corpul vasului, și a unui volum cilindric, puțin evazat spre vârf, care constituie gâtul vasului. Era utilizat pentru transportul și păstrarea lichidelor.

⁵⁸⁹ Piesă formată dintr-un volum sferic (corpul propriu-zis), care se continuă cu un volum tronconic ușor evazat la partea superioară (gâtul vasului). Prezintă un cioc prelungit, care pornește din mijlocul volumului sferic.

⁵⁹⁰ Piesă cu marginile puternic răsfrânte spre exterior și prevăzută cu capac tronconic cu orificii. Se mai utiliza în ritualul spălării picioarelor în cadrul obiceiurilor de înmormântare, în scopul purificării.

⁵⁹¹ Tăvile bogat ornamentate de tip *sini* erau folosite în diferite momente ceremoniale. Și astăzi, imamului i se oferă o tavă întinsă pentru săvârșirea slujbei de înmormântare și de pomenire.

⁵⁹² În islam, rodia reprezintă unul dintre fructele care vor fi găsite în Paradis, o dovadă a măiestriei creatorului lumii. Totodată, ea este simbolul fertilității și a principiului feminin. Paradisul este descris în Surat Ar-Rahman „... Și afară de cele două mai sunt alte două grădini./ Aşadar, pe care dintre binefacerile Domnului vostru le tăgăduiți?/ Și ele sunt [de culoare] verde-închis./ Aşadar, pe care dintre binefacerile Domnului vostru le tăgăduiți?/ În ele se află două izvoare ce fâşnesc./ Aşadar, pe care dintre binefacerile Domnului vostru le tăgăduiți?/ În ele se află fructe, palmieri și rodii/ Aşadar, pe care dintre binefacerile Domnului vostru le tăgăduiți?” *Traducerea sensurilor Coranului cel Sfânt în limba română*, Islamic and Cultural League of Romania. Islamic Publishing House, 2004.

⁵⁹³ Chiparosul, arbore din familia coniferelor, cu frunzele veşnic verzi, simbolizează perenitatea și principiul masculin. Totodată, este cel mai frecvent întâlnit arbore din cimitirele musulmane. Amots Dafni, Efraim Lev, Sabine Beckmann, Christian Eichberger, „Ritual plants of Muslim graveyards in northern Israel”, în *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, Vol. 2, 2006.

⁵⁹⁴ A se vedea variante ale acestor motive în Ferhan Memişoğlu, „Harput Bakırcılığı”, în *Türk Etnografya Dergisi* XIII, Istanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1973, pp. 41, 42, 43, 49.

⁵⁹⁵ Necla Dursun, „Çorum'da Bakırcılık”, în *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 9, Nr. 5, Ankara, 2014, pp. 801-804.

türbe (mausoleu, mormânt), străzi, monumente istorice⁵⁹⁶. Pe unele *sini* apar elemente incizate de tip *yazı* (inscripție), care indică data, monograma meșterului sau pot reprezenta o *tuğra* (semnătură a celui care a comandat produsul respectiv)⁵⁹⁷. O altă categorie specifică este cea a vaselor de abdest/ spălare rituală (ulcior - *ibrik/ quman* și lighean - *elenken*), folosite și în ceremonialul funerar. De altfel, într-un bocet al tătarilor Nogay apare motivul acestor vase: „Elekenim, qumanım,/ Eglengende bolğanım/ Sarımsağım, soğanım,/ Sağınğanda bolğanım,/ Tabılmasın parşası/ Bursa nın asıl qumaşı/ Tura boyım qalğanım/ Aza boyım aşqısı/ Kozımnı aşıp korgenım./ Kokregım qan cartırıp süygenım/ Tol şegımnu toralap / Aş şegımnu aralap/ Sau yerımnu caralap / Şıqqan euladım”⁵⁹⁸.

Între **bucătăriile** celor două grupuri etnice s-a produs un proces de interferență și sinteză încă din perioada otomană, continuat în epoca modernă în urma căsătoriilor mixte. Putem vorbi despre preparate comune, fapt accentuat de interlocutoarele de origine turcă și tătară din județul Tulcea. Deși există diferențe de denumire sau mod de preparare, rețetele de bază sunt similare. Tătarii au preluat de la turci baclavalele, iar turcii au luat de la tătari *tatar aşı*⁵⁹⁹ (în traducere, mâncare tătarască) și alte plăcinte cu umplutură din carne. Acest fenomen de interferență este mai bine observabil în județul Tulcea, spre deosebire de sudul Dobrogei, unde existența unor comunități compacte de turci și tătari Kırım sau Nogay a favorizat păstrarea unui anumit grad de segregare la nivelul identității alimentare. De exemplu, tătarii Nogay preferă carnea de cal în preparate precum *qazı* (asemănător ghiudemului, dar puțin mai plat, cu bucățele de carne și puțină untură de pe burtă), chiftelele, tocănița, *sarbirma* sau *şuberek*. Calul destinat consumului trebuie să fie între șase luni și doi ani și să nu fie pus la căruță, pentru a nu schimba gustul cărnii. Nogaii denumesc preparatul *tatar aşı* prin termenul *ogăz boreq*, având formă de semilună, pe când la crimeeni aceste plăcintuțe sunt rotunde⁶⁰⁰. Însă, la nivel global, comportamentul alimentar al acestor grupuri etnice este influențat de prescripțiile islamice, remarcându-se, în primă instanță, structura dihotomică *Halāl* (permis, curat) - *Harām* (interzis, spurcat). Alimentele din categoria *Harām* grupează carnea sângerândă, dar și cea rezultată în urma unui ritual sacrificial necorespunzător⁶⁰¹. Este interzis consumul cărnii de porc, măgar, câine, pisică. În situații de foamete, pot exista derogări de la aceste reguli.

Turcii au multe mâncăruri pe bază de vinete, printre care amintesc: *Imam Bayildi* (vinete umplute) sau musacaua cu carne. Se prepară frecvent sarmale cu frunză de viță și *köfte* (chiftele).⁶⁰² Tătarii, în schimb, preferă plăcintele cu carne sau cu brânză, într-o varietate

⁵⁹⁶ Nuran Kayabaşı, H. Sinem Şanlı, „Türkiye’de Dövme Bakırcılık Sanatı”, în *International Journal of Science Culture and Sport*, Special Issue 1, 2014, p. 736.

⁵⁹⁷ Dursun, *op. cit.*, p. 805.

⁵⁹⁸ „Ligheanul, ibricul meu/ În joaca mea, creatul meu,/ Usturoiul, ceapa mea,/ Al meu în dorul meu era./ Nu-i de găsit nici o bucată,/ Din Bursa venea mătasea/ Pân-la picioare îmi venea,/ Bucată din mine era./ Când ochiul mi se deschidea./ Pieptul în sânge îl iubeam/ Intestinul mi-l rupeam,/ Copilul meu când mă rănea/ Din sănătos bolnav eram/ În mine copilul creșteam” Sursă orală: Reşid Tevide (n. în 1901), interviu: Guner Akmolla (Lumina/Qogeali,1979).<http://ghiuneracmola.blogspot.ro/2015/02/guner-akmolla-obiceiuri-tatara-crimeene.html> accesat pe 07.04.2017 la 14.00.

⁵⁹⁹ La turcii din Isaccea *tatar aşı* este denumit *kondurma*. În Turcia este folosit termenul de *mantı*.

⁶⁰⁰ Surse orale: Reian Adilşah (n. 1960, Tulcea), Nagia Memet (n. 1947, Măcin), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

⁶⁰¹ Un sacrificiu adecvat presupune ca animalul să nu vadă cuțitul cu care va fi tăiat, să fie bine hrănit și îngrijit înaintea actului respectiv. De asemenea, tăierea nu trebuie să aibă loc în fața altor animale, iar în acest timp trebuie rostit numele lui Alah. Muhammad Samiullah, „The Meat: Lawful and Unlawful in Islam”, în *Islamic Studies*, Vol. 21, Nr. 1, Islamabad, Islamic Research Institute, International Islamic University, 1982, pp. 75-76.

⁶⁰² Sursă orală: Nagia Memet (n. 1947, Măcin), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

de forme: *geantik*, *köbetel*/*qöbete*, *sarbirma*, *şuberek* sau *pide*. În context calendaristic se remarcă la ambele grupuri preparatele pregătite pentru cele două sărbători Kurban sau pentru zilele de Aşure (desertul *Aşure çorbasi*) și *Hıdırlez*/*Qıdırlez* (turta *ciorek*/*qalaqay*, plăcintele *boqsa*). De *Ramazan* (*Şeker*) *Bayramı* sunt coapte și consumate produse dulci de tipul baklavalelor și sarailiilor. La *Kurban Bayramı*, preparatul principal este reprezentat de carnea fiartă a unui berbec sau batal sacrificat⁶⁰³.

Unele preparate sunt utilizate pentru a marca anumite etape din ciclul vieții. La ceremonia lăuzei (tăt. cr. *lokso töy*, tc. *cümbüş*), femeile sunt servite cu *köbete* și compot. La spălarea de patruzeci de zile, participantele consumă plăcinte de tipul *sarbirma*, *pide*, *geantik* și dulciuri⁶⁰⁴. În momentul înțelegerii de la logodna mică (*küçük nişan*, *söz keşen*, *kaqli* tc.) este oferit şerbet invitaților. La înmormântare și la pomenile rânduite trebuie respectate anumite norme privind numărul de preparate și folosirea unor anumite cocături pentru anumite zile de pomenire. Şerbetul, halvaua și *kiygaşa*⁶⁰⁵ se prepară în prima zi, la șapte zile, patruzeci de zile, o sută de zile și un an. În ziua a doua, când vin femeile, se pregătesc două-trei feluri de plăcinte și compot. La pomana din ziua a șaptea (*Meult*), se prepară alimentele mai sus menționate, completate de mai multe feluri de mâncare: supă, sarmale, friptură, pilaf sau cuş-cuş, desert, compot, fructe. La treizeci și șapte de zile se face pomana pentru femei, pregătindu-se plăcinte tradiționale (*geantik*, *köbete*, *sarbirma*, *pide*, plăcintă cu mere, plăcintă cu dovleac.⁶⁰⁶ *Tatar aşı*⁶⁰⁷ și *qulaq şorbasi*⁶⁰⁸ sunt consumate cu precădere la pomana de cincizeci și două de zile. În mentalitatea tradițională se credea că în această zi se desprindea carnea de pe oasele decedatului, provocându-i o mare durere. Strigătul mortului putea fi auzit doar de animale.

Normele religioase și raportarea la tradiție au determinat existența, până în pragul celui de-al Doilea Război Mondial, a unui **costum tradițional** care denota o dihotomie între timpul cotidian și sărbătorec, pe de o parte, între spațiul privat și cel public, pe de alta. Interdicția de a vedea femeia neacoperită în spațiul public a condiționat, la turcoaise, folosirea unei piese care acoperea veșmintele, denumită *ferace* sau *feregea*.⁶⁰⁹ Tătaroaiicele nu au purtat această piesă însă, în anumite contexte, cele cu o anumită poziție socială, se acopereau cu un șal negru denumit *qara şarşaf*. Pantalonii largi, de tip *şalvar* au fost purtați de femeile aparținând etniei turce și uneori de tătaroaiicele *Nogay* bătrâne. În schimb, tătaroaiicele din grupul *Kırım* purtau costumul cu *anter* (rochie cu mâneci și poale lungi). Nogaiicele se îmbrăcau cu *eteklik* (fustă), bătrânele punându-și *pes* roșu sau grenă, cu fruntar din bani din aur.

În structura costumului turcoaicelor regăsim câteva piese esențiale, precum: *oyalı çember*⁶¹⁰, asociat cu *ikinci çember*, un tip de maramă, care învăluia fața, astfel încât doar ochii

⁶⁰³ Văduva (coord.), *op. cit.*, p. 226.

⁶⁰⁴ Sursă orală: Reian Adilşah (n. 1960, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁶⁰⁵ Un fel de gogoasă aplatizată.

⁶⁰⁶ Sursă orală: Reian Adilşah (n. 1960, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁶⁰⁷ Plăcințele în formă de urechiușe, cu umplutură de carne, fierte în apă și servite cu iaurt.

⁶⁰⁸ Ciorbă cu plăcintuțe de tipul *tatar aşı*, dar de dimensiuni mai mici.

⁶⁰⁹ „Bunica avea partea de deasupra a feregelei dreaptă. Feregeaua se purta deasupra peste alte veșminte, rochie, costum etc. și se putea scoate dacă te duceai în casă la cineva.” Sursă orală: Peambe Giusuf (n. 1916, Turcoaia), interviu: Steluța Pârâu (1983, Măcin). Arhiva MEAP.

⁶¹⁰ Acoperământ de cap, de formă pătrată, ușor rotunjit, cu decor pe margine realizat cu acul, iar mai târziu cu croșeta. Tehnica de realizare motivelor, în general florale, este numită *oya*. *Çember*-ul era purtat zilnic, existând diferențieri cromatice în funcție de vârstă: roz sau culori deschise, pentru tinere, maro, gri sau negru, pentru bătrâne. Sursă orală: Fatma Baiakai (n. 1907, Sulina), interviu: Steluța Pârâu (1983, Măcin). Arhiva MEAP.

erau vizibili; *anteri* sau *gömlek*, o cămașă din pânză de casă sau pânză topită; *şalvar* sau *don*, pantaloni largi; *yelek*, ilicul din postav cu decorațiuni din fir de găitan și *ferace*, feregeaua, un veștmânt obligatoriu pentru momentele în care aceasta intra în spațiul public, acoperindu-i trupul până la glezne. Încălțările utilizate în interior erau *çorap*, ciorapii, sau *terlik*, târlici tricotați, pentru exterior purtându-se *pabuç*, papuci cu vârful ascuțit, și *mest*, ghete fine tip ciorap, din piele de saftian⁶¹¹. În privința gâtului capului, se observă o suprapunere a unor piese, în raport cu vârsta și starea socială. Deasupra *çember*-ului, turcoaicele își puneau marama, de formă dreptunghiulară, peste care era pusă feregeaua, când ieșeau afară⁶¹². Fetele începeau să poarte maramă de la vârsta de 13-14 ani. Marama se purta și la slujba din casă, oficiată de cinci ori pe zi⁶¹³. Dintre piesele cu valoare ceremonială amintim *kaptan*-ul, rochie amplă din catifea, cu decor somptuos brodat cu fir de aur. Turcoaicele cu stare purtau *fermene* (pieptare de postav fin sau catifea) sau *çepken* (pieptare cu mânecile despicate), ornamentate cu șnururi de mătase⁶¹⁴.

În structura costumului tăărăsc feminin se disting: piesele pentru acoperirea capului (*şember*, *pasma* sau *tastar*⁶¹⁵, *crep*⁶¹⁶, *şalişal*⁶¹⁷, *kıyıkşa*⁶¹⁸, *marama*, *bayırbaş*⁶¹⁹); *kölek*, cămașa cu mâneci largi și croi drept; *ıştan* sau *ştan*, izmenele din pânză; *anter*, *entar* sau *paşal*, rochia cu mâneci și poale lungi; *fistan* sau *eteklîk*, fusta lungă, în clini; *belşalı*, brâul din lână, de formă pătrată; *peştimal*, șorțul; *yelek*, ilicul, prevăzut cu buzunare; *hırka*, haină scurtă și vătuită. În picioare, tăărăoicile purtau *şorap* (ciorapi), *terlik* (târlici), *mes* (ghete tip ciorap), *lastık* (galoși), *takina* (galenți) sau *papış* (papuci)⁶²⁰. Rochiile de nuntă, de influență urbană, impresionează prin decorul realizat în tehnica broderiei în relief înalt. *Bindallı*, rochia cu o mie de ramuri, este ornamentată pe toată suprafața cu motive florale brodate pe catifea. Din punct de vedere tipologic, tăărăoicile purtau podoabe precum: *sırğa* (cercei de argint), *toplı* (ace pentru fixarea acoperământului de cap), *Kawkaz-quşaq*⁶²¹ (cingătoare).

În ceea ce privește costumul bărbătesc, se poate vorbi despre o izomorfie între cele două grupuri etnice, diferențele fiind mai mult la nivelul cromaticii unor piese vestimentare. Bărbații purtau *püsküli fes* (tc.), *püsküli pes* (tăt.), fesul cu ciucure, asociat cu o țesătură pentru turban, denumită *çalma* (tc.) sau *sarık* (tc., tăt.), de culoare albă, verde sau galbenă (la turci), albă, galbenă sau neagră (la tătari). Trupul era acoperit de *anteri* sau *gömlek* (tc.), *kölek* (tăt.), o cămașă din pânză de casă; pantaloni de tip *şalvar/ don* (tc., tăt.)⁶²² sau *çakşır* (tc.)⁶²³, prinși cu *yün kuşak* (tc.), *yün quşaq* (tăt.), brâul lat. În sezonul rece se utilizau *yelek* (tc.), ilicul din postav, *celetka* (tăt.), vesta cu buzunar pentru ceas, *cübe* (tăt.), haină groasă din postav, *tatarka* (tăt.), cojocul. Încălțăminte cuprindea: *çorap* (tc.), ciorapi împlețiți; *çarık* (tc.), *şarık* (tăt.), opinci, *sandal* (tc.), sandale; *takunya* (tc.), *takina* sau *tabaldırık* (tăt.), galenți; *lastık* (tăt.) galoși;

⁶¹¹ Magiru (coord. șt.), *op. cit.*, pp. 49-50.

⁶¹² Sursă orală: Fatma Baiakai (n. 1907, Sulina), interviu: Steluța Pârâu (1983, Măcin).

⁶¹³ Sursă orală: Peambe Giusuf (n. 1916, Turcoaia), interviu: Steluța Pârâu (1983, Măcin). Arhiva MEAP.

⁶¹⁴ Magiru (coord. șt.), *op. cit.*, p. 50.

⁶¹⁵ Basma de dimensiunea șalurilor, de formă pătrată, purtată de femeile vârstnice.

⁶¹⁶ Şember din mătase.

⁶¹⁷ Şal pătrat, purtat peste şember.

⁶¹⁸ Batic triunghiular, cu broderii dispuse pe colțul inferior.

⁶¹⁹ Asemănător maramei

⁶²⁰ Magiru (coord. șt.), *op.cit.*, p. 54.

⁶²¹ Cingătoare cu paftale sau cordon textil metalizat pe care culisează plăcuțe metalice, cu decupaj în formă de S.

⁶²² Pantaloni din postav negru sau albastru (la turci), negru, brun, gri (la tătari), largi până la nivelul genunchilor, de unde se îngustează, fiind prinși pe glezne cu găitane sau bumbi metalici. Tătarii purtau și *ıştan* (izmene).

⁶²³ Pantaloni din postav, ornamentați cu găitane.

guma (tc., tăt.), *gumari*; *mest* (tc.), *mes* (tăt.), ghete de tip ciorap, din piele fină; *ayakkabı* (tc.), pantofi⁶²⁴. O atenție deosebită era acordată costumului pentru circumcizie. „La turci, băiatul purta o cămașă lungă și largă (*gecelik*) de crepatin, albă sau bleu, cu mâneci largi. Se puneau înainte panglici roșii și albastre pe umeri. Acum se folosește panglică albă lucrată cu fir, pe care apare scris Mașallah, adusă din Turcia. Înainte se punea pe cap fes cu bani de aur și între ei beteală”⁶²⁵. La tătari, costumul pentru *sünnet töy* (ceremonia de circumcizie) se evidențiază prin prezența fesului specific, brodat cu motive astrale, fitomorfe și benzi cu decor epigrafic.

În prezent, tipurile de costume femeiești au fost reconstituite și sunt folosite la diverse manifestări de reprezentare etnică, menționând însă o tendință de omogenizare vestimentară între cele două grupuri de tătari. Singurul element care se mai regăsește în context cotidian sau festiv, de exemplu la *Hıdırlez/ Qıdırlez*, este acoperitoarea de cap *oyalı çember* (tc.)/ *şember* (tăt.), în trecut acoperit de alte piese (e.g. marama).

II. 3.4. Ucrainenii. *Haholi* cu sânge de cazac

Ucrainenii nord-dobrogeni sunt așezați, cu preponderență, în Delta și Lunca Dunării, pe grindurile fluvio-maritime sau fluviale, locuind în așezări cu caracter cvasi-monocultural⁶²⁶ (e.g. Letea, Sfântu Gheorghe, Caraorman, Pardina) sau policultural (e.g. Chilia Veche, Gorgova, Mahmudia, Murighiol, Isaccea, Sulina, Tulcea, Pătlăgeanca). Se mai pot distinge două aliniamente de așezări cu locuitori ucraineni, situate în unitatea geomorfologică a Podișului Dobrogei de Nord (Isaccea – Căprioara – Hamcearca – Balabancea - Ciucurova și Isaccea - Telița - Poșta). În acest caz, se poate evidenția, de-a lungul istoriei, conviețuirea ucrainenilor cu românii, turcii, germanii și țigani.

Așezările ucrainenilor au în general o structură adunată și o formă cvasi-regulată, de tip poligonal. Textura vetrei satelor este rectangulară, dezvoltându-se străzi care se intersectează în general în unghiuri drepte. În cazul localităților din zona de podiș, se observă o tendință de răsfirare pe versanți, precum și o dezordonare a tramei stradale, în funcție de pantele de nivel. Din punct de vedere planimetric, **casa ucraineană** este alcătuită din tindă mediană (*siné, senfi*) și două încăperi (camera curată – *velika hata, pervá hata, ucesta hata, odna komnata* și camera de locuit – *hata, druha komnata, hata ude sedemo*), cu prispă (*prizba*) la fațada principală sau pe două laturi. În ce privește tehnicile de construcție, întâlnim case construite pe furci cu stâlpi de stejar sau salcâm; case construite din ceamur; case din chirpici (*tehla*). Acoperișurile caselor tradiționale sunt din stuf, bătut „nemțește” (*po nimețki, pet naboiku*) sau „rusește” (*prostovo, snopamé*). Principalele anexe din cadrul gospodăriei ucrainenilor din Dobrogea sunt: *kuhnia* (bucătăria de iarnă), *dam* (grajdul), *komora* (magazia), *kurnik* (adăpostul pentru găini), *susenek* (porumbarul), *saj* sau *u saji* (cocina). La nivel arhitectural, se pot decodifica unele elemente identitare care trimit către cultura slavă: motive decorative (sirena, evantaiul etc.), sistemul de încălzire (*lijanka*) etc. În trecut, se acorda mare atenție colțului sacru (*pokutea*), unde se regăseau icoanele și se depuneau anumite ofrande rituale sau elemente cu valoare simbolică (colacii, Crăciunelul, fânul, oul roșu și resturile de alimente sfințite).

⁶²⁴ Magiru (coord. șt.), *op. cit.*, pp. 53-57.

⁶²⁵ Sursă orală: Peambe Giusuf (n. 1916, Turcoaia), interviu: Steluța Pârâu (1983, Măcin). Arhiva MEAP.

⁶²⁶ Am folosit acest termen, în detrimentul celui de monoetnic, pentru a exprima cât mai corect următoarea situație. Chiar dacă au avut loc căsătorii între ucraineni și alte populații, inclusiv majoritari, membrii alojeni veniți în comunitate au adoptat cultura ucraineană, prin învățarea limbii, practicarea tradițiilor și respectarea cutumelor.

Referitor la **obiceiurile de construcție**, se observă practicarea generalizată a unor acte de aflare a locului potrivit⁶²⁷, de purificare a spațiului⁶²⁸, de afirmare a identității religioase și a respectului pentru meșter⁶²⁹ și de asigurare a bunăstării casei ce urma să se construiască⁶³⁰. Un gest ritual întâlnit în toate comunitățile de ucraineni este acela al baterii primei furci (numită și „stâlpul casei”) în pământ, la răsărit, de către stăpânii casei, însoțită de îngroparea unor monede. Un alt act, cu valențe sacralizante și protective, avea loc în momentul sfințirii casei. Preotul bătea în fiecare cameră patru cuișoare de lemn în cei patru pereți, în formă de cruce (răsărit, apus, miazăzi și miazănoapte). Lemnul pentru cuișoare era dintr-o esență rășinoasă numită de localnici *osecena* sau *sosna*⁶³¹.

Condițiile de mediu deltaice au favorizat dezvoltarea și menținerea unui **profil ocupațional** bazat pe pescuit, creșterea animalelor (vite, cai), agricultură, meșteșuguri (marangozerie, împletitul papurii și a plaselor de pescuit, învelitul cu stuf). În zona de podiș, parțial împădurită, activitățile dominante sunt legate de creșterea animalelor, agricultură și prelucrarea lemnului. Pescuitul constituie una dintre ocupațiile principale ale ucrainenilor, având în vedere întinderile mari de apă din jurul majorității localităților în care s-au așezat. În legătură cu această ocupație și în permanentă corelație cu schimbarea condițiilor ecologice s-a dezvoltat meșteșugul fabricării sculelor de pescuit. Trebuie menționat că, în privința tehnicii și instrumentarului, există similitudini cu alte populații de pescari, în special cu rușii lipoveni. Înainte de tăierea și săparea canalelor, zonele de japșe din deltă, în perioada apelor mari, erau propice pescuitului cu țarcul, cotețul sau *kiții*. În momentul în care pescuitul s-a realizat exclusiv în ape relativ adânci, aceste tehnici de pescuit au fost uitate. Pentru transport și pescuit s-au folosit lotcile de 12, 14, 16 sau 18 *crivace* și *mahunele* (bărci de dimensiuni mari, folosite la pescuitul pe mare sau lacul Razelm). Importanța acestui mijloc de transport, precum și modurile de navigare cu ajutorul acestora au determinat o multitudine de termeni, utilizați de ucrainenii, dar și de lipovenii din deltă: *kormá* (pupa), *cerdak* (prova), *tahuné* (crăvacii/ crivaci), *kili* (chilă), *sidelka* (băncuță), *kocek* (strapazan, suport pe care se prind ramele), *parus* (pânză de tip velă), *mașta* (bățul pe care se prinde parusul), *hnizdvó* (orificiul în care se introduce mașta), *vesló* (vâslă), *babaika* (ramă), *hungher* (ghionder), *șpolek* (ispol), *na idek* (navigare prin tragere la funie, de pe mal), *na parus* (navigare la velă), *na babaiki* (tras la rame), *na vesló* (tras la vâsle), *no hungher* (la ghionder), *na brențé* sau *poviazămu lotku do lotku* (navigare la braț, prin legarea a două bărci, pentru transportul stufului)⁶³². Împletiturile de plase pescărești erau realizate folosind ca instrument de lucru iglița (*klecika*) și având ca suport o scândurică. Pentru împletit, în trecut, se folosea bumbacul răsucit în patru sau șase fire, apoi s-au utilizat pe scară largă firele sintetice. Această activitate se desfășura în general iarna, iar vara se curățau și reparau plasele deteriorate în perioada pescuitului. Amintim câteva tipuri de plase pescărești: *vintir*, *talian*, *setcă*, *prostovol*, *volog*, *sirek*⁶³³ etc. Fiecare dintre aceste plase de pescuit erau personalizate în

⁶²⁷ La Caraorman, înainte de începerea casei se pune seara grâu încolțit. Dacă până dimineața se crăpa în două sau trei era semn că va merge bine casei.

⁶²⁸ E.g.: stropirea locului cu agheazmă.

⁶²⁹ E.g.: arborarea, după prinderea grinzii, a unei cruci legate cu ștergar, cămașă, flori, bani.

⁶³⁰ În Tatanir, când se așeza primul rând de ceamur, se pune în colțul de răsărit o cruce, un colac, bani, grâu și sare pentru belșugul casei. Sursă orală: Andrei Brailovschi (n. 1928, Tatanir), interviu: Georgeta Stoica (1994, Tatanir).

⁶³¹ Sursă orală: Ana Chiselev (n. 1926, Letea), interviu: Al. Chiselev (2016, Letea).

⁶³² Sursă orală: Gheorghe Chiselev (n. 1956, Letea), interviu Al. Chiselev (2016, Tulcea).

⁶³³ Plase folosite ca dublură la setci, cu ochi mai mari de 10 cm², utilizate pentru pescuitul pe ghioluri (*na limani*).

funcție de condițiile fizico-geografice ale pescuitului. De exemplu, vintirul⁶³⁴, deși avea cinci cercuri, putea fi croit mai mic sau mai mare, prin numărul de ochiuri dintre acestea (șapte sau opt), care erau mai mari pentru vintirul pus la apă mare și mai mărunte pentru pescuitul la ape mici.

Mediul de viață și credințele legate de resursele naturale și-au pus amprenta în relaționarea dintre membrii grupului, pe baza unor reguli clar definite. De exemplu, în „casta” pescarilor funcționa inițial un anumit tip de individualism, decodificabil din perspectiva posesiei și principiilor inalienabilității proprietății și transmiterii generaționale a acesteia: propriul spațiu de pescuit, amenajat și întreținut de fiecare pescar prin săparea unui *ierek*, propriul instrumentar de pescuit, realizat de obicei de acesta și familia sa, propriile metode de valorificare a peștelui. Chiar și în formele sale asociative, în momentul în care spațiul natural trebuia împărțit cu ceilalți, pescuitul era reglementat de anumite coduri și valori: respectarea posesiei celuilalt și temporizarea activităților (trasul la *toane*), astfel încât două echipe de pescari să nu concureze pentru aceeași captură, dar să existe în același timp o egalitate de șanse în ceea ce privește subzistența. Aceleași tipare se aplicau și agricultorilor sau crescătorilor de animale, spațiile activităților specifice fiind moștenite sau revendicate de grupurile de indivizi asociați pe o anumită bază (legătură de rudenie, vecinătate, prietenie): propriul loc pentru cultivat cerealele, pentru fân, pentru pășunat etc. Încălcarea acestor norme de bază, chiar și în cazul „furtului” unei singure brazde de pământ sau de fân, genera răspunsuri ferme și uneori disproportionale din punct de vedere comportamental, cu rol de exemplu pentru posibila atacanți ai micro-cosmosului. De altfel, hoțul constituie un contra-model pentru ucrainenii transdunăreni, într-o încercare de disculpabilizare simbolică a înființării unor așezări, având la bază istorii orale legate de raptul vitelor.

Bunicul, Pocora Afanasie, a venit în zona Pădurii Letea cu patru feciori, în timpul războiului Crimeii, pentru a adăposti turmele de vite ale locuitorilor din Volciog (probabil Vilcov *s.n.*), de lângă Jibrieni-Basarabia, de pericolul debarcării trupelor franceze în acea zonă. Acestei familii i s-au adăugat altele precum Canareica, Crimschi, pentru a se apăra de lipovenii din zonă. Feciorii au fost dați la casele lor: Grindul lui David, Grindul lui Ifim, Grindul Pocoreștilor. Bătrânul s-a dus la Muntele Athos, după ce a intrat în legătură cu călugării veniți în deltă pentru pește și vite, să se roage pentru iertarea păcatului de a nu fi înapoiat vitele consătenilor din Basarabia. A început negoțul cu vite spre Balcani și a dispărut, fără a i se ști urma, cu mult aur⁶³⁵.

Chiar și în prezent, în contextul unor manifestări festive, furtul este transferat simbolic altor grupuri (e.g. țiganului sau personajelor mascate, în timpul performării *Melankăi*, de Anul Nou, sau cu ocazia furatului găinilor, în ziua de marți, după nuntă).

Aceste comportamente și aspecte identitare, dincolo de mediul natural de viață, trebuie corelate cu modelul cultural și istoric al Sicei, transpus simbolic la nivelul fiecărei familii sau gospodării. Reluând afirmația din capitolul istoric, conform căreia ucrainenii/*haholii* (de astăzi) sunt rezultatul unui proces treptat de mixaj între cazacii zaporojeni și

⁶³⁴ Este alcătuit din plasă cu ochiuri (*ocika, ociok*) de diferite dimensiuni, cercuri (*obruci*), aripă (*petkrelok*) pentru dirijarea peștelui. Vintirul se prindea cu ajutorul unor bețe (*koliki*) înfipte în mâl. O legătură de zece vintire se numește *pacika*. O asociere specială de mai multe vintire se numește *talian*. Sursă orală: Ana Chiselev (n. 1926, Letea), interviu Al, Chiselev (2015, Letea).

⁶³⁵ Sursă orală: Toader Ștefanov (n. 1910, Letea), interviu Georgeta Stoica (1994, Letea).

țărani malo-ruși așezați în arealul trans-danubian de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, voi puncta câteva aspecte cu privire la aspectul compozit al identității acestora. Căzăcimea de pe Nipru constituia o societate multiculturală, de tip militar, având afluxuri demografice și contacte culturale cu polonezii, rușii, tătarii, moldovenii, dar și cu alte populații. Pe de altă parte, țărănimea malo-rusă provenea din diferite regiuni ale actualei Ucraine, având anumite specificități culturale, fapt ce se poate decodifica și astăzi în diversitatea idiomurilor, reprezentărilor și toposurilor mitice⁶³⁶ și varianța/ idiosincrazia cutumiară⁶³⁷. De aceea, deși surprinzător la prima vedere, anumite elemente ale identității acestei comunități pot fi dovezi ale sincretismelor și transferurilor culturale produse în timp, dintre care amintesc: icoanele și litografiile cu influențe catolice din gospodării și unele biserici (e.g. *Prea Sfânta inimă a lui Hristos*; *Maica Domnului în reprezentarea Floarea cea nepieritoare*; scena Purgatoriului din biserica de la Letea)⁶³⁸; prezența, la un moment dat, a pantalonilor (*ștane*) de tip șalvari⁶³⁹ în costumul bărbătesc, sau denumirile de origine turcică ale unor elemente legate de vestimentație (e.g. *ucikur*⁶⁴⁰ - curea); termeni polonezi arhaici în colindul *Sfit smesleni* din satul Sfântu Gheorghe⁶⁴¹ etc.

De fapt, chiar termenul de *hahol*, atribuit ucrainenilor, este perceput de unii membri ai etniei ca efect al unui mixaj, preponderent lingvistic⁶⁴². În schimb, alte opinii înclină balanța spre moștenirea căzăcească (derivarea din *xoxoλ/ hohol*, tunsoarea tipică a cazacilor zaporojeni) sau sunt puse sub lupa alterității (*hahol* având sensul de murdar⁶⁴³, impur, de altă religie⁶⁴⁴). Chiar dacă termenul avea conotații peiorative, în timp, s-a produs o inversare semantică, el fiind interiorizat, valorizat pozitiv și devenind etnonim. Procesul este însă reversibil, adepții curentului modernist ucrainean respingându-l, în special în urma efervescenței etnice post-revoluționare. Pe de altă parte, în comunitățile de ucraineni se operează și cu anumite etnonime de rang secundar, pentru a-l reprezenta pe Celălalt, în acest context *haholul* din alte

⁶³⁶ De exemplu, dubletul mitologic *Faraon* și *Faraonka* se regăsește încă activ în memoria colectivă a locuitorilor din Sfântu Gheorghe. Chiar dacă istoriile orale sunt culese din alte sate, etnicii au grijă să accentueze faptul că le-au auzit de la *keșmané*. Dintre toposurile mitice, cu implicații în viața ceremonială și cotidiană, amintesc *Rahmanski Ostrov* și *Strelka*.

⁶³⁷ În trecut, *helțé* (creangă cu trei vlăstari, împodobită cu modelări din cocă, așezată în centrul unui *korovai*) apărea numai la nunta locuitorilor din Caraorman, într-o perioadă fiind preluat și în alte sate, în cazul căsătoriilor între cărăormăneni și alți coetnici.

⁶³⁸ Chiar dacă unele sunt mai recente (1920-1940), prin valorizarea și acceptarea acestora în spațiile sacre (biserica, *pokutea*), ele pot evoca anumite legături cu lumea catolică poloneză mult mai timpurii.

⁶³⁹ În acest sens, Antoaneta Olteanu vorbește despre influența tătară în costumul țăranilor ruși în volumul *Rusia imperială*. Acest fenomen poate fi extrapolat și populației ucrainene. Antoaneta Olteanu, *Rusia imperială. O istorie culturală a secolului al XIX-lea* (ediție digitală), București, Editura ALL, 2012, p. 254.

⁶⁴⁰ Provenit din cuvântul turcic *uçkur* (sau *iç kur*), având sensul de centură, brâu pentru mijloc. În Dobrogea, *uçkur* a reprezentat o țesătură din bumbac sau din pânză industrială, cu capetele decorate cu motive realizate în manieră orientală.

⁶⁴¹ Giancarlo Palombini, Georgeta Stoica, „Contopirea tradițiilor și colindele de Crăciun ale unei comunități de ucraineni (*haholi*) din satul Sfântu Gheorghe (Delta Dunării)”, în *Memoria Ethnologica*, An XIV, Nr. 52-53, iulie-decembrie 2014, p. 107.

⁶⁴² „Nu suntem nici lipoveni, nici ruși (ucraineni *s.n.*). Așa nu știu cum... *haholi* suntem. Vedeți, ruși altă limbă, lipoveni alta ... dar noi mai deosebiți suntem ... Amestecați” Sursă orală: Frosina Artimov (n. 1937, Dunavățu de Jos), interviu: Al. Chiselev (2011, Caraorman).

⁶⁴³ Catriona Kelly analizează apelativele atribuite *Celorlalți* în cultura rusă, identificând anumite denumiri denigratoare, printre care apare și cea de *hohol*, cu sensul de ucrainean murdar. Catriona Kelly, „Popular Culture”, în *The Cambridge Companion to Modern Russian Culture*, Cambridge University Press, 1998, p. 152.

⁶⁴⁴ Cu acest înțeles, termenul a fost utilizat în special de ruși lipoveni. Tot sub semnul alterității, în contextul conflictelor interetnice, poate fi pusă și denumirea de *bujan* (bătăuș). Sursă orală: Anastasia Leonov (n. 1947, Gorgova), interviu Al Chiselev (2016, Tulcea).

sate. De cele mai multe ori se apelează la profilul ocupațional ca factor diferențiator: *keșmané* (intestine de sturion)⁶⁴⁵, este atribuit haholului din Sfântu Gheorghe; *kabacél kabacike* (dovleci), celui din Caraorman, *keșliaké* (derivat din *keșliak* – lapte acru), celui din Ceatalchioi etc.

La nivel relațional se poate evidența existența unei ierarhii impuse pe principii întâietății (cel mai bătrân, tatăl, primul născut, conducătorul), cu reverberații inclusiv pe planurile magic sau festiv. De exemplu, în credința grupului, primul copil (băiat) născut al unei familii era imun la farmece sau la acțiunea *upirilor*. Acesta avea capacități taumaturgice, în special în procesele de ameliorare a durerilor de spate, prin călcare. Primul frate născut era cinstit în contextul tradițiilor de peste an, fiind prima persoană vizitată de *Veceră*. De asemenea, cea mai bătrână persoană din familie primea, în același context temporal, colacul ritual, fiind ultima vizitată. Despre circuitul simbolic al acestui colac, care lega pe plan transversal familia, voi vorbi în studiul de caz dedicat ucrainenilor. Tot pe același principiu funcționau confreriile de flăcăi, în această situație „primul” fiind asociat conducătorului (*bereza*), celui care avea capacitatea să organizeze, să conducă și să protejeze ceata de tineri la horă, la colindat, la nuntă sau orice activitate de grup. Respectul său în interiorul micro-grupului era evident: *bereza* era cel care făcea urările de Crăciun, el selecta casele ce urmau a fi colindate, era primul care se așeza și se ridica de la masă.

Ucrainenii urmau calendarul iulian, cu un decalaj de treisprezece zile față de cel gregorian. La un moment dat au existat presiuni constante din partea autorităților administrative și religioase pentru racordarea comunității la calendarul oficial. În prezent, în funcție de specificitățile familiale sau locale, se pot distinge mai multe situații de celebrare: continuarea sărbătoririi pe stil vechi, adoptarea stilului nou sau punctarea sărbătorilor în ambele calendare.

Din punct de vedere **lingvistic**, aceștia au vorbit și vorbesc graiuri ucrainene de stepă, graiuri de tranziție de la cele sud-estice la cele sud-vestice, dar având la bază trăsăturile dialectului sud-estic. Conform lui Ioan Herbil, aceste graiuri se puteau auzi în satele Telița, Poșta, Hamcearca, Jeaferca Rusă, Ciucurova, Fântâna Mare (Bașpunar), Lunca, Ceatalchioi, Câșlița, Pardina, Tatanir, Chilia Veche, Letea, Stipoc, Ilgani de Sus, Gorgova, Crișan, Sulina, Caraorman, Pârlita, Murighiol, Carasuhatul de Jos, Uzlina, Mahmudia, Dunavățul de Jos, Dunavățul de Sus, Sfântu Gheorghe, în unele mahalale din Tulcea, Sulina și Isaccea⁶⁴⁶. Astăzi, idiomul este însușit din ce în ce mai puțin de tânăra generație, existând pericolul iminent al pierderii acestuia. Poate că un factor favorizant al acestui fenomen este legat de eliminarea limbii materne din cadrul slujbelor religioase. Acum aceasta este punctată mai mult simbolic, prin rostirea unor formule consacrate sau a unor fragmente de rugăciuni (e.g. *Otce naș/ Tatăl nostru*). La nivel instituțional, se poate observa efortul filialei județene a U.U.R. de a introduce, măcar o dată pe lună, oficierea slujbei în limba ucraineană, la Biserica Rusească din Tulcea. Pe de altă parte, caietele cu colinde și descântece, regăsite la persoane în vârstă sau la membrii grupurilor corale, scrise în dialect, dar cu grafie latină, sugerează că scrierea cu caractere chirilice și capacitatea de a le citi s-au diluat de-a lungul timpului. Cursurile de limba ucraineană (literară), organizate în majoritatea localităților cu ucraineni, deși au un rol în menținerea limbii, nu cred că vor avea un efect pe termen mediu, din perspectiva însușirii și utilizării alfabetului chirilic. Un alt aspect, demn de menționat, este

⁶⁴⁵ Acest fapt se datorează activității principale din trecut, pescuitul sturionilor, și a consumului în context cotidian sau festiv a acestui tip de pește. Excesul de pește de calitate superioară a condus la dezvoltarea unei gastronomii locale originale, cu preparate precum storceacul, *pirișké* cu *proboi* sau din șira spinării de morun.

⁶⁴⁶ Ioan Herbil, „Caracteristici fonetice și morfologice ale graiurilor ucrainene din România”, în *DACOROMANIA*, Serie nouă, IX -X, Cluj-Napoca, 2004-2005, pp. 75-143.

faptul că în situații de comunicare, în special între coetnicii înaintați în vârstă, se produc schimbări succesive și rapide ale codurilor lingvistice, rezultând un limbaj hibrid, irepetabil, cu termeni și construcții specifice atât limbii române, cât și celei materne. Fenomenul apare și la celelalte grupuri etnice.

Alimentația ucrainenilor se încadrează în aria culturală slavă, având în același timp influențe balcanice și orientale. Elemente distinctive pot fi identificate în anumite preferințe gastronomice, generate de profilul ocupațional⁶⁴⁷, dar mai ales în gesturile performate în timpul preparării copturilor ceremoniale. Este cazul aluaturilor de nuntă (*șeșka, lejii* sau *korovai*), în a căror pregătire se ținea cont de anumite cutume: acestea erau realizate de femei căsătorite, cu o căsnicie fericită, nefiind acceptate vădanele; nu trebuia să rămână nici o bucățică de aluat, deoarece tinerii s-ar fi despărțit în curând; se interpretau anumite melodii rituale legate de schimbarea statutului tinerei mirese etc. De asemenea, o însemnătate importantă în păstrarea identității, prin raportare la trecut, la haholii de altădată, o are masa de *Veceră* (*Svatii Vecer/ Seara Sfântă/ Ajunul Crăciunului*). Acest fapt nu înseamnă că modelul celor douăsprezece preparate de post este imitat în totalitate. El constituie cu siguranță un reper, însă raportul dintre produsele făcute în casă și cele cumpărate fluctuează de la o familie la alta. Constante sunt două preparate: *kuhea* și *ozvar*. La acestea se adaugă produsele pe bază de pește: scordolea, scrumbie sau știucă marinată, plăcinta cu pește etc. În trecut, această abolire a restricțiilor alimentare legate de post, era prezentă în mod clar în satul Sfântu Gheorghe, generalizându-se însă în perioada contemporană. Prezența peștelui pe masa de Ajun putea fi rezultatul mai multor aspecte ocupaționale sau religioase: pescuitul la mare genera un exces de produse piscicole ce erau conservate din timpul anului prin afumare, marinare, sărare sau uscare; o posibilă influență dinspre catolicii polonezi, cu care ucrainenii au interacționat în zonele de proveniență⁶⁴⁸; Crăciunul, din punct de vedere liturgic, începe de la vecernia din Ajun, astfel încât, probabil din acest motiv, carnea de pește era permisă.

În ceea ce privește **vestimentația** ucrainenilor dobrogeni⁶⁴⁹, în trecut se putea decodifica un izomorfism cu cea a rușilor lipoveni, dacă avem în vedere structura morfologică, influențele urbane sau peri-urbane și utilizarea materialelor industriale (e.g. *vender, poplin, șolk, sukno*). Specificitatea etnică era sugerată mai mult simbolic, prin modul diferit de a purta anumite piese vestimentare (e.g. cămașa în pantaloni sau fustă la ucrainenii, deasupra pantalonilor sau fustei și prinsă cu un brâu la lipoveni) și prin utilizarea unor piese etalon (*kosenka* la ucrainenii, *kicika* și *pois* la lipoveni)⁶⁵⁰. În timp, raportul dintre

⁶⁴⁷ Se observă o preferință pentru carnea de pește, pasăre, porc, vită sau vânat și mai puțin pentru cea de oaie. În trecut, chiar în contextul sărbătorilor pascale, sacrificiul mielului nu constituia o cutumă generalizată. Aceeași afirmație este valabilă și pentru rușii lipoveni.

⁶⁴⁸ De exemplu, italienii din Greci consumau în noaptea de Ajun *baccala* (batog din pește) cu castane sau cartofi copti. Narcisa Știucă, „Comunitatea italiană din Greci”, în *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren*, București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2004, p. 140.

⁶⁴⁹ În structura morfologică a vestimentației ucrainencilor, de la sfârșitul secolului al XIX-lea și prima parte a secolului al XX-lea, se regăseau: legătura de cap (*kosenka, platok, berda*); bluza (*kohta*), purtată în fustă; fusta dublă (*spidneța* - fusta de deasupra; *iupka* - un fel de jupon, din material alb, cu dantelă); rochia (*platia*); șorțul din pânză (*fartuh*); cheptarul (*jiletka*); *kațaveika*; încălțăminte: ciorapi din lână (*ciulki*), opinci (*postolé*), înlocuiți apoi cu ghete încheiate lateral. În structura morfologică a vestimentației bărbățești apăreau următoarele piese: căciula; pălăria (*kapiliuha*); cămașa (*sorocika*); brâul lat (*poias*) sau cureaua (*ucikur*); pantalonii (*ștane*); *jeletka* - un ilic, ce se îmbrăca peste cămașă, prevăzut cu cataramă, pentru ajustare; haina pentru timp răcoros (*kaparan*); încălțăminte (*ciulki*); cizme lungi din piele, cu cataramă.

⁶⁵⁰ Alexandru Chiselev, „Valori ale patrimoniului imaterial la ucrainenii și rușii lipoveni din Delta Dunării”, în *Delta Dunării*, vol. VII, Tulcea, 2018, p. 173.

identitățile celor două populații s-a bazat pe diferențiere, fapt vizibil într-o primă fază la nivel scenic, ucrainenii renunțând la anumiți markeri identitari și adoptând simboluri din patria de origine (*vinok, kersetka* colorată și înflorată), care contravin austerității cromatice inițiale și tiparelor comportamentale (obligativitatea acoperirii părului la femeile căsătorite). Acest costum înflorat este folosit, la nivel individual și încă sporadic, pentru biserică, în special în contextele de evidențiere a diferenței, precum hramurile bisericilor din localitățile multiculturală (de ex., hramul Catedralei din Sulina). În acest ultim caz, se supralicitează anumite mărci identitare într-un raport de alteritate cu românii și nu cu rușii lipoveni.

Conchidem prin afirmația că identitatea contemporană a acestui grup etnic se configurează pe dihotomia dintre cazacul zaporojan - imagine idealizată și mitificată a ucraineanului, și haholul autohton⁶⁵¹. Din această perspectivă, coroborat cu fenomenele conviețuirii, se desprind următoarele orientări identitare cu privire la identificarea față de un grup: *tradiționaliștii* (cei care acceptă și se auto-identifică prin etnonimul *hahol*), *moderniștii* (cei care resping termenul de *hahol* și se auto-identifică drept ucraineni) și *aculturații* (cei care resping identitarul ucrainean, deși recunosc că au avut strămoși de origine slavă).

II. 3.5. Rușii lipoveni. De la *insulă* la *continent*

Înainte de a discuta despre identitatea staroverilor/ rușilor lipoveni trebuie să avem în vedere următoarele coordonate care au influențat, în timp, formarea acestui grup etnic: rezistența la transformările ritualului bisericesc și atașamentul față de moștenirea culturală a străbunilor; revolta diferitelor pături ale societății ruse împotriva situației socio-economice precare; refuzul acceptării autorității (- considerate ilegitime), și a noului⁶⁵² (- potențiale semne antihristice, distructive), chiar cu prețul vieții sau al integrității corporale; enclavarea în scopul păstrării identității, manifestată prin autoizolare culturală și respingere a contactului cu Celălalt sau cel puțin de minimalizare a interacțiunii cu acesta; cooperarea în vederea supraviețuirii, între grupuri cu convingeri și motivații diferite, urmată sau nu de fracturi inter-grupale și reconfigurări identitare din perspectivă confesională (*popovfi, bespopovfi*). De altfel, fragmentarea constituie o caracteristică a identității acestui grup, evidențiată de existența unor biserici, ierarhii religioase și chiar cimitire separate, neparticiparea la hramurile celorlați, neacceptarea generalizată a căsătoriilor dintre membri din soglasii diferite, dezmoșteniri și afurisiri. Există tendințe de sciziune în micro-grupuri, în special în cazul *bezpopovților*, în contextul acceptării sau neacceptării unui anumit preot.

Toate aceste elemente au condus, într-un context istoric deosebit de zbuciumat, la conturarea unei mentalități având drept coordonate negarea, respingerea statului feudal și a bisericii conduse de antihriști, renunțarea la orice fel de comunicare cu mirenii (în timpul mâncării, al băutului, al rugăciunii ș.a.), credința într-un apropiat sfârșit al lumii, ascetismul sever și atașamentul față de tradițiile și ritualurile vechi⁶⁵³.

⁶⁵¹ Evident, există numeroase referințe ale imaginii cazacului în cultura ucrainenilor dobrogeni. Amintesc în acest sens repertoriul muzical (*A işle kozaki is polea du domu*), coregrafic (*Kazacioc*), istoriile orale sau jocul de rol din cadrul obiceiului Melanka (personajul *kozak*, echipat cu recuzită de războinic). În prezent, cazacul este promovat ca prototip și ferment al etnogenezei și evoluției comunității (costume scenice purtate la manifestări de reprezentare identitară, apariția unei asociații cu această denumire etc.), în detrimentul haholului.

⁶⁵² Din lucrarea lui Smith și David aflăm că staroverii ruși au respins inițial consumul cartofului, argumentând că acesta a fost „fructul interzis pe care l-au mâncat primii doi oameni; de aceea, oricine îl mănâncă nu-l respectă pe Dumnezeu, încalcă testamentul sfânt și nu va moșteni niciodată Împărăția Cerurilor” R.E.F. Smith, Christian David, *Bread and Salt: A Social and Economic History of Food and Drink in Russia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 200.

⁶⁵³ Ivanov, *op.cit.*, p. 337.

Evseev observa că mult timp lipovenii s-au subscris modelului cultural al ostrovului (insulei), simbol al spațiului securizat, al paradisului terestru și reprezentărilor mitice (țara Belovodie, orașul înecat Kitej-grad), în condițiile unei prigoane tumultuoase din partea oficialității politice și religioase ruse⁶⁵⁴. Așezarea acestora într-un nou spațiu urmează tiparul insularității. Cele mai multe localități se regăsesc într-un topos preponderent acvatic, în Delta Dunării (Sfiștofca, Periprava, Gorgova, Mila 23, Chilia Veche, Pătlăgeanca, Sulina, Mahmudia), în Lunca Dunării (Carcaliu) sau pe malul Lacului Razelm (Jurilovca și Sarichioi). Chiar și satele din Podișul Slavelor (Slava Cercheză și Slava Rusă) se supun aceluiași model, putând fi considerate insule terestre, spații disruptive în masivele de arborete de stejar și tei. În corelație cu cadrul natural, lipovenii s-au specializat în pescuit, agricultură și meșteșuguri legate de resursele de bază (marangozerie, împletituri din papură, plase pescărești, prelucrarea lemnului). Din punct de vedere relațional, cel puțin în cazul pescarilor, se pot decodifica structuri ierarhice de tip castă, având în frunte un *ataman*. Respectul pentru acesta se câștiga, conducătorul grupului fiind ajutat pe tot parcursul vieții, în special când devenea neputincios. Pescarii tineri opreau întotdeauna o parte din pește pentru ataman și pentru familia acestuia. După moartea unui pescar, lotca sa nu mai era folosită, ajungând într-un adevărat cimitir al bărcilor (e.g. lângă lacul Matița de la Mila 23). Un alt aspect care demonstrează legătura dintre staroveri și apă, în sensul parcusului și tănuirii drumului, este legat de picturile care immortalizează scena sacrificiului prin înec a nou-născutului, pentru ca grupul să nu fie desconspirat de plânsul acestuia. Astfel de tablouri apar în special în micro-zona Razelmului.

Termenul de *lipovean* a generat în România o serie de variante explicative, raportate la mai multe niveluri de percepție, venite din interiorul sau exteriorul grupului etnic. Etnonimul este explicat de specialiști plecând de la trei ipoteze principale, dar care nu acoperă în întregime fenomenul: asocierea cu termenul slav *lipa* – tei; ipoteza toponimică (prima așezare a rușilor de rit vechi fiind denumită Lipoveni⁶⁵⁵); ipoteza antroponimică (*filippoveni* - adepți ai lui Filipp)⁶⁵⁶. Prin atribuirea termenului de lipovean întregii categorii de staroveri, veniți din regiuni distincte ale Rusiei, s-a produs o uniformizare a percepției aspectelor identitare. Se pare că, din punct de vedere ocupațional, exista o diferențiere în rândul staroverilor: nekrasoviții erau buni pescari, iar lipovenii se ocupau în special cu agricultura⁶⁵⁷. De asemenea, costumul cazacilor nekrasoviți avea influențe, atât în terminologie, cât și în funcționalitatea unor piese, din partea popoarelor turcice și circasiene cu care au intrat în contact în timp⁶⁵⁸.

Graiul lipovenilor reprezintă o variantă a ansamblului de dialecte ale rușilor de sud. Contactele cu vecinii și necesitatea adaptării la diferite contexte sociale, economice sau politice au dus la apariția unor împrumuturi, dintre care se disting elementele latine, slavo-meridionale și turcice⁶⁵⁹. Ținând cont de mobilitatea frontierelor administrative, era normal ca la fiecare generație să apară nevoia învățării unei noi limbi: turca, bulgara, româna. A

⁶⁵⁴ Ivan Evseev, *Gândurile și tristețile unui rus lipovean*, București, Editura CRLR, 2005, pp. 39-40.

⁶⁵⁵ Ipoteza este susținută de Feodor Chirilă. Inițial, satul se numea Sokolinți.

⁶⁵⁶ A se vedea și alte ipoteze în Cerasela Dobrinescu, „Points of View Regarding the Origin of the Lipovan Ethnonym”, în *Revista Română de Studii Eurasiatice*, An XI, Nr. 1-2, 2015, pp. 29-36.

⁶⁵⁷ Prigarin, *op. cit.*, p. 260.

⁶⁵⁸ Nina Vlaskina, „Nekrasov Cossacks' Festive Clothes: Historical Changes and Modern Functions”, în *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, Vol. 66, 2016, pp. 133-154.

⁶⁵⁹ L.V. Farisenkova, K. Izotov, „Jazyk i kul'tura russkih-lipovan v sinhroničeskom i diahroničeskom aspektah”, în *Vestnik RUDN, Serija Voprosy obrazovanija: jazyki i special'nost'*, Nr. 1, 2014, p. 68.

apărut astfel fenomenul bilingvismului vertical, din generație în generație⁶⁶⁰. Cultura lipovenească funcționează astfel prin utilizarea contextuală a mai multor limbi: slavona pentru sfera sacrală, rusa dialectală pentru viața cotidiană, limba populației vecine pentru comunicarea exterioară. Limba maternă este învățată de generația tânără, existând încă suficiente resorturi care să-i asigure vitalitatea în timp.

În raport cu morfologia spațiului în care sunt așezate, localitățile lipovenești se înscriu preponderent în tipul satului adunat. Textura satelor este în general rectangulară, cu sectoare delimitate de întretăieri ale străzilor în unghiuri drepte⁶⁶¹. **Gospodăriile** sunt dispuse ordonat, cu fațada secundară amplasată la stradă, anexele dezvoltându-se în planul secund al terenului. În cele mai multe cazuri, peretele fațadei înguste este chiar la stradă, împrejmuirea pornind chiar din dreptul acestuia în ambele direcții. Planimetria casei lipovenești se înscrie în tipul tricameral, cu tindă mediană (*senți*), camera de reprezentare (*perednia hata* – camera din față, *komnata dlia hastei* – camera de oaspeți) și cea de locuit (*serednia hata* – camera din mijloc, *spalnia* – camera de dormit), cu prispă (*zavalenka*) pe fațada principală. În unele sate apar și două terase mici (*pavetka*) cu rolul de a proteja locuința de umezeală⁶⁶². Regulile constructive impuneau ca peretele de la răsărit, unde era așezat iconostasul (*bojnicika*, *kanastas iz ikone*) să fie mai îngust, iar cel opus să fie mai lat, acolo așezându-se de obicei patul. De altfel, prezența colțului sacru din camera curată a determinat o dispoziție descentrată a ferestrei⁶⁶³. În camera cu iconostas erau primiți colindătorii cu icoana, tot aici erau depuși decedații sau avea loc masa comunitară din Duminica Iertării, dinaintea Postului Mare. Elementele decorative arhitecturale sunt dispuse în principal pe frontonul (*fraiton*) prevăzut la margini cu scânduri traforate. Motivele amintesc de originea slavă a locuitorilor sau de ocupația de bază a acestora: crucea staroveră, reprezentări ihtiomorfe (sturionii, știuca), coada de sirenă (reprezentare plastică a duhurilor apelor întâlnite în mitologia slavă). La intrările în camere, în exterior, deasupra ușilor, sunt amplasate iconițe sau cruciulițe metalice.

Anexele gospodărești sunt bucătăria de iarnă⁶⁶⁴ (*kuhnia*) cu cuptorul de pâine (*pecika*), magazia (*kamorka*, *butka*), grajdul pentru animale (*sarai*), spațiul pentru depozitarea inventarului agricol, fără peretele de la răsărit sau miazăzi (*saltîn*). În unele localități pot fi observate adăposturi improvizate sau împrejurări pentru lotcile trase pe mal și pentru sculele de pescuit (vintire, taliene, setci, ave, *plauki*, *pripone*/ *periteașka*, *jivilnik* pentru șalău și biban, *paragat* pentru morun)⁶⁶⁵.

O anexă nelipsită din gospodărie, cu valențe funcționale, dar și magice, este baia lipovenească de tip saună (*banea*, *bania*)⁶⁶⁶, construită în două variante: baia albă (*belăia banea*) sau neagră (*ciornăia banea*). Acest spațiu era guvernat de spiritul băii (Bannik), căruia îi era rezervată a patra aprindere a focului. În caz contrar, această reprezentare mitologică

⁶⁶⁰ Prigarin, *op. cit.*, p. 261.

⁶⁶¹ Filip Ipatiov, *Rușii-lipoveni din România: studiu de geografie umană*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2002, pp. 158-159.

⁶⁶² De exemplu, la Sarichioi.

⁶⁶³ Titov, *op. cit.*, p. 169.

⁶⁶⁴ Bucătăria de iarnă, poziționată de regulă, paralel cu locuința, are două-trei încăperi, dintre care una are funcție de depozit pentru alimente. În altă încăpere se află plita și *lejanka* cu cuptoraș (*duhouka*).

⁶⁶⁵ Sursă orală: Haralambie Artiomi (n. 1927, Mila 23), interviu: Al. Chiselev (2015, Mila 23).

⁶⁶⁶ O astfel de baie este alcătuită dintr-un *predbannik* (un antreu unde sunt lăsate hainele și prosopul) și *kamenka*, încăpere echipată cu o sobă cu pietre de râu, având unul sau mai multe cazane umplute cu apă, *lavicika* (băncuță) sau *polok* (o structură de tipul unui pat). Pentru crearea aburului, se tornă cu *kubișka*/ *kareț* (tărtăcuță tăiată median) apă rece pe pietrele încinse.

devenea punitivă. De fapt, dualitatea și juxtapunerea credințelor constituie o disonanță a sistemului cultural al rușilor lipoveni. Există, pe de o parte, elementul religios de rit vechi, credința adevărată, motor al etnogenezei grupului, iar pe de alta, elementul magic, precreștin, reprezentat de spirite (*Domovoi, Bannik, opir, hadiuka*), de practici oculte și persoane specializate (*vidmele*). Modul în care comunitatea operează cu cele două planuri este selectiv, identitatea de față sau afișată excluzând, mai mult sau mai puțin, gândirea magică. Însă, existența unor gesturi (e.g. necesitatea de a face semnul crucii înainte de a bea sau de a intra într-un spațiu) trebuie căutată în profunzime, adică în planul magic. Există în acest sens, numeroase istorii orale cu privire la întâmplări inexplicabile de la *pirizva* (a doua zi după nuntă), făcături, otrăviri și refuzul preoților de a înmormânta persoanele suspectate că ar practica magia neagră⁶⁶⁷.

Iconografia constituie un meșteșug identitar al comunității starovere. Complexitatea acesteia derivă din tipurile iconografice inedite, din gruparea personajelor în scene complexe, din multitudinea convingerilor religioase și din influențele diferitelor centre de iconari bucovinene, basarabene sau ucrainene. Ciclul iconografic al Maicii Domnului este foarte complex, existând peste 200 de reprezentări, investite cu anumite proprietăți magico-religioase (apărătoare și vindecătoare de boli, apărătoare de cutremure, incendii, protectoare a nașterilor și organelor anatomice, îndrumătoare, alinătoare a durerilor și neliniștilor etc.). Amintim în acest sens: Icoana Maicii Domnului a Semnului (*Znamenie*), Culoarea Binemiresmată (*Blagouhánniî Tvet*), Maica Domnului Vladimirskaia, Maica Domnului Kazanskaia, Maica Domnului Pokrov, Icoana Maicii Domnului cu șapte săbii⁶⁶⁸. Există câteva teme iconografice specifice credincioșilor de rit vechi: icoanele în patru scene, cu Răstignirea pe mijloc, Rugul Aprins (*Neopalimaia Kupina*), Sofia – Înțelepciunea divină⁶⁶⁹, Sfânta Fecioară a neașteptatei bucurii, Maica Domnului Bucuria necăjiților. De asemenea, sunt impresionante reprezentările iconografice cu multiple scene (icoane de tip prăznicar sau cele cu aspecte din viața sfinților – *jitiinaia ikona/ obraz*), ajungându-se și până la 50-70 personaje⁶⁷⁰. Icoanele de tip „Stavroteka” se caracterizează prin încadrarea într-un blat de lemn a unei serii de icoane sau a unui crucifix starover, realizate din alamă. Întregul complex are destinație de iconostas de casă sau de călătorie. Se pare că această tehnică a avut și o motivație spirituală: mâna omului poate să nu fie curată, însă trecerea prin foc curăță icoana în vederea venerației⁶⁷¹. În mentalitatea rușilor lipoveni icoana își genera sacralitatea de la chipurile sfinte reprezentate. Nu se vindea în niciun caz, iar dacă suferea deteriorări, se îngropa la înmormântări sau era repictată. Canoanele iconografice apar înscrise în erminii, adevărate manuale ale iconarului-zugrav (*ikonopis*).

Biserica staroveră are elemente comune celorlate biserici ortodoxe, dar și o serie de particularități generate de credința de rit vechi. Elementul caracteristic este crucea cu opt extremități, prezentă la intrare sau pe turla. Interiorul edificiului este împărțit în altar, naos și pronaos și un spațiu corespondent pridvorului, dar cu o destinație puțin diferită, în sensul că aici există icoane, iar persoanele care nu au dezlegare de a intra în biserică pot participa la

⁶⁶⁷ Sursă orală: Liova Țar (n. 1958, Pătlăgeanca), interviu Al. Chiselev (2016, Tulcea).

⁶⁶⁸ Maica Domnului este înfățișată fără prunc, având înfipte în piept șapte săbii: patru în partea stângă și trei în partea dreaptă, simbolizând chinurile care i-au fost prezise.

⁶⁶⁹ Tema pleacă de la fraza „La început a fost cuvântul și Cuvântul era cu Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu” din *Evanghelia după Ioan*.

⁶⁷⁰ Vivian Dragomir, *Centre de meșteri iconari din spațiul românesc. Specificitatea materialelor și tehnicilor de pictură*, Craiova, Editura Universitaria, 2011, p. 109.

⁶⁷¹ *Ibidem*, pp. 113-114.

slujbă⁶⁷². Se observă existența mai multor intrări, de obicei trei. Cea din față este destinată femeilor, iar cele laterale, mai apropiate de altar, servesc drept acces bărbaților. În viața tradițională, bisericile lipovenești nu erau pictate, având cel mult bolta cu motive stelare, elementele lor de rezistență fiind iconostasele. În ultima perioadă se observă o tendință de încărcare a pereților cu diferite reprezentări iconografice, inspirate din țara-mamă sau din mitologia slavă (Alkonost, Sirin)⁶⁷³.

La nivelul **alimentației**, se pot decodifica structuri dihotomice de tipul pur (*чистый/ cistîi*) - impur (*нечистый/ necistîi*) sau pretabil a fi gătit - nepretabil de a fi gătit. Din această perspectivă, Scheffel analizează criteriile de selecție a produselor de origine animală folosite în bucătăria staroveră. Aceștia nu mănâncă păsări cu picioarele goale deasupra genunchilor sau care trăiesc în cupluri (lebede, porumbei), animalele prădătoare, cele nerumegătoare, cele cu copite nedespicate sau fără copite și peștii răpitori. Sunt bune de consum păsările cu picioare roșii sau cu degetele unite de o membrană, animalele rumegătoare sau cu copite despicate, peștii cu solzi și opt înotătoare⁶⁷⁴. În spațiul dobrogean anumite interdicții sunt păstrate încă de bătrâni sau de staroverii conservatori, fiind explicate la nivel popular prin corelarea cu preceptele religioase⁶⁷⁵ sau cu legile magiei (prin contagiune). Nu se mănâncă iepurele, deoarece se crede că „femeile ar naște copii fără pleoape sau orbi”⁶⁷⁶, porumbelul, „că sufletu’ nostru este”, crapul, „căci are forma porumbelului”, anghila, „că are formă de șarpe”, somnul, „că nu are solzi și mănâncă mortăciuni”, rechinul, „că nu are solzi”⁶⁷⁷. „Tot ce-i cu gheare nu se mănâncă. E păcat! Nu se mănâncă calul”⁶⁷⁸.

O altă dihotomie este cea dintre perioadele de post (*пост/ post*)⁶⁷⁹ și câșlegi (*мясоед/ miasoed* - mâncatul cărnii), ce duce teoretic la structurarea într-un an a opt perioade în care se poate sau nu se poate mânca de dulce. Însă, în realitate, în ciclul calendaristic apar și derogări de la regulă. De exemplu, dacă o sărbătoare mare din post cade miercuri sau vineri, postul este îmbunat prin permisiunea de a mânca pește. Pe de altă parte, în perioada de dulce, unele miercuri și vineri sunt marcate de interzicerea categorică a produselor de origine animală⁶⁸⁰. Alte dihotomii aplicate în perioada de post apar la nivelul modului de pregătire și servire a alimentelor: hrană caldă - hrană rece, hrană uleioasă - hrană uscată, hrană gătită - hrană crudă. Având în vedere aceste cutume restrictive în alimentație, în mentalitatea rușilor lipoveni o nevestă bună trebuie să știe să prepare o varietate de alimente tradiționale, din ingrediente limitate sau pretabile unei anumite perioade (de post, de dulce, în funcție de anotimp, de moment din ciclul vieții). De altfel, standardul de frumusețe

⁶⁷² Pentru anumite încălcări mai grave ale normelor religioase sau moral-sociale, preotul poate să-i ridice dreptul unui enoriaș de a intra în biserică.

⁶⁷³ De ex., la biserică din Jurilovca.

⁶⁷⁴ David Scheffel, *The Old Believers of Berezovka*, McMaster University, 1988, pp. 157-161.

⁶⁷⁵ Consumul acestor alimente este considerat păcat (*грех / greh*).

⁶⁷⁶ A se vedea N.V. Ivanova, „Zaprety i predpisaniya staroverov Latgalii”, în *Naučnyj dialog*, Nr. 4 (28), 2014, p. 76.

⁶⁷⁷ Informații de teren din Slava Cercheză, Tulcea și Mila 23. Vezi și Văduva (coord.), *op. cit.*, pp. 218-219.

⁶⁷⁸ Sursă orală: Natalia Neumann (n. 1945, Jurilovca), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁶⁷⁹ „După *Zahavlenia* (Lăsatul Secului), se consumă *suhari* (pesmeți), *pahliobka* (ciorbă din legume), *ști* sau *ști* (ciorbă de varză), *blinî* din aluat fără ouă, *pirahi* umplute cu năut sau cu fasole fiertă și bătută, ulterior îndulcită. În această perioadă, în zilele când nu se mănâncă cu ulei, se fac turte nedospite, coapte pe tuci, care se înmoaie în ceai îndulcit cu miere și se presară cu nucă.” Sursă orală: Volumia Grigore (n. 1952), interviu Al. Chiselev (2017, Sarichioi).

⁶⁸⁰ Scheffel, *op. cit.*, p. 164.

întâlnit în special la generațiile în vârstă presupune că o femeie frumoasă este corpulentă și rotundă în obraji, capabilă a munci mult și a naște fără mari probleme⁶⁸¹.

Dintre preparatele rituale amintesc pâinea liturgică în multiple variante (*vsețelaia prosfora*, *avseonușnăi hleb*, *prasfirka*, *darî*) și preparatul pentru înmormântări și pomeniri (*kutea*), fiertură de grâu în amestec cu sirop de miere. Lingvistul german de origine rusă Max Vasmer explică etimologia termenului, legându-l de cuvintele gr. *κουκκί(ov)*, *κουκκιά* «boabe», provenite din gr. veche *κόκκος* «sămânță, cereală»⁶⁸². Se poate deduce o legătură semantică între termenii *күмія/ kutia*, *нокүм/ pokut* – cimitir, loc ascuns și *күм/ kut* – colț, dar și locul unde stă *kutea* înainte de a fi consumată. Locul din biserică unde este așezată *kutea*, înainte de a fi citită și împărțită, se numește *күтеиник/ kuteinik*⁶⁸³.

Vestimentația tradițională a rușilor lipoveni se păstrează sub forma costumului de biserică, purtat la slujbe sau în cadrul riturilor de trecere (în special la cununie și înmormântare). Acesta respectă anumite norme religioase sau comportamentale, decodificate din ascunderea podoabei capului, încheieturii mâinii sau gleznei piciorului și evidențierea unor elemente identitare, precum mătăniile (*lestovka*, *lestucika*) sau brâul cu ciucuri (*pois*). *Pois*-ul a fost învestit de membrii comunității cu anumite semnificații: asigură legătura cu divinitatea, ciucurii reprezentându-i pe arhanghelii Mihail și Gavril; separă fizic partea superioară, pură, de cea inferioară, impură, lumească. Același lucru s-a întâmplat și cu *lestovka*, șirag de pânză și piele pe care sunt prinse bețișoare scurte, grupate după un anumit canon⁶⁸⁴. *Lestovka* bărbătească are înscrise pe triumphiurile terminale (*lapostkami*) inițialele evangheliștilor, pe când cea folosită de femei prezintă motive florale din paiete. *Pois*-ul și *lestovka* constituie elemente cu tentă sacrală, în fabricarea lor existând unele cutume: trebuie realizate de persoane pure, în rugăciune⁶⁸⁵.

În structura costumului femeiesc se întâlnesc: legătura de cap (însemnul femeii căsătorite: *kicika* sau *acipîk*, peste care se pune *kasiak/ kaseak*, *șalik* sau *platok*), *kohta* (bluza scurtă până peste talie), fusta dublă (*iubka* – fustă largă cu pliuri; *jubka* – un fel de jupon din postav subțire), *pois* și *zapan* (șorț din mătase sau stofă). Există și varianta costumului cu *sarafan* (rochie cu bretele). Iarna se poartă *kufaika*, *arka* sau *kațaveika* (haină matlasată, evazată la talie printr-un sistem de pliuri), *ciupiki* (ghete din piele neagră) sau *ciobote* (cizme). Costumul tradițional bărbătesc se compune din următoarele piese vestimentare: cămașă tip tunică (*rubașka*), purtată peste pantaloni și încinsă la mijloc cu *pois*; pantaloni (*ștanî* sau *briuki*), purtați în cizme (*ciobote*). În sezonul rece se poartă, peste cămașă, *padiovka* (haină lungă până aproape de glezne) sau *pinjak* (haină scurtă din stofă).

În ultima perioadă s-a individualizat costumele de scenă, sau pentru ocazii, folosite în contexte neconforme din perspectiva conservatorismului religios. În această situație, brâul a ieșit din uz, legătura de cap, însemn al femeii căsătorite (*kicika*) (ascunsă cândva de *kasiak* și *șalik*) a devenit mult mai elaborată (*sbornik*) și purtată la vedere. În unele localități se observă tendința de a înlocui aceste legături de cap cu un *kokoșnik*.

⁶⁸¹ *Ibidem*, p. 163.

⁶⁸² <https://vasmer.lexicography.online/к/кутья>, accesat pe 25.04.2017, ora 22.00.

⁶⁸³ <https://vasmer.lexicography.online/к/кутейник>, accesat pe 27.04.2017, ora 19.21.

⁶⁸⁴ A se vedea Titov, *op. cit.*, p. 227.

⁶⁸⁵ „Poisul este brâul Maicii Domnului. Când îl face, femeia trebuie să se roage tot timpul”. Sursă orală: Haralambie Artiomi (n. 1927, Mila 23), interviu Al. Chiselev (2015, Mila 23). A se vedea și Cristina Clopot, „Weaving the Past in a Fabric: Old Believers’ Traditional Costume”, în *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, Vol. 66, 2016, p. 124.

În ceea ce privește identitatea contemporană a rușilor lipoveni, se poate observa o schimbare de paradigmă. Modelul insularității nu mai este viabil, comunitatea adoptând o altă modalitate, diasporică, de prezentare în fața Celorlalți, bazată pe deschidere, comunicare, dorință de conciliere cu Rusia și de imitare a culturii din țara de origine. În acest context, împrumuturile culturale sunt din ce în ce mai dese și consistente, fie că este vorba despre patrimoniul muzical și coregrafic (e.g. dansul *Berezka* tinde să dubleze sau să înlocuiască *haravod*-ul practicat în Dobrogea, cel puțin la nivel scenic), vestimentație sau sărbători (a se vedea Maslenița).





CAPITOLUL III

Structuri rituale în contextul tradițiilor calendaristice: permanență și dinamică

Considerații preliminare

*Rituals transform boys into men, and men into kings. They transform dead persons into ancestors, wine into blood, and blood into sacrifice. In these and a thousand other ways, rituals clearly transform the world*⁶⁸⁶.

Ritul și ritualul reprezintă „instrumente” utilizate de-a lungul timpului în studiile de istorie comparată a religiilor, filosofiei, antropologiei, sociologiei, psihologiei, etnologiei sau istoriei culturale⁶⁸⁷, fiecare disciplină adoptând o definiție care să servească propriilor necesități de cercetare⁶⁸⁸.

Multitudinea de accepțiuni, de la tendința de a restrânge ritul la domeniul sacrului și până la a considera rituale toate comportamentele cotidiene șablonizate sau automatizate, a contribuit la devalorizarea și imposibilitatea definirii unanim acceptate a noțiunii⁶⁸⁹. Ritul nu are o definiție recunoscută, canonică și fixă, de aceea este dificil să abordezi o noțiune fără să știi cu adevărat despre ce vorbești⁶⁹⁰. În acest sens, este necesară o căutare a elementelor convergente ale definițiilor și o încadrare a conceptului, înainte de a-l putea aplica teoretic sau practic. Cel de-al doilea aspect se poate realiza, după opinia mea, numai dintr-o perspectivă emică, din interiorul comunității care poate revela distincții culturale intrinseci, semnificative în înțelegerea propriei ritualități. Însă, pentru a preîntâmpina o polarizare a judecății ce poate neglija aspecte importante ale fenomenului, consider oportună o direcție de cercetare în baza complementarității dintre etic și emic. Din această perspectivă etico-emică se pot pune în evidență mai bine aspectele dinamice ale ritului. Dacă eticul creionează o schemă-cadru, o rigiditate a modului performării, emicul acordă importanță unei interpretări a acestei scheme, lăsând loc creativității, improvizării și, în final, unei adaptări în raport cu convingerea și nevoia rituală a comunității.

Multitudinea de studii, teorii și abordări în analiza riturilor și ritualurilor mă obligă să punctez *ab initio* perspectiva din care voi analiza aceste fenomene. În decuparea cadrului teoretic aplicat, fără a neglija parcursul istorico-științific al conceptului, am avut în vedere coordonatele culturale ale spațiului și grupurilor etnice cercetate, deductibile prin prisma

⁶⁸⁶ William S. Sax, „Agency”, în Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg (ed.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden/ Boston, Brill, 2006, p. 474.

⁶⁸⁷ Printre cei care au utilizat acest concept îi amintim pe Mircea Eliade, Gerard van der Leeuw, Paul Ricœur, Émile Durkheim, Victor Turner, Carl Gustav Jung, Johan Huizinga.

⁶⁸⁸ Etnologii și antropologii au analizat cu precădere riturile „mari”, de factură magică sau religioasă, corelate cu anumite contexte sociale și culturale. Sociologii au abordat riturile „discrete” ale vieții cotidiene din societățile contemporane. Din perspectiva teoriilor etologico-psihologice, socio-ecologice și socio-biologice ritul reprezintă un mecanism al selecției biologice sau al reglementărilor sociale.

⁶⁸⁹ Claude Rivière, *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995, p. 10.

⁶⁹⁰ Martine Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998, p. 4.

unor dublete de tipul tradiție-inovație, normă- anti-normă, identitate-alteritate, raportare la sacru-desacralizare și subsumate unei dimensiuni multi- sau interculturale.

Consider oportună o analiză a riturilor și dinamicii lor bazată pe realitatea culturală a Dobrogei, încadrabilă ariilor balcanică și central-est-europeană din punctul de vedere al menținerii unei culturi imateriale cu filoane/ reminiscențe mitice, magice și religioase. Astfel, obiceiurile și ritualurile, în special cele din mediul rural, nu pot fi analizate printr-o deoalare completă a aspectelor pragmatice și a elementelor mentalitare suprasensibile care construiesc și reconstruiesc permanent cadrele existențiale (e.g. credința în lumea noastră și cea *de dincolo*, în lupta dintre Bine și Rău, în rânduiala sau rostul lucrurilor și acțiunilor). În antropologia occidentală, dar nu numai, există tendința de a acorda statutul de rit/ ritual unor acțiuni cu caracter cotidian, sau ancorate în profan, care, prin repetabilitate sau ciclicitate, determină o stereotipie comportamentală, cvasi-ritualizantă. Totuși, pentru a configura un rit, este necesar ca acțiunea și întregul arsenal ritual (reprezentat de text, gest sau obiect) să comporte un sens diferit față de cel cotidian și să se diferențieze față de atitudinile cotidiene de ordin rațional. Ne vom poziționa la limita acestor abordări, ele având sens în teza noastră doar în cazul analizei ritualității „tradițiilor inventate”, de factură contemporană, mai mult sau mai puțin instituționalizate.

În accepțiunea mea, riturile reprezintă o formă/ forță de direcționare a unor acțiuni scoase din tiparele existenței normale, care generează periodic un complex de comportamente, relaționări, poziționări, justificări ș.a. puse sub semnul extraordinarului, exemplarului sau imaginarului. Ca acte pe planuri multiple, ele au sensuri mai degrabă simbolice decât practice. Nu desconsider aspectele utilitare ale riturilor, doar că ele trebuie privite din prisma unei eficiențe simbolice.

Conchid în ideea că ritual transcende capacitatea de încadrare și delimitare din punct de vedere cognitiv. Chiar dacă, în scop didactico-operațional, am apelat artificial la o disecție a acestuia la nivelul componentelor și unităților de analiză, sunt conștient că ritual constituie, și va constitui multă vreme, o enigmă din punct de vedere epistemologic, unele aspecte ale sale neputând fi sesizate, materializate sau teoretizate, cel puțin deocamdată.

III. 1. Excurs etimologic și terminologic

Termenul *rit* provine etimologic din cuvântul latin *ritus*, care a avut inițial o semnificație strict liturgică, desemnând o „practică pe deplin aprobată în administrarea sacrificiului” (*mos comprobatus in administrandis sacrificiis*)⁶⁹¹, în sensul onorării divinității prin rugăciuni și alte forme de venerație. În timp, cuvântul și-a augmentat sfera semantică, trecând de la semnificarea actelor religioase la semnificarea unei întregi confesiuni, ulterior fiind aplicat unui complex de tradiții și obiceiuri⁶⁹². Termenul *ritual* (adjectiv și substantiv) derivă din cuvintele latine *ritualis* și *rituales libri* (cărți liturgice care conțineau instrucțiuni privind îndeplinirea riturilor și celebrarea cultului divin), provenite la rândul lor din *ritus*. Conotația religioasă a acestuia s-a păstrat până în anii 1960, când Erving Goffman a extins noțiunea în contextul interacțiunilor cotidiene⁶⁹³.

⁶⁹¹ Joseph Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco, Ignatius Press, 2000, p. 159.

⁶⁹² William W. Bassett, *The determination of rite*, Roma, Gregorian University Press, 1967, p. 22.

⁶⁹³ Axel Michaels, *Homo Ritualis. Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*, New York, Oxford University Press, 2016, pp. 7-8.

Din necesitatea de a-și fundamenta teoriile asupra ritului și ritualului și de a delimita sfera lor de acțiune, specialiștii au adus în discuție diferite ipoteze privind proveniența termenului originar *ritus*. Unii cercetători îl leagă de rădăcina proto-indo-europeană **h₂er-* (a alătura, a potrivi)⁶⁹⁴, din care provine și termenul vedic *rtá* (ordine, adevăr) sau formele grecești *ἀραρίσκω/ ararisko* (a potrivi, a armoniza, a adapta) și *ἀριθμός/ arithmos* (număr, termen într-un șir). În acest sens se aduce în planul discuției despre rit ideea de ordine a cosmosului, a raporturilor interumane sau a celor dintre oameni și zeități.⁶⁹⁵ Această etimologie accentuează rolul riturilor în armonizarea și normarea vieții individuale sau colective. Alți autori acordă autoritate provenienței termenului din rădăcina proto-indo-europeană **srew* (a curge, a desfășura)⁶⁹⁶, din care derivă și cuvântul grecesc *ῥυθμός/ rythmós*, evidențiind astfel aspectul dinamic și repetitiv al ritului. Din această perspectivă, ritul se constituie într-un proces desfășurat într-un mod repetabil, care ritmează simbolic din perspectivă transgenerațională viața individului și a colectivității.

Aceste etimologii posibile ne permit o corelare cu termeni având semnificație similară (dar între care nu există o juxtapunere perfectă), regăsiți în vocabularul grupurilor etnice din Dobrogea: *merasim* (tc., tăt., ceremonie, ceremonial; ordine, rânduială; regulament), *töy* (tăt.)/ *tören* (tc.) - ceremonie, *nizam* (tc., tăt., ordine, rânduială), *şiraze* (tăt., fig. ordine, rând), *обряд/ obrjad* (ucr., rus.)/ *обред/ obred* (bg.) - în rând, în șir, *τελετουργία/ teletourgía* (acțiune cu o anumită finalitate)⁶⁹⁷. Acești termeni cu afiliere semantică față de conceptul de rit sunt conturați pe baza ideii de *praxis*, comportament ceremonial sau performanță. Chiar și în cazul denumirilor generalizante, similare celei de obicei (tc., tăt. *adet*; rus. *обычай/ obyčaj*; bg. *обычай/ običaj*; ucr. *звичай/ zvyčaj*), la nivelul discursului contextual, este perceptibil un anumit decupaj între termenul generic, ca ansamblu al manifestărilor legate de un eveniment, și o anumită secvență dinamizată și încărcată simbolic a acestuia, printr-o raportare la un tezaur mitologic (ritul în esența sa). De altfel această utilizare terminologică rezonează cu accepția lui Mihai Pop, după care ritul este „un element al obiceiului, în care intervin reprezentările mitologice care deci se plasează la nivelul sacrului în virtutea credințelor vechi ale mediilor folclorice”⁶⁹⁸.

În acest context poate fi inclusă dezbaterea terminologică a binomului rit-ritual. Chiar dacă specialiștii teoretizează diferențele și congruențele lor pe baza unor dihotomii între sacru și profan, activ (performare) și pasiv (prescripție), gen și specie, considerăm că cei doi termeni constituie fațete ale aceluiași fenomen, iar utilizarea lor alternativă sau parasinonimică nu modifică esența acestuia, în sensul mecanismului de desfășurare și a semnificației sale. Mai mult, această perspectivă a separării nu este decât formală și nicidecum operațională, pentru că ea nu presupune, cel puțin până acum, decât o delimitare a definițiilor și dinamicii manifestării și nu aprofundează alte aspecte precum funcțiile, structurile interne, mecanismele de simbolizare etc.

⁶⁹⁴ Alexander Lubotsky, *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*, Vol. 7, Leiden/ Boston, Brill, 2008, p. 524.

⁶⁹⁵ Claude Rivière, „Structură și antistructură în riturile profane”, în Monique Segré (coord.), *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, Timișoara, Editura Amarcord, 2000, p. 79.

⁶⁹⁶ Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, 1978, pp. 243-244 *apud* Michaels, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁹⁷ *τελετή/ teletí* < *τέλος/ télos*, sfârșit + *-ουργία/ ourgía* (< *ἔργον/ érgon* = muncă, faptă, acțiune, sarcină).

⁶⁹⁸ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976, p. 25.

Vom aduce în prim-plan doar două puncte de vedere ale acestei problematici, cu care rezonăm în mare măsură. Lardellier consideră ritualul ca ansamblul verbal care ordonează regulile de organizare a ritului, prescriind modul de desfășurare a acestuia. La rândul său, ritul este o performanță a ritualului⁶⁹⁹, așadar, o punere în scenă în anumite contexte temporale și spațiale și este caracterizat printr-o apropiere de sacru și printr-o trăire transcendentă a acțiunii. Pentru Kravcenko, ritul constituie o formă a ritualului, de comportament simbolic complex, orientat în sensul acțiunii, care comunică anumite valori sociale și culturale. El este puternic stilizat și presupune o planificare atentă și o performare din partea unor persoane alese sau pregătite⁷⁰⁰.

În opinia mea, ritul se definește drept acțiunea repetabilă de a juca, dinamiza și investi la nivel simbolic ritualul, cu scopul de a asigura o eficiență în ochii destinatarilor săi, fiind circumscris unui complex contextual și unui cod normativ.

III. 2. Abordări, accepțiuni și interpretări ale ritului

În încercarea de a identifica punctele de convergență ale abordărilor asupra ritului, este necesară o repertoriere a principalelor perspective teoretice asupra conceptului. Toate aceste teorii, subordonate unor curente, școli și direcții de gândire au încercat să răspundă, aplicând metodologii specifice și corelând ritul cu mitul, religia, magia, organizarea socială ș.a., unor întrebări recurente privind originea, natura, rolul sau sensul ritului. Reducerea teoriilor la nivel de prototipuri nu are decât un rol academic, cele mai multe dintre acestea părăsind granițele rigide ale unei clasificări⁷⁰¹.

Primele abordări ale ritului au analizat relația acestuia cu mitul, în coordonatele religiei, animismului, totemismului, magiei, gândirii arhaice sau primitive. Accepțiunile clasice (Friedrich Max Müller, 1844, 1859 etc.; Edward B. Tylor, 1865, 1871 etc., William Robertson Smith, 1881, 1894 etc.; James Frazer, 1887, 1890, 1900 etc.) au dezvoltat un adevărat curent de cercetare „mito-ritualistică”, având filiații conceptuale în Școala de la Cambridge, care postulează ideea ritului ca sursă a mitului (Jane Ellen Harrison, 1903, 1913). Continuatorii contemporani ai acestei școli consideră analiza riturilor inseparabilă de cea a miturilor (Robert Ackerman 1975, 1991; Robert A. Segal 1996, 1997, 1998)⁷⁰².

În contextul conceptualizării unor universalii anistorice, teoreticienii clasici ai **fenomenologiei** (Rudolf Otto, 1904, Gerardus van der Leeuw, 1933 ș.a.) accentuează aspectele mitice și transcendente ale riturilor. Unul dintre exponenții remarcabili ai acestui curent este Mircea Eliade, care opinează că mitul narează o istorie sacră cu trimitere la un timp primordial, ritul fiind o repunere în scenă a faptelor mitice, având ca rezultat o abolire a timpului mundan și astfel, o instaurare a unei atemporalități rituale, dacă privim fenomenul din interiorul grupului care produce și performează ritul⁷⁰³.

⁶⁹⁹ Pascal Lardellier, *Teoria legăturii ritualice*, București, Tritonic, 2009, p. 29.

⁷⁰⁰ A.I. Kravcenko, „Obrjad. Ritual”, în *Kul'tura i kul'turologija: Slovar'*, Moscova, Akademičeskij Proekt, 2003, pp. 646, 734.

⁷⁰¹ Michaels, *op.cit.*, pp. 10-13.

⁷⁰² Cristina Căbulea, „Abordări teoretice ale credințelor și ritualurilor religioase”, în *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariș” din Cluj-Napoca*, Series Humanistica, tom III, 2005, pp. 128-129.

⁷⁰³ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 88.

Excluzând dinadins dimensiunea istorică a societății, **funcționalismul** consideră ritul un mijloc de reglare și stabilizare a sistemului social, de ajustare a interacțiunii sale interne, de menținere a *ethos*-ului grupului sau de restaurare a armoniei. Abordările funcționaliste psihologice, adoptând o perspectivă a individualității, au accentuat aspectele *cathartice* și de reducere a anxietății, temii, suferinței (Sigmund Freud, 1907; Bronisław Malinowski, 1925; Theodor Reik, 1946). Pe de altă parte, teoriile funcționaliste sociologice (Émile Durkheim, 1912; Alfred R. Radcliffe-Brown, 1922; Max Gluckman, 1952) analizează ritul în raport cu noțiuni precum solidaritatea, puterea, controlul, ierarhia socială, stabilitatea sau rebeliunea, în fond, elemente legate de conceptul de comunitate sau societate. Astfel, ceremoniile, sau manifestările publice cu caracter ritual, au rolul de a întări și reafirma societățile sau grupurile sociale, subordonând sau integrând indivizii într-o structură socială. Teoriile **neofuncționaliste** sistemice aduc sub lupă modul în care activitățile rituale reglementează comunitatea, în contextul interacțiunii sistemelor culturale, de exemplu, în menținerea echilibrului resurselor naturale și al mediului înconjurător (Roy Rappaport, 1968). Teoriile neofuncționaliste psihologice evidențiază modurile în care individul este legat de societate prin ritual (David I. Kertzer, 1988), eficiența ritualurilor (Johannes Quack, William Sax, Jan Weinhold, 2010) sau intensitatea emoțională în diferitele stări/ moduri (*modes*) ale riturilor (Harvey Whitehouse, 2004)⁷⁰⁴.

Analizele structural-funcționaliste prezintă ritul din perspectivele menținerii echilibrului social și a organizării structurale a simbolurilor. Arnold van Gennep (1909) a teoretizat riturile de trecere, demonstrând că modul de operare al acestora se circumscrie unei structuri trisecvențiale (separare – prag – agregare)⁷⁰⁵. Specificul de desfășurare este anistoric, funcțional și simbolic, devoalând structura internă a riturilor și modul lor de acțiune în sensul unei simbolizări a transformărilor sociale. Mauss și Hubert (1964) aduc în discuție ritualul sacrificial din India în axele a două procese fundamentale: sacralizarea (pentru a comunica și juxtapune lumile sacră și profană) și desacralizarea (pentru a demarca distincția dintre cele două lumi)⁷⁰⁶. Victor Turner (1967, 1969) abordează ritualul ca dramă socială, exprimând tensiunile create în structura socială și constituind parte a procesului continuu de redefinire și reînnoire a comunității. Apelând la o dialectică între ordinea socială (structura) și perioada de liminalitate (antistructura, *communitas*), Turner afirmă că riturile evidențiază o perioadă liminală ce separă individul de realitatea obișnuită printr-un contact cu sfera sacră⁷⁰⁷.

Structuralismul aduce în discuție, prin analogie cu limbajul, funcțiile ritului în interiorul societății și semnificația activităților rituale. E.E. Evans-Pritchard (1937, 1940) accentuează că în rit se reflectă un sistem de idei și mai puțin comportamentul indivizilor. Claude Lévi-Strauss (1958, 1962) notează că ritul preia elementele create de gândirea mitică și le recompune într-o experiență a realității, continuă și fără fisuri. Pentru Max Gluckman (1954), ritul este o expresie a unor tensiuni complexe din societate, cu scopul de a furniza *catharsis*-ul social necesar reafirmării unității grupului. Alte abordări se apleacă mai puțin asupra funcției sau caracterului eficient al ritului, ci asupra unor elemente corelative, precum: simbolurile (Adolf E. Jensen, 1963), aspectele comunicative (Mary Douglas, 1966; Edmund Leach, 1976), pragmaticile sociale și interacționale (Clifford Geertz, 1966; Erving Goffmann, 1967 ș.a.), limbajul (Stanley J. Tambiah, 1979), performarea și dramatizarea

⁷⁰⁴ Michaels, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁰⁵ Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 22.

⁷⁰⁶ Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Iași, Ed. Polirom, 1997.

⁷⁰⁷ Căbulea, *op. cit.*, pp. 139-140.

(Victor Turner, 1982) etc. **Studiile neo-structuraliste** sau **post-structuraliste** se concentrează asupra virtualității ca mijloc efectiv de atingere a eficienței practicii rituale (Gilles Deleuze, 1966), mecanismelor rituale (René Girard, 1972) sau ritului ca for de rezistență (Jean Comaroff, 1985).

Pe de altă parte, teoriile cu privire la performanța rituală accentuează rolul semanticii și sintaxei rituale în analiza riturilor. În această cheie interpretativă, actanții au un rol activ, deoarece ei reinterpretează și comunică simboluri încărcate valoric. Ritualul este un eveniment sau un set de acțiuni ce nu exprimă doar valori culturale sau pun în acțiune scenarii simbolice, ci care operează modificări în percepțiile și interpretările indivizilor. O altă direcție modernă de cercetare tratează ritul ca *praxis* prin care ființele umane reproduc și remodelează mediul social și cultural (Pierre Bourdieu, 1977; Jean Comaroff, 1985; Maurice Bloch, 1989; Catherine Bell, 1992, Claude Rivière, 1995).

Termenul de rit/ ritual a avut în timp critici, mișcarea deconstructivistă din domeniul studiilor rituale având la bază întrebarea dacă nu cumva ritul constituie un concept occidental transferat prea ușor la o serie de contexte culturale sau istorice. În încercarea de a găsi alternative conceptuale, Handelman propune substituirea termenului de ritual cu cel de eveniment public (*public event*)⁷⁰⁸, reprezentând o concentrare de simboluri și elemente asociate, relevante pentru o anumită categorie de persoane.

Polifonia școlilor și curentelor de gândire s-a manifestat într-o abundență de încercări de a defini conceptul, aflate sub influența unor realități sociale sau ideologii diferite din punct de vedere axiologic. Consider că o definiție exactă nu este posibilă, și nici măcar nu este atât de utilă, pentru că ea nu ar reuși decât să încadreze lexicografic fenomenul, dar nu ar reuși să-l explice în esența sa. Pe de altă parte, pentru a nu se crampona de rigiditatea și constricția unei definiții, unii cercetări au încercat să evidențieze anumite caracteristici ale riturilor, Snoek repertoriind, de exemplu, următoarele: riturile sunt constructe culturale și sancționate prin tradiție; presupun comportament, *praxis*, performanță, acțiuni corporale sau acte ale vorbirii; au proprii performeri și audiență; sunt demarcate de rutina cotidiană, constituie o anti-structură, au caracter liminal; au loc în spații și timpuri specifice; sunt publice, colective; sunt multi-modale; creează, organizează societatea sau grupurile sociale; determină schimbarea sau tranziția; au un scop pentru participanți; sunt repetate; sunt standardizate; sunt religioase, sacre, transcendente; sunt rigide, stereotipizate, stabile; sunt simbolice, au un înțeles pentru participanți; sunt comunicative; sunt non-instrumentale; sunt prescrise; sunt formalizate, convenționale; sunt stilizate; sunt structurate, ordonate, conduse de anumite reguli; canalizează emoția; ghidează cunoașterea⁷⁰⁹. Unele dintre caracteristicile enunțate mai sus sunt de fapt funcții, teoretizări, forme de manifestare sau elemente de structură ale riturilor. O astfel de abordare complică analiza riturilor, creionând o axă de analiză de tipul context-act-actant-mijloc de efectuare.

În opinia mea, coordonatele esențiale ale riturilor sunt: secvențialitatea unor acte mai mult sau mai puțin simbolice, mai mult sau mai puțin conștientizate, efectuate cu ajutorul unor mijloace verbale, obiectuale, atitudinale etc.; actanții (directi sau indirecti, activi/performeri sau pasivi/beneficiari) și legătura dintre aceștia; contextul spațio-temporal. Toate acestea presupun existența unui cod prestabilit și asumat de actanți, în afară căruia ritul își

⁷⁰⁸ Don Handelman, „Conceptual Alternatives to Ritual”, în Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg (ed.), *Theorizing Rituals: Classic Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*, Leiden/Boston, Brill, 2006, pp. 37-49.

⁷⁰⁹ Jan Snoek, „Defining Rituals”, în Kreinath, Snoek, Stausberg (ed.), *op. cit.*, p. 11.

pierde eficiența. În acest context performativ se negociază și se dinamizează raporturile sociale aflate sub auspiciul unor norme etice și comportamentale stricte, transmise prin tradiție.

Pe de altă parte, putem identifica posibile puncte de convergență ale teoriilor și definițiilor riturilor, indiferent de orientarea sau afilierea hermeneutică. Acestea sunt **caracterul opus vieții cotidiene obiective** (simbolic, reactualizant al unei stări etc.) și **apelul la un element referențial normativ idealizat** (sacru, mit, tradiție, trecut, ordine, organizare, model, arhetip etc.). Multiplele ipostaze pozitive sau negative, rezultate din combinarea caracteristicilor celor două elemente de referință care alcătuiesc osatura ritului se pot reflecta în funcțiile, tendințele și eficiența rituală. Vom încerca să analizăm acest eșafodaj prin corelarea, poate cea mai ușoară, dintre caracterul *reactualizant* și referențialul *sacru*. Se poate ca în cazul altor corelații să apară redundanțe sau antinomii, iar cadrul reflecției să necesite anumite rafinări.

Caracter reactualizant	Sacru	Tendința	Eficiență rituală
+	+	Sacralizare; trăire întru sacru; rit ≈ religie, magie	Totală, iraționalizată
+	-	Laicizare; rit ≈ etichetă, stereotip	Totală, raționalizată
-	+	Desacralizare treptată, prin pierderea vehicolului de actualizare a sacrului	Parțială, bazate pe o dialectică dintre rațiune și irațiune
-	-	Desacralizare totală	Inexistentă

Tabelul nr. 1: Corelația dintre caracterul reactualizant și referențialul sacru

Pe de altă parte, având în vedere dubla ipostază a riturilor legată de comunicare și acțiune (regăsită în majoritatea teoretizărilor), putem afirma că „nucleul tare” al acestora este reprezentat de unitatea cuvânt-acțiune. În riturile simple această unitate este pusă în evidență prin vorbire. Chiar dacă pare paradoxal, și în cazul ritualurilor efectuate în tăcere (e.g. descântecul, *dua* spusă în gând sau șoptită la musulmani) această unitate există, fiind decodificabilă prin anumite caracteristici discursive⁷¹⁰. În ritualurile complexe, cuvânt-acțiunea implică diferite forme de interacțiune și moduri de receptare a semnificației, incluzând aici gestică, cromatică sau *paraphernalia* cu tentă sacră.

III. 2.1. Relația ritului cu mitul

Relația dintre rit și mit a fost analizată de-a lungul timpului de numeroși specialiști pe mai multe axe de cercetare, ceea ce a determinat divergența a mai multor poziții teoretice (descendența ritului din mit; întâietatea ritului în raport cu mitul; ritul și mitul nu sunt coextensivi; ritul și mitul împărtășesc paradigme comune).

În prima orientare teoretică, a „întâietății narative”, se încadrează teoria lui Tylor, care consideră mitul o încercare de explicare a lumii, constituindu-se într-un tip de proto-știință. Ritul este secundar acestui proces, fiind o aplicare a mitului, în încercarea de a controla lumea⁷¹¹. Cu alte cuvinte, narațiunea mitică precede și modelează instanțele practice

⁷¹⁰ Aleksandr Priluțki, „Strukturno-semiotičeskoe značenie rituala i problema transformacii smyslov”, în *Vestnik PSTGU*, Vol. 4, Nr. 54, 2014, p. 110.

⁷¹¹ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, Murray, 1871.

încorporate în rit. Adepții modelului fenomenologic consideră riturile calendaristice o punere în scenă a miturilor cosmogonice.

Pe de altă parte, ipoteza „întâietății ritului” (William Robertson Smith, Stanley Edgar Hyman, James George Frazer, Jane Ellen Harrison, S.H. Hooke) consideră mitul un rezultat al acțiunii rituale. „Fiecare mit derivă dintr-un ritual particular, iar calitatea sintagmatică a mitului este o reproducere a succesiunii actului ritual”⁷¹².

Una dintre implicațiile acestei conceptualizări a relației rit-mit este că atunci când riturile se schimbă, miturile ar trebui să se schimbe și ele. Pe de altă parte, miturile pot avea în timp o evoluție proprie și, prin urmare, nu ar trebui să fie puternic receptive la variațiile din rituri, precum în perioada lor de formare⁷¹³.

Perspectiva teoretică a „necoextivității” ritului și mitului afirmă că cele două fenomene au un grad redus de interdependență, deși, deseori, ele se manifestă împreună. Walter Burkert consideră că mitul și ritualul au fost la origini independente. În opinia sa, mitul se întâlnește cu ritualul doar pentru a se consolida reciproc. Un mit care povestește cum a fost instituit un rit de către zei, consolidează actul ritual, conferindu-i un statut divin⁷¹⁴.

Viziunile moderne se delimitează de problematica precedării și filiației celor două concepte, abordându-le din perspectiva unor paradigme comune, ele oferind „soluții culturale problemelor cu care omul se confruntă”⁷¹⁵. „Mitul este un sistem de simboluri-prin-cuvinte, în timp ce ritualul este un sistem de simboluri-prin-obiecte-și-acțiuni. Amândouă sunt sisteme simbolice care rezolvă aceleași tipuri de situații în același mod - cel afectiv”⁷¹⁶.

Preluând ideea lui Lévi-Strauss⁷¹⁷, putem afirma că ritualul este un prelimbaj, utilizând *intrumente-metafore* și *gesturi-metafore*, pe când mitul se manifestă ca un metalimbaj, transcendând limbajul profan prin *idei-metafore*, *cuvinte-metafore* și *situații-metafore*. Din perspectiva relației complementare dintre acțiune și gândire, se poate afirma că mitul este o raționalizare a actului ritual, iar ritualul este o performanță concretă a istoriei mitice. „Cel mai adesea, ritualul, cu valoare religioasă, nu este altceva decât ecoul liturgic al mitului: îl repetă, îl încarnează, îl joacă la nivel motric și afectiv, îi asigură permanența și reproducerea. Invers, mitul autentifică ritualul: îl legitimizează și îi conferă un sens”⁷¹⁸.

În viziunea noastră, ritualul ipostiază anumite aspecte mitice, reactualizându-le și memorizându-le în același timp prin repetiție și practică. Acest fapt se produce printr-o selectare și activare a unui alt tip de gândire și comportament, opus celui cotidian și rațional. Din punct de vedere emic, acest proces se poate realiza numai printr-o raportare la imaginarul mitic, la fapte fondatoare, la reprezentări supraumane cu puteri demiurgice care au capacitatea de a transforma realitatea.

⁷¹² Eleazar M. Meletinsky, *The poetics of Myth*, New York, Routledge/ London, 2000, p. 117.

⁷¹³ Ruben Zaiotti, „Performing Schengen: myths, rituals and the making of European territoriality beyond Europe”, în *Review of International Studies*, Vol. 37, British International Studies Association, 2010, p. 543.

⁷¹⁴ Robert A. Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 76.

⁷¹⁵ Clyde Kluckhohn, „Myths and Rituals: A General Theory”, în Robert Segal (coord.), *The Myth and Ritual Theory: An Anthology*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 330.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 324.

⁷¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, București, Editura Politică, 1978, pp. 246-279.

⁷¹⁸ Louis-Vincent Thomas, „Le rite”, în André Akoun (coord.), *L' Occident contemporain: mythe et traditions*, Paris, Brepols, 1991, p. 381.

III. 3. Elemente de morfo-sintaxă și pragmatică ale ritului

Pentru o înțelegere optimă a ritului, se cuvine a se analiza structura internă a acestuia. Din punct de vedere morfologic, ritul se compune dintr-o succesiune de secțiuni repetabile și secvențe sau momente ale acțiunii, fiecare implicând spațiu-timp, actanți, instrumentar sau *decorum*. Terminologia acestor unități constituente ale riturilor este diversă și pe alocuri redundantă: riteme⁷¹⁹, unități elementare (*elementary units*)⁷²⁰, *atomacte* (*atomacts*, prin compunerea termenilor atom și act), elemente rituale etc.

De exemplu, Rivière descompune ritul sistemic total în rituri elementare, compuse la rândul lor din riteme, iar acestea din motive⁷²¹. Pe de altă parte, urmând o abordare din perspectiva acțiunilor fizice, Meshel introduce în studiul ritului noțiunea de „praxemă”, alcătuită din: (1) *atomact*, act fizic elementar într-o serie de acte; (2) agent, performerul *atomact*-ului; (3) obiect, corpul fizic manipulat în timpul *atomact*-ului, de cele mai multe ori invariabil *materia sacra*; (4) scopul cu care obiectul este folosit; (5) locația, locul în care agentul este localizat când performează *atomact*-ul; (6) cadrul temporal, momentul în care *atomact*-ul este performat⁷²².

Victor Turner consideră ritualul o acțiune simbolică, performările rituale implicând manipularea unor simboluri referitoare la anumite credințe (religioase). Simbolul reprezintă cea mai mică unitate a ritualului, ce păstrează în continuare proprietățile comportamentului ritual. El este o „unitate de stocare” ce conține o cantitate vastă de informații și poate îmbrăca o diversitate de forme și înțelesuri, de la obiecte, cuvinte, gesturi, până la evenimente și unități spațiale⁷²³. În contextul manifestărilor rituale, autorul face distincție între simbolurile dominante și cele instrumentale. Simbolurile dominante apar în diferite contexte rituale, însă înțelesul lor are un grad ridicat de autonomie și consistență de-a lungul întregului sistem simbolic. Simbolurile instrumentale reprezintă mijloacele de atingere a obiectivelor specifice fiecărei performări rituale⁷²⁴. În acord cu teoria lui Turner, putem considera simboluri dominante apa, focul, pomul vieții, sufletele strămoșilor, divinitatea etc., „elemente eterne”, coordonate fixe în mentalitatea culturală a umanității. În funcție de context, simboluri instrumentale pot fi reprezentate de alimente și băuturi rituale, vestimentație și codul contextual al culorilor, înconjurarea spațiului sacru într-un anumit sens, gestul atingerii feței și al șoptirii în timpul rugăciunii etc. Toate acestea exprimă, în plan vizual, un element invizibil.

Metaforic, Oppitz afirmă că aceste elemente sau unități structurale prefabricate, oricum s-ar denumi ele, constituie cărămizile din care se compun riturile. Ele aparțin simultan mai multor niveluri: **material** (sub forma unui anumit obiect necesar ritualului într-un context spațio-temporal); **lingvistic** (al rostirilor, precum rugăciunile, formulele

⁷¹⁹ Burkhard Gladigow, „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale”, în Michael Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden/ Boston, Brill, 2004, p. 59.

⁷²⁰ Edmund Leach, *Culture and Communication: The Logic By Which Symbols Are Connected*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 88.

⁷²¹ Rivière, *op. cit.*, p. 80.

⁷²² Naphtali S. Meshel, *The “Grammar” of Sacrifice. A Generativist Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings with A “Grammar” of Σ*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 130.

⁷²³ Victor Turner, *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual Ithaca*, Cornell University Press, 1967, p. 19.

⁷²⁴ *Ibidem*, pp. 31-32.

magice sau rituale); **acustic** (într-un sens mai larg, referitor la mijloacele de expresie muzicală sau sonoră); **cinetic** (raportat la acțiuni, mișcări și gesturi speciale)⁷²⁵.

În acest demers științific, din perspectiva funcționalității și din dorința delimitării unui cadru pentru o evidențiere optimă a dinamicii rituale, propun următoarele tipuri de ritme componente, conștient fiind că un astfel de model nu poate fi exhaustiv:

- **contextuale** regresive și transgresive (au rolul de a marca simbolic intrarea și ieșirea dintr-un context ritual): e.g. așezarea fânului în Ajunul Crăciunului în camerele locuinței și aruncarea acestuia în iesle, de Bobotează (la ucrainenii); confecționarea și distrugerea steagului cu simboluri falice/ *băierac*, în contextul Zilei Babei/ *Babin Den* (la bulgarii); descuierea și încuierea porților cimitirului, pentru a permite participarea femeilor la *Kıdırlez* (la tătarii din Tulcea); aprinderea și stingerea focurilor de pe dealuri de Lăsatul Secului (la români, aromâni, grecii din Izvoarele, bulgarii);
- **normative** (asigură respectarea normelor, codurilor sau eludarea și inversiunea lor): e.g. abdestul și descălțarea înainte de a intra și geamie, pătrunderea (atipică) a femeilor în cimitir în ziua de *Kıdırlez/ Hıdırlez* (la turcii și tătarii din mediul urban); îmbrăcarea costumului de biserică cu ocazia unor ceremonii religioase (la rușii lipovenii);
- **relaționale** (cristalizează temporar ierarhii, poziții, categorii și relații sociale): e.g. formarea cetelor de performeri (colindători, lăzărițe etc.); asocierea familiilor pentru coacerea *korbanului*, alegerea *buianciului* de Lăzărel sau a *drăgumanului* de Crăciun (la grecii din Izvoarele);
- **economice** (coordonează transferul de daruri materiale sau simbolice, consumul): e.g. împărțirea bucatelor de *Korban* (la grecii din Izvoarele) și *Kurban Bayramı* (la turcii și tătarii); oferirea cozonacului și ouălor roșii de Paște; consumul alimentelor la mesele comunitare; recompensarea colindătorilor; răsplata moașei;
- **performative** (reglementează punerea în scenă a acțiunilor, în sensul reușitei sau nereușitei lor): e.g. mascarea, costumarea, efectuarea dansului și sunetelor rituale, interpretarea unor formule verbale rituale;
- **comunicaționale** (permit transmiterea și receptarea unui mesaj într-un registru real sau simbolic): e.g. mulțumirea moașei pentru serviciile sale; comunicarea cu divinitatea, cu defuncții, invocarea unor seturi de valori, apelul la tezaurul mitic.

În funcție de vitalitatea și rolul lor în economia ritului, ritmele pot fi active, latente, relicve (reminiscente ale unor rituri din diferite sub-straturi culturale), împrumutate, bricolate⁷²⁶ sau parazitare (estetice sau chiar nocive desfășurării acțiunii rituale).

Așa cum am văzut, ritualul se construiește printr-o conexiune sintactică a ritmelor. Seaquist afirmă că ritualurile au o structură similară din unele puncte de vedere cu structura formală a limbajului și, la un anumit nivel, se poate vorbi, prin analogie, despre o sintaxă a

⁷²⁵ Michael Oppitz, „Montageplan von Ritualen”, în Corina Caduff, Joanna Pfaff-Czarnecka (ed.), *Rituale heute*, Berlin, Reimer, 1999, p. 73.

⁷²⁶ Din perspectiva microsociologică termenul de bricolaj este sinonim cu practicile creative individuale în legătură cu anumite aspecte subculturale sau noi. Elementele rituale bricolate se pot observa în deprinderile idiosincrazice, mai noi sau mai vechi, legate de îmbogățirea unor rețete ale alimentelor rituale, de folosirea unui anumit decor pentru a marca sărbătoarea, de o anumită etichetă care legitimează momentul festiv. În acest sens, Véronique Altglas afirmă că în perioada contemporană, bricolajul a devenit un instrument conceptual al paradigmei de-tradiționalizării culturii, pentru a califica modurile în care indivizii își creează singuri identități personale și sisteme de semnificație. Véronique Altglas, „Bricolage: reclaiming a conceptual tool”, în *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, Vol 15, Nr. 4, 2014, pp. 474-493.

ritualului⁷²⁷. Abordarea din perspectivă sintactică oferă posibilități de a secvențializa elementele rituale dintr-un ritual. În acest sens, Lawson și McCauley realizează o analiză amănunțită a acestor componente, repertoriind mai multe reguli sintactice prin care se poate observa dependența ritmelor și corelația acestora cu ritul⁷²⁸.

- **serialitatea:** ritemele se grupează în secvențe, care alcătuiesc ritul;
- **repetiția sau multiplicarea ritmelor,** partial întrerupte de alte secvențe rituale: repetarea unor formule rituale; ritemele în oglindă, care punctează momente-cheie ale ritualului (e.g. oferirea simbolică a mielului sau batalului sacrificat divinității, oferirea unui sfert din animal celor săraci, la turci de *Kurban Bayramı*);
- **substituția:** înlocuirea unui ritem cu altul, considerat ca având valoare egală sau similară (e.g. substituirea mielului sacrificat de *Korban* cu curcanul, pentru cei care nu preferă carnea de oaie);
- **opțiunea:** utilizarea opțională sau alternativă a unor riteme considerate egale ca valoare (e.g. folosirea lumânărilor sau a candelor de Înviere sau de Paștele Morților);
- **omisiunea** unor riteme sau reducerea numărului acestora (e.g. renunțarea de a cere permisiunea de a colinda; mulțumita și oferirea colacului la casele cu fete de măritat; renunțarea la sacrificiul ritualizat de *Korban* la grecii din Izvoarele și la legarea urătorilor cu materiale; reducerea numărului de preparate destinate mesei de *Veceră* la ucrainenii);
- **transferul (și/ sau fuziunea)** unor riteme într-un alt ritual (e.g. transferul elementelor legate de pomenirea morților în cadrul sărbătorii de *Kıdırlez* la tătari);
- **întreruperile** organizate între secvențele rituale (e.g. în cazul slujbelor religioase sau ritualurilor instituționalizate);
- **insertia** unor riteme și extinderea numărului acestora în urma unei proceduri simple (e.g. acompaniamentul instrumental în cazul performării colindelor).

Pe de altă parte, în studiul pragmaticii riturilor trebuie inclus conceptul de *agentivitate* (*agency*)⁷²⁹. Sax afirmă că termenul *agent* îl subsumează pe cel de actor/ actant ritual. Actorul ritual este o ființă particulară, conștientă, având corporalitate, în timp ce agentul ritual poate fi uman, neuman, complex sau individual. Acțiunile sunt performare de actori sociali specifici, în timp ce agentivitatea este distribuită în rețele⁷³⁰. Agentivitatea unui colindător, preot sau imam nu constituie proprietatea acestuia ca persoană individuală, fiind autenticată prin instituții, tradiție, mitologie sau colectivitate și transmisă altor persoane, relații sau instituții sociale. Unele rituri presupun implicarea unei agent supranatural (Dumnezeu, divinități, reprezentări mitice etc.), iar pe de altă parte subiecții colectivi (familia, ceata etc.) se pot manifesta în context ritual ca agenți (*agents*), dacă pot fi caracterizați în termenii acțiunii în raport cu o anumită intenție⁷³¹. În acest caz, agentivitatea

⁷²⁷ Carl Andrew Seaquist, *Ritual Syntax*, University of Pennsylvania, 2004, p. 5.

⁷²⁸ Thomas E. Lawson, Robert McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 103.

⁷²⁹ Albert Bandura definește *agentivitatea* drept capacitatea indivizilor de a fi agenți activi ai propriei vieți, de a exercita un control și o reglementare asupra propriilor acte. Agentivitatea este exercitată prin patru funcții: intenționalitatea (prin formarea intențiilor care includ planuri de acțiune și strategii de realizare a acestora), gândirea anticipată (care permite extinderea temporală a agentivității, prin stabilirea unor obiective și previziunea unor rezultate), auto-reactivitatea (prin procese auto-regulatoare) și auto-reflectivitatea (prin examinarea propriei funcționări). Albert Bandura, „Toward a psychology of human agency”, în *Perspectives on Psychological Science*, Nr. 1, 2006, pp. 164-180.

⁷³⁰ Sax, *op. cit.*, p. 477.

⁷³¹ Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 46.

poate fi descrisă ca o „putere transformativă pentru a acționa” sau o „competență pentru acțiune”⁷³².

III. 4. Funcție și eficiență rituale

Ca reacție la ambiguitatea și dificultatea definirii unanim acceptate a ritului, teoreticienii din domeniul studiilor rituale au încercat să evidențieze caracteristicile, funcțiile și dimensiunile acestuia. Ca și în cazul definiției, varietatea abordărilor, polisemia interpretativă a ritului, desfășurarea etapizată și raportarea la anumite structuri mai mult sau mai puțin abstracte au generat o multitudine de tipologii ale funcțiilor sale.

Pe criterii preponderent emice, Saringuljan a sugerat următoarea clasificare a funcțiilor: de dezvoltare socială a spațiului înconjurător (aculturare), de cronometrie (diferențiere și calculare a timpului), de stratificare (ierarhizare), de internalizare a normelor socio-culturale, de afirmare a solidarității grupului (integrare psihologică), de fixare și reproducere a unui sistem de valori culturale (semnificare), de stabilire a unui contact emoțional-psihologic cu trecutul istoric (memorializare), de fixare a noilor roluri sociale individuale prin includerea într-un grup sau cadru (inițiere), de *deontizare* (supresiune a impulsivității individuale și canalizare a emoțiilor), de sublimare (psihoigienă socială)⁷³³. Pe de altă parte, Post argumentează existența următoarelor funcții ale riturilor: de descărcare (ritul canalizează trăiri și emoții), etică (ritul generează obligații și determină un comportament autentic), profilactică, apotropaică (ritul vindecă, protejează), expresivă (ritul oferă posibilitatea de expresie a sentimentelor și convingerilor), socială (ritul creează identitatea unui individ, unei comunități) și recreativă (ritul se opune vieții cotidiene, o irupe, oferă un moratoriu)⁷³⁴.

În acest demers, propun următoarea clasificare a funcțiilor riturilor, derivată din analiza anterioară a rolului ritemelor componente: de contextualizare (ritul creează un cadru în sens crono- și topo-genetic), normativă (ritul reflectă normele și anti-normele sociale), relațională (ritul evidențiază relațiile sociale, în sensul coeziunii sau lipsei ei), performativă (ritul pune în dinamică acțiuni standardizate și secvențializate), economică (ritul este performat în sensul unui beneficiu material sau simbolic) și comunicațională (ritul transmite un mesaj, înglobând și sensuri simbolice). După cum vom vedea, această categorizare este mai ușor de operaționalizat din perspectiva dinamicii funcționale a riturilor.

Eficiența ritului poate fi abordată din perspectivă etică și emică. Dacă prima dintre ele are în vedere convențiile unei activități rituale, cea de-a doua, pe care o vom detalia în cele ce urmează, accentuează intențiile și emoțiile actanților, pe baza unor resorturi mitice sau arhetipale. Cei care performează un anumit rit cred în efectele acestuia în contextul propriilor necesități și reglementări, astfel încât motivul și motorul desfășurării de forțe actanțiale nu se supun unei retorici a cognitivului și operaționalului, ci uneia a imaginarului și simbolicului. Din această optică, rezonăm cu opinia autoarei Stanislava Yerouskaya, care afirmă că succesul performanței rituale este ceva ce ar trebui obținut, mai degrabă decât ceva

⁷³² Michaels, *op. cit.*, p. 92.

⁷³³ Korjun Surenoviç Saringuljan, *Kul'tura i reguljacija dejatel'nosti*, Erevan, 1986, pp. 136-137.

⁷³⁴ Paul Post, „Ritual Studies”, în *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 5.

prescris, canonicizat⁷³⁵. Acest beneficiu, mult așteptat, este de fapt o transformare, o schimbare a unei stări (mai mult sau mai puțin vizibile) cu o manifestare imediată sau întârziată (uneori prelungită în viața de dincolo), dar văzută ca o confirmare a unei rânduiei, credințe sau moșteniri transmise generațional.

Pentru un practicant al unui ritual, eficiența acestuia nu se traduce în termenii reactualizării unui scenariu sau model, printr-o succesiune performativă de uzanțe memorizate, ci în cei ai accesului, în mod intim și emoțional, la un registru de semnificații acordate aceluși model. Prin performarea ritului se construiește o formă deosebită a realității, încărcată semiotic și avantajoasă pentru existența ulterioară a individului sau comunității. De exemplu, grecii din Izvoarele taie pe data de 6 mai *korban* „pentru sfântu' care păzește casa, pentru sănătate, pentru animale, ca să ai spor la animale”⁷³⁶. Actul sacrificial, din prisma emicității, este eficient și suficient, deoarece creează o comuniune cu sfera sacră, reprezentată de agenții supraumani, din propițierea cărora apar beneficii viitoare (protecție, sănătate, prosperitate).

În același sens, eficiența ritualurilor de invocare a ploii de tipul Caloianului nu se poate decodifica printr-o intervenție reală la nivel meteorologic, ci prin apelarea la o serie de reprezentări mito-folclorice ce sunt învestite cu capacitatea de a controla din punct de vedere pluviometric vremea. Tot aici se pune în evidență principiul magiei prin similitudine, reactivat la nivelul performării ritualului, pe axa simulacrul înmormântării-jale/lacrimi-ploaie, dezvoltându-se discursuri de tipul „să plângă norii, cum plângem noi pentru Caloian”.

În altă ordine de idei, pentru ca un ritual să fie eficient este necesară respectarea unor condiții elementare, printre care primează timpul și spațiul. Ernest Bernea, anticipând problema ineficienței ritualului, spunea că „actul ritual nu poate fi săvârșit după bunul plac, la întâmplare, ci trebuie să respecte aceste condiții, fără de care nimic bun nu se poate isprăvi”⁷³⁷. Mai mult, prin pierderea determinării spațio-temporale, ritualul își modifică orientarea funcțională, pierzându-și practic eficiența simbolică și astfel se transformă în joc sau spectacol⁷³⁸.

III. 5. Tipologii ale riturilor

La nivelul antropologiei, există o serie de încercări teoretice de clasificare a riturilor, extrem de heterogene și cu mari capacități de disimulare sau adaptare, prin suprapuneri, reconfigurări sau sincretisme. După cum vom vedea, aceste propuneri de ordonare sistemică a riturilor sunt mai mult sau mai puțin sintetice, complete, complexe sau coerente, marcate de reducționism sau intelectualism și, inevitabil, tributare unei anumite perspective teoretico-pragmatice.

⁷³⁵ Stanislava Yevarouskaya, *The phenomenon of women's singleness in Belarusian contemporary society*, Brno, Masarykiana Brunensis Universitas, 2017, p. 22.

⁷³⁶ Narcisa Alexandra Știucă, „Comunitatea elenă din Izvoarele”, în *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren*, București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2004, p. 100.

⁷³⁷ Ernest Bernea, *Timpul la țăranul român. Contribuție la problema timpului în religie și magie*, București, Tip. „Bucovina” I.E. Torouțiu, 1942, pp. 32-33.

⁷³⁸ A.K. Bajburin, *Ritual v tradicionnoj kul'ture: Strukturno-semantičeskij analiz vostočnoslavjanskih obrjadov*, Moscova, Haika, 1993, p. 22.

Arnold van Gennep împarte riturile, pe bazele unor structuri dihotomice aflate sub efigia gândirii magice, în animiste sau dinamiste, simpatetice sau contagioase, pozitive sau negative, directe sau indirecte⁷³⁹.

Émile Durkheim, printr-un raport la sfera sacralității și socialului, clasifică riturile în negative (e.g. interdicții și tabuuri, care trasează o barieră imuabilă între sacru și profan), pozitive (în special cele de celebrare a totemului, cu rostul de a reînnoi atașamentul individului față de comunitate) și piacularare (e.g. de jale, de durere etc., cu rolul de a reconfigura și reafirma grupul supus unui dezechilibru)⁷⁴⁰.

În contextul unei realități etnografice marcate de remanența gândirii arhaice, Moszyński a propus categorizarea riturilor în două tipuri: magice și sub-magice (cu o acțiune rațională, dar a căror nuanță magică este dată de anumite obiecte investite cu proprietăți care nu există în realitate sau care sunt folosite într-un mod complet diferit față de cel specific)⁷⁴¹.

Pe de altă parte, Honko identifică trei categorii de rituri: de trecere, calendaristice și de criză (rituri individuale sau colective, performate în situații de criză sau pentru prevenția acestora: e.g. vindecarea unei boli, rituri pentru ploaie pentru a preîntâmpina seceta, rituri preventive împotriva incendiilor, furtului)⁷⁴².

O taxonomie mai elaborată, dar cu unele lacune sau interpretări în ceea ce privește încadrarea unor acte rituale, a fost produsă de Wallace⁷⁴³:

- **Rituri tehnologice**, performate pentru controlarea naturii: rituri divinatorii (pentru obținerea unor informații despre viitor), rituri de intensificare⁷⁴⁴ (legate de obținerea unor cantități sporite de produse alimentare) și rituri de protecție/ apotropaice (pentru influențarea forțelor naturii în scopul apărării micro-cosmosului personal sau al colectivității);
- **Rituri terapeutice și antiterapeutice**, cu scopul influențării sănătății oamenilor, înspre vindecare sau îmbolnăvire;
- **Rituri ideologice**, pentru controlul și păstrarea echilibrului grupului: rituri de trecere (se referă la momentele de schimbare a statutului ontologic al omului), rituri de intensificare (asigură adeziunea indivizilor la cutumele și valorile comunității: slujbe religioase, alte rituri colective), tabuurile (legate de convențiile comunităților: interdicții), rituri de rebeliune (pentru consumarea simbolică a nemulțumirilor, e.g. strigarea peste sat, jujeul câinilor, judecata cetei de bătrâni la marile sărbători);
- **Rituri de salvare**, pentru refacerea echilibrului individual și restabilirea identității: rituri de posesiuni (exorcizarea), rituri de asumare a unei alte identități (șamanism), experiențe mistice;
- **Rituri de revitalizare**, pentru a reface sau a menține identitatea colectivității.

Anumite manifestări rituale pot fi încadrate, prin anumite acte sau gesturi rituale sau ceremoniale, în mai multe dintre clasele artificiale ale oricărei clasificări sau nu-și găsesc corespondentul în niciuna dintre acestea. De altfel, fiecare încercare de tipologizare

⁷³⁹ van Gennep, *op. cit.*, pp. 17-24.

⁷⁴⁰ Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Edit. Polirom, 1995, pp. 275-379.

⁷⁴¹ Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa słowian*, vol. I: *Kultura materialna*, Varșovia, Wydawnictwo Grafika, 1934, I, p. 268.

⁷⁴² Lauri Honko (ed.), *Science of Religion: Studies in Methodology*, Haga, Mouton, 1979, p. 377.

⁷⁴³ Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală: Mitul și ritul*, Iași, Polirom, 2008, p. 50.

⁷⁴⁴ Acestea sunt sinonime cu *riturile de propițiere*, în contextul existenței unei ofrande și a unor forme augurale. Catherine Bell le numește rituri de schimb și comuniune.

constituie o perspectivă a cercetătorului respectiv asupra complexității universului ritual. De exemplu, Catherine Bell grupează riturile terapeutice, cele apotropaice și cele de salvare într-o singură categorie numită **rituri de aflicțiune** sau **suferință** (sintagmă introdusă de Victor Turner), prin care se încearcă restabilirea unei stări perturbate sau distruse⁷⁴⁵. Alte categorii propuse de ea sunt: riturile de trecere, riturile calendaristice, riturile de schimb și comuniune (corespondente riturilor tehnologice de intensificare din tipologia lui Wallace), sărbătorile și riturile politice.

La nivelul practicilor, actelor și gesturilor rituale, situația este mai complexă, acestea prezentând valențe, comportamente și scopuri imposibil de încadrat într-o schemă categorială. Avem astfel practici, acte și gesturi magice, propițiatorii, apotropaice, terapeutice și antiterapeutice, divinatorii (oraculare, premaritale etc.) legate de cultul morților, al soarelui sau lunii, totemice (fitomorfe, zoomorfe etc.), mistice, de adorație, de comunicare cu divinitățile, de transmitere sau anulare a sacrului, a bolii, de invocare sau amenințare a unor ființe sau situații mitologice etc.⁷⁴⁶.

III. 6. Structură și disonanță rituale

Rivière afirmă că ritul reprezintă „un sistem de structuri de acțiuni secvențiale, de roluri teatralizate, de valori și finalități, de mijloace reale și simbolice, de comunicări printr-un sistem codificat”.⁷⁴⁷ Un rit poate exista numai când cele cinci tipuri de structură sunt prezente simultan.

Abordarea din perspectiva **temporalității acțiunii** permite decodificarea secvențialității rituale și a dinamicii sale de-a lungul timpului în funcție de evoluția contextelor de performare. În cazul unor rituri calendaristice se pot dezvolta elemente antistructurale, în special în urma apariției și dezvoltării unor rituri elementare și ritme noi, la început complementare, decorative sau parazitare, dar care tind să dedubleze sau să prelungească, din punct de vedere structural, ritul inițial.

Ritul presupune o structurare a **rolurilor actanților**, fiecare gest al unui actor determinând un răspuns din partea celorlalte persoane implicate în ceremonie⁷⁴⁸. Actanții sunt în același timp subiecte și obiecte ale riturilor, pentru că ei își performează acțiunile, pe de o parte, și sunt constituiți de aceste acțiuni, pe de alta⁷⁴⁹. De-a lungul existenței și devenirii ontologice, un individ poate juca diferite roluri în cadrul aceluiași ritual. Pe de altă parte, din perspectiva culturii tradiționale, există roluri care nu pot fi asumate de două ori de același individ⁷⁵⁰.

În funcție de condițiile de manifestare a riturilor, organizarea actanților poate urma un model ierarhic clar (la colindat, Lăzărel, Ziua Babei etc.) sau unul cvasi-egalitar (la sărbătorile legate de cultul morților, hramuri, petrecerile câmpenești de întâi mai sau de *Hıdırllez*, pelerinajul anual al musulmanilor la mormântul lui Koyun Baba de la Babadag etc.).

În performarea ritului, se decodifică o diviziune a performerilor cu rol structurant pe baza dihotomiei Noi-Ceilalți, în raport cu genul (bărbați-femei), vârsta (tinere-bătrâni), statutul

⁷⁴⁵ Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997, pp. 94-129.

⁷⁴⁶ Alexandru Chiselev, *Magia la românii și ucrainenii din nordul Dobrogei*, Cluj-Napoca, Ed. MEGA, 2016, p. 24.

⁷⁴⁷ Rivière, *op. cit.*, p. 79.

⁷⁴⁸ Claude Rivière, „Pour une théorie du quotidien ritualisé”, în *Ethnologie française*, nr. 2, 1996, pp. 232-233.

⁷⁴⁹ Ronald L. Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 249.

⁷⁵⁰ Bajburin, *op.cit.*, p. 197.

(căsătoriți-necăsătoriți, cu sau fără copii) sau natura (umani-supraumani, vii-morți) acestora. Aceste structuri relaționale determină uneori restricții, printre care și neparticiparea la anumite acte sau momente rituale.

Riturile exprimă, mai mult sau mai puțin vizibil, anumite **valori și finalități** relativ ierarhizate, raportate la anumite ideologii culturale. Rivière afirmă că „procesul de valorificare din rit presupune o triplă funcție: funcția cognitivă a mesajelor prin semnificați trimițând la semnificați, funcția afectivă legată de implicarea emoțională din participare și funcția de impulsioneare a orientării acțiunii prin manipulare psihologică, adeziune revigorată, evoluție a procesului de negociere etc.”⁷⁵¹. Din această perspectivă, elementele antistructurale ale ritului sunt decodificate în eludarea unor coduri comportamentale la care comunitatea aderă sau în răsturnarea ierarhiei valorilor (e.g. cântecul, dansul, consumul produselor *de dulce* în timpul postului).

Mijloacele reale și simbolice pentru asigurarea păstrării valorilor și atingerea scopurilor unui rit se grupează la nivel spațial (un topos încărcat cu semnificații rituale), temporal (un timp definit al sărbătorii), obiectual (recuzită ceremonială), verbal (repertoriu ritual) sau atitudinal (mimică, gestică, postură, dinamică).

Ritul constituie un exercițiu de **comunicare**, stocând informații reprezentate prin simboluri și transmițând mesaje într-un mod codat. Din acest punct de vedere, ritul are funcțiile denotativă, referențială sau cognitivă (ritul transmite un mesaj într-un context de referință), expresivă sau emotivă (ritul exprimă afectivitatea locutorului), impulsivă, conativă sau injectivă (ritul are un efect de impulsioneare asupra destinatarului sau beneficiarului), fatică (ritul stabilește și menține contactul dintre actant și beneficiar), estetică (ritul se ajută de recuzită, decor, protocol, vestimentație etc.), metalingvistică (mesajul ritului este codificat din punct de vedere ritmic, gestual, muzical etc.) și pozițională (ritul exprimă locul și pozițiile relaționale ale partenerilor ritului)⁷⁵².

În aceeași problematică a structurii acțiunii rituale, Michaels a propus un alt model euristic, bazat pe următoarele aspecte⁷⁵³:

- **încadrare:** Riturile implică și structurează schimbări temporale sau spațiale. În cadrul multor rituri oamenii crează un mediu ordonat, relativ disonant față de cel al acțiunii cotidiene⁷⁵⁴;
- **formalitate:** Actul ritual este repetabil, formal și stereotipic (astfel imitabil), în general cu caracter public, având un grad de variație (determinat de performativitate);
- **modalitate:** Ritul are implicații individuale (*individualitas*), sociale (*societas*) sau intenții transcendente (*religio*⁷⁵⁵);
- **transformarea și confirmarea identității, rolului, statusului sau autorității.**

Acțiunea rituală este încadrată și indicată de anumiți marcatori/ markeri, care constituie semne ale începerii și terminării manifestării sau ale unor secvențe rituale,

⁷⁵¹ Claude Rivière, „Structură și antistructură în riturile profane”, în Segré (coord.), *op.cit.*, p. 84.

⁷⁵² *Ibidem*, p. 85.

⁷⁵³ Michaels, *op. cit.*, pp. 32-38.

⁷⁵⁴ Pierre Liénard, Pascal Boyer, „Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior”, în *American Anthropologist*, Nr. 108, 2006, p. 817.

⁷⁵⁵ Termenul nu trebuie confundat cu cel de religie sau religiozitate. În accepția lui Weber, *religio* este un aspect extraordinar al acțiunii, înzestrat cu puteri sau calități supranaturale, supraomenești sau cel puțin excepționale. Aceste calități nu sunt accesibile oricui, fiind considerate exemplare sau de origine divină. Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, New York, Bedminster Press, 1968, p. 241.

marcând totodată timpul și spațiul necotidiene⁷⁵⁶. Astfel de markeri ce delimitează aspectele cotidiene, rutiniere, de cele încorporate de rituri se pot decodifica în:

- **schimbări ale corpului:** spălarea sau ungerea corpului (purificarea prin abdest la musulmani sau baia rituală; mânăjirea cu cenușă de Orării la Lăsata Secului), tabuul și excesul alimentar; schimbarea vestimentației (purtarea hainelor de sărbătoare, a costumelor ceremoniale, utilizarea măștilor, acoperirea părului înainte de a intra în biserică, descălțarea înainte de a intra în geamie), modificarea mișcărilor corporale, relocarea (procesioni, pelerinaje);
- **schimbări comunicative:** tăcerea sau excesul sonor, cererea iertării în Duminica Lăsatului de Sec de Brânză, rugăciunea, binecuvântarea, transformarea mimico-gesticii în timpul serviciilor religioase;
- **schimbări ale spațiului:** decorarea spațiilor cu flori, lumânări; oferirea accesului către anumite spații cu însemnătate simbolică⁷⁵⁷.

III. 7. Coordonate ale riturilor calendaristice

Riturile calendaristice au în general un caracter colectiv, sunt recurente, anticipate și organizate de un sau într-un grup social și au loc cu precădere într-un spațiu public. Societatea este reflectată într-un ritual prin simplul fapt că membrii acesteia iau parte la el.⁷⁵⁸

Ele structurează simbolic timpul monoton și ireversibil într-unul ritmat și ciclic, astfel încât elementele impredictibile ale curgerii vremii sunt înlocuite cu elementele previzibile, controlabile și influențabile din momentele de prag ale anului⁷⁵⁹. Aceste rituri au ca atribute principale repetabilitatea contextuală (zilnică, săptămânală, sezonieră sau anuală) și adaptabilitatea la realitățile socio-culturale ale comunității care le practică. Astfel, ele capătă un caracter dinamic de tipul procesului, chiar dacă, la un moment dat, ele își pierd vitalitatea sau se transformă semantic sau funcțional.

Riturile calendaristice au rolul de a racorda comunitatea practicantă la un timp convențional⁷⁶⁰ asumat (e.g. *Anno Domini* la creștini, Anul Hegirei la musulmani, decalajul de treisprezece zile la ortodocșii de stil vechi, începutul sau sfârșitul sezoanelor agropastorale). Acest moment temporal marchează un decupaj între timpul *nostru* și timpul *Celorlalți*, reliefând, simbolic, mituri ale cristalizării unor identități religioase, etnice sau ocupaționale.

Pe de altă parte, aceste rituri au capacitatea de a reitera un context cu valoare simbolică. În această ipostază, riturile au în componență ritme de regresivitate temporală sau contextuală, care recrează anumite situații referențiale⁷⁶¹.

⁷⁵⁶ Jan Weinhold, Michael Rudolph, Claus Ambos, „Framing als Zugang zur Ritualdynamik”, în Henrik Jungaberle, Jan Weinhold (ed.), *Rituale in Bewegung Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*, Berlin, LIT Verlag, 2006, p. 23.

⁷⁵⁷ Michaels, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁷⁵⁸ Jan G. Platvoet, „Ritual in Plural and Pluralist Societies”, în Jan G. Platvoet, Karel van der Toorn (ed.), *Pluralism and Identity Studies in Ritual Behaviour*, Leiden, Brill, 1995, p. 30.

⁷⁵⁹ Mihai Coman afirmă că cele mai multe dintre riturile calendaristice sunt legate de schimbarea *crugului*, adică de finalizarea și începerea unui nou ciclu (solar, lunar, ocupațional). Coman, *op. cit.*, p. 167.

⁷⁶⁰ De fapt, în acest caz este vorba despre măsurarea timpului și încadrarea acestuia în anumite coordonate culturale sau religioase.

⁷⁶¹ La ucrainenii din Dobrogea, în Ajun de Crăciun, se recrea simbolic staulul lui Hristos, prin depozitarea fânului *de-o palmă* în camerele locuinței. De asemenea, sacrificiul mielului practicat de grecii din Izvoarele pe data de 6

Un alt rol al acestora este de a asigura coeziunea comunității, reactualizând legăturile, ierarhiile și rolurile sociale, într-o permanentă raportare la elementul sacru, așa cum este el perceput într-un context economic, social și cultural dat. Actele simbolice sunt exprimate atât de actanții activi, cât și de beneficiarii riturilor respective, astfel încât se creează o legătură rituală temporară, contextuală și cu caracter cumulativ, generată de repetarea sau simultaneitatea performării. Ritecele coezive asigură conexiuni între actanți, diluează granițele dintre lumea noastră și cea *de dincolo* și au ca finalitate o juxtapunere simbolică a celor trei fațete ale existenței: cea a viilor, cea a strămoșilor (morților familiei, neamului sau comunității) și cea sacră (a reprezentărilor și toposurilor mitico-religioase). În sens similar, Lardellier opinează că „ritul se prezintă ca un spațiu-timp de comunicare la mai multe niveluri: a membrilor ritului între ei și ale acestora către alte entități abstracte (trecutul, valori fondatoare) sau la reprezentări mitice idealizate”⁷⁶².

De asemenea, practicarea acestui tip de rituri reafirmă anumite modele identitare, integrând, permanent, indivizii într-un grup care împărtășește aceleași valori etnice, religioase sau lingvistice. Platvoet subliniază că riturile, în special cele colective, exprimă sau recrează solidaritatea, identitatea și uneori limitele unui grup sau ale unei societăți, prin efectuarea lor într-un timp și spațiu particulare, într-un mod deosebit în care participanții sunt guvernați și printr-o afișare și manipulare evidentă a obiectelor care exprimă unitatea și distinctivitatea acelu grup⁷⁶³. În unele cazuri, procesul de integrare și de afirmare a dominanței grupului care produce și performează riturile se realizează prin discreditarea sau demonizarea imaginii Celuilalt (inamicul, străinul).

Prin riturile calendaristice se domină transformările și incertitudinile vieții, fixitatea și atemporalitatea acestora constituind elemente asiguratoare ale acestei încercări de a împlânzi timpul și a defini realitatea⁷⁶⁴.

În altă ordine de idei, ritul are un caracter constructiv în raport cu un eveniment. În acest sens, etnograful Bajburin afirmă că ritul sau ritualul nu afirmă, nici nu confirmă evenimentul care urmează a se produce, ci îl construiește, îl creează și, în final, devine acest eveniment. Autorul de origine rusă analizează relația dintre rit și eveniment afirmând că, în mentalitatea tradițională, curgerea normală a timpului poate fi modificată simbolic prin intermediul performării anumitor rituri. În funcție de situație, timpul poate fi prelungit sau comprimat⁷⁶⁵. De exemplu, pregătirea rituală pentru un anumit eveniment calendaristic poate începe cu mult înainte de producerea acestuia, prelungindu-l și dându-i un caracter de proces. Astfel, începerea sezonului agrar propriu-zis era prefațată încă de la Anul Nou, când se trasa simbolic prima brazdă⁷⁶⁶, act succedat de secvența rituală a Semănatului (la români)/ *Seiu veiu* (la ucraineni și ruși lipoveni). La grecii din localitatea Izvoarele, integrarea tinerilor căsătoriți în categoria gospodărilor sau a femeilor căsătorite are loc numai după efectuarea unor acte rituale în ajunul și ziua de Sfântul Ioan din următorul an⁷⁶⁷. Numai în urma unor

mai se raportează, potrivit istoriei orale, la actele devoționale care au succedat uciderea de către Sfântul Gheorghe a balaurului care pretindea anual o victimă.

⁷⁶² Lardellier, *op. cit.*, p. 24.

⁷⁶³ Platvoet, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁶⁴ David I. Kertzer, *Ritual, Politics, and Power*, New Haven/ London, Yale University Press, 1988, p. 10.

⁷⁶⁵ A.K. Bajburin, Martine Roty, „Le rituel et l' événement. La construction du temps dans la culture traditionnelle russe”, în *Ethnologie française*, Nouvelle Serie, T. 30, Nr. 1, 2000, pp. 41-43.

⁷⁶⁶ Actul era performat de flăcăi și mai puțin de bărbații însurați, în ajunul Anului Nou, seara sau noaptea, uneori și în prima zi de Anul Nou.

⁷⁶⁷ Udatul ginerilor (*vrècșimu tis ghambri*), în noaptea dintre 6 și 7 ianuarie; Udatul nurorilor (*vrècșimu tis nifis*) pe 7 ianuarie.

rituri, în esență de tip baptismal, tinerii sunt considerați pe deplin căsătoriți, cu drepturi depline în fața comunității.

Există și situația opusă, de comprimare simbolică a timpului. De exemplu, riturile divinatorii performate înaintea începerii unui nou ciclu temporal se substituie și preiau temporar statutul acestuia. Riturile din Ajunul Anului Nou sau din ziua de *Qıdırlez* (e.g. realizarea calendarul din foi de ceapă, *qalakay tıgırmaq*⁷⁶⁸) preiau atributele următorului an calendaristic, respectiv ale sezonului agrar din calendarul popular al tătarilor din Dobrogea.

III. 8. Perspective asupra dinamicii riturilor

Deși ritul trimite la repetiție, la codificare, la elemente ce se reproduc și, aparent, sunt prea puțin puse sub semnul unei transformări, putem crede în ideea unei mutații, văzută ca dinamică opusă unei situații referențiale precedente. Raportarea la această referință poate face apel la istorie, tradiție, memoria colectivității sau scripturalitate.

Bell afirmă că deși invarianța riturilor constituie pentru marii teoreticieni ai acestui domeniu principala caracteristică a comportamentului ritual, riturile constituie medii performative în sensul schimbării sociale, accentuând creativitatea și fizicitatea (corporalitatea) umană. Ritualul nu modelează oamenii, oamenii modifică ritualurile care le modelează lumea⁷⁶⁹. Această invarianță nu presupune o rigiditate statică sau imuabilă, ci mai degrabă o urmare a canonului, a structurii ideatice care reglementează activitatea rituală. În altă ordine de idei, Kertzer punctează că formalizarea ritualurilor necesită varianța lor⁷⁷⁰. Deoarece au un grad de stabilitate și invariabilitate, pentru a nu deveni desuete, ele trebuie să fie adaptate condițiilor socio-culturale prezente. Pe de altă parte, nici o performare rituală nu este identică cu cea trecută. Iar performarea acordă posibilitatea apariției unei multitudini de variante, adaptări, invenții, adăugări și modificări, mai mult sau mai puțin tolerabile⁷⁷¹.

În sens pragmatic, Whitehouse surprinde în lucrarea *Modes of Religiosity*, două moduri ale riturilor. Unele practici sunt intense din punct de vedere emoțional și tind să declanșeze un sentiment durabil de revelație sau să producă legături puternice între participanții la rit. În opoziție, alte forme tind să fie mai puțin stimulente. Ele pot fi puternic repetitive sau rutinizate, desfășurate într-o atmosferă calmă și sobră. Aceste practici sunt adeseori însoțite de transmiterea teologiei și doctrinei complexe, tinzând să determine marile comunități religioase, compuse din persoane care nu au posibilitatea de a se cunoaște toți între ei, cu siguranță nu într-un mod intim⁷⁷². Apelând la dihotomia teoretizată de Endel Tulving dintre memoria semantică și cea episodică, autorul argumentează existența modului imagistic, corespondent memoriei episodice, și a celui doctrinal, corespondent memoriei semantice.

⁷⁶⁸ Rostogolirea unui turte din aluat nedospit pe o pantă, în funcție de poziția în care cădea aceasta aflându-se belșugul sezonului agrar inaugurat de această zi.

⁷⁶⁹ Catherine Bell, *Ritual Theory - Ritual Practice*, New York/ Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 73, 150.

⁷⁷⁰ Kertzer, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁷¹ Caroline Humphrey, James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 111, 128.

⁷⁷² Harvey Whitehouse, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek, Alta Mira Press, 2004, p. 63.

Variabilă	Mod doctrinal	Mod imagistic
Stil de codificare	doctrină verbalizată și <i>exegesis</i>	imaginar iconic
Frecvența transmisiei	repetitiv (rutinizat)	periodic
Procese cognitive	scheme ⁷⁷³ generalizate (legate de memoria semantică)	scheme unice (legate de memoria episodică)
Ethos politic	universalist (comunitate imaginată)	particularist (comunitate față-în-față)
Solidaritate/ coeziune	difuză	intensă
Potențial revelatoriu	persuasiune intelectuală	stimulare emoțională și senzorială
Coerență ideologică	idei legate de logica implicațională	idei legate de pierderea conotațiilor
Caracter moral	disciplină strictă	indulgență, licență
Răspândire prin	prozelism	doar de acțiunea grupului
Scară și structură	scară largă, centralizată	scară mică, localizată
Distribuția instituțiilor prin	convingeri și practici uniforme	convingeri și practici variabile
Caracteristici diacronice	rigiditate	flexibilitate

Tabelul nr. 2: Modul imagistic și doctrinal al ritualurilor a lui Harvey Whitehouse (după Axel Michaels, *Homo Ritualis*, p. 175.)

Pornind de la acest model binomial putem aduce în discuție procesul dinamic al riturilor, evident, dar dificil de operaționalizat în optica teoriilor și definițiilor existente. Ritualurile evoluează în jurul binomului arhetip-ectip, cu alte cuvinte între forma originală (transmisă, interiorizată, canonizată) și copia acesteia (văzută în termenii unei variații tolerabile). Performarea ritualurilor nu exclude alternativa sau contingenta. Ea constituie un mod de acțiune permanent negociat, contestat și alterat în raport cu anumite situații specifice⁷⁷⁴.

Timpul liber, dezvoltarea economică, mobilitatea, accesul la bunuri și servicii, inserția elementelor mass-media sau virtualizarea constituie câteva elemente moderne, cu implicații în dezvoltarea și performarea riturilor din perioada contemporană. Dinamica rituală este influențată, pe de altă parte, de transformările culturale, politice (e.g. principiul *political correctness*⁷⁷⁵) sau de criticismul religios care demonizează elementele precreștine sau preislamice aferente unor rituri.

Michaels aduce în discuție trei fațete ale dinamicii rituale: **dinamica istorică**, care încorporează noțiunile de *agentivitate* (agency) și transfer transcultural al ritului; **dinamica socială**, care include elemente precum identitate, putere, ierarhie, solidaritate, control sau eficiență, negociate și contestate permanent în rituri; **dinamica structurală**, care presupune modificarea mediilor de comunicare, structurii și fazelor riturilor⁷⁷⁶.

Actanții dezvoltă și transmit normele și practicile rituale în contextul relațiilor dinamice și negocierilor dintre indivizi și grupuri și dintre agenții umani și cei supranaturali

⁷⁷³ Termenul utilizat în domeniul psihologiei cognitive are sensul de structură mentală care rezumă și organizează în mod structurat evenimentele, obiectele, situațiile sau experiențele asemănătoare.

⁷⁷⁴ Michaels, *op.cit.*, p. 24.

⁷⁷⁵ În prezent, se observă tendința de a renunța la colindele care lezează imaginea evreilor (e.g. *Jidivski krovi*), la recomandarea structurilor decizionale din cadrul filialei Tulcea a Uniunii Ucrainenilor din România.

⁷⁷⁶ Michaels, *op.cit.*, pp. 22-23.

(divinități, strămoși)⁷⁷⁷. Riturile se schimbă, din moment ce formele și funcțiile lor sunt permanent negociate și contestate. În unele cazuri, riturile își împuternicesc protagoniștii în moduri opuse structurii sociale sau mentalității religioase⁷⁷⁸. Exemplu elocvent este cel al permiterii femeilor musulmane să intre în cimitir, în special pe data de 6 mai, pentru a îngriji mormintele și a participa la slujbele de tip *dua*.

III. 8.1. Schimbările funcționale și semantice ale riturilor

În baza categorizării funcțiilor propuse de noi, în termenii mutației sau ai variației, în raport cu canonul tradiției, se conturează următoarele aspecte dinamice:

- pentru funcția de contextualizare: dinamica spațială (multiplicarea spațiilor de desfășurare, schimbarea caracteristicilor spațiului: e.g. externalizarea, de la casa moașei la căminul cultural, de Ziua Babei), dinamica temporală (performarea înainte sau după evenimentul calendaristic propriu-zis);
- pentru funcția normativă: eludarea sau schimbarea normelor și toate rezultatele aferente;
- pentru funcția relațională: scindări în grup ce determină multiplicarea sau lipsa performării;
- pentru funcția performativă: inserția unor noi acțiuni, eliminarea unor acțiuni, eludarea ordinii acțiunilor;
- pentru funcția economică: marketizarea, comodificarea, performarea doar în scopul remunerării sau câștigului de capital de imagine;
- pentru funcția comunicațională: dispariția, absența sau discreditarea emițătorului sau receptorului mesajului, schimbarea mediilor de comunicare (digitalizarea riturilor).

Thomas E. Lawson și Robert N. McCauley afirmă că, în cazul riturilor, sintaxa (forma) modelează semantica (înțelesul, semnificația) acestora. În același timp, semantica constrânge sintaxa rituală⁷⁷⁹. Conform părerii lui Scheffler, schimbarea semanticii riturilor nu se referă la alterarea performărilor constitutive, ci a elementelor referențiale asupra ritului, fie ele denotative sau expresive⁷⁸⁰. Ea se produce atunci când imaginarul ritului se restrânge, printr-un dublu proces de degradare a funcției simbolice: absența distanțării și absența polisemiei simbolurilor⁷⁸¹.

La nivel teoretic, riturile pot fi modificate prin procese de desemantizare (pierderea semnificației) sau resemantizare (schimbarea semnificației). Desemantizarea poate duce la intrarea tradiției în stare latentă, de relicvă culturală sau de spectacol (ex: Paparuda, Caloianul la români, aromâni, bulgari), pe când resemantizarea poate avea efecte diverse (păstrarea tradiției, într-o formă actualizată; diminuarea sau extinderea acesteia, ca formă de reprezentare a identității; hiberbolizarea tradiției ex: Dragobetele etc.)

Riturile constituie conglomerate de secvențe culturale cu valențe și stadii de dezvoltare diferite, care încifrează semnificații magice, comportamente ludice, structuri ierarhice sau

⁷⁷⁷ Angelos Chaniotis, „Introduction: Debating Ritual Agency”, în Axel Michaels (ed.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, Vol. II, Wiesbaden, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, 2010, p 4.

⁷⁷⁸ Christian Meyer, „Performing Spirits: Shifting Agencies in Brazilian Umbanda Rituals”, în Michaels (ed.), *op. cit.*, p. 38.

⁷⁷⁹ Bell, *op. cit.*, pp. 72-73.

⁷⁸⁰ Israel Scheffler, „Ritual Change”, în *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 46, 1993, p. 157.

⁷⁸¹ Jean-Yves Dartiguenave, *Rites et ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 115-122.

ideologii politice. Aceste componente interferează permanent, stadiul lor de expresie și acțiune determinând o dinamică a ritului ce-l compun. Unele pot fi decodificate ca reminiscențe ale unor tipuri de gândire și comportamente rituale raportate la perioada arhaică sau tradițională. Altele se inserează pe structura ritului, deturnându-l sau accentuându-i utilitatea în perioada actuală.

Aducem ca exemplu manifestările din noaptea de Sfântul Andrei (12 spre 13 decembrie) la ucrainenii din localitatea Sfântu Gheorghe. Petrecerea nocturnă a tinerilor necăsătoriți avea în structură practici de magie divinatorie matrimonială (pregătirea unor *balabușke*, număratul parilor), elemente ludice (mușcarea unei turte agățate de grindă, fără a o atinge cu mâinile) și comportamente iruptive (mascarea, personajul de tip *trickster* care păcălea participantele, crea noi norme temporare de comportament). În prezent, petrecerea de Sf. Andrei este celebrată în special de familiile căsătorite, constituind un moment de întâlnire între neamuri, prieteni sau vecini și este eminent ludică sau recreativă.

III. 8.2. Dinamica actanțială și a lexicului ritual

Dinamică actanțială poate fi pusă pe seama unui complex de factori, precum: pierderea semnificației unor secvențe rituale; acordarea unor stataturi egale bărbaților și femeilor în anumite contexte ceremoniale care în trecut erau practicate doar de unul dintre sexe; lipsa actanților de un anumit sex, generându-se performarea în travesti; festivizarea și transformarea unor tradiții în mijloace de divertisment etc.

În acest sens, câteva exemple contemporane sunt edificatoare:

- la români (Luncavița): creșterea explozivă a numărului de mascați în contextul obiceiului de iarnă *Moșoiul*, în urma promovării acestuia la diferite manifestări culturale organizate în țară sau străinătate⁷⁸²;
- la rușii lipoveni (Slava Cercheză): permisiunea femeilor de a cânta în *krîlus* (un tip de strană), alături de bărbați la slujbele de la biserică;
- la ucrainenii (Caraorman): în contextul obiceiului *Melanka*, din cauza lipsei bărbaților, rolul flăcăului (*kozak*) este interpretat de o femeie în travesti;
- la grecii din Izvoarele: vârsta de participare a fetelor la Lăzărel a scăzut, tradiția având în trecut o componentă magică premaritală pentru tinerele de vârsta măritişului; participarea fățișă a bărbaților la petrecerea de Ziua Babei; actul sacrificial de *Korban* este îndeplinit de cioban, la stână, pasivizând rolul, cândva activ al capului familiei în performarea acestei secvențe rituale;
- la turci și tătari (Tulcea): creșterea gradului de permisiune pentru femei de a participa la slujbele de la geamie, de a intra în cimitir, cu anumite ocazii, pentru a îngriji mormintele. Astfel, femeia primește un rol activ în acest proces ritual.

Sintetizând situațiile observate pe teren, putem conchide că dinamica actanților se realizează în raport de vârstă (creșterea sau descreșterea vârstei participanților), gen (inserarea genului opus într-un ritual inițial exclusivist), numărul actanților (creșterea, descreșterea, inclusiv absența actanților canonici), schimbarea rolurilor (pasivizare, activare) și referențialitate.

Un caz al absenței actanților canonici și al mecanismului de suplinire al acestora ne-a fost revelat în timpul desfășurării obiceiului *Melanka* din anul 2011 la ucrainenii din Letea. Anul Nou pe stil vechi a căzut într-o zi de joi, ceea ce a determinat imposibilitatea tinerilor

⁷⁸² Moșoiul a devenit brand al localității, accentul căzând în perioada contemporană pe cea de mascați și nu pe cea de colindători, care a trecut cumva în plan secund, cel puțin în performările scenice.

de a participa, majoritatea fiind antrenați în câmpul muncii sau în sistemul educativ din Tulcea. Pe de altă parte, grupul formal al colindătorilor ce compun grupul coral *Bila Roja* din localitate a participat la un festival internațional de colinde ucrainene din Sighetu-Marmației. Surprinzător sau nu, actul colindatului de Anul Nou (*șcidrivoki*) s-a realizat, în acea noapte, prin auto-performare. Bătrânii, printr-o încercare de rememorare, își interpretau *șcidrivoki* în intimitatea locuințelor lor, fără a fi văzuți de cineva, devenind actanți activi și beneficiari ai acestui rit în același timp. Practic, ei și-au activat temporar anumite roluri, devenite latente în timp, sedimentate din perioada în care ei performau aceste acte rituale.

Legat de dinamica referențialității, un exemplu elocvent este legat de Ziua Babei la bulgarii din Vișina, din 8 ianuarie 2018. În prezent, beneficiarele acestui rit nu mai sunt moașele, dispărute oricum din realitatea satului, nici bătrânele/ bunicile, al căror rol s-a diminuat în urma fenomenului de scădere a natalității, ci femeile căsătorite, cu sau fără copii. Acest fapt nu exclude participarea femeilor vârstnice, dar nici nu presupune acordarea unei respect sau adoptarea unui comportament deosebit în raport cu acestea. Acest context specific al celebrării este mult mai complex, implicând factori ierarhici/ anarhici, jocuri de putere, capital economic și simbolic sau comodificări.

În acest demers vom folosi termenul de **lexic ritual** în acord cu cel de *dispozitiv ritual*, definit prin ansamblul material constituit pentru rit, suprapus spațiului cotidian⁷⁸³. Aceste elemente materiale acordă un alt statut actanților sau gesturilor performate. Prin materialitatea lor se recurge la (re-)contextualizarea unei acțiuni ce permite manipularea simbolurilor și produce transformări la nivel social sau instituțional⁷⁸⁴. Lexicul ritual, în toată complexitatea sa de forme (obiect ritual, instrumental sau recuzită, *decorum*), resemnifică, teatralizează sau dramatizează spațiul și acțiunea ritului. El face vizibilă și semiotizează întreaga structură a ritului: marchează spațiul și timpul de desfășurare⁷⁸⁵; conturează rolurile, ierarhia și relațiile sociale dintre actanți; oferă fast și spectaculozitate acțiunii rituale; ajută la transmiterea mesajelor, valorilor și finalităților ritului. În context ritual, rezonăm cu opinia conform căreia obiectele (rituale) nu reprezintă simple mijloace pentru a îndeplini o anumită sarcină, ci ele modifică, în același timp, structura acțiunii și apartenența la această lume sau realitate⁷⁸⁶.

Realizarea, folosirea, etalarea, eliminarea sau distrugerea acestor elemente sunt efectuate de actanți într-un mod ritualizat, prin performarea unor rituri de sacralizare, de atribuire a unor caracteristici simbolice, de transfer al mesajului ritului sau de devalorizare.

La nivelul lexicului ritual obiectual, între actant și obiectul ritual se creează o relație de complementaritate: obiectul are putere doar dacă este manipulat de actant, iar actantul capătă puteri demiurgice doar prin mânăuirea aceluși obiect ritual. Practic, unul devine prelungirea celuilalt, contopindu-se într-un singur corp ritual.

Lexicul ritual poate marca anumite limite spațiale și relaționale, la fel cum poate simboliza, și uneori suplini, absența unui element al faptului social. De exemplu, steagul cu simboluri falice (*băierac*), confecționat de bulgăroaicele din Vișina cu ocazia Zilei Babei,

⁷⁸³ Lardellier, *op. cit.*, p. 211.

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p. 83.

⁷⁸⁵ E.g. expunerea copturii rituale *hrestik* în cui, lângă icoană, din Ajunul Crăciunului și până de Bobotează (ucraineni); decorarea bisericii cu mlădițe de salcie înainte sau de Florii; arborarea însemnelor identitare și a altor elemente decorative în contextul tradițiilor inventate sau instituționalizate cu repetabilitate anuală.

⁷⁸⁶ Bernard Conein, Nicolas Dodier, Laurent Thévenot, *Les objets dans l'action: de la maison au laboratoire*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1993, p. 10.

simbolizează genul masculin, absent aproape în totalitate de la această sărbătoare eminentamente feminină. Mai mult, această piesă de instrumentar este folosită pentru alungarea/ pedepsirea eventualilor intruși, marcând dominanța sexului feminin în această zi în spațiul reuniunii femeilor.

Pe un alt plan, lexicul ritual mediază două cadre ale realității: cea trăită în acel moment și cea instrumentalizată de rit. De aceea, el aparține amândurora, deoarece își dublează caracteristicile reale cu unele simbolice sau sacre, ajutând la obținerea eficienței rituale. Poate nu întâmplător umanitatea și-a adaptat elementele materiale rituale, în raport cu evoluția tehnologiilor și a ideologiilor. Un obiect anacronic, care nu mai are nimic în comun cu modul de a trăi și cu mentalitatea acelei epoci, nu poate găzdui un proces de sacralizare pentru a colporta efectul unui rit⁷⁸⁷. Houben notează că elementul crucial într-un proces ritual este faptul că actorul ritual este scos din rutina sa zilnică și conectat cu un plan transcendent, cu figuri divine, cu strămoșii de neam sau de obște. Obiectele din viața cotidiană au rolul lor obișnuit, dar sunt folosite cu referință la planul transcendent⁷⁸⁸.

Lexicul ritual este expresia unui cod cultural moștenit și este utilizat adeseori ca marker identitar. Deși este prescris de normele tradiției și statuat de repetabilitatea acțiunii rituale, nu de puține ori apar schimbări privind morfologia și importanța sa. Dinamica formei lexicului ritual trebuie pusă în corelație cu transformările funcționale și semantice ale riturilor și cu normele societății contemporane performării ritului. De exemplu, tătarii au renunțat la masca-costum de câlți folosită în jocul *Qart hawası*, performat de *Tepreş* pentru că elementul cu valențe inițiatice aferent manifestării și-a pierdut însemnătatea. Rușii lipoveni din Tulcea nu mai lansează de *Maslenița* săgeți aprinse de pe Colnicul Hora, deoarece sărbătoarea și-a pierdut treptat statutul de început al primăverii și de celebrare a Soarelui, pe de o parte, și pentru că normele actuale contravin cu această formă de manipulare necontrolată a focului. Grecii din Izvoarele au înlocuit bucata de olană cu care afumau mielul ce urma să fie sacrificat de *Korban* cu un tămâiernic, conferind manifestării rituale aspectul unei „micro-liturghii” familiale. Mai mult, în prezent, în unele cazuri, tămâierea se realizează nu la începutul actului sacrificial, ci după scoaterea *korbanului* din cuptor, de către toți participanții.

III. 8.3. Rituri în contemporaneitate

În ultimii ani, transferul, inventarea și reinventarea riturilor au devenit mai degrabă norme și nu excepții. Elementele rituale se pot transfera cu ușurință de la un context la altul, în special în spațiile multiculturale, aflate sub coordonatele conviețuirii. Având în vedere că riturile sunt transculturale prin natură, ele pot fi copiate, imitate sau transferate în mod permanent sau contextual. În Dobrogea, un exemplu clasic de transfer transcultural este cel al oferirii măștișorului, gest ritual adoptat (uneori în mod particularizat) în prezent de toate comunitățile etnice. De exemplu, în perioada anilor 1940-1950, în satul Letea, locuit de ucraineni, bărbații, dar în special flăcăii, purtau la început de primăvară măștișorul agățat la pălărie. Ulterior el a fost și este purtat de femei, în același context calendaristic. În aceeași

⁷⁸⁷ Este cazul a numeroase relicve rituale arhaice muzeificate, decontextualizate. Pentru omul contemporan, statuetele antropomorfe neolitice sau eneolitice nu mai au un statut ritual. Ele sunt percepute doar din punct de vedere estetic și științific, nemaigenerând un comportament ritual.

⁷⁸⁸ Jan E. M. Houben, „Vedic Ritual as Medium in Ancient and Pre-Colonial South Asia: Its Expansion and Survival Between Orality and Writing”, în Jan E. M. Houben, Julieta Rotaru (ed.), *Le Veda-Vedanga et Avesta entre oralité et écriture, Travaux du symposium international - Le Livre, La Roumanie, L'Europe*, Section IIIA, București, Biblioteca Metropolitană București, 2011, p. 157.

perioadă, ucrainenii au preluat și practicat obiceiul Caprei, adaptând versurile în limba maternă. Aceste transferuri de rituri trebuie puse în context cu relațiile de vecinătate și de influență cu românii din C.A. Rosetti, sat vecin și reședință de comună, dar și cu mobilitatea spre Sulina sau Tulcea, sub auspiciile industrializării și necesității conlucrării⁷⁸⁹. Rușii lipoveni din Tulcea au preluat, exponențial în ultimii cinci ani, ritul depunerii lumânărilor aprinse la morminte în noaptea de Înviere, anterior adoptat și de românii tulceni cu nu mai mult de cincisprezece-douăzeci de ani. Nu ne referim la actul tradițional (dar blamat și descurajat de unii oficanți religioși) al aprinderii focului din noaptea Paștilor în curtea bisericii, în cimitir sau într-un loc public, ci la acțiuni individuale, premeditate și îndreptate strict scopului de a aduce lumină decedaților. Posibil să fie vorba despre o copiere a Luminației catolice sau un rezultat al nevoii participanților la slujba de la biserică cimitirului de a-și onora morții, propagat ulterior ca model în întreaga comunitate urbană.

Din altă perspectivă, în perioada contemporană, tot mai multe rituri se desacralizează. Riturile intră, în general, în foclorul copiilor sau în artele spectacolului. În acest sens, Paolo Toschi folosește în lucrarea *Le origini del teatro italiano* termenul de *rit-spectacol* pentru a desemna riturile și ceremonialurile arhaice ajunse astăzi simple petreceri sau forme de entertainment⁷⁹⁰.

Instituționalizarea, festivalizarea, dezvoltarea turistică și nevoia de consum cultural determină, de multe ori, reconfigurări sau preluări ale riturilor în forme instituționalizate. Diferențele dintre cele două tipuri sunt prezentate în tabelul următor⁷⁹¹:

Coordonate	Rit „tradițional”	Rit instituționalizat
Context temporal	inerent legat de obiceiurile calendaristice (deci sincron) (deci sincron)	preponderent legat de festivaluri și alte manifestări culturale, educative, sociale sau politice (uneori sincron, de multe ori diacronic)
Caracterul, în funcție de organizare	cu grad ridicat de spontaneitate	organizat, regizat, manageriat
Caracter, în funcție de semnificația practicilor	sacralizat	profan, desemantizat, spectacular
Caracter, în funcție de valoarea transmisă	autentic, cu variante locale	standardizat, prelucrat, generalizant
Direcție de adresare	către comunitate	către public
Modul de înțelegere a fenomenelor	complex, decodificabil, interpretabil	simplificat, pentru o înțelegere generală din partea publicului
Necesitate de prezentare a practicării	suficientă prin ea însăși	suficientă, dar cu tendințe de emfatare, exagerare sau înlocuire a unor elemente în scopul impresiei publice

Tabelul nr. 3: Diferențe între rit „tradițional” și rit instituționalizat

Dezvoltarea turistică explozivă din satul lipovenesc Mila 23 a dus la preluarea scenică a obiceiului ucrainean *Melanka*, performat la pensiuni la trecerea dintre ani, pe stil nou. Este cât se poate de clar că ritualul jucat este destinat turiștilor români și străini, în general pasionați de pescuit, deoarece nu se pune în scenă de Anul Nou pe stil vechi. El și-a pierdut însemnătatea originală și este executat și perceput ca moment pur scenic. Acest fenomen a

⁷⁸⁹ Sursă orală: Ana Chiselev (n. 1926, Letea), interviu Al. Chiselev (2015, Letea).

⁷⁹⁰ Pop, *op. cit.*, p. 37.

⁷⁹¹ Alexandru Chiselev, „Ukrainian communities from Tulcea County between tradition and spectacle”, în *Current issues of social studies and history of medicine. Joint Ukrainian-Romanian scientific journal*, Nr. 14 (16), 2017, p. 90.

fost posibil datorită căsătoriilor mixte din localitate, versurile colindelor (*şcidrivki*) putând fi cunoscute și însușite. Tot sub aspect scenic, deși putem vorbi în termenii unui transfer ritual, evocăm cazul rușilor lipoveni din Carcaliu care, în ultimii ani, în contextul participării la Festivalul „Pe luceaua Dunării” din Măcin, și-au îmbogățit repertoriul cu colinde ucrainene simple (inclusiv *Hodela Melanka*). Acest împrumut a fost determinat de lipsa diversității expresiilor verbale legate de sărbătorile de iarnă la rușii lipoveni⁷⁹².

Concomitent, se inventează noi tradiții care să răspundă cerințelor și strategiilor de redefinire pe baze noi a identităților de grup. În acest sens se manipulează simboluri și, în raport cu mitologiile moderne, se încarcă cu semnificație acțiuni ce capătă în timp un caracter formal, invariabil și performativ, cvasi-ritualizat. Grimes afirmă că acțiunile devin ritualizate prin tradiționalizarea lor, prin revendicarea unei origini îndepărtate în timp sau în legătură cu strămoșii; prin elevarea lor, prin asocierea cu valori importante internalizate de comunitate; prin singularizarea și stilizarea lor; prin introducerea lor cu o atitudine neobișnuită sau cu o stare deosebită de spirit; prin invocarea puterilor ce necesită respect (reprezentări mitice, strămoși); prin atribuirea unei puteri sau influențe deosebite; prin situarea lor în spații și/ sau timpuri speciale; prin performarea lor de către persoane specializate⁷⁹³.

Mitul identității etnice determină manifestări ritualizate în cadrul cărora actanții activi și destinatarii principali sunt membrii comunităților respective, neexcluzându-se participanți alogeni, apartenenți ai altor grupuri etnice. Ucrainenii organizează festiv și ritual (în sensul modern) „Zilele Taras H. Şevcenko” în jurul datei de 20 martie, corespondentă aproximativă a zilei nașterii poetului în calendarul iulian. Tătarii rememorează anual genocidul strămoșilor din peninsula Crimeea. În 2018 această acțiune s-a realizat la geamie, oficiindu-se o slujbă religioasă, cu participarea femeilor, act confirmat și permanentizat prin comandarea și dăruirea colectivă a unui *Kuran* (*Kuran bağışlandı*)⁷⁹⁴. În anii trecuți, când evenimentul avea loc într-un alt spațiu, procesul ritual se destructurează pe două planuri: cel religios - la geamie, cu slujba aferentă, și cel laic - marcat de o rugăciune de pomenire și de rememorare a genocidului.

Pe de altă parte, mitul multi- și interculturalității generează manifestări participative multiculturală în cazul cărora nu singularizarea, ci elementele comune sunt valorizate. Sunt selectate și manipulate aspecte legate de conviețuire, armonie, toleranță, comunitate, fiind omise deliberat aspectele aflate sunt imperiul conflictelor etnice, mai mult sau mai puțin active, al stereotipizărilor sau valorilor care divid comunitățile.

Gastronomia, muzica și dansul tradiționale de factură laică sau *savoir-faire*-ul meșteșugăresc constituie câteva exemple de elemente deseori valorizate la nivelul acțiunilor în anumite contexte spațio-temporale. Paradoxal sau nu, manifestările cu caracter inter- sau multicultural din spațiul dobrogean sunt exponențial mai reduse numeric față de cele din prima categorie. În cazul celor mai multe, care au un anumit aspect multicultural, se apelează la selecția grupurilor etnice actante, în special pe criteriul afinității geo-culturale sau religioase, contravenind mitologiei exprimate prin termeni precum unitate în diversitate, trăirea laolaltă, înțelegere reciprocă etc. De exemplu, în contextul festivizării hramurilor

⁷⁹² În mod tradițional se merge cu un colind cu tentă religioasă și cu Semănatul/ *Pasivaiu*.

⁷⁹³ Grimes, *op. cit.*, p. 194.

⁷⁹⁴ „Cine vrea și are posibilitate, oricând se pomenesc morții, cumpără un *Kuran*. Dar trebuie să oferi și o masă sau ceva de mâncare de pomană. *Kuranul* comandat este luat de la o persoană care l-a citit de la un capăt la altul, iar în timpul slujbei se dăruiește decedaților în numele lor care l-au comandat.” Sursă orală: Reian Adilşah (n. 1960, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

comunelor, rușii lipoveni au invitat ansambluri lipovene din alte localități, ucrainene (mai rar, doar în cazul conviețuirii în aceeași comună), bulgare (din Vișina și Lunca) și românești (ca exponent al majorității), excluzându-i clar pe turci, tătari și țigani. Grecii din Izvoarele, posibil pe considerentele unui identitar balcanic (selecționat), la prima ediție a Zilei comunei Izvoarele (26 octombrie 2017) au avut ca invitați bulgarii din Vișina și filobulgarii din Babadag, filoelenii din Tulcea, românii și aromânii, lipsind grupurile de filieră slavă și turcică. Și exemplele pot continua.





CAPITOLUL IV

Tradiții de peste an în Dobrogea de Nord

Considerații generale

Accentuez încă o dată că în acest demers mi-am propus cercetarea fenomenului festiv calendaristic la bulgarii, grecii, turcii, tătarii, ucrainenii și rușii lipoveni nord-dobrogeni, urmând ca riturile de trecere, cu mecanisme modelatoare complexe și alte tipuri de resorturi care le imprimă dinamica, să fie analizate în demersuri ulterioare. De aceea, în prezenta abordare științifică, termenii *tradiție, sărbătoare, rit* sunt utilizați cu sensul de calendaristic, de peste an.

În acest capitol prezint calendarul esențial al acestor tradiții, decupând în primul rând două categorii de grupuri confesionale: ortodocșii și musulmanii. Această categorizare artificială și didactică este necesară, în special, în coordonatele societății moderne. Evident, se pot face corelații și conexiuni între sărbătorile celor două religii monoteiste dar, o corespondență mulțumitoare din dublă perspectivă, a specialistului și a comunității, nu există. Chiar dacă au existat încercări de echivalare a sărbătorilor cardinale ale celor două religii, Nașterea și Învierea Domnului, respectiv *Ramazan* și *Kurban Bayramı* (nu neapărat în această ordine), ele fie au eșuat, fie nu au fost asumate de comunități, determinând discursuri identitare plurivocale și fără randament în efortul construirii și menținerii societății multiculturale ce funcționează pe principiile toleranței și diversității. De altfel, problematica este mult mai complexă, aici interferând calendarele diferite, percepțiile asupra realității, care au dus, de altfel, la acceptarea, până la un moment dat, a informațiilor veterotestamentare și la crearea unei noi mitologii religioase.

Prezentarea fragmentară a ciclului de sărbători anuale, cel puțin în cazul grupurilor ortodoxe, a fost determinată de aplicarea unui principiu elementar: caracterul colectiv, public și ușor de recunoscut al manifestărilor ceremoniale la cele mai multe dintre etnii. Din acest motiv am decupat trei cicluri festive, și anume: cel al sărbătorilor de iarnă, cel pascal și Ajunul și ziua de Sfântul Gheorghe. Evident, manifestările cutumiare nu se rezumă la acestea, însă cadrul decupat are cele mai multe acte vizibile și analizabile din perspectiva dinamicii, în toate sensurile sale.

Fără a desconsidera diferențele de stil și suprapunerile de calendare, fie că este vorba despre cel oficial, civil, bisericesc, religios sau ocupațional, am prezentat sărbătorile în cronologia lor firească, ulterior completând ciclul sărbătorilor mobile. Se impune să menționez de la început că ucrainenii și rușii lipoveni celebrează sărbătorile fixe în acord cu calendarul iulian. Bulgarii dobrogeni de astăzi urmează calendarul gregorian, deși în trecut erau tributari stilului vechi. Turcii și tătarii se raportează, pentru a-și stabili sărbătorile religioase, la calendarul islamic lunar, ceea ce nu exclude existența unor sărbători imobile, raportate la un calendar solar. Grecii din Izvoarele, scindați în două comunități în funcție de calendarul urmat, au realizat o selecție interesantă în privința perioadei sărbătoririi. Cele mai multe sărbători se celebrează pe stil nou, în schimb, anumite obiceiuri sau acte ceremoniale urmează stilul vechi. Este vorba despre colindat și *Korban*. În cazul celui din

urmă, poate exista o argumentație practică: necesitatea nesuprapunerii dintre ziua de *Korban* și Postul Paștelui, situație care ar anula din principiu sărbătoarea, de vreme ce aceasta are în structura sa sacrificiul și consumul animalului sacrificat. Chiar și în această situație, din 1924, de la schimbarea stilului, până în prezent, de două ori *Korban* a căzut în timpul postului. În cazul colindatului, o explicație pertinentă trebuie să ia în considerare structurile interne ale comunității, raportul dintre cele două grupuri, iulianii și gregorianii, rezistența la schimbarea stilului, obiceiurile privind data celebrării, transmise trans-generațional.

Dacă aducem în discuție căsătoriile mixte și aculturația, cadrul festiv calendaristic se complică, apărând situații individuale, familiale sau comunitare în care se sărbătorește și pe stil nou, și pe stil vechi. În principiu, una dintre sărbători este punctată prin anumite preparate pregătite sau prin interdicții privind munca sau spălatul. Pe de altă parte, unele persoane credincioase prelungesc postul pe nou, ținându-l și pe cel pe vechi. Aceste aspecte complexe nu vor face subiectul prezentului demers.

IV. 1. Considerații privind sărbătoarea

Sărbătoarea este un fapt social total, ce implică ciclicitatea și repetitivitatea unor expresii rituale și mijloace simbolice, care contribuie la semnificarea timpului (calendar) și demarcarea spațiului. Ea stabilește o relație dialectică între sacru și profan, normă și anti-normă, public și privat, colectiv și individual.⁷⁹⁵ Sărbătoarea este o formă simbolică în cadrul căreia se manifestă credințe, mituri, viziuni asupra vieții și lumii sau imaginarul colectiv. Raportarea la elementul sacru, reprezentările mitice, actele sau evenimentele fondatoare constituie o linie de demarcație între tradițiile calendaristice cu caracter tradițional și tradițiile inventate, tot mai frecvente în perioada contemporană.

În structura sărbătorilor se pot decodifica două planuri, de multe ori antagonice, dar întotdeauna complementare: cel continuu, peren, al valorilor la care o societate aderă (chiar dacă acestea evoluează în timp), și cel discontinuu, reprezentat de ruptura dintre realitatea obiectivă și cea ocazională, marcată de alte tipuri de comportamente.

De asemenea, sărbătoarea constituie un continuum spațiu-timp-act, contrastant în raport cu structurile ordinii sociale cotidiene, având o valoare simbolică ce permite decodificarea formelor de manifestare a participanților și capacitatea acestora de a-și interpreta, înțelege și transforma propria realitate⁷⁹⁶. Cu alte cuvinte, prin analiza riturilor festive în termenii dinamicii, putem evidenția existența unor modele, norme, ierarhii sau structuri sociale aflate permanent într-un proces de negociere, în funcție de mutațiile socio-economice sau mentalitare ale societății. Din această perspectivă, contextualizarea sărbătorilor în cadre mai largi (cel al realității obiective și cel al tezaurului mitologic) este importantă și esențială, pentru înțelegerea aspectelor dinamice, în special a celor funcționale, structurale și semantice.

Sărbătorile întăresc și reactualizează ordinea și structura sociale. În timpul manifestării lor se cristalizează structuri sociale rituale (e.g. forme de asociere și de organizare a indivizilor în grupuri specializate) și relații rituale între actanți, indiferent de rolul acestora:

⁷⁹⁵ José Ignacio Homobono Martínez, „Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”, în *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, Nr. 26, 2004, p. 34.

⁷⁹⁶ Juan Miguel Sarricolea Torres, Albertina Ortega Palma, „Una mirada antropológica al estudio de los rituales festivos. La fiesta de XV años”, în *Dimensión antropológica*, Anul XVI, Vol. 45, ianuarie-aprilie 2009, p. 131.

performer specializat, activ, beneficiar sau spectator. Pe de altă parte, manifestările festive permit încălcarea temporară a normelor cotidiene, fără ca acestea să fie sancționate drastic de societate. Aceste aspecte sunt vizibile în special în cazul elementelor carnavalești, precum *Melanka* la ucraineni sau *Şîrokaia Maslina* la rușii lipoveni, fiind marcate de mascare, travesti, comportament mimetic, în primul caz, de exuberanță și exces comportamental, în a doua situație.

Sărbătorile au rol în crearea și menținerea identității, prin reformularea relațiilor sociale cu Alții similari, prin aderarea la o conștiință colectivă și acceptarea elementelor identitare ale grupului⁷⁹⁷. Pe de altă parte, prin riturile festive, pe baza dialecticii identitate-alteritate, se formează constant relaționări între Noi și Ceilalți, aducându-se în prim-plan specificitatea, inegalitatea sau marginalizarea, care pot dezvălui apartenența la gen, etnie sau cultură, precum și evoluția acestora⁷⁹⁸. Prin performarea acestor rituri se poate sublinia mândria apartenenței la un grup și aderarea la un set de valori interiorizat de acel grup. De exemplu, în cadrul obiceiului *Melanka*, cel puțin două personaje mascate constituie repere ale construcției identității haholilor tradiționali: țiganul și *kozak*. Țiganul este reprezentantul anti-modelului hoțului și al celui care face *şcodă* (perturbă ordinea lucrurilor din casă, amestecă alimentele furate într-un sac, deranjează/ şicanează membrii familiei). Informatorii participanți în trecut la alaiul *Melankăi* nu sunt de acord cu acțiunile personajului, pentru că la un prim nivel nu au o finalitate practică, alimentele adunate de acesta neputând fi consumate ulterior. Însă, tot ei conștientizează puterea exemplului acestui tip de comportament, nemalepetându-l în viața codiană⁷⁹⁹. Pe de altă parte, *kozak* (cazacul, flăcăul) este un personaj construit totalmente opus în raport cu țiganul. Înarmat cu sabie sau cu pușcă, acesta are rolul de a o proteja pe *Melanka* de potențiale pericole și de a se asigura de buna performare a colindului de tip *şcidrivoka*. Exponent al modelului Sicei, *kozak* are printre atribute caracterul de protector și de conducător echilibrat care impune respect, rezonând astfel cu principiul întâietății în formarea identității grupului⁸⁰⁰.

Un alt exemplu, aflat sub lentila alterității, este cel al sărbătorii necanonice *Ateş Bayramı* (Sărbătoarea focului), dispărute astăzi (cel puțin din spațiul public, dar reactivată la nivelul discursului individual⁸⁰¹), surprinsă de Dumitrescu în articolul *Sărbătorile la tătari*, din anul 1921⁸⁰². Aceasta era legată de calendarul creștin, fiind celebrată în vinerea dinaintea Paștelui ortodox⁸⁰³. Fiind de cele mai multe ori justificată de participanți prin legătura cu cultul focului și cu reminiscențele șamanismului, sărbătoarea era îndreptată, prin formulele verbale rostite în momentul săritului peste foc, împotriva ghiaurilor, necredincioșilor. În opinia mea, deși atunci românii considerau aceste acte ceremoniale încercări de ardere simbolică a Paștelui, acestea reprezentau mai degrabă o luptă și alungare simbolică a unui persecutor istoric, de origine creștină, a celui din cauza căruia au fost nevoiți să părăsească Crimeea natală.

⁷⁹⁷ Juan García Atienza, *Fiestas populares e insólitas*, Madrid, Fontana Fantástica, 1997, pp. 11-12.

⁷⁹⁸ Edgar Bolívar Rojas, „El carnaval en Barranquilla: juego de alteridades”, în *Boletín de Antropología*, Vol. 14, Nr. 31, 2000, pp. 62-63.

⁷⁹⁹ Sursă orală: Ion Maxim (n. 1969, Letea), interviu: Alexandru Chiselev (2019, Letea).

⁸⁰⁰ A se vedea capitolul al II-lea.

⁸⁰¹ În contextul prezentării sărbătorilor de primăvară, cu ocazia celebrării Nawrez din 21 martie 2019, S.P. a amintit despre *Givur dızı*, menționând despre sensibilitatea acestei probleme. „Nu vreau să intru în amănunte, pentru că aici sunt și români și nu vreau să ne supărăm.”

⁸⁰² I. Dumitrescu, „Sărbătorile la tătari”, în *Analele Dobrogei*, Anul II, Nr. 3, Constanța, Institutul de Arte grafice Victoria, 1921, p. 374.

⁸⁰³ Ekrem, *op. cit.*, p. 34.

Pe de altă parte, sărbătoarea comunică anumite aspecte ale realității cotidiene (informații, amintiri, sentimente, valori, dorințe, temeri, frustrări ș.a.), într-un cadru ritual și într-un mod simbolic. În acest sens, Gil Calvo afirmă că sărbătoarea este vocea comunității care se congregă pentru a vorbi sieși despre sine. Fiecare sărbătoare implică transfigurarea comunității, o metamorfoză a celei mai relevante și semnificative aspecte ale structurii sale sociale⁸⁰⁴. De aceea, prin analiza dinamicii tradiției de peste an se pot extrage informații privind transformările sociale și tendințele construcțiilor identitare. Pierderea unor rituri cu valoare simbolică din cadrul *Kurban*-ului la grecii din Izvoarele (e.g. sacrificarea mielului în spațiul domestic, gesturile apotropaice cu sângele animalului sacrificat) trebuie corelată cu transformările profilului socio-economic al comunității, agricultura și creșterea animalelor realizându-se acum în regim asociativ sau în arendă. Astfel, propițierea unor reprezentări din imaginarul mitic nu mai capătă forme atât de evidente precum în trecut. Însă această situație conduce *de facto* la apariția unor rituri compensatorii, post-sacrificiale, astfel încât, deși tăierea mielului, la stână, este deritualizată și realizată în spirit comercial, preparatului realizat acasă i se vor aplica alte norme, cu caracter ritualizant.

IV. 2. Sărbătoare și ritual în contemporaneitate

Ariño Villarroya afirmă că în studierea sărbătorilor de astăzi, pe lângă evidențierea transformărilor sintactice, semantice și de logică socială, trebuie redefinită unitatea de analiză, lumea rurală festivă, aflată într-un proces accelerat de transformare și de disoluție, dacă aducem în discuție argumentele vieții tradiționale⁸⁰⁵. Sub influența culturii urbane, a globalizării și modernizării, se produc modificări în logica temporală a sărbătorii moderne, apărând descompuneri și recompuneri ale calendarului tradițional pe noi baze sociale. Sărbătoarea nu și-a pierdut caracterul organizator asupra timpului social, însă logica modernității i-a transformat secvențialitatea internă. Aceste derapaje se pot evidenția fie la nivelul timpului celebrării, fie la nivelul ordonării unor rituri sau evenimente în cadrul sărbătorii.

Pe de altă parte, modernitatea face din ce în ce mai grea existența „sărbătorilor tuturor”, de vreme ce apare din ce în ce mai des necesitatea intervenției unor instituții pentru a garanta programarea și gestionarea „sărbătorilor pentru toți”⁸⁰⁶. În acest context al patrimonializării, se pune problema eficienței rituale, care a suferit transformări substanțiale în raport cu orizontul tradițional. Legătura ritualului cu corpul de credințe sistematice se estompează, apărând, în timp, exegeze multiple, resemantizări, reinterpretări, exagerări, diminuări, respingeri, selecții, opțiuni, eludări, neperformări ale unor acte rituale.

Un alt aspect este legat de procesul revitalizării unor tradiții, printr-un proces de „retradiționalizare selectivă”. Unele rituri festive au dispărut, în schimb altele se mențin sau se reafirmă, uneori fiind construite pe baze noi⁸⁰⁷.

Nu în ultimul rând, apare un alt fenomen contemporan, cel al „concertizării” (conciertización) manifestărilor festive, în contexte patronate de instituții, atunci când

⁸⁰⁴ Enrique Gil Calvo, *Estado de fiesta*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 39.

⁸⁰⁵ Antonio Ariño Villarroya, Pedro García Pilán, „Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, în *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, Nr. 6, 2006, p. 17.

⁸⁰⁶ Honorio Manuel Velasco Maíllo, „La difuminación del ritual en las sociedades modernas”, în *Revista de Occidente*, Nr. 184, 1996, pp. 103-123.

⁸⁰⁷ Ariño Villarroya, García Pilán, *op. cit.*, p. 18.

muzica devine element organizator al programului festiv⁸⁰⁸. Astfel de situații apar frecvent în cazul hramurilor bisericilor, tradiția căpătând caracterul de zi a satului sau a comunei. Cu aceste ocazii, spectacolele de dansuri, muzică populară sau de alt tip, performate pe scenă, tind să devină o regulă în celebrarea praznicului, în detrimentul manifestărilor cutumiare din cadrul gospodăriei, marcate cândva de vizitele rudelor, cunoștințelor și de ospățul comun, uneori timp de trei zile. „Înainte hramul era trei zile. Ca la Crăciun, Paște și Troiță. Așa se știa din bătrâni. Veneau din satele vecine, frați, surori, cumetri, prieteni. Nu trebuia să anunți pe nimeni. Mâncam, cântam. Acum, cântă corurile puțin în ziua de hram. Și a doua zi femeile deja spală. Parcă n-ar fi fost nimic”⁸⁰⁹.

IV. 3. Structura sărbătorii

Sărbătorile, diferite ca manifestare și ceremonial, prezintă câteva elemente comune, legate de: instaurarea unei rupturi în spațiu-timp; performarea publică; legiferarea excesului temporar (alimentar, comportamental, figurativ, sonor și verbal), a distracției și ludicului.⁸¹⁰

Alessandro Falassi descifrează în structura sărbătorii mai multe familii de rituri: rituri de sacralizare, pentru a valoriza spațiul și timpul sărbătoresc; de purificare, pentru a alunga forțele malefice în afara comunității sărbătorești; de trecere, pentru a marca trecerea de la un stadiu la altul pentru anumite categorii care finalizează tranziția în cadrul acestei sărbători; de inversiune, pentru a marca opoziția dintre viața reală și cea sărbătorească (deghizări, travesti, dramatizări); de etalare ostentativă a elementelor simbolice; de consum ostentativ, pentru a stimula bogăția; dramatizări ritualice, prin care sunt puse în scenă anumite narative mitice; de schimb (schimburi de daruri, vizite reciproce; distribuirea de bunuri pentru cei săraci etc.); de competiție, prin jocuri, pentru a recrea simbolic ierarhii în comunitate; de devalorizare, pentru a marca ieșirea din timpul festiv și pentru a opri comportamentele sărbătorești.⁸¹¹ Clasificarea propusă de noi în capitolul al III-lea nu diferă în esență de cea a lui Falassi, având următoarele componente: rituri/ ritme contextuale regresive și transgresive (marchează simbolic intrarea și ieșirea dintr-un context ritual); normative (asigură respectarea normelor, codurilor sau eludarea și inversiunea lor); relaționale (cristalizează temporar ierarhii, poziții, categorii și relații sociale); economice (coordonează transferul de daruri materiale sau simbolice, consumul); performative (reglementează punerea în scenă a acțiunilor, în sensul reușitei sau nereușitei lor); comunicaționale (permit transmiterea și receptarea unui mesaj într-un registru real sau simbolic).

IV. 4. Tradiții de peste an la grupurile etnice ortodoxe

Ajunul Crăciunului și Crăciunul

Ajunul Crăciunului prefațează marea sărbătoare a Nașterii Domnului, înglobând cutume și tabuuri alimentare, gesturi rituale oraculare, propițiatorii și pe cele legate de

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p. 21.

⁸⁰⁹ Sursă orală: Antonica Bălan (n. 1950, Sfântu Gheorghe), interviu: Alexandru Chiselev (2017, Tulcea).

⁸¹⁰ Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală: mitul și ritul*, Iași, Editura Polirom., p. 217.

⁸¹¹ Alessandro Falassi, „Festival”, în Thomas A. Green (coord.), *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*, Vol. I, Santa Barbara, ABC-Clio Inc., 1997, pp. 298-302.

cultul morților. La ucraineni se conturează secvența unei ritualuri de *Veceră*⁸¹², dar și cea a vizitelor pe la neamurile mai în vârstă, moment în care se rosteau formule simple de vestire. În trecut, pentru acest eveniment, marcat de comensalism, se pregăteau douăsprezece feluri de mâncare de post, dintre care nu lipseau *kuhea* (fiertură de grâu îndulcită) și *osvar* (compot din fructe uscate)⁸¹³. Se aprindeau candelile și lumânări în casă, la *pokutea*, sau în grajdurile animalelor. La bulgari, în mod similar, cu această ocazie se fierbeau grâu, fasole sau compot. Preparatele se așezau pe masă, se aprindea o lumânare, era rostită o rugăciune, fie de un copil, fie de cel mai bătrân membru al familiei. Ulterior, lumânarea se stingea într-un vas cu făină⁸¹⁴. Masa opulentă avea rolul de a asigura belșugul și bunăstarea familiei pentru anul următor⁸¹⁵. Sub masă se așezau diverse obiecte de uz casnic și gospodăresc, pentru a menține anumite calități copiilor familiei. La ambele populații, cu această ocazie, se așeza puțin fân în casă, spre *pokutea* la ucraineni, sub masă la bulgari. În schimb, la rușii lipoveni, în Ajun de Crăciun se ținea post negru, până după slujbă, în jurul orelor 3-4 după-amiază, după care se servea mâncare fără ulei.

Niciodată la rușii-lipoveni în Ajun de Crăciun nu se făceau anumite specialități culinare sau întâlniri. Nimic! La noi e sfânt ... în ajun de sărbătoare mergem la biserică. Post! Post! Post! De obicei în ajunul acestor sărbători ... Crăciunul, Paștele, Boboteaza la noi nici măcar nu se mănâncă. *Sacelnik* se numește și nici măcar nu mănâcăm ... bem apă și mergem la biserică. A doua zi, după slujba de dimineață, stăm la masă⁸¹⁶.

Perioada Crăciunului reprezenta un moment propice performării unor acte magice augurale, oraculare și propițiatorii. Colindatul este practica cu cea mai mare însemnătate pentru comunitate. La nivelul celor patru grupuri se pot descifra tipare comune, dar și elemente de diferențiere.

În privința repertoriului colindelor există puncte de convergență, dar și particularități. Grecii și bulgarii au cântece, sau formule de vestire, și colinde cu beneficiar direct (e.g. *Enas kalos palicaros*/ Un flăcău bun - pentru tânăr necăsătorit, *Deșpina Korim chi omurfi*/ Despina, fată frumoasă - pentru fată de măritat, la greci⁸¹⁷; *Sidi ianoc na visoc ceardac*/ Șade voinicul pe cerdac înalt - pentru flăcău, *Zbilusăi Cernu More*/ S-a zbătut Marea Neagră - pentru preot, *Gudiniță dvoiri mite*/ Logodnica mătură curtea - pentru logodnică, la bulgari). La ucraineni se remarcă cererea blagoslovirii de a colinda și colindele de inspirație religioasă (e.g. *Oi temnuj narojdenia*/ Nașterea tainică, *Na Sianskăi Hore*/ Pe Muntele Sinai), pe când la rușii lipoveni există o cântare bisericească (*Hristos rajdaeța*/ Hristos se naște) preluată din slujba Nașterii lui Hristos.

Din punct de vedere organizatoric, cetele erau conduse de un tânăr, recent căsătorit, numit *drăguman* la greci, *popa* la bulgari și *bereza* la ucraineni. La rușii lipoveni nu este evidențiată o astfel de ierarhie, grupurile de colindători fiind, în general, reduse numeric și formate preponderent din copii, care primesc binecuvântare de la preot, unul dintre ei ținând în brațe o icoană.

⁸¹² Această sărbătoare a fost analizată în Capitolul al V-lea.

⁸¹³ Viaceslav Kușnir, *Istorie și cultură a ucrainenilor din Dobrogea de Nord*, Odesa, Universitatea Națională din Odesa, 2019, pp. 74-75.

⁸¹⁴ Iulian I. Sassu, „Istoricul comunei Inancșime”, în *Analele Dobrogei*, Anul X, Institutului de Arte grafice și Editură Glasul Bucovinei, 1929, P. 222

⁸¹⁵ Antoaneta Olteanu, *Zile și demoni. Calendar și mitologie popular bulgară*, Cluj-Napoca, Ed. EIKON, 2008, p. 141.

⁸¹⁶ Sursă orală: Natalia Neumann (n. 1945, Jurilovca), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸¹⁷ Niculache, *op. cit.*, p. 35.

Perioada colindatului prezintă particularități în funcție de grupul etnic. Bulgarii și grecii începeau din Ajun de Crăciun, ucrainenii colindau începând cu ziua de Crăciun, deoarece seara precedentă este dedicată vizitelor și mesei comune, iar lipovenii, în zilele de după Crăciun, după săvârșirea liturghiei.

La bulgari se remarcă existența unor elemente vestimentare ce evidențiază statutul colindătorilor. Flăcăii, peste optsprezece ani, poartă o căciula frumos împodobită, cu o cunună de jur împrejur, alcătuită dintr-o nuielușă împletită cu lânică multicoloră, de care se leagă un ban din aur (*megidie*). Peste aceasta se așează o altă cunună, dintr-un șir de mărgele, la care este prins un alt ban din aur (*irmilic*). Bănuții sunt împrumutați de la logodnice sau rude. *Popa* uneia dintre cele două *cude* (cete), înainte de a începe colindul, cinstește stăpânii casei cu vin din *băcliță* (ploscă). După performarea colindului, în momentul în care *popa* ia darurile (e.g. *crăvaiu*/ colac, bani), rostește o urare, încheiată prin formula: *Dacă aurul e curat, să fie blagoslovit. Amin!*⁸¹⁸.

Similar, *bereza*, conducătorul cetei de colindători ucraineni, după ce ia darurile, se adresează grupului, rostind: *A vi kaleadniki, skidaite șapociki i kriciti: Dai, Boje, dai!!* Iar voi colindători, scoateți-vă căciulile și strigați: *Dă, Doamne, dă!*⁸¹⁹. Caraman nuanțează faptul că în acel moment acest tip de actant capătă puteri demiurgice și devine un personaj „care dispune de toate avuțiile lumii și le-mparte cu dărnicie stăpânilor casei colindate”⁸²⁰.

Flăcăii greci merg cu colindul (*kulădeli*), purtând iabale și căciuli decorate cu mărgele multicolore, organizați în două cete, conduse de un *drăguman*. La casele cu fete de măritat, iubitul primește un colac împletit în trei vițe. Colacul este dăruit drăgumanului, apoi acesta îl oferă băiatului⁸²¹. Aceleași roluri se pot observa și la *bereza*, conducătorul colindătorilor ucraineni, în special când intonează formula de mulțumire.

Anul Nou și Boboteaza

Între Ajunul Anului Nou și Bobotează se performau acte magico-rituale de purificare, oraculare, propițiatorii și de profilaxie. Un element comun grupurilor cercetate, cu excepția lipovenilor, este reprezentat de coacerea unei plăcinte în care se introducea o monedă. La grecii din Izvoarele, prepararea și consumul acesteia prezenta mai multe valențe rituale. Ea era realizată de cea mai vârstnică femeie din familie, masa era tămâiată, iar în momentul tăierii, fiecare bucată era menită unui membru al familiei și, în același timp, unui anumit aspect al vieții cotidiene (pentru păsări, pentru agricultură, pentru belșug, pentru sănătate etc.).

La ucrainenii era considerat norocos cel care găsea banul, fără a exista o prescripție clară în ce domeniu s-ar manifesta acesta. La aceștia, dar și la bulgari, în Ajun, se puneă o masă pe care se regăseau alimente similare celei din *vecera* Crăciunului. Mai mult, după ce stingeau lumânarea folosită și în ajunul Nașterii Domnului, bulgarii aruncau o furculiță de grâu fiert în tavan, pentru a avea recolte bogate. Această practică de propițiere are la bază legea magiei prin similitudine, aceștia rostind formula: *Dă porasne jito tu du tăvană!* Să crească grâul până în tavan⁸²².

Dintre riturile magico-verbale de Anul Nou se remarcă mersul cu sorcova la grecii (*Surva*) și bulgari (*Survă*) și cu semănatul la ucrainenii (*Posivaiu*) și rușii lipovenii (*Pasivaiu*).

⁸¹⁸ Sassu, *op. cit.*, pp. 223-225.

⁸¹⁹ Sursă orală: Ana Chiselev (n. 1926, Letea), interviu: Al. Chiselev (2015, Letea).

⁸²⁰ Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul și Sud-estul Europei*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2004, p. 9.

⁸²¹ Sursă orală: Ioana Dascălu (n. 1956, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2011, Izvoarele).

⁸²² Sassu, *op. cit.*, p. 225.

În dimineața Anului Nou, copiii bulgari mergeau în fiecare gospodărie, purtând o nuielușă de alun înmugurită. Aceștia rosteau o formulă verbală simplă: *Survă, survă gudină, / Survă, survă gudină / Pu jno, pu sdravă / Pac dă gudină / Sorcova, sorcova anului, / Sorcova, sorcova anului, / Să trăiți, să fiți sănătoși / Iarși la anul*. Copiii primeau covrigi, nuci, colăcei. O practică apotropaică este legată de ruperea câtorva muguri din nuielușe și amestecarea acestora în leșie, rezultând un remediu împotriva durerilor de cap. Similar, grecii mergeau cu *surva*, intonând: *Surva, surva kir Vășii, Ke tu hronu erușini / Sorcova, sorcova de Sf. Vasile, și la anul sănătate*⁸²³. În schimb, primeau daruri simbolice (dulciuri, bani) sau erau legați cu materiale pentru haine, în special de rude.

La ucrainenii se mergea cu *Posivaiu* în dimineața Anului Nou, semănându-se cu porumb sau grâu în casă, în curte, în obor sau în grădină. Grăunțele de la primii semănători erau adunate și folosite în rituri de vindecare sau de protecție. Restul boabelor erau măturate a doua zi și date păsărilor din curte, să fie sănătoase. Există credința că primul venit cu semănatul putea influența mersul lucrurilor din gospodărie, de aceea se acceptau în primul rând băieții, care semănau și în grajdul animalelor, pentru turme bogate.

La rușii lipoveni, se seamăna atât în seara de Ajun, cât și în prima zi a anului. Grăunțele erau aruncate în casă sau în cuptorul de pâine, pentru belșug.

În Ajunul Bobotezei, la grecii din Izvoarele, începând cu miezul nopții, până la ziuă, flăcăii, conduși de *drăguman*, interpretau *Simira ini fotas*. Primeau în schimb colaci și bani cu care organizau în ziua de Bobotează o masă comună⁸²⁴. În zilele imediat următoare se puneau în scenă două obiceiuri care îi aveau protagoniști pe tinerii căsătoriți cu un an înainte și care încifrează valențele unor rituri baptismale. Astfel, în noaptea dintre 6 și 7 ianuarie are loc obiceiul udatului ginerilor (*vręcșimu tis ghambri*), secvență postliminală a ceremonialului nunții, de integrare în rândul gospodarilor, performat de flăcăii din ceata *drăgumanului*. Băiatul căsătorit cu un an înainte, este udat la fântână sau derea, apoi este purtat pe brațe de băieți spre casă, unde „nevasta îi așteaptă cu masa și îi dăruiește cu prosop”⁸²⁵. Pe 7 ianuarie, ziua, se performează udatul nurorilor căsătorite cu un an înainte (*vręcșimu tis nifis*), în prezența nașei și a femeilor măritate de data aceasta. Gesturile au rolul de a purifica și a integra definitiv protagonistă în categoria femeilor căsătorite, cu drepturi depline. Și la bulgari exista secvența scaldării tinerilor căsătoriți în anul anterior, urmată de oferirea de către soție a unui peșchir fiecărui flăcău participant, pentru sănătatea soțului, rostind: *Ză zdrave tu nă ... / În sănătatea lui...* (cutare)⁸²⁶.

O altă practică întâlnită la ambele grupuri etnice este cea a binecuvântării și botezării cailor în ziua de Bobotează, urmată de o întrecere (*cușie* la bulgari, *koșu* la greci). Deși există informații că în trecut întrecerile cu cai aveau loc și de Sfântul Toader, în prezent, poate și datorită conviețuirii cu românii, acestea sunt organizate de Bobotează.

Ajunul Bobotezei reprezenta pentru ucrainenii ultima dintre cele trei cine sfinte, moment în care se pregăteau *holodna kuhea* (kuhea înfometată) și *osvar*. Un act care marca practic sfârșitul ciclului festiv, asemănător celui din Ajun de Anul Nou de la bulgari, dar cu altă semnificație, era cel al aruncării, de către capul familiei, a unei linguri de *kuhea* în tavan, rostind: *A kuhea s pokutea, a ozvar na bazar. / Kuhea la locul sfânt, iar ozvar la piață*.

⁸²³ Sursă orală: Vasile Istrate (n. 1955, Neatârnarea), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸²⁴ Niculache, *op. cit.*, p. 36.

⁸²⁵ Sursă orală: Ioana Dascălu (n. 1956, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2011, Izvoarele).

⁸²⁶ Sursă orală: Vasilica Deliu (n. 1927, Beștepe), interviu: Steluța Pârâu (1976, Beștepe). Arhiva MEAP.

O altă secvență rituală este cea a tămâierii și trasării unor simboluri creștine în întregul spațiul domestic. În alte sate de haholi, în funcție de idiosincrazia locală sau familială, acest scenariu ritual putea avea unele variații⁸²⁷.

În Ajun de Bobotează, dimineața, beam apă sfințită de anul trecut și seara mâncam *holodna kuhea* și *ozvar*. Înainte de asta, tata arunca în tavan *kuhea*. Seara, noi tămâiam curtea, făceam cruce cu creta pe la ușă, la obor. Și stropești și tămâiezi totul. Și acuma facem. Noi la uși, la intrare, uite așa cruce făceam. Crucea aia tocmai de Întâmpinarea Domnului se șterge. Pe geam puneam, în obor, la găini. Stropim și cu apă sfințită. Ții un colac în mână. Asta noi, fiecare gospodar facem. Vine și preot. Dar noi, în Ajun, seara, facem până la asfințitul soarelui. Ca să meargă bine în curte⁸²⁸.

Pentru lipoveni Ajunul Bobotezei este o zi de pietate și de post negru (*sacelnik*), astfel încât sunt interzise întâlnirile și consumul în comun al unor alimente. Boboteaza (*Hreșcenie*) marca în trecut plecarea pescarilor la *zavod*⁸²⁹. Apa sfințită (*sfiția vada*) în această zi se consumă timp de șapte zile, dimineața pe stomacul gol. O mică parte se păstra și se folosea, pentru spălat pe față, în caz de deochi sau boli. Preotul umblă cu aghiazma prin gospodării, opt zile după Bobotează. Chiar dacă se sfințește apă și în Ajunul sărbătorii, aceasta nu are, în mentalitatea comunității, aceleași proprietăți precum aghiazma mare, fiind mai puțin consumată⁸³⁰.

Sărbătoarea moașelor

La toate populațiile ortodoxe studiate se evidențiază existența, la un moment dat, a unei zile de celebrare a moașelor (babelor): *Tis babus mera* la greci, *Babinden* la bulgari (8 ianuarie)⁸³¹, *Babii kaški* la rușii lipoveni (de Anul Nou, pe stil vechi)⁸³². La ucrainenii nu am reușit să identific o anumită denumire a sărbătorii, dar aceasta se practica în Ajun de Anul Nou pe stil vechi (13 ianuarie). În urma instituționalizării nașterii și dispariției necesității existenței unei femei specializate care să ajute la nașterea acasă, această sărbătoare a cunoscut un regres, fiind punctată în prezent doar de greci și bulgari. În aceste comunități, *baba* reprezintă femeia tocmită să îngrijească copilul timp de patruzeci de zile (îmbăiere, practici de vindecare în caz de deochi). Punctele de convergență ale acestei sărbători sunt legate de vizita la moașă, oferirea unor daruri (e.g. colac, săpun, prosop, alimente), sărutatul mâinii, masa comună la casa moașei și petrecerea ulterioară.

La grecii din Izvoarele se remarcă gestul turnării apei peste mâinile moașei, un adevărat act de purificare legat, în trecut, de posibilitatea de a aduce pe lume alți copii. Pe baza magiei prin similitudine, moașa se ștergea de hainele participantelor, pentru ca următoarele nașteri să fie ușoare, *așa cum curge apa*. Similar, la bulgari, cea mai bătrână moașă era purtată într-o căruță de femeile moșite, până la fântână, pentru a se spăla pe mâini cu apă neînceptută. Ulterior, în timpul petrecerii și horei moașelor, implicarea tinerilor necăsătoriți și bărbaților este evitată prin folosirea unei prăjini (*băierac*) împodobite cu

⁸²⁷ Alexandru Chiselev, *Magia la românii și ucrainenii din nordul Dobrogei*, Cluj-Napoca, Editura MEGA, 2016, p. 132.

⁸²⁸ Sursă orală: Maria Bălan (n. 1944, Sfântu Gheorghe), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

⁸²⁹ Anisia Emilean, *Istoria și tradițiile rușilor-lipoveni din nordul Dobrogei: modalități de reflectare a istoriei regionale în procesul instructiv-educativ*, Iași, Editura PIM, 2019, p. 70.

⁸³⁰ Sursă orală: Anastasia Leonov (n. 1947, Gorgova), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸³¹ Această sărbătoare a fost analizată în Capitolul al V-lea.

⁸³² Văduva (coord.), *op. cit.*, p. 220.

ștegarie, flori, busuioc sau cu simboluri falice. La rușii lipoveni, *Babii kaški* se rezuma la vizita moașei, oferirea unui plocon (un *șalik*, material pentru o rochie) și masa comună, la care se consuma *kaška*, un fel de budincă sau terci, cu orez măcinat, amestecat cu lapte⁸³³. La ucrainenii și lipovenii nu am regăsit anumite excese ritualo-comportamentale, precum consumul ostentativ de alimente și alcool sau înlăturarea reală a elementului masculin.

Din unele informații, bulgarii mai serbau o zi a babelor în prima săptămână din postul Paștelui. Această zi se numea *Babăi Zoli* și avea în prim-plan mamele care își măritaseră fetele în acel an. Acestea erau vizitate de neamuri, li se oferea turtă și miere, oferind la rândul lor dulceață și compot⁸³⁴.

Sfântul Gheorghe

Ajunul și ziua de Sfântul Gheorghe constituie o perioadă de început al primăverii, pentru etniile cu profil ocupațional agro-pastoral constituind momentul în care se fac învoielile între proprietarii de animale și ciobani. În structura sa se decodifică existența unor practici rituale cu rol apotropaic sau propițiator, pronunțate la greci și bulgari, decodificabile la ucrainenii și mai puțin evidențiate la lipovenii.

La grecii și bulgarii, obiceiul emblematic este cel al *kurbanului/korbanului*⁸³⁵, desemnând ritul sacrificial al unui miel sau berbec, cu rol propițiatoriu, apotropaic sau oracular. Cu sângele animalului de jertfă erau unși pe frunte copiii, pentru a fi sănătoși, sau era însemnat, în semnul crucii, tocul ușii casei, pentru protecție împotriva forțelor malefice. De asemenea, se putea afla belșugul anului în curs, după examinarea măruntaielor animalului.

La grecii din Izvoarele, în această perioadă se performau alte două acte rituale: furatul copiilor și descălțatul miresei. Furatul copiilor avea rol apotropaic, putând fi raportat la vânzarea simbolică a copiilor bolnavi de la români, bulgari sau ucrainenii. Însă, acestei structuri de bază, legată de sănătatea copilului, i s-a adăugat cea legată de propițiere, dorindu-se ca nou-născutul să moștenească virtuțile fetei care l-a furat. Pe de altă parte, actele descălțatului, aruncarea pantofilor de mireasă și încălțarea cu pantofi noi reprezintă finalul etapei de tranziție de la statutul de fată la cel de femeie căsătorită, cu drepturi depline în comunitatea femeilor. De asemenea, prin acest gest se consolidează legătura de înrudire spirituală dintre tânăra nevestă și nașă⁸³⁶. Pentru evidențierea acestor aspecte, redau în continuare un pasaj dintr-un interviu realizat în 2018, în ziua de *Korban*:

Se furau copii mici, sub un an, născuți de la un Sfânt Gheorghe la altul. Îi lua câte o domnișoară și îi îmbraca. Se făcea pentru sănătate, îi furau, îi dădeau pe geam, pe fereastră. Pentru sănătatea copilului era. Mama fetei îi făcea băiță, cu fel de fel de ierburi. Îmbrăcau copilul cu un rând de haine noi. Se considera că cine fură copilul este ca și jumătate de naș. După aia, la nunta copilului, cea care a furat copilul era respectată, era legată cu rochie, cu ceva. Când se aducea copilul acasă, mama copilului îi dădea un cadou. Era o bucurie să-ți fure copilul. Apoi, cine a făcut nunta anul trecut, anul ăsta de Sfântu Gheorghe, venea nașa și o descalța pe fina și arunca

⁸³³ Sursă orală: Anastasia Leonov (n. 1947, Gorgova), interviu: Alexandru Chiselev (2017, Tulcea).

⁸³⁴ Petrică, *op. cit.*, pp. 142-143.

⁸³⁵ Această sărbătoare a fost analizată în Capitolul al V-lea.

⁸³⁶ Narcisa Știucă, „Comunitatea elenă din Izvoarele”, în *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren*, București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2004, pp. 103-104.

pantoful deasupra acoperișului. Nașa îi dădea jos un plover, ciorapii și îi schimba hainele cu unele noi⁸³⁷.

Dintre practicile apotropaice performate de ucrainenii dobrogeni amintesc culegerea plantelor de leac și spălatul cu rouă, adunată din grădină cu dosul palmei, pentru asigurarea sănătății pe tot parcursul anului. Și la bulgari se remarcă unele gesturi apotropaice, performate în ajun, precum: consumul unei pâini în care s-au pus urzici; aprinderea lumânărilor la toate ușile acareturilor (case, grajduri, cotețe, magazii) - pentru ca familia să fie sănătoasă; presărarea meiului în perimetrul tarlalei celei mai fertile - pentru a nu se atinge fermecele. Gesturile propițiatorii sunt legate de ruperea unor fire de iarbă de pe tarla, de către femei, acestea fiind puse ulterior la harman. Astfel se încerca atragerea unor recolte bogate⁸³⁸.

Ciclul sărbătorilor mobile

Lăsatul Secului

În structura sărbătorii de Lăsatul Secului se pot decodifica elemente ale arhaicelor celebrări echinoctiale, precum aprinderea focurilor sacre și săritul peste acestea. Elementul ignic apare astfel sub forma focurilor de pe dealuri, atât la greci, cât și la bulgari. Astfel, la Izvoarele se aprindeau focuri pe dealul Consul, iar tinerii strigau formula verbală *Hurhumbălu!* Apoi se mascau în *kukeri*, pentru a speria copiii să mănânce de dulce în timpul postului⁸³⁹. De asemenea, tinerii căsătoriți cu un an înainte mergeau cu iertăciunea (*Șihurmena*) pe la casele rudelor, primind în schimb vase de gătit, țesături și alte produse necesare noii coabitări familiale. Și bulgarii aprindeau focuri pe dealuri, rotind deasupra capului mingi din resturi textile, îmbibate cu gaz și aprinse⁸⁴⁰. În comunitatea bulgară exista tradiția *Kukerilor*, ce consta în mascare (inclusiv travesti), utilizarea unui instrumentar ritual (e.g. o efigie feminină realizată din paie și acoperită cu cârpe), asumarea unui comportament exagerat în raport cu normele vieții cotidiene, aplicarea unor interdicții (precum cea de a vorbi pe tot parcursul desfășurării evenimentului).

În această săptămână, manifestări ceremoniale de mare amploare apar la rușii lipoveni. Săptămâna *Maslenița* sau *Maslenîia*⁸⁴¹, cu multiple planuri din perspectiva modului public-privat al sărbătoririi și al etapizării unor acte în funcție de zile. Constituie o perioadă de exuberanță comportamentală, de veselie, de performare a unor acte rituale erotice sau de interpretare a unor cântece și dansuri specifice. De asemenea, în trecut, focul apărea sub forma săgeților aprinse, lansate de pe Colnicul Hora din Tulcea. Un gest similar a fost consemnat și la bulgari.

Excesul comportamental al rușilor lipoveni, de altfel singurul din calendarul de peste an, poate fi corelat cu următoarea perioadă caracterizată de post sever. Nici o altă etnie nu are norme atât de stricte, dacă aducem în discuție aplicarea unor reguli de gătire (cu sau fără ulei) sau de servire a hranei calde sau reci, în funcție de zile. Astfel, în Postul Mare, în afara zilelor de sâmbătă, duminică și a celor de sărbătoare, este permisă numai mâncarea fără ulei: luni, miercuri și vineri – hrană uscată, marți și joi – hrană caldă. În prima și ultima

⁸³⁷ Sursa orală: Sinica Ciobanu (n. 1955, Izvoarele), interviu: Alexandru Chiselev (Izvoarele, 2018).

⁸³⁸ Iulian I. Sassu, „Din etnografia satului Fântânele (Inanțime)”, în *Analele Dobrogei*, Anul XI, Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei”, 1930, pp. 35-36.

⁸³⁹ Știucă, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁴⁰ Sursă orală: Tudora Papa (n. 1941, Caugagia), interviu: Al. Chiselev (2011, Tulcea).

⁸⁴¹ Această sărbătoare a fost analizată în Capitolul al V-lea.

săptămână se ține post mai sever. În luna și marțea primei săptămâni se poate mânca doar pâine și apă, iar de miercuri până vineri fără ulei, sâmbătă și duminică cu ulei. În ultima săptămână, de luni până joi este permisă mâncarea fără ulei, iar vineri și sâmbătă doar pâine și apă. Este dezlegare la pește de Buna Vestire și Florii și la icre în Sâmbăta lui Lazăr.

Sâmbăta lui Lazăr

Această sărbătoare are în structura sa elemente legate de cultul morților. Cu excepția rușilor lipoveni, la toate celelalte grupuri există practica mersului la cimitir și oferirea pomenilor, în special plăcinte cu brânză și colivă.

La greci și la bulgari se evidențiază obiceiul Lăzărelului, care prezintă unele similarități cu colindul, doar că de data aceasta performerii ritului sunt fetele pubere și nu flăcăii. Tiparul este însă comun: asocierea fetelor, ierarhia grupului, mersul din casă în casă, interpretarea unor cântece consacrate, răsplata gazdei. Astfel, la Izvoarele, tinerele de până în 14-15 ani (în trecut de 16-18 ani), având în frunte un *buianciu*, colindă gospodarii, în timp ce joacă un dans de tip deschis, sub forma unui șir meandrat. Fetele, îmbrăcate în costume de sărbătoare miniaturizate, interpretează trei cântece-colinde: *Mă sculai de dimineață*, în română, *Marlu Ianis*, în greacă, și *I mălai mamō*, în bulgară. În trecut, repertoriul era mai amplu, existând și cântece în turcă sau cu beneficiar direct (e.g. la casele cu flăcăi). Fetele primesc în schimb ouă, făină și bani. Darul în bani este primit de *buianciu*, prin intermediul batistei. Gazda pune banii în batistă, pe care o ține cu mâna în dreptul umărului. Fata sărută mâna acesteia, în semn de respect, apoi ia recompensa. La final, fetele împart, de obicei în mod egal, produsele în natură și banii. La casa unde avea loc împărțeala (de regulă la conducătoarea grupului), se organiza o masă comună. Ouăle câștigate urmează să fie vopsite de mamele lor în săptămâna Paștilor.

În desfășurarea obiceiului se pot decodifica unele practici oraculare. În primul rând, se credea că ordinea în care se prind fetele în acel șir corespundea cu ordinea căsătoriei. Pe de altă parte, când gazda oferea fetelor făină, adusă cu ciurul, fetele îl rostogoleau. În funcție de cum cădea acesta, se preconiza belșugul aceluia an. Dacă ciurul cădea cu gura în jos, anul în curs nu era bun, dacă ciurul cădea cu gura în sus, prevestea un an bogat.

În mod asemănător, la bulgari, fetele umblau cu Lazărul, purtând la gât multe salbe cu galbeni. Această prescripție trebuie corelată cu mecanismele gândirii magice, deoarece, prin similitudine, se credea că așa cum strălucește aurul la gâtul fetelor, așa vor străluci spicele în holde. La plecarea fetelor din gospodărie, se arunca după ele o sită. Dacă aceasta cădea cu fundul în sus, era semn de hambare pline și invers în sens contrar. Putem observa că interpretarea semnelor, în funcție de cum se așeza ciurul, este opusă celei a grecilor din Izvoarele. Poate și pentru că există unele opoziții structurale între cele două practici: ciur plin cu făină - sită goală; ciur rostogolit înainte de participante - sită aruncată după participante.

La lipoveni, în seara acestei sâmbete, se sfințește salcia, în timpul miezonopticii. Cu această ocazie, în biserică se presară diferite plante frumos mirositoare, creându-se un adevărat covor de iarbă. De asemenea, se împodobește biserica cu ramuri de salcie.

Duminica Floriilor

Această zi este marcată de sfințirea salciei, atât la ucraineni, cât și la bulgari și greci. Această salcie are proprietăți apotropaice, fiind arborată la poartă sau așezată în casă, la icoană. Ucrainenii o foloseau pentru îmbăierea din Joia Mare, *să te scapi de rele, să fii sănătos ca salcia*. La același grup etnic se remarcă bătaia rituală cu ramuri de salcie, dublată de formula

verbală *Verba biu, ne ia biu, Ni daleko zahorame, kotița jerhove ieciko za name/* Salcia bate, nu eu, Nu de departe, din munți/ de sus, se rostogolește oul roșu spre noi. Acest gest încifrează două elemente: pe de o parte, îndepărtarea răului și a bolii (prin lovirea cu salcie sfințită), pe de altă parte, iminența venirii sărbătorii pascale.

La bulgari, în Duminica Floriilor, fetele care s-au asociat pentru a participa la Lazăr, performau un act asemănător alegerii Paparudei la români, pentru a stabili la care dintre ele se va organiza masa de Paști. Acestea împleteau coronițe din salcie și le aruncau pe derea; cea a cărei coroniță ajungea prima într-un loc stabilit de comun acord, devenea nașa celorlalte. Acest gest trebuie corelat cu actul însurătorului ritual, practicat frecvent de românce (dar nu numai) în această zi.

Paștele și perioada post-pascală

Paștele reprezintă celebrarea Învierii Mântuitorului și, prin extensie, a regenerării naturii. Momentul central îl constituie participarea la slujba de Înviere, aducerea luminii acasă și stingerea în semnul crucii la tocul ușii, precum și sfințirea alimentelor rituale (oul roșu, cozonacul) dar și a altor tipuri de ofrande (friptură, brânză, sare, pește, unt, mac, plante aromatice sau medicinale). De altfel, lumânarea de Paște era investită cu calități apotropaice, fiind bună în cazul incendiilor, înconjurându-se casa, sau se pune la cornul drept al mielului ce urma să fie sacrificat de *Korban* la greci și bulgari.

Un alt act ritual, răspândit la aceste populații, cu excepția lipovenilor, consta în spălarea pe față cu apa în care s-a pus un ou roșu sfințit și un bănuț, pentru purificare și asigurarea sănătății. Acesta lipsea la staroveri, deoarece ouăle destinate consumului familial sunt sfințite fără coajă, pentru a nu se arunca resturile care ar posedea și ele, la rândul lor, aceleași proprietăți. Pentru ajutorarea bătrânilor, a sărmanilor sau a măicuțelor, în momentul sfințirii, sunt oferite de către credincioși ouă vopsite nedecojite și o jumătate de cozonac⁸⁴². Totuși, un act purificator și pentru asigurarea sănătății, exista în sâmbăta dinaintea Paștelui când, copiii și cei care au ținut postul consumau apă sfințită. De asemenea, câteva ouă roșii erau depuse în spațiul sacru al casei, unde se află un mic iconostas (*bojnița*) și apa sfințită.

Cojile ouălor sfințite se aruncă pe o apă curgătoare, să-i anunțe pe blajini că e sărbătoare, sau se pun în ieslele animalelor, să nu se prindă bolile de acestea. Se îngropa un ou roșu la pragul casei, în brazdă sau în vie, pentru rod. Se credea că până nu cade coajă de ouă roșii pe pământ, nu se încălzește, această credință fiind valabilă la toate cele patru grupuri etnice.

La ucraineni, în unele sate, resturile alimentelor sfințite se păstrau înfășurate într-o cârpă. În caz de deochi, dureri de cap sau măsele, se afuma bolnavul cu acea cârpă. În alte localități ele erau date pe apă curgătoare, gestul fiind corelat cu reprezentări și un topos mitic.

Coaja de ou sfințit, oase, puneți într-o punguță și aruncați în Dunăre. Este o sărbătoare *Rahmanski Velik Deni*, Înjumătățirea praznicului. Și aruncați cojile în apă. Se zice că este o insulă, un ostrov, nu știu unde, și *rahmane*, când ajunge o coajă roșie la ei, ei știu că a fost Paștele. Ce e sfințit, nu dați la câine, aruncați în apă⁸⁴³.

⁸⁴² Sursă orală: Anastasia Leonov (n. 1947, Gorgova), interviu: Alexandru Chiselev (2017, Tulcea).

⁸⁴³ Sursă orală: Antonica Bălan (n. 1950, Sfântu Gheorghe), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

De altfel, o credință asemănătoare există și la rușii lipoveni. În a douăzeci și cincea zi după Paște, de *Prepolovenie* (Înjumătățirea Praznicului Cincizecimii) se pot înroși iarăși ouă. Această cutumă este legată de legenda conform căreia în această zi a fost găsit un ou roșu plutind pe apă, amintind de marea sărbătoare⁸⁴⁴.

La toate populațiile, în primele zile după Paști, flăcăii aveau voie să exerseze bătutul clopotelor la biserică.

Prima luni după Paști este considerată zi de comemorare a morților. La bulgari (*Sufinden*), greci și ucraineni (*Provode*) de Paștele Blajinilor se înroșesc ouă și se împart împreună cu cozonac, dulciuri și vin. Se merge la cimitir, se seamănă flori și se tămâiază mormintele, se consumă împreună diferite preparate⁸⁴⁵. La lipoveni această sărbătoare constituie un transfer cultural mai recent, inclusă în calendarul bisericesc, ei având în mod tradițional săptămâna dinaintea Masleniței dedicate cultului morților, prin participarea și oferirea pomenilor la biserică.

Așa se spune. Unde îngropi pe cineva, trebuie să dispară locul ăla cu cruce cu tot. Mama lui Anton a spus: "eu când mor, să nu veniți, nici să nu știți unde sunt îngropată". Și nici nu a știut. Eu nu știu unde-i îngropată soacră-mea. Acum se face Paștele Morților, se îngrijesc mormintele. La noi, la Tulcea. Înainte, la mormântul unui preot se citea. La noi se citește în grup. La mahalaua cealaltă se citește la biserică, nu la cimitir. Se dă cozonac, mere, ce ai. Nu se dă *kutea*. Se dă *paminania* (pomelnic)⁸⁴⁶.

Ciclul pascal este încheiat de sărbătoarea Sfintei Treimi. O practică comună este cea a culegerii, în ajun, și depunerii unor ierburi sau crengi de arbori în casă sau în biserică. Grecii puneau pelin și cimbru sub perne, bulgarii întindeau pelin și frunze de nuc peste tot în casă, ucrainenii așterneau pe podeaua casei fân proaspăt cosit și izmă, lipovenii creau un covor de iarbă și decorau icoanele bisericii cu crengi de nuc. La ucraineni, din resturile de la masa de *Troița*, se păstrau câteva oase, folosite ulterior, în semnul crucii, pentru ameliorarea afecțiunilor picioarelor sau pentru umflatul ugerului vacilor. La bulgari, regăsim un gest similar celui performat de greci de Sfântu Gheorghe, și anume, *descotoșmănatul nevestei*: „Nevasta tânără stătea încotoșmănată cu pieptar (cusut din lână subțire, în patru ițe, cu flori, cu găitan), în picioare cu ciorapi de lână, iar la cap îmbrobodită. Și stătea așa până la Sfânta Treime; venea nașa, o dezbrăca și atunci avea voie să umble liberă”⁸⁴⁷.

IV. 5. Tradiții de peste an la musulmani

Reperetele sărbătorilor religioase musulmane, impuse de legea divină (*al-s'ari'a*), sunt legate de două aspecte esențiale ale credinței islamice: postul și actul ruperii postului (*Şeker Bayramı*), și oficierea sacrificiului (*Kurban Bayramı*). La acestea se adaugă alte sărbători religioase, sau de inspirație coranică, precum cele cinci seri sfinte de tip *Kandil* și *Aşüre Günü/ Aşüre Küni*. Toate acestea sunt sărbători cu dată mobilă, variind în raport cu anul solar oficial. Pe lângă acestea, turcii și tătarii celebrează în prezent două sărbători fixe: *Nevruz/ Nawrez* - prima zi din calendarele preislamice luni-solare, în prezent pe 21 martie; *Hıdırllez/*

⁸⁴⁴ Sursă orală: Anastasia Leonov (n. 1947, Gorgova), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸⁴⁵ Sassu, *op. cit.*, p. 36.

⁸⁴⁶ Sursă orală: Anastasia Leonov (n. 1947, Gorgova), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸⁴⁷ Sursă orală: Vasilica Deliu (n. 1927, Beștepe), interviu: Steluța Pârâu (1976, Beștepe). Arhiva MEAP.

Qıdırlez - pe 6 mai⁸⁴⁸. În trecut, tătarii dobrogeni marcau pe data de 26 octombrie, corespondentă în calendarul creștin zilei Sfântului Dumitru, sărbătoarea *Qasım*, legată de strângerea recoltelor și încheierea sezonului agrar. De altfel, din perspectiva disonanței culturale, lumea musulmană pendulează între două sisteme culturale interferente. Acest aspect poate fi evidențiat, cel mai ușor, la nivelul calendarului și percepției despre timp. Deși din punct de vedere religios este utilizat calendarul lunar islamic, toate elementele vieții cotidiene și activitățile sezoniere (e.g. legate de agricultură) și administrative s-au raportat la cel solar. Această situație a impus, încă din perioada otomană (1840), introducerea calendarului *Rumi* sau roman, bazat pe cel iulian, având însă ca referință Anul Hegirei⁸⁴⁹.

Calendarul islamic (sau al hegirei) este de tip lunar sinodic, fiind alcătuit din douăsprezece luni lunare, fiecare lună având un număr de zile egal cu o lunație, de aici apărând un ecart de aproximativ unsprezece zile față de calendarul solar. Cele douăsprezece luni sunt: Muharrem, Safer, Rebiyülevvel, Rebiyülâhir, Cemaziyülevvel, Cemaziyülâhir, Regeb, Şaban, Ramazan (a postului), Şevval, Zilkade și Zilhicce.

Luna Ramazan este marcată de postul total din timpul zilei și de datoria bărbaților de a participa la slujbele de la geamie. Femeile rămân acasă, unde efectuează cele cinci rugăciuni obligatorii ale zilei. Când hoga cântă în geamie, copiii rostesc următoarea versificație: „Ezan okıdı, çiberek kokıdı” (Ezan-ul s-a terminat, şuberek-ul a mirosit/ s-a pregătit)⁸⁵⁰, vestind că interdicția alimentară zilnică urmează să înceteze, până la răsăritul soarelui. Seara, după terminarea zilei de post, în această lună copiii și flăcăii interpretau, în gospodăriile oamenilor, cântece cu caracter laic sau religios, primind în schimb daruri. Din repertoriul lor făceau parte: *Eşkişik* (Căprița), *Şehrü Remazan* (Luna Ramazan), *Çuval* (Sacul) etc.⁸⁵¹.

Ramazan sau *Şeker Bayramı* este numită și *Uruç Bayramı* de turci sau *Oraza Bayramı* de tătari, adică sărbătoarea care termină postul. Dintre preparatele nelipsite de pe masa musulmanilor se numără produsele dulci, precum: *baklava*, *sarayli*, *kurabiye*, *katlamal qatlama*, *tulumba*. Această sărbătoare are loc în primele trei sau patru zile ale lunii Şevval. Una dintre practicile acestor zile este mersul în vizită la rudele mai mari, remarcându-se secvențele sărutatului mâinii, urărilor de sănătate și schimbului de daruri:

La Baiaramuri, un an mai mic ești și te duci la ăla mai mare. Așa e obiceiul. Tu știi că am avut aici familii care au avut gemeni. E, ăla care a ieșit al doilea, îi pupa mâna lu' ală primul, la baiaram. Deci atâta respect era, 5 minute, 10 minute, câte or fi fost. E, ăla micu merge și-i pupa mâna celui alt. Am întreat: „Ăștia sunt gemeni”. „Da, dar ăla-i mai mare și ăstă alt mai mic”, mama mi-a spus. Astăzi se păstrează, dar mai puțin. La țară, mai țin bătrânii. Mama, tata spuneau: „Du-te la unchiu, pupă-i mâna, vezi că-i baiaram.” Am mers până la 7-8 ani cu pupatul mâinii, să ne dea dulciuri și bani. De pe la 14-15 ani mergeam cu frati-miu la rudele mele în vizită. Nu ne mai dădeau bani, ne puneau în față baklava, dulciuri, le pupam mâna, le spuneam sărbători fericite, *Bayram Qayırlı Bolsın!*, stăteam un sfert de oră, plecam la altă rudă. Dar era neapărat să mergem la toate rudele mari. Tineretul umblă, bătrânetul așteaptă și se pregătește⁸⁵².

⁸⁴⁸ Această sărbătoare a fost analizată în Capitolul al V-lea.

⁸⁴⁹ Jean Deny, „L'adoption du calendrier grégorien en Turquie”, în *Revue du monde musulman*, Nr. 43, 1921, p. 47.

⁸⁵⁰ Sursă orală: Nedin Geanbai (n. 1951, Şiriu, jud. Constanța), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸⁵¹ Ekrem, *op. cit.*, p. 158.

⁸⁵² Sursă orală: Nedin Geanbai (n. 1951, Şiriu, jud. Constanța), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

Kurban/ Qurban Bayramı (Sărbătoarea Sacrificiului) urmează la 70 de zile de la *Şeker Bayramı*, sărbătorindu-se în perioada 10-13 ale lunii Zilhicce. Tradiția spune că Allah a dorit să-i testeze lui Ibrahim/ Avraam credința și i-a cerut să-și jertfească unicul fecior, iar acesta s-a arătat dispus să îndeplinească porunca divină, ca semn al devotamentului său. Impresionat, Allah l-a oprit în ultimul moment din actul sacrificial, în cea de-a douăsprezecea lună a calendarului musulman, și s-a mulțumit cu uciderea unui berbec⁸⁵³. Pentru rememorarea evenimentului abrahamic, se sacrifică în această zi, sau în ajun, un batal sau berbec. Există în acest sens câteva prescripții rituale: animalul, de parte bărbătească, trebuie să aibă cel puțin un an și să nu prezinte defecte vizibile (e.g. chior, șchiop, fără coadă, fără coarne). Jumătatea dreaptă a animalului se păstrează și se prepară în casă, cea stângă se împarte. Oasele nu se aruncă, ci se îngroapă în loc ferit. „Când se sacrifică animalul de Kurban, când citea hoguea, animalului i se dădea să bea apă din *ibrik/ quman* și mânca puțină sare. Când tai *kurban* nu trebuie să ai datorii. Trebuie să tai apoi trei sau șapte ani la rând”⁸⁵⁴. Urmează pregătirea, împărțirea și consumul comun al cărnii animalului sacrificat.

Separarea dintre sânge (îngropat și destinat divinității) și carne (împărțită sau consumată de participanți) constituie, după unii cercetători, o fațetă a Revelației divine⁸⁵⁵. Deși tradiția islamică nu exclude prezența feminină în timpul sacrificiului, acest ritual, în varianta abrahamică, are dimensiuni patriarhale, printr-o prezență exclusiv masculină. Unii antropologi pun acest tabuu de participare pe seama dorinței mimetice și pugnitive a masculinității de a recrea menstra, asociată cultural cu capacitatea de a procrea. În acest sens, antropologul și filozoful francez Lucien Scubla afirmă: „Le sang du sacrifice est l'équivalent du sang menstruel, il est à l'homme ce que le sang menstruel est à la femme”⁸⁵⁶. Se consideră că cei care au sacrificat un animal de *Kurban Bayramı* e bine să împartă și Așure.

În trecut, chiar dacă se recomanda ca resturile animalului să fie îngropate, existau anumite practici legate de magia prin similitudine:

În legătură cu lecurile și remediile de altădată, la noi în comunitate, când un copil mic întârzia cu începerea vorbirii, se mergea la șapte case unde se tăia berbecul de Sărbătoarea Sacrificiului și se lua vârful limbii de la berbec pentru a se da copilului să mănânce. Când un copil era deochiat, la fel, era descântat cu un ochi de la un berbec sacrificat de *Qurban Bayramı*⁸⁵⁷.

În timpul nopților sfinte ale musulmanilor, denumite *Kandil* (în traducere candelă), minaretele geamiilor sunt luminate și se rostesc rugăciuni speciale: *Meolid Kandili* (Nașterea Profetului, 12 spre 13 din luna Rebiyülevvel), *Regaip Kandili* (Noaptea conceperii Profetului, prima noapte de vineri a lunii Regeb), *Miraç Kandili* (Înălțarea Profetului, 26 spre 27 din luna Regeb), *Berat Kandili* (Noaptea Emancipării, 14 spre 15 din luna Şaban) și *Kadir Gecesi* (Noaptea Puterii, într-una din ultimile zece zile al lunii Ramazan). Aceste nopți au în structura lor rituală elemente legate de cultul morților, crezându-se că sufletele defuncților

⁸⁵³ Titov, *op. cit.*, p. 165.

⁸⁵⁴ Sursă orală: Nedin Geanbai (n. 1951, Şiriu, jud. Constanța), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸⁵⁵ Pierre Bonte, „Sacrifices en Islam. Problématique générale” în Liliane Kuczynski, Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Hassan Sidi-Maamar, Mohammed Hocine Benkheira, et al., *Sacrifices musulmans. Approches anthropologiques*, 2000, accesat pe 07.05.2019, ora: 12:00.

URL: http://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/81951/filename/Sacrifices_musulmans.pdf,

⁸⁵⁶ Lucien Scubla, “Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard”, în *Violence et vérité autour de René Girard, Colloque de Cerisy*, Paris, Éditions Grasset, 1985, pp. 359-374.

⁸⁵⁷ Sursă orală: Anonim; interviu: Al. Chiselev (2016, Tulcea).

revin în spațiul casnic în care au trăit, întâi așezându-se pe horn, ulterior coborând pe pragul ușilor. De aceea, în această perioadă se rostesc cu voce tare rugăciuni din Coran și se pregătesc *helva* sau lipii mici și plăcinte prăjite în ulei, care degajă un miros plăcut celui decedat⁸⁵⁸.

Meolid Kandili este prima dintre cele cinci nopți islamice de tip *Kandil*, fiind marcată de slujbe religioase la geamii, oferirea unor preparate tradiționale cu rol comemorativ (e.g. șerbetul). *Regaip Kandili* anunță începerea celor trei luni binecuvântate ale islamicilor. În această noapte se realizează acte de adorare și se interpretează rugăciuni deosebite, mai ales pentru că are loc o suprapunere cu ziua sfântă a săptămânii musulmane. *Miraç Kandili*, a douăzeci și șaptea a lunii Regeb, rememorează călătoria *isra*⁸⁵⁹ a Profetului de la Moscheea Haram (Mecca) la Moscheea Aksa (Ierusalim) și ascensiunea sa la Ceruri. Credincioșii care îndeplinesc noaptea în adorare și vor face fapte bune și ziua postesc, vor primi recompensa a o sută de ani și răsplata a șaizeci de ani de post. *Berat Kandili* este a cincisprezecea noapte a lunii Șaban și este un moment de adorare, de purificare și apropiere de Allah. În același timp, ea este un reper cronologic, anunțând apropierea lunii sfinte Ramazan. *Kadir Gecesi*, noapte revelării Coranului, este cea mai importantă noapte din luna Ramazan. Neavând o dată fixă, ea este revelată credincioșilor prin anumite semne naturale sau prescripții haditice (zi impară din ultimele zece zile ale lunii Ramazan sau în ultima noapte a lunii). Se crede că în această noapte câinii nu latră, cerul este senin, nu este nici rece, nici cald, iar soarele răsare fără raze. Imagologia acestei nopți este legată de liniște și adorare. Cel care rostește de trei ori fraza sacră „*lā ilāha illā allāh*” i se vor ierta păcatele, va fi izbăvit de Iad și va intra în Paradis.

Redau în continuare un fragment din interviul cu hoga din Tulcea, în care sunt prezentate aspectele principale ale acestui tip de sărbători religioase nocturne, dar și unele aspecte legate de problemele și provocările vieții religioase:

Cel mai important *Kandil* este cel al Nașterii Profetului. În seara asta vom fi mai mult cu profetul. Noi, în orice facem, îl respectăm pe Profet. În seara asta este seara lui, și tot ceea ce facem, facem pentru Profet. Se strâng femeile și bărbații la geamie. În mod normal, femeile ar trebui să stea sus, dar fiindcă este foarte rece, facem în felul următor ... O să se recite din Coran. Fiecare vine cu câte ceva (șerbet, plăcinte, prăjituri), se fac punguțe pentru toți și se împarte. Noi la geamie, nu ținem cont că-i turc sau tătar, țigan sau arab sau poate să fie și român convertit. Aici nu facem diferențe nici de etnie, nici de rang și nici de altceva. [...] Mai sunt și alte seri, în luna Ramazan se sărbătorește o seară sfântă numită *Kadir Gecesi*, noapte de *Kadir*, în care a venit *Kuranul*. Mai sunt trei alte *Kandil*-uri. [...] Bine, este un prilej să ne întâlnim, pentru că noi, musulmanii, ne întâlnim destul de rar. Și fiecare prilej de genul acesta este bine venit și ne bucură foarte mult. Deși comunitatea noastră numără mult mai mult decât vedeți aici, să fie primit pentru cei care au venit ... Ce să zic (mâhnit s.n), în general bătrânii vin (zâmbește s.n.)⁸⁶⁰.

O altă sărbătoare cu legături coranice este *Așüre Günü/ Așure Küni* celebrată în a zecea zi a lunii Muharrem⁸⁶¹. În această zi se prepară desertul denumit *Așure şorbası* (ciorba de *Așure*), un compot din fructe uscate și diverse semințe (grâu, arpacaș, fasole, năut etc). Preparatul trebuie să respecte următoarele cerințe rituale: să conțină minim șapte ingrediente, numărul

⁸⁵⁸ Mehmet Naci Önal, *Din folclorul turcilor dobrogeni*, București, Editura Kriterion, 1997, pp. 318-319.

⁸⁵⁹ Călătorie nocturnă, în stare de veghe.

⁸⁶⁰ Sursă orală: Gemil Seyhan (n. 1984, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸⁶¹ Denumirea sărbătorii provine din cuvântul arab عا شوراء ‘āshūrā’, însemnând „a zecea”.

acestora să fie impar (ex: șapte, nouă, unsprezece, treisprezece), să fie împărțit la șapte sau nouă case⁸⁶². Momentul fierberii acestui compot este marcat de rostirea rugăciunilor pentru sufletul strămoșilor familiei⁸⁶³. *Aşure çorbasi* poate fi servită alături de *kiygaşa* sau *geantik*. Legende leagă tradiția pregătirii ciorbei de *Aşure* de evenimente precum: iertarea păcatului profetului Adem/ Adam, momentul în care arca lui Nuh/ Noe a atins pământul, scăparea lui Ibrahim/ Avraam de moartea prin ardere, reîntâlnirea dintre Israil/ Iacob și fiul său Yusuf/ Iosif⁸⁶⁴. Ișin corelează acest produs ritual, realizat în Anatolia încă din Neolitic, cu riturile de fertilitate asociate perioadei de recoltare a cerealelor⁸⁶⁵. Atât *Aşure*, cât și alte produse pentru comemorarea morților⁸⁶⁶, sunt pregătite întotdeauna prin fierberea boabelor întregi, deoarece, prin măcinare, seminței i se distruge capacitatea de germinare, astfel semnificația rituală legată de renaștere nemaifiind valabilă⁸⁶⁷.

Nevruz/ Nawrez (din persană *نوروز*/ Noruz – ziua nouă) este o sărbătoare echinocțială cu dată fixă (21 martie), de origine preislamică. Era numită și *Gündönümü* (întoarcerea zilei), pentru că din acest moment ziua începe să crească. În trecut, această zi marca începutul sezonului agrar⁸⁶⁸. Dintre practicile asociate acestei zile amintesc colindatul sau vestitul primăverii. Tinerii, în special băieții, interpretau cântece de Nawrez (*Nawrez cırı*) în gospodăriile sătenilor, având ca instrumentar un steag (*Nawrez bayragı*) format dintr-o ramură de arbore, împodobită progresiv cu flori de primăvară, monede, batiste, ștergare și alte țesături decorative. Tinerii ofereau gazdelor flori, oferindu-li-se în schimb dulciuri și bani.

Alte practici rituale sunt legate de: vopsirea și ciocnirea ouălor; aruncarea cojilor în foc sau pe pământ, pentru a grăbi primăvara; aprinderea focurilor⁸⁶⁹, arderea unor haine vechi și săritul peste foc. Se credea că cine gustă zahăr în dimineața acestei zile, nu va avea probleme tot anul⁸⁷⁰.

⁸⁶² Surse orale: Reian Adilşah (n. 1960, Tulcea), Nedin Geanbai (n. 1951, Şiriu, jud. Constanța), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸⁶³ Se citesc din Coran surele Yâ Sîn (Sura Is, a XXXVI-a, denumită de Mahomed și “inima Coranului”) și Al Mulk (Sura Stăpânirii, a XLVII-a, denumită și Sura mântuirii și a scăpării). Mary Işın, „Celebrating with Sweets in Ottoman Turkey”, în Mark McWilliams, *Celebration: Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2011*, London, Prospect Books, p. 158.

⁸⁶⁴ *Ibidem*

⁸⁶⁵ Mary Işın, *Sherbet and Spice: The Complete Story of Turkish Sweets and Desserts*, London, I. B. Tauris, 2013, p. 1.

⁸⁶⁶ Coliva la români, *gârnu* la aromâni, *kolivo* la ucraineni, *kutea* la rușii lipoveni, *anuş abur* la armeni etc.

⁸⁶⁷ Elisabeth Luard, „Spirituality”, în Darra Goldstein, *The Oxford Companion to Sugar and Sweets*, Oxford University Press, 2015, p. 645.

⁸⁶⁸ Abdülhalûk Çay, *Nevruz Türk Ergenekon Bayramı*. Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1985, pp. 77-81.

⁸⁶⁹ Surcelele din foc trebuiau să ardă complet, cenușa trebuia aruncată la intersecții de ulițe. Fetele rămase nemăritate stingeau focul pentru atragerea norocului. Pentru vindecare, bolnavul trebuia să înconjoare focul de trei ori și să sară peste flacăra tot de atâtea ori.

⁸⁷⁰ Sursă orală: Navigan Menat (n. 1959, Tulcea), interviu: Al. Chiselev (2019, Tulcea).

CAPITOLUL V

Sărbători - embleme identitare la etniile din Dobrogea

V. 1. Sărbătoarea ca emblemă identitară

Pentru ca o tradiție să reprezinte o emblemă/ marcă identitară pentru comunitate, ea trebuie să îndeplinească mai multe caracteristici sau condiții.

În primul rând, aceasta presupune interiorizarea și asumarea sa de către grupul ce o practică, menține sau transformă, legând simbolic, prin efectul cumulativ al performării, întreaga comunitate. În acest context, putem vorbi despre existența unui model-cadru al celebrării, idiosincraziile familiale sau locale neinfluențând, în mod evident, structura și rostul sărbătorii. În al doilea rând, ea asigură sentimentul unei continuități ce determină permanent recunoașterea diferenței, sau a unei particularități față de Ceilalți. Cu alte cuvinte, acest tip de tradiție exprimă pragmatic identitatea culturală a grupului etnic, chiar dacă prezintă similitudini cu tradiții ale altor grupuri. În alt treilea rând, aceasta presupune, inevitabil, o ierarhizare și o selecție dintr-un amalgam de valori cutumiare, bucurându-se de un prestigiu sporit acea tradiție care prezintă mai multe elemente definite de specificitate: anumite gesturi sau acte ceremoniale, expresii verbale, alimentație, vestimentație sau recuzită rituală.

Având în vedere aceste aspecte, din pleiada de tradiții calendaristice am ales, spre analiză în acest demers, următoarele: *Hıdırlez/ Qıdırlez* la turci și tătari, *Babinden* la bulgarii din Vișina, *Korban* la grecii din Izvoarele, *Svatii Vecer* și colindatul de Crăciun la ucrainenii, *Maslenița* la rușii lipoveni.

Hıdırlez/ Qıdırlez, spre deosebire de *Ramazan* și *Kurban Bayramı* (care exprimă în principal identitatea religioasă musulmană), este o tradiție prezentă preponderent în lumea turcică, având, cel puțin în trecut, aspecte identitare etnice clar exprimate. *Babinden* a devenit o expresie a identității etnice a bulgarilor nord-dobrogeni, fiind singura ocazie când se reliefează anumite valori ale diferenței (e.g. vestimentație, instrumentar ritual). *Korban* constituie astăzi o tradiție unică în județul Tulcea, respectată de întreaga comunitate elenă din Izvoarele, ale cărei resorturi magico-mitice nu s-au pierdut în totalitate. *Svatii Vecer*, colindatul și *Maslenița* conservă, sau încă mai amintesc, de anumite cutume, preferințe alimentare, formule verbale sau gesturi ceremoniale ale ucrainenilor și rușilor lipoveni.

V. 2. *Hıdırlez/ Qıdırlez* la musulmani (6 mai 2017, cimitirul musulman din Tulcea)

Context socio-cultural

Comunitatea musulmană din nordul Dobrogei se caracterizează printr-un grad ridicat de urbanizare. Turcii, tătarii și țiganii *Xoraxane* sunt cantonați în orașele Tulcea, Babadag, Măcin și Isaccea, conviețuind alături de românii majoritari și de alte grupuri etnice minoritare ortodoxe. Însă, chiar în context urban, se pot descifra anumite elemente care

trimit la structurile spațiului rural: gruparea în mahalale de case (în trecut distincte pentru fiecare grup), existența unor interacțiuni și menținerea unor relații de vecinătate și întrajutorare cât mai apropiate ruralității. „Noi suntem aici ca la sat, din toate satele. Murighiol, Caraibil (Colina), Mahmudia, toți suntem aici. Tulcea e un mare sat”⁸⁷¹.

Un alt element important este legat de descreșterea numerică, atât a turcilor, cât și a tătarilor, rezultantă a unui spor natural negativ, îmbătrânirii populației, migrației tinerilor spre alte centre urbane polarizatoare, în care comunitatea musulmană este mult mai bine reprezentată (e.g. Constanța, Medigia). Aparent, această situație poate duce, în timp, la dizolvarea entităților etnice. Însă, cel puțin în prezent, conștientizarea pericolului dispariției duce la consolidarea macro-grupului musulman. Dacă în trecut, tinerii tătari nu erau primiți în mahalaua turcească, și invers, pentru a împiedica căsătoriile inter-grupale, astăzi acest fenomen nu mai există. Din contră, foarte multe familii se clădesc în urma căsătoriilor mixte turco-tătare, uneori și cu indivizi aparținând grupurilor creștine. „Noi aici suntem turco-tătari. Deși există unele diferențe, mergem la comunități (ca forme de reprezentare etnică s.n.) diferite, ne ținem uniți la sărbători, la geamie. În Constanța sunt mai mulți și unii și alții”⁸⁷².

Un alt aspect demn de menționat, punctat de imamul din Tulcea, este faptul că grupurile musulmane au foarte puține ocazii de întâlnire, în context festiv, calendaristic. Este vorba despre cele două baiaramuri și serile *Kandil*. Astfel, *Hıdırllez/ Qıdırllez* constituie un moment propice socializării, întâlnirii dintre membrii comunității și consolidării legăturilor dintre aceștia.

Pe de altă parte, trăirea împreună, într-un spațiu urban marcat de multiculturalitate, în care se manifestă relații de prietenie, colegialitate sau vecinătate cu populațiile ortodoxe, poate genera diferite mecanisme de percepere a propriei identități în raport cu a Celorlalți. Poate nu întâmplător, când aduc în discuție semnificația sărbătorii de pe data de 6 mai, unii membri turci și tătari folosesc sintagma de „Paștele Morților la musulmani”, ca modalitate de *traducere* a sensurilor tradiției pentru cei din sfera exterioară. Acest oximoron poate explica atribuirea unei noi semnificații unei tradiții ancestrale, precum și sursa acesteia. Evident, sărbătoarea îngloba și în trecut elemente legate de cultul morților, însă este posibil ca acestea să fi fost resemnificate în urma interacțiunii continue cu ortodocșii. Un caz similar s-a produs la rușii lipoveni urbani, în prezent aceștia marcând Paștele Morților în același timp cu românii și ucrainenii, deși această manifestare se opune mentalității tradiționale, conform căreia mortul trebuie *horonit* (îngropat, ascuns) într-un loc care trebuie să se piardă treptat în timp, până ce și crucea va putrezi. De aceea, nu exista o campanie de îngrijire a mormintelor sau cutuma de a pomeni morții în cimitir.

Având în vedere aceste aspecte, în prezent, tradiția *Hıdırllez/ Qıdırllez* se manifestă sub forma unor suprapuneri de evenimente și rituri cu semnificații diferite, performate în toposuri diverse, investite cu valoare simbolică. În acest context se poate evidenția o negociere între elementul laic și cel religios, rezultând de aici mai multe moduri în care este percepută și trăită sărbătoarea.

Context specific

Această cercetare de teren s-a desfășurat în cimitirul musulman din Tulcea, în data de 6 mai 2017. Demersul a fost posibil în urma comunicării permanente cu d-na Reian Adilșah, președintele filialei Tulcea a Uniunii Democrate a Turco-Tătarilor Musulmani din România.

⁸⁷¹ Sursă orală: Adinan Memet (n. 1939, Șiriu, jud. Constanța), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸⁷² Sursă orală: Nedin Geanbai (n. 1951, Șiriu, jud. Constanța), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

Astfel, s-a putut lua legătura cu autoritățile religioase și obține acordul participării și înregistrării audio-video a manifestărilor, iar participanții au luat cunoștință de prezența și intențiile mele. Legătura cu comunitățile etnice în forme instituționalizate este esențială, deoarece poate mijloci accesul specialistului în spații și la evenimente cu încărcătură ceremonială și spirituală, la care ar fi putut accede cu dificultate într-un alt mod. Noile oportunități de cercetare sunt înlesnite de fenomenul deschiderii interesului comunităților de a fi cunoscute și prezentate într-un mod obiectiv. Alta era situația acum 20-30 de ani, când prezența unor persoane de altă religie, cu intenția de a se insera pentru un moment în viața grupului respectiv, nu era agreată în geamie, în bisericile starovere sau cimitirele etniilor.

Un alt element demn de adus în discuție este faptul că terenul nostru a avut loc într-un cadru organizat și sigur, inclusiv din punctul de vedere al asigurării ordinii și integrității participanților, de către membri ai poliției locale, dintre care unul de etnie turcă. Dacă în trecut etnicii țigani refuzau, sau chiar se împotriveau vehement, înregistrării, fotografierii și filmării, aducând ca justificare faptul că *li s-ar fura sufletul*⁸⁷³, în prezent această problemă nu mai există, din contră, trecându-se în extrema opusă, cea a excesului.

În aceste condiții, cercetarea de teren a apelat la metode calitative, menite să extragă într-un timp limitat, informații elocvente și reprezentative despre manifestările actuale ale sărbătorii de *Hıdırllez*. În acest sens am utilizat următoarele metode: observația participativă, analiza comportamentului non-verbal, a pattern-urilor comportamentale (la întâlnirea dintre doi bărbați, dintre un tânăr și un bătrân etc.) și gesturilor din timpul slujbei religioase, interviul nestructurat, elemente de istorie orală (pentru a reconstitui atmosfera sărbătorii de odinioară).

Un aspect esențial în economia cercetării a constituit-o identificarea membrilor celor trei grupuri etnice prezente în cimitir: turci, tătari (Kırım și Nogay) și țigani musulmani sau *Xoraxane*. Am analizat vizual fenotipurile⁸⁷⁴, vestimentația, iar ulterior am apelat la întrebări de verificare pentru a încadra corect actanții în grupul etnic și a le urmări apoi comportamentul în diferitele etape ale celebrării (gesturi la mormânt, în timpul slujbei, la oferirea pomenii etc.).

Am urmărit, la un nivel secund, interacțiunea dintre grupurile etnice și raporturile de gen. Cercetarea de teren a fost dublată de o activitate de identificare și documentare-cercetare a bibliografiei de specialitate pe această problematică și de consultarea specialiștilor etnografi care au activat sau activează în cadrul Muzeului de Etnografie și Artă Populară din Tulcea.

Experiența trăită în cimitirul musulman mi-a permis rememorarea participării la Paștele Morților ortodox, regăsind posibile tipare comune. Toți membrii comunității musulmane, turci, tătari sau țigani musulmani, au fost deschiși întrebărilor mele, acceptându-mi prezența, oferindu-mi pomană de sufletele morților. Am încercat să răspund la primirea pomenii, pe cât posibil, cu formula standard *Allah kabul etsin! Allah să primească!* (Să fie primit!), gest apreciat de participanții la comemorare.

Deși în mod curent, între ei, etnicii vorbeau în limba maternă, la întrebările mele schimbau codurile lingvistice, răspunzându-mi în română, dar păstrând în dialect anumite

⁸⁷³ Acest aspect era întâlnit în trecut și la alte grupuri etnice din Dobrogea. Chiar dacă mai există în prezent persoane care refuză fotografierea, nu mai aduc acest argument, ci doar că nu-și doresc să se expună public, să apară la televizor sau pe rețelele social-media.

⁸⁷⁴ Analiza fenotipului ne-a permis identificarea facilă a tătarilor Nogay și a țiganilor musulmani.

simboluri ale etnicității (e.g. formulele standardizate de salut, denumirile produselor alimentare).

Cadrele sărbătorii

Hıdırlez (tc.)/ *Qıdırlez* (tăt.) este una dintre puținele sărbători cu origini preislamice celebrate în comunitățile musulmane dobrogene, dar nu numai, deși, este posibil ca în timp să i se fi inserat unele elemente religioase, reprezentate de slujbele de pomenire din cimitire, cu o participare extinsă. Acesta este sărbătorit pe data de 5 și/ sau 6 mai, marcând începutul verii astronomice din străvechiul calendar turcic.

Din punct de vedere etimologic, și din perspectivă mitică, numele acestei tradiții derivă de la numele gemenilor *Hızır/ Hıdır* și *İlyas* (după unele surse având statut de profeți) care au fost alungați din Paradis de către Creator, unul devenind stăpânul Pământului, iar celălalt al Apelor. Conform credințelor populare, ei se pot întâlni o singură dată pe an, pe 6 mai, vestind umanității sosirea sezonului cald. Pe de altă parte, *Hızır* (în arabă *al-Khidr*) este pus în legătură cu termenul *al-khadra*, care înseamnă verde⁸⁷⁵, apărând în imaginarul islamic drept sfânt, profet, *Walī* (custode, protector, ajutător), posesor de *hikmah* (înțelepciunea de a vedea realitatea lucrurilor) și *ilm al-ladun* (cunoaștere prin iluminare divină). Acest tezaur mitologic generează coordonatele importante ale sărbătorii, acestea fiind legate de ideea de verde, ca expresie a regenerării naturii și inaugurarea unui nou ciclu: membrii comunității se adună la iarbă verde, la pădure sau în apropierea unei ape; în această zi se consumă frunze și legume verzi, se leagă amulete de crengile unor arbori sau arbuști.

Sărbătoarea apare consemnată de I. Dumitrescu-Frasin sub forma de *Câdârleț* în volumul *Analele Dobrogei*, apărut în anul 1921. Această manifestare are însă o vechime mult mai mare pe teritoriul dobrogean. Un argument poate fi credința păstrată în memoria colectivității privind vechea denumire a localității deltaice Sfântu Gheorghe. Conform acesteia, un oficial otoman a botezat satul de pescari cu numele de *Katerleț*, în momentul în care l-a vizitat în această zi de sărbătoare, pe 6 mai 1821. Dumitrescu-Frasin prezintă sărbătoarea sub forma unei petreceri laice, câmpenești. Tătarii din satele învecinate, mai ales cei necăsătoriți, se strâneau lângă un lac, pod sau pe câmp. Dintre practicile din timpul transportului spre spațiul ales se remarcă întrecerile cu caii și căruțele, similare celor de la hramurile ortodoxe. Cu această ocazie se performau lupte (*pelivănie*) și se interpretau cântece improvizate, de tip întrebare-răspuns (*şim*). De asemenea, se remarcă masa în comun la iarbă verde, participanții fiind așezați turcește⁸⁷⁶. Astfel, putem descifra în structura sărbătorii anumite ritme contextuale (relocare într-un topos cu valoare simbolică), normative (e.g. comportamentul excesiv, aflat într-un registru non-religios), relaționale (e.g. întâlnirea, asocierea pentru a merge și petrece împreună în natură), economice (e.g. consumul alimentelor rituale), performative (e.g. cântatul, jocurile sportive) sau comunicaționale (e.g. întrecerea cailor poate simboliza alungarea frigului și a iernii).

Hıdırlez/ Qıdırlez reprezintă o sărbătoare echinocțială care marchează o transformare a vremii, constituind un moment propice performării unor practici divinatorii, propițiatorii și profilactice. Pentru vindecare și asigurarea sănătății, se obișnuia a se consuma plante verzi,

⁸⁷⁵ Warren S. Walker, Ahmet E. Uysal, „An Ancient God in Modern Turkey: Some Aspects of the Cult of Hızır”, în *The Journal of American Folklore*, Vol. 86, Nr. 341, American Folklore Society, 1973, pp. 286-289.

⁸⁷⁶ I. Dumitrescu, „Sărbătorile la tătari”, în *Analele Dobrogei*, Anul II, Nr. 3, Constanța, Institutul de Arte grafice „Victoria”, 1921, p. 62.

carne proaspătă de miel sau o fiertură din plante de leac, culese din pădure⁸⁷⁷. O practică oraculară, de aflare a sortitului, era aceea de a pune o găleată de apă neîncepută, la lună, în ajunul sărbătorii. Acest act se aseamănă într-o mare măsură Vergelului de la români, demonstrând existența unui fond mitic ancestral comun. „Bedrye spunea că se ducea de *Qıdırlez* la cimitir, la luna nouă, o căldare cu apă neîncepută. Și acolo toate fetele aruncau câte un inel, iar flăcăii scoteau câte un inel și în funcție de ce inel scoteau, așa erau sortiți, făceau perechi. Acum nu se mai fac”⁸⁷⁸.

Elementul ludic era reprezentat de anumite dansuri, melodii, jocuri, competiții sportive, precum: *Aqay hawası* (Cântecul bărbatului), *Çoban oyunu* (Jocul Ciobanului), *Dört qız* (Patru fete), *Emir Celal* (Emirul Celal), *Qaytarma*, *Qırım çiftetellisi* (Dans crimean), *Qüreş* (lupte tătărești), *Duwak horanı* (Dansul voalului), *Yawlıq/ Mendil* (Batista), *Yüqseq minare* (Minaretul înalt)⁸⁷⁹.

Sărbătoarea se constituie printr-o suprapunere sau succesiune de practici și manifestări ceremoniale de facturi diferite: una laică, cu caracter social, înțesată de credințe ce traduc percepția asupra lumii în anumite gesturi rituale, și una religioasă, având în prim-plan rugăciunile islamice *dua*, *duwa* și pomenirea individuală/ familială sau colectivă a celor decedați, la cimitir. Specialiștii atrag atenția că la tătarii din Crimeea această perioadă avea valențe religioase, fiind marcată de mersul la geamie, vizite la cimitir, nementionând în schimb rolul femeii în acest context, element-cheie în evoluția sărbătorii⁸⁸⁰.

Printre manifestările laice sau cu caracter magico-ritual prezente sau practicate în trecut de turcii dobrogeni amintim: întâlnirea la pădure, izvor, fântână, la poalele unui deal, lângă un mormânt sau loc sfânt; săritul peste foc, pentru purificare; rostogolirea prin iarbă, *ca toate relele să plece la dușmani*; lăsatul hainelor afară, pentru ca cei doi sfinți, în timpul nopții dinspre 5 spre 6 mai, *să le biciuiască* iar posesorul lor *să scape de rele*; aflarea ursitului și a viitorului tinerelor, prin extragerea unor podoabe dintr-o căldare și interpretarea simbolisticii acestora în funcție de anumite catrene populare; practici de invocare a ploii și de asigurare a belșugului; prepararea turtei *ciorek* etc.⁸⁸¹.

La tătari, se obișnuia performarea unor gesturi sau acțiuni ceremoniale precum: *qalaqay tıgırmaq* – rostogolirea unui turte din aluat nedospit pe o pantă, în funcție de poziția în care cădea aceasta, aflându-se belșugul sezonului agricol inaugurat de această zi; deschiderea, în noaptea de *Kızır*, a tuturor obiectelor cu capac sau cu închizători, pentru a intra belșugul în ele; elemente ludice și sportive de tipul *Qüreş*-ului (lupte tătărești), întrecerilor cu cai sau legănatului fetelor; interpretarea unor cântece improvizate (*şın*), prin care grupul fetelor dialoga cu cel al flăcăilor. Dacă aceste manifestări se desfășurau pe data de 5 mai, obiceiul se numea la tătari *Tepreş*. Specialiștii afirmă că *Tepreş* constituia sărbătoarea venirii sezonului cald (*bahar bayramı*), celebrat inițial în prima zi de vineri din luna mai. Ulterior, sub influența turcilor cu care coabitau, data sărbătorii a fost legată de cea de *Hıdırlez*⁸⁸².

⁸⁷⁷ Dilek Türkyılmaz, „Kültürleri Buluşturan Sofralar: Bayram Yemekleri”, în *Aynı Tadı Paylaşmak: Türkiye - Romanya Geleneksel Ortak Mutfağı Çalıştay Bildirileri*, Ankara, Grafiker, 2013, pp. 136-137.

⁸⁷⁸ Sursă orală: Camelia Geanbai (n. 1963, Tulcea), interviu : Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁸⁷⁹ Gürcü Selcan Sağlık Şahin, „Kırım Tatar Türklerinin Bahar Bayramı: Tepreş”, în *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Vol. 9, Nr. 2, Iunie 2002, pp. 84-85.

⁸⁸⁰ Mehmet Yurtsever, „Hidrellez-Tepreş”, în *Emel*, Nr. 77, 1973, p. 41.

⁸⁸¹ Zamfir Bălan, „Studiu cultural istoric privind minoritatea turcă”, în *Studiu cultural istoric despre cinci minorități naționale din România*, realizat în cadrul proiectului SEE 2009-2014 Minorități minore, p. 66.

⁸⁸² Şahin, *op. cit.*, pp. 70-71.

Un act structural al sărbătorii este cel sacrificial, unii etnici sacrificând miei, din care se prepară ulterior *qızartma*/ friptură, *botqa* (tăt.)/ *pilav* (tc.)/ pilaf, *kozi sorpası*/ ciorbă de perișoare în care se adaugă izmă proaspătă.

În această zi sunt consumate, împreună, preparate tradiționale speciale de tipul *maylı qalaqay* (tăt.)/ *ciorek* (turc.), dar și plăcinte de tipul *baklava*, *geantik*, *sarbirma*, *köbete* sau *boqsa*. *Qalaqay* este o turtă/ lipie preparată cu seu sau jumeri de oaie. Importanța acestui aluat ritual poate fi decodificată și în gestul rostogolirii, la tătari, a acesteia în șanțul fundației unei case, de către cel mai bătrân membru al familiei, pentru asigurarea belșugului și pâinii în casă. De asemenea, *qalaqay* apărea și în ritul trasării primei brazde, pentru recolte bogate.

În acest context, se poate remarca fenomenul comensalității, acțiunea de a sta la masă alături de alții, transformând actul biologic de hrănire, într-un act cu valențe sociale. Comensalitatea leagă membrii unui grup ce împărtășesc un set de norme comune legate de valorizarea hranei. Astfel, participanții stau împreună și consumă fiecare din preparatele altuia, împart din propriile produse și propriile rețete.

În urmă cu 50-60 de ani locul de întâlnire al turcilor și tătarilor din Tulcea, dar și din satele Colina, Murighiol, Mahmudia sau Isaccea, era Dealul Monumentului⁸⁸³, în contextul în care vechiul cimitir musulman era la o distanță relativ redusă, după slujba religioasă de tip *dua*, *duwa* urmând ospățul la iarbă verde și competițiile sportive. În prezent, locul de întâlnire este actualul cimitir musulman, predominând aspectele religioase, comemorative. La Ciucurova, întâlnirea cu ocazia *Hıdırlez* avea și mai are loc în Pădurea Ciucurova, în punctul „La fântână”, având atributele unei petreceri câmpenești.

Din cele prezentate mai sus, putem descifra funcțiile principale ale acestei tradiții calendaristice: de propițiere a unei forțe superioare (*Hızır*), pentru asigurarea belșugului și venirii primăverii, dar și a defuncțiilor, în spiritul reconcilierii dintre preceptele religioase constrângătoare în acest aspect și trăirile launtrice, firești, ale omului; de coeziune a comunității, prin întâlniri de grup într-un spațiu non-domestic; de reordonare a ierarhiilor, prin efectuarea competițiilor sportive, în urma cărora ieșea un câștigător respectat de comunitate și recompensat cu un batal; de asigurare a permanenței comunității (în trecut), prin socializarea tinerilor și performarea practicilor de magie premaritală.

Pe de altă parte, *Hıdırlez*, atât în stadiul mai vechi, cât și în cel actual, prezintă puncte de convergență cu tradiții sau secvențe rituale ale altor grupuri etnice din Dobrogea. Amintesc câteva practici de factură similară, performate în diferite contexte calendaristice, precum: cele legate de cultul morților la Moșii de iarnă și Paștele morților la români, de *Provodé* la ucraineni sau de *Vselenskaia raditeliskaia subbota*/ Sâmbăta Morților la rușii lipoveni; divinatorii (meteorologice, legate de belșugul viitorului an agricol sau de norocul membrilor familiei); de magie premaritală, performate în noaptea de Sfântul Andrei/ *Svatei Andrei* la români și ucraineni.

Aspecte contemporane

În principiu această sărbătoare prezintă variații în funcție de grupul etnic, mediul rural sau urban și de anumite contexte calendaristice, de exemplu cel legat de suprapunerea dintre *Hıdırlez*/ *Qıdırlez* și una dintre zilele postului de Ramazan, fapt ce ar defaza consumul pomenii oferite după apusul soarelui. Pe de altă parte, există posibilitatea ca unele elemente ale sărbătorii să vină pe cale livrescă sau din sursele de informare în masă și să fie

⁸⁸³ Acest spațiu reprezenta un punct de referință și pentru celebrările altor etnii. Rușii lipoveni din Tulcea obișnuiau să petreacă *Maslenița* în același loc, evenimentul culminând cu înălțarea în aer a unor săgeți aprinse.

interiorizate de comunitate (e.g. unele gesturi trecute în latență și reactivate în urmă lecturării unor informații de pe site-urile turcilor și tătarilor de pretutindeni).

Hıdırlez/ Qıdırlez este sărbătorit în comunitățile de turci, tătari și țigani musulmani din Dobrogea în localități precum Tulcea, Babadag, Ciucurova, Măcin, Constanța, Cobadin, Fântâna Mare și Medgidia. Dintre aceste centre, Tulcea se constituie drept un „pol de atracție” pentru cei care trăiesc în localități în care numărul musulmanilor s-a redus drastic, actualul cimitir musulman din oraș constituind un loc de întâlnire pentru etnicii din Murighiol, Colina și Mahmudia.

În prezent, la musulmanii tulceni, primează componenta religioasă a sărbătorii, legată de cultul morților, manifestată prin slujba de pomenire și oferirea ofrandelor. De altfel, în mentalitatea musulmanilor din Dobrogea, *Hıdırlez/ Qıdırlez* și-a câștigat atributul de sărbătoare de comemorare a morților, în corelație cu tradiția similară a ortodocșilor, în urma procesului de conviețuire. Un aspect demn de adus în discuție în acest context este prezența femeii în cimitir, interzisă de majoritatea exegeților Islamului. Din acest punct de vedere există două tipuri de discursuri ale persoanelor intervievate: G.A. (tătăroaică Nogay) spune că exista permisiunea accesului femeilor doar în această zi, pe de altă parte A.G. (tătăroaică Kırım) precizează că în trecut, de *Qıdırlez*, era permisă prezența bărbaților și copiilor, femeile mergând la pădure, pe Dealul Monumentului. Turcoaică M.R. își aduce cu nostalgie aminte de momentele din copilărie în care participa la această sărbătoare, jucându-se printre morminte, dar nu oferă informații cu privire la participarea din perioada adolescenței sau maturității. Indiferent de situația inițială, în perioada contemporană, prezența elementului feminin în cimitirul musulman dobrogean în ziua de 6 mai este o certitudine. Ea a devenit un actant activ, necesar pentru îndeplinirea ritualului pregătirii mormintelor și al oferirii pomenii, precum la români.

Schema-cadru privind desfășurarea ceremoniilor de pomenire individuală sau familială este legată de aranjarea și udarea mormintelor și a pietrelor funerare, urmată de o rugăciune spusă de imam, la care participă familia defunctului. Ulterior se împart diferite produse alimentare (*helwa* și *kiygaşa* – preparate consumate în special la pomeni, dar și *şuberek*, *pide*). Formula standardizată de răspuns la primirea pomenii este: *Allah kabul etsin! Allah să primească! (Să fie primit!)*. Mauss menționează că pomana reprezintă o formă a darului sacrificial⁸⁸⁴. Aceste ofrande vor îmbuna și liniști sufletele celor trecuți în lumea de dincolo, producându-se un transfer în plan simbolic a acestora. Poate că acest aspect a determinat resemantizarea tradiției, cel puțin în mediul urban, de la sărbătoare de întâmpinare a primăverii la moment de comemorare a morților, situație contrastantă nucleului ritual inițial. De fapt, acest aspect poate fi legat de schimbarea profilului ocupațional al musulmanilor urbani, pentru care agricultura nu mai constituie un aspect esențial al vieții, al cărui bun mers ar trebui ajutat printr-un rit corespunzător. La fel, riturile de atragere/ menire a căsniciei și-au pierdut rolul și eficiența în contextul societății moderne, bazate pe alte tipuri de strategii maritale.

Astfel, sărbătoarea de pomenire a morților este practică în mod activ, cu mici diferențe, de la un grup etnic la altul. Un fapt interesant este că și unii români, care au avut prieteni, colegi sau apropiați de religie musulmană, vin să-i pomenească, fără a avea o interacțiune clară cu etnicii musulmani. Vizita se reduce la aducerea unor flori și, eventual, aprinderea unei lumânări.

⁸⁸⁴ „Pomana este, pe de o parte, fructul unei noțiuni morale a darului și a bogăției, iar pe de altă parte, al noțiunii de sacrificiu al celui alt.” Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, Ed. Polirom, 1997, p. 75.

Tătarii participă în număr mare la cimitir, un moment ceremonial important fiind acela al slujbei de pomenire de obște, pentru morții ai căror urmași nu mai există sau nu au putut ajunge. Urarea tradițională la întâlnirea dintre doi membri ai grupului este *Qıdırlez Bayramı Qayırlı Bolsın!* (Să aveți un *Qıdırlez* binecuvântat!). Se remarcă, de asemenea, permanența gestului sărutatului mâinii persoanelor în vârstă și aducerea mâinii acestora pe fruntea tinerilor, în semn de respect și pentru binecuvântare. Alimentele oferite ca pomană (plăcintele *pide* sau dulciuri de cumpărat) sunt așezate într-un spațiu special amenajat la intrarea în cimitir, fiind împărțite de cele mai multe ori după *duwa*. Pomana se reduce la câteva bucăți de plăcintă, fiind oferită, de cele mai multe ori, la cimitir, lângă mormânt. *Duwa* de comemorare de obște este interpretată de grupul de bărbați, alături de imam. Grupul femeilor, în imediata apropiere a bărbaților, execută, alături de aceștia, anumite gesturi (de invocare, de atingere a feței, de scuturare a mâinilor), rostesc în mod repetat cuvântul *Amin!*, șoptesc rugăciunea de final.

În prezent, turcii preferă întâlnirea la pădure, lângă un izvor sau fântână, moment în care sunt consumate anumite preparate tradiționale, sunt interpretate melodii/ catrene de tip *mani*, au loc manifestări ludice. Se pot aduna și în cimitir, accentul căzând pe *dua* de pomenire familială și mai puțin pe cea colectivă, preferând să stea la masă, lângă mormânt, și să consume mai multe feluri de plăcinte (*köbete*, *chirde*, plăcintă cu dovleac etc.). Urarea tradițională este *Hıdırlez Bayramı Mubarek Olsun!* (Să aveți un *Hıdırlez* binecuvântat!). În ziua cercetării am întâlnit etnici turci veniți din București, Iași, Năvodari sau Constanța, cu intenția de a reuni familia la *mezarlık* cu ocazia pomenirii morților. Din discursul persoanelor intervievate se poate remarca renunțarea la mesele festive din trecut și la elementele ludice, *căci ne-am civilizat și noi și nu mai facem ca cei de mai jos!*, referindu-se la țiganii musulmani (M. R. - turcoaică).

Țiganii musulmani sărbătoresc cu fast pomenirea morților, implicându-se practic întregul neam, de la copii până la bătrâni. Se observă o tendință de distanțare a celorlalți musulmani față de aceștia. Mormintele se află la periferia cimitirului, deși, în ultimul timp, au început să ocupe și locuri centrale. Slujbele de tip *dua* se desfășoară sub coordonarea poliției locale, după terminarea slujbelor de pomenire familială la turci și tătari și după *dua*-ul colectiv. Acest fapt se datorează numărului mare de participanți. Vestimentația actanților este curată, uneori special pregătită pentru acest eveniment. Se mai pot observa câteva femei care păstrează ca element identitar șalvarii, dar numărul lor este redus (patru din aproximativ 150 de femei) și în regres. *Dua* de comemorare urmează același tipic, însă numărul foarte mare de participanți face ca uneori să se desfășoare pentru mai multe grupuri de morminte alăturate. De multe ori, membrii acestui grup etnic participă și la slujbele de pomenire ale vecinilor sau cunoscuților. Se întind mese pe morminte, consumându-se diferite tipuri de plăcinte (numite generic *baclavă*), unele speciale momentelor de pomenire a morților (ex: *kiygaşa*), mâncăruri din carne de pui, vită sau oaie. Se pregătesc și pomeni pentru acasă, numeroase și fastuoase (farfurii de unică folosință separat ambalate în folii de aluminiu sau platouri cu friptură, mici, grătar, legume, fructe, plăcinte, dulciuri de casă sau cumpărate) care denotă o anumită competiție între familiile de țigani musulmani din diferitele zone ale orașului.

Indiferent de etnie, de obiceiuri sau elemente identitare mai mult sau mai puțin conservate, toți participanții trăiesc sărbătoarea într-un mod intim, comemorându-și defuncții prin slujbele de pomenire și oferind, la final, preparate bine gătite, mai mult sau mai puțin tradiționale, pentru sufletul morților.

În ceea ce privește transmiterea valorilor și însușirea tradiției de către noua generație, se pot descifra următoarele stagii: implicarea copiilor prin elemente ludice (jocuri în poiană sau printre morminte); conștientizarea participării (implicare în oferirea pomenii, așezarea preparatelor pe cearceafuri, în poiană, participare la *dua*, *duwa* de pomenire); participarea conștientă (rostirea și efectuarea gesturilor specifice rugăciunii, implicare în realizarea preparatelor); participare efectivă (implicare în competiții sportive, în interpretarea cântecelor, igienizarea mormintelor).

V. 3. *Babinden* la bulgarii din Vișina (8 ianuarie 2018)

Context socio-cultural

Localitatea Vișina, numită și în prezent de unii bătrâni Pașa Cîșla, constituie una dintre cele două sate cu comunități de bulgari din județul Tulcea. Istoria orală amintește că satul s-a fondat în jurul anului 1832, pe moșia pașei din Tulcea, fiind locuit inițial de turci și bulgari. Ulterior, aici s-au stabilit români oieri. De fapt, vechea denumire demonstrează profilul ocupațional al locuitorilor, *câșlă* având sensul de stână mare sau spațiu unde se cresc și se mulg vitele. După anul 1862 turcii au plecat din sat, acesta fiind populat în continuare de români și bulgari.

Satul era împărțit în trei mahalale: *Comorofca*, aflată pe mereaua Vișina, în estul așezării; *Scherlălău*, înspre baltă; *la Baltă*, spre lacul Golovița. Așezarea este de tip adunat, cu gospodării dispuse compact, cu discontinuități în proximitatea bălții. Casele bulgărești erau acoperite cu olană, decorul acestora fiind evidențiat la nivelul ramelor decorate de la ferestre, al capitulurilor profilate și paziei simple sau duble de sub streășină. Anexele gospodărești (e.g. grajdul și coșarul pentru vite, saiaua și saivanul pentru oi, hambarul, chilerul, șopronul pentru căruță) reflectă caracterul agro-pastoral al localității. Ocupațiile de bază ale locuitorilor sunt agricultura, îndeosebi grădinaritul, dar și creșterea animalelor sau pescuitul.

Comunitatea bulgarilor s-a dizolvat practic după schimbul de populație cu aromânii, din anul 1940. Totuși, sursele orale menționează că au rămas în continuare persoanele care au format familii mixte alături de români și au preluat elemente din identitarul românesc. „În sat au fost foarte mulți bulgari, dar care au plecat în 1940, în locul lor venind români din Cadrilater. O parte a bulgarilor s-a corcit și a rămas”⁸⁸⁵. Dacă o lungă perioadă în care identitarul bulgar nu a fost exprimat (public), în perioada post-revoluționară s-a produs o reactivare a etnicității. Astfel, s-a constituit Ansamblul *Sfitilina*, din dorința de a transmite următoarei generații portul și tradițiile emblematice. Această inițiativă trebuie corelată cu dezvoltarea turismului din localitate, în urma apariției unor agro-pensiuni. De asemenea, proximitatea față de comunitatea staroveră din Jurilovca, centrul de comună, cu elemente identitare clar exprimate, a făcut necesară revitalizarea sau reinventarea unor elemente care să le confere locuitorilor specificitate.

Context specific

Participarea la *Babinden* în data de 8 ianuarie 2018 a fost favorizată de invitația doamnei Bianca Folescu, lider informal al comunității bulgare din Vișina. Deși aceasta a venit în Vișina din perspectiva out-sider-ului, neavând origini bulgărești și nefiind din localitate, a reușit să organizeze femeile din sat, care mai depozitau informații privind identitarul bulgăresc, într-un mic ansamblu. Această inițiativă a dus la conștientizarea

⁸⁸⁵ Sursă orală: Ioana Gheorghe (n. 1930, Vișina), interviu: Mihail Gorgoi (1992, Vișina).

existenței unor valori patrimoniale, unele dintre ele nemăfiind practicate sau exprimate, dar existând fragmentar în mentalul colectiv. Pe de altă parte, inițiativa, venind din exterior, a generat o polifonie de atitudini și strategii identitare individuale în această privință, de la acceptarea necondiționată a exprimării etnicității, sub coordonarea unui străin, până la negarea rolului acestuia. Această situație complexă s-a putut decodifica în momentul cercetării. Manifestările s-au decupat în cel puțin două planuri structurale, care au interferat în sens convergent sau divergent. Din perspectiva integrării mele în momentul sărbătoririi, nu au existat probleme sau divergențe, deși o astfel de sărbătoare a femeilor exclude, prin esența ei, participarea masculină. Eventualele probe, șicanări sau exagerări (despre care am fost prevenit de diferite persoane) nu au existat în realitate. Totuși, singurii bărbați acceptați la *Babinden* au fost muzicanții și „domnii de la muzeu”.

Cadrelle sărbătorii

Babinden sau *Babenden* (Ziua babelor sau moașelor) este o sărbătoare a femeilor, desfășurată în Dobrogea în a două zi după Sfântul Ion, pe data de 8 ianuarie. În trecut se celebra pe stilul vechi, astăzi fiind acceptat și asumat calendarul gregorian. Prestigiul incontestabil al moașei era determinat de cunoașterea unor practici arhaice, aceasta garantând practic și simbolic permanența și viabilitatea comunității, atât prin aducerea pe lume a copilului, cât și prin efectuarea unor rituri apotropaice sau curative. În timp, instituția moașelor a dispărut din realitatea satului, atributele acesteia fiind transferate bătrânelor, babelor, bunicilor care au continuat tradiția îngrijirii copiilor.

Aspectul principal al tradiției este legat de propițierea unei instanțe superioare, prin intermediul moașei, pentru asigurarea fecundității. Astfel se încerca obținerea unui bun mers al lucrurilor în cazul viitoarelor nașteri, prin bunăvoința divinității. Gesturile de arătare a respectului se adresează unei forțe superioare, deși în plan fizic sunt adresate femeilor care au ajutat la naștere sau care au îngrijit nou-născuții și lăuzele. Actul lustrației moașei se răsfrângea de fapt asupra viitoarelor nașteri, moașa având binecuvântarea și eficiența de a moși, actul moșirii traducându-se în ușurința nașterii și sănătatea nou-născuților. În general, după abținerea din timpul postului pascal, practicile de asigurare a urmașilor erau reactivate, cele mai multe acte ale nașterii corespunzând de obicei începutului de an. Purificarea trebuie, de asemenea, corelată cu eficiența sporită a apei, după ce *firea apelor* a fost sfințită de Bobotează.

Până la răsăritul soarelui, acest complex ceremonial se desfășura la casa moașei, fiecare dintre femeile moșite de aceasta venind în vizită, aducându-i plocon (săpun, peșchir, un gear, bani, un colac, o sticlă de rachiu etc.). În acest moment se performau rituri de purificare, prin spălarea mâinilor, și erau consumate preparate realizate de bătrână sau aduse de femei, în special plăcinte și friptură de pasăre.

O altă secvență este cea a spălării rituale la fântână sau cișmea, unde i se turna bătrânei apă neînceptută pe mâini sau era stropită. Această procesiune, moașa fiind plimbată cu căruța trasă de femei, avea un aspect carnavalesc, fiind marcată de performarea unor cântece, dansuri și comportamente exagerate. Se reîntorceau la moașă, consumau preparatele pregătite și băuturi alcoolice și, ulterior, ieșeau pe străzi, în centrul satului, dansând hore închise sau sparte și chiuind.

Trecerea dintr-un tip de spațiu într-altul era asumată și afișată prin utilizarea lexicului ritual, reprezentat de steag (*băierac*), o prăjină care avea în vârf un ștergar, busuioc, flori - elemente erotice parodiante etc. Această recuzită avea și un rol practic, fiind folosită pentru a împiedica fetele și flăcăii să intre în *hora babelor*. Se remarcă, de asemenea, comportamentul punitiv față de genul masculin. Bărbații prinși pe stradă erau murdăriți cu cenușă sau smoală,

erau ridiculizați, li se furau cojocul și căciula, piesele vestimentare trebuind răscumpărate. Acest gest era echivalent cu inversarea raportului de forțe sociale, comunitatea patriarhală fiind înlocuită temporar cu una matriarhală, în cadrul căreia femeia dicta normele. Uneori, se performa o parodie a actului umblării cu aghiazma de Bobotează, una dintre femeile umblând cu o brăcăciță și un mănunchi de busuioc și botezând pe oricine întâlnea pe stradă⁸⁸⁶.

Babinden este, în esență, o sărbătoare a inversiunii rolurilor. În acest context temporal femeile apar în spații publice pe care nu le frecventează în mod curent (e.g. cârciumile), afișând atitudini rezervate în mod normal bărbaților⁸⁸⁷.

La toate grupurile etnice ortodoxe din Dobrogea a existat o zi de sărbătorire a moașelor, forme ceremoniale ample și publice, cu exces și inversiune comportamentale, existând la populațiile balcanice (greci și bulgari). Slavii de răsărit au preferat vizitele și petrecerile într-un spațiu privat, gesturile rituale fiind reduse la nivelul darului și consumului unor alimente pregătite de moașă.

Aspecte contemporane

Cercetarea de la Vișina ne-a revelat câteva aspecte contemporane privind celebrarea acestei sărbători, legate de permanența unor gesturi și de reconstituirea altora. În primul rând, după o perioadă îndelungată de inexistență s-a reluat, sau mai degrabă s-a pus în scenă, vizita la moașă. În lipsa acestui actant esențial, rolul de moașă a fost preluat și asumat de cea mai bătrână femeie din sat, fiica ultimei moașe. Deși imobilizată, femeia a acceptat cu bucurie acest statut, primind daruri din partea femeilor, majoritatea membre ale ansamblului bulgăresc. Acestea, în semn de respect pentru serviciile mamei sale, i s-au sărutat și spălat mâinile. De-a lungul timpului s-a produs o externalizare totală a spațiului manifestării ceremoniale, locul predilect fiind căminul cultural. Pe pe o parte, acesta este în centrul satului, pe de alta, a fost, pentru multă vreme, cea mai spațioasă clădire, în care se puteau întâlni suficient de multe femei.

Ulterior, în curtea „moașei”, femeile, îmbrăcate în costum de sărbătoare, au dansat Paidușca și Cadânească, fiindacompaniate de muzicanți. Se remarcă dispariția instrumentelor tradiționale spațiului balcanic și muzicii bulgărești (e.g. cimpoiul, cavatul bulgăresc) și înlocuirea lor cu acordeonul și toba. Dintre permanențe, amintesc păstrarea *băieracului*, prevăzut cu elemente caricaturizante ale organelor genitale masculine (ciușca, cepele), dus de câteva actante în timp ce mergeau chiuind spre cămin, dansând o horă neîncheiată (*buenef*). Steagul, a cărui denumire am reconstituit-o cu greu, din cauza pierderii patrimoniului lingvistic - chiar și la bătrâni, a rămas la intrarea în curtea locației, fiind folosit pentru a amenința eventualii intruși. De altfel, bărbații au devenit spectatori, privind lângă gard, neîndrăznind să încalce acel spațiu clar demarcat. Jucarea *băieracului* poate constitui un rit legat de fecunditate, procreere sau poate avea valențe apotropaice. Cum remarca și Xanthakou, anumite aspecte ale ceremoniilor organizate în Balcani în această zi vor rămâne mistere, intervievatele ferindu-se a oferi detalii asupra unor practici legate de acest substitut falic⁸⁸⁸.

S-a păstrat, de asemenea, ospățul comun, fiecare participantă la petrecere aducând plăcinte cu brânză sau dovleac, friptură, prăjituri de casă și câte o sticlă de vin. Femeile au gustat unele din preparatele celorlalte, au băut din vinul celorlalte, laudându-le priceperea și rostind urări de bun augur. Pentru tinere, aceste laude constituie o garanție din partea castei

⁸⁸⁶ Sassu, *op. cit.*, p. 226-227.

⁸⁸⁷ Margarita Xanthakou, „Le jour de *Babô*. Un rituel néohellénique d'inversion du genre. Comparaisons, convergences, filiations”, în *Ethnologie Française*, Nr. 163, 2016, pp. 527-532.

⁸⁸⁸ *Ibidem*

femeilor a faptului că sunt bune gospodine, calitățile de a face mâncare bună și de a îngriji copiii și soțul constituind atribute ale feminității lor. Astfel ele își autentifică permanent statutul de gospodină, mamă și nevestă.

Din perspectiva referențialității actanților, *Babinden* a devenit o tradiție care celebrează în principal femeile căsătorite, cu sau fără copii, babele/ bătrânele nemaibeneficiind de adoptarea unui comportament deosebit din partea celorlalte participante. Mai mult, ele au avut un rol de observator pasiv, care a patronat desfășurarea evenimentului festiv.

Pe de altă parte, *Babinden* furnizează o identitate particulară grupului ce o performează și o menține. În momentul de față este singura sărbătoare prin care bulgarii dobrogeni își pot exprima particularitatea față de alte grupuri etnice, cu excepția grecilor.

V. 4. *Korban* la grecii din Izvoarele (6 mai 2018, gospodăria familiei Ciobanu)

Context socio-cultural

Localitatea Izvoarele reprezintă singura așezare rurală compactă cu membrii care aderă la un identitar filoelen. Istoria orală leagă cristalizarea comunității prin 1830, în urma tranzitării Dobrogei și stabilirii unor familii sau neamuri de greci și bulgari, urmate de un proces de sinteză etnică. Satul are caracteristicile unei așezări balcanice, de tip adunat, în care își face simțită prezența arhitectura olanelor (case cu acoperișuri în patru ape și pante line, acoperite cu *kiramidia*, streșini largi). De altfel, olana, abundentă în trecut, era folosită în ritualul tămâierii mielului ce urma să fie sacrificat cu ocazia zilei de *Korban*, ulterior fiind înlocuită de tămâiernic. Vatra veche prezintă o textură neregulată, iar în zonele construite recent se remarcă o textură ordonată, geometrică, liniară. Tipul de gospodărie reflectă ocupațiile tradiționale sau moderne, dar și condițiile ce au determinat utilizarea unor noi materiale de construcții, existența unui nou regim de proprietate asupra pământului și animalelor sau influențele exterioare.

Trecerea de la economia bazată pe agricultură și creșterea animalelor în regim familial, la agricultura mecanizată, asociativă, industrie și servicii a determinat mutații în structura relațiilor sociale specifice ruralității, pe de o parte, și a mentalității de tip tradițional, marcate de o permanentă raportare la sacru și tezaurul mitic, pe de alta. Toate aceste aspecte se resfrâng inclusiv în modul de a percepe și performa anumite tradiții calendaristice și rituri de trecere. Pe de altă parte, migrația tinerilor spre centrele urbane industrializate a avut drept consecințe, pe termen lung, un spor natural negativ, îmbătrânirea populației, părăsirea unor gospodării, ocupate ulterior de indivizi aparținând altor grupuri etnice.

Un alt aspect important este legat de existența a două micro-comunități grupate în raport cu cele două stiluri calendaristice de celebrare a sărbătorilor: stilul iulian (vechi) și gregorian (nou). Chiar dacă biserica pe stil vechi este de dată recentă, acest fapt nu a exclus, de-a lungul timpului, sărbătorirea pe vechi, în special de către cei bătrâni sau conservatori. Astăzi, calendarul festiv al celor care merg pe stilul nou se configurează sub forma unei dublări a tradițiilor etalon. Dacă slujba de Sfântul Gheorghe se ține după calendarul gregorian, *Korbanul* și alte practici conexe (furatul copiilor, descălțatul miresei) se țin pe vechi. La fel se întâmplă și în cazul colindatului.

Context specific

Această cercetare de teren s-a desfășurat în gospodăria familiei Ciobanu, pe data de 6 mai 2018, și a fost favorizată de cunoașterea în urmă cu un an a doamnei Sinica Ciobanu în

cadru întâlnirilor grupului de lucru în domeniul cusutului, desfășurate la Muzeul de Etnografie și Artă Populară din Tulcea. În urma discuțiilor pe tema tradițiilor grupurilor etnice, doamna a cunoscut intenția demersului meu și mi-a oferit posibilitatea de a participa la *Korban*, în intimitatea casei dumneaei. Având în vedere că această tradiție este una privată, familială sau legată de relațiile de vecinătate, posibilul cercetător poate fi considerat agresor al spațiului domestic și momentului sărbătorii și tratat ca atare. De aceea am mizat pe construirea unei relații bazate pe încredere, astfel încât distanța dintre cercetător și participanți să se diminueze cât mai mult, iar gesturile să decurgă normal, fără a exista tendința unui comportament selectiv sau artificial.

Apelând la observația directă și participativă și la interviu, am încercat să surprind anumite gesturi performate în diferite secvențe ceremoniale, să reconstitui tiparul tradiției și să evidențiez mutațiile produse în timp, în raport cu realitățile societății moderne.

Experiența trăită este legată pe de o parte - de integrarea performativă, participând la tămâierea realizată de membrii familiei după scoaterea *korbanului* din cuptor, pe de altă parte - de participarea la masa comună și primirea pomenii de sănătate.

Cadrelor sărbătorii

Această tradiție sacrificială practică de Sfântul Gheorghe pe stil vechi (6 mai), răspândită în întregul spațiu balcanic, este legată la grecii din Izvoarele, la prima vedere, de începutul sezonului pastoral și de aceea impune performarea anumitor gesturi rituale care iau amploarea unui întreg ceremonial. De asemenea, în această zi se tocmeau ciobanii, se separau mieii și se puneau oile la rând pentru lapte. În sens mai larg, tradiția tăierii unui *korban* implică mai multe aspecte ale vieții familiale sau comunitare, fiind practică cu ocazia construcției unei case, la nașterea unui copil, pentru vindecare, de sfântul casei sau de hramul bisericii. Toate aceste aspecte implică sacrificiul sângeros al animalului, pregătirea preparatului, împărțirea și consumul în comun.

Astfel, *Korbanul* se distinge sub forma unei practici simbolice și sociale, personalizate în raport cu sfântul familiei, hramul satului, patronul comunității, fiind legat de religiozitatea familială și locală. *Korbanul* de hramul bisericii aparține sferei publice și constă în sacrificarea unui tăuraș, în trecut în curtea bisericii, urmată de prepararea, împărțirea și consumul în comun, pe când *korbanul* de sănătate, cel de Sfântul Gheorghe, aparține sferei private, desfășurat pe baza asocierii în funcție de vecinătate și rudenie. Acesta prezintă variații în raport cu obiceiurile familiale sau cu anumite situații excepționale, precum: înmormântările, pomenile, sfințirea casei, celebrarea *korbanului* de sănătate și cel de familie în aceeași zi.

Din punct de vedere etimologic, termenul *korban* provine din arabă *قربان* / *qurbān* sau ebraică *קָרְבָּן* / *qārbān*, având sensul de sacrificat, victimă, ofrandă, sacrificiu. La Izvoarele termenul desemnează sfântul sau praznicul, mielul sacrificat, actul sacrificial și preparatul rezultat.

Substratul mitic al practicării acestei tradiții în localitate este descifrat din anumite legende cu teme drakontoktonice regăsite, până nu demult, în memoria colectivă a comunității. Conform unei astfel de legende, un balaur obișnuia să atace păstorii și turmele de oi și de fiecare dată reușea să fure un miel sau o oaie. Atunci Sfântul Gheorghe a ucis balaurul. Din acea zi păstorii îl celebrează și fac un *korban*. Pe de altă parte, putem face unele conexiuni cu evenimentele biblice veterotestamentare, precum jertfa lui Avraam sau însemnarea caselor în contextul plăgilor asupra egiptenilor, ultima decodificabilă din practica însemnării cu sângele mielului tăiat a tocului ușii.

Până nu demult, grecii din Izvoarele conservau practici rituale arhaice în ceea ce privește sacrificarea animalului. Tradiția se structurează în câteva secvențe importante. Prima

era reprezentată de sacrificare, ce presupunea consacrare și garanta comunicarea eficientă cu sfera sacrală, pe baza renunțării parțiale la elementul sacrificat. Practica presupunea, în prealabil, purificarea (cu sare, afumarea cu tămâie, aprinderea lumânării între cornele acestuia), invocarea sfântului și rostirea unor formule legate de sănătate și belșug (*La anu' să tăiem și mai mare, să fim sănătoși ca la anu', cine-i sănătos să taie!*). Urma pregătirea și coacerea *korbanului*, care consta în curățarea măruntaielor, fierberea și mărunțirea lor, amestecarea cu ceapă tocată și alte verdețuri, umplerea mielului, acoperirea cu prapurul, apoi cu o foaie de *pitis* și frunze de ștevie și coacerea în cuptor. Ultima etapă era cea a consumului în comun, nu înainte de gestul împărțirii pentru sănătate și, opțional, binecuvântarea prin slujbă religioasă⁸⁸⁹. În trecut se remarcă unele practici apotropaice (prin folosirea transgresivă a sângelui: ungerea pragului sau tocului ușii cu sângele mielului, în forma semnelor crucii, însemnarea copiilor cu sânge în frunte, pentru a fi feriți de deochi), de propitiere (îngroparea resturilor animalului, pentru păstrarea belșugului în gospodărie) sau oraculare (se spunea că *dacă inima și ficatul sunt pline cu sânge, anul va fi roditor*⁸⁹⁰).

Obiceiul începe cu mielul când este viu. Când să se sacrifice mielul, noi nu facem acum, recunosc, când să se sacrifice îi dădea o lingură cu sare, un pahar cu apă și o lumânare, bărbatul. Jertfa e numai pe parte masculină. Se pune mielul cu fața la răsărit, se pregătește într-o cărămidă jar și tămâie, îi dă sare, apă, îl tămâiază, aprinde lumânare, apoi îl sacrifică. După ce îl sacrifică, sângele care curge nu e voie să îl aruncăm în toate părțile. Îl luăm chiar cum este și îl punem în fundul grădinii și îl acoperim cu pământ. După ce scoatem *korbanele* le așezăm pe masă, fiecare la casa lui, se pune o floare și în special liliac la *korban*, se tămâiază, se împarte și pe urmă se strâng cu toții. Oasele nu se aruncă, se îngroapă în fundul grădinii⁸⁹¹.

Similar, la bulgarii dobrogieni, în ajunului acestei sărbători, se aducea un miel de la târlă, acesta fiind împodobit cu lână colorată. Animalului i se oferea să mănânce tărâțe cu sare, i se pune o lumânare aprinsă între coarne, care ardea cât timp familia stătea la masa rituală. Apoi, capul familiei îi stinge lumânarea pe coarne, îi făcea semnul crucii pe frunte și îl sacrifică. Sângele animalului sacrificat se colecta într-un vas și se arunca pe derea, considerându-se că astfel oile dădeau lapte mult, pe baza principiului magiei prin similitudine. De asemenea, oasele rezultate în urma mesei din ziua Sfântului Gheorghe se îngropau lângă un furnicar, pentru noroc la bani⁸⁹².

Observăm că funcțiile *korbanului* se structurează pe două direcții principale: propitierea unor forțe superioare (Divinitatea, prin intercesorul Sfântul Gheorghe) pentru asigurarea prosperității, sănătății - pe de o parte, protejarea familiei sau neamului și întregului grup, printr-un efect cumulativ - pe de alta. Dincolo de elementele mitice sau religioase, tradiția implică participarea întregii comunități, fiind, dincolo de împlinirea ritualului, un moment de legătură între indivizi, între nucleele familiale și, prin generalizare, contribuie la consolidarea comunității.

Putem face corelații cu tradiții similare altor populații dobrogene. Sacrificiul de Sfântul Gheorghe se întâlnește în trecut, și pe alocuri și în prezent, la aromâni, la pornirea turmelor, pe 23 aprilie, când se gătea *niel la cireap și ahnie*. *Korbanul* casei corespunde hramului familiei

⁸⁸⁹ Știucă, *op. cit.*, pp. 100-101.

⁸⁹⁰ Sursă orală: Paraschiva Ciobanu (n. 1953, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2018, Izvoarele).

⁸⁹¹ Sursa orală: Sinica Ciobanu (n. 1955, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2018, Izvoarele).

⁸⁹² Iulian I. Sassu, „Din etnografia satului Fântânele (Inancișme)”, în *Analele Dobrogei*, Anul XI, Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei”, 1930, pp. 35-36.

de la români, aromâni, bulgari și ucraineni. *Korbanul*, de la construcție, este similar practicii sacrificării și îngropării capului unui animal (berbec, cocoș), performată de aromâni. La turci, ca rit de întemeiere, se sacrifică un berbec al cărui sânge se scurgea în șanțul fundației. Alt berbec se sacrifică la 40-45 de zile de la terminarea casei. *Kurbanul casei* la musulmani reprezenta sacrificiul și oferirea unei mase la care erau invitate femeile, peste încă șapte zile. De asemenea, există similitudini cu *Kurban Bayramı* sau cu sacrificiul unui animal (miel, vițel, cocoș) la mormântul (*türbe*) lui Koyun Baba, urmat de oferirea acestuia unei văduve sau unui om cu suflet pur.

Aspecte contemporane

Primul aspect relevat de cercetarea noastră este legat de fenomenul desacralizării parțiale a tradiției, prin eliminarea unor rituri și riteme. În prezent, tăierea se face, în general, la stână, de către cioban. Tot angrenajul ritual pre-sacrificial, legat de purificare, invocare a reprezentărilor mitice, a fost eliminat, la fel cum s-a întâmplat cu practicile ce implicau sângele animalului. Aceste omiteri ale unor rituri apar în contextul unui nou tip de practicare a creșterii animalelor, dar și a renovării gospodăriilor, nemaifiind acceptată cu ușurință însemnarea cu sânge. Modificările ocupaționale sunt legate de externalizarea creșterii animalelor, oile nemaifiind în prezent legate de spațiul gospodăresc atât de vizibil: „Oi sunt, dar nu mai sunt ca pe vremuri. Eu aveam zece, dumneavoastră cinci, și toată iarna îngrijeam animăluțele acasă. Și de Sfântu Gheorghe se tocmea un cioban. Până la Sfântu Dumitru se făcea măsurătoarea laptelui (*aiari*). Era o anumită rânduială, nu ca acuma”⁸⁹³.

Totuși, această situație nu exclude în totalitate performarea unor rituri de consacrare. Este posibil ca tămâierea postumă să reprezinte un rit compensatoriu, dând secvenței o tentă religioasă familială. Dacă în trecut actantul principal al tămâierii era capul familiei (în sensul de cel mai bătrân bărbat din familie), în prezent, la afumarea produsului participă întreaga familie, inclusiv participanții observatori (e.g. cercetătorii etnografi).

De asemenea, dacă înainte sacrificiul se realiza în general pe data de 5 sau 6 mai, în prezent, tăierea mielului se poate realiza cu câteva zile înainte, mai ales în urma dezvoltării capacităților de conservare a cărnii. Animalul vine curățat și spălat de la stână, tocmai bun de copt. În același timp, s-a produs și o desacralizare a toposului casnic. Spațiul sacru din camera cu icoana, curtea casei, grădina, spațiul cu pomi fructiferi, locurile ferite care beneficiau de performarea unor rituri pre- sau post-sacrificiale nu mai reprezintă locuri esențiale desfășurării *Korbanului*. Numai cuptorul din curte mai păstrează atribuite, în esență practice, din aceste motive fiind și păstrat în majoritatea curților grecilor izvoreni.

Un rit care se menține în prezent este din sfera relațională și constă în asocierea familiilor pentru pregătirea și coacerea în comun a *korbanelor*, observându-se, din considerente economice sau sociale, alternanța găzduirii de la un an la altul. Pe de altă parte, s-a pierdut semnificația numărului par sau impar al *korbanelor* coapte într-un cuptor. Deși datele etnografice relevă și în trecut variații privind această cutumă, în unele cazuri numărul impar fiind norma, în altele numărul par fiind necesar (dacă nu erau suficiente *korbane*, se punea o cărămidă pentru a fi număr cu soț), în prezent aspectul practic este cel care primează: „Se adunau în număr par, impar, nu contează, cât lua cuptorul. Cuptorul meu ia, de exemplu, cinci crățiți de *korban*”⁸⁹⁴.

Asocierea familiilor, care urmărea în trecut tiparele rudeniei, dar în primul rând al proximității, este tributară astăzi altor raporturi, în urma înlesnirii transportării mielului

⁸⁹³ Sursa orală: Sinica Ciobanu (n. 1955, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2018, Izvoarele).

⁸⁹⁴ Sursă orală: Paraschiva Ciobanu (n. 1953, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2018, Izvoarele).

sacrificat. Astfel, se pot aduna persoane din extremitățile satului, ulterior mielul umplut fiind transportat cu mașina.

De asemenea, schimbări au intervenit și în prepararea *korbanului*. Deși nu putem generaliza, acoperirea mielului cu prapur și foi de plăcinte, considerată în trecut practică cu valențe rituale, *să aibă fetele puțină rușine*⁸⁹⁵, este înlocuită astăzi de acoperirea cu folie alimentară: „Ce facem noi acum cu folie nu este. Pe vremuri se făceau foi de aluat cu făină amestecată cu tărațe, se puneau crenguțe de viță de vie uscate, și peste plasa aia de crenguțe se punea foița de aluat și ștevia sau coji de cartofi deasupra, să nu se ardă coca aia”⁸⁹⁶.

Se mai poate observa fenomenul substituției unui ritem cu unul considerat similar ca valoare sau semnificație, în viziunea actanților. În cazul de față, pentru persoanele care nu agreează carnea pe miel, s-a tăiat și gătit *korban* din curcan. Acest fenomen este mai degrabă practic, din dorința de a păstra comuniunea familiei.

Din perspectivă actanțială, se observă pierderea unor roluri performative ale stăpânilor gospodăriei, corelată cu externalizarea unora dintre acestea. Astfel, capul familiei și-a pierdut rolul de oficiant al sacrificiului, acesta fiind preluat de cioban, însă într-o manieră mai puțin rituală. Este de urmărit, pe viitor, cum se realizează tăierea/ sacrificarea la stână, deși datele de teren arată o anumită standardizare, mieii fiind tăiați în serie. De asemenea, femeia avea rolul de a performa anumite practici apotropaice (e.g. ungerea cu sânge a copiilor, băutul unui pahar cu vin înainte de a lipi gura cuptorului, pentru sănătate) - ieșite astăzi din uz. Dinamica instrumentarului ritual este evidențiată prin înlocuirea bucății de olană, cu care se tămâia mielul înainte de sacrificiu, cu tămâiernicul, utilizat la cimitir. Este posibil ca riturile legate de cultul morților să devină mai clar exprimate, fiind dublate de riturile propișătorii sau cu valențe apotropaice.

Într-un proces de rememorare a trăirii sărbătorii de altă dată, discursul participanților face apel la modelul tradițional, însă aduce în prim-plan, printr-o dialectică între trecut și prezent, problemele și provocările societății de astăzi. Acestea sunt legate, în principal, de transformările ritual-ceremoniale, socio-economice, migrație și diluarea etnicității, prin infuzie de alte populații:

Se strângeau vecinii și beau un pahar de vin roșu la gura cuptorului. De obicei, înainte de a se băga în cuptor, se bea un pahar de vin, să fim roșii în obraji precum focul. Obiceiul era înainte foarte frumos. Acum, fiecare cu treaba lui, după posibilități. Sunt unii cărora le place mielul, alora cărora nu. Înainte nu aveau mai multe posibilități, dar aveau animale, să știi, sacrificau. Acuma mai facem, de exemplu, cocoș, găscan, curcan, de poftă, pentru cei care nu mănâncă. Dacă nu mănâncă, nici nu vor să vină. Stăteau până la trei ore până se făceau *korbanele* și plecau fiecare cu al său acasă. Oricum era unitate mai multă. Uniți erau. După revoluție au început să se împrăștie. Și la cuptor nu se făcea la o singură familie. Anu ăsta fac la Sinica, la anul fac la mine, cu rândul așa făceau. Se grupau după vecini, rude. Pe vremea comunistă, obiceiurile se făceau cu reținere. Dar se făceau. Știți când au început să se strice? Când a început migrația sat-oraș. Acum, în comuna noastră sunt mai mulți oameni proveniți⁸⁹⁷.

De asemenea, se aduc în discuție variații care pot fi corelate în raport cu segregarea cultică din cadrul comunității. În continuare, unele familii apelează la serviciul preotului, pentru binecuvântarea mesei. Acest ritual exista și la bulgari, însă în momentele care au

⁸⁹⁵ Sursă orală: Ioana Dascălu (n. 1956, Izvoarele), interviu Al. Chiselev (2017, Izvoarele)

⁸⁹⁶ Sursa orală: Sinica Ciobanu (n. 1955, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2018, Izvoarele).

⁸⁹⁷ Sursă orală: Paraschiva Ciobanu (n. 1953, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2018, Izvoarele).

precedat schimbarea stilului calendaristic: „Pe vremea noastră, venea preotul să citească? Nu venea preotul, pentru că era pe stil vechi și nu avea voie și acum la fel. Dar, preotul pe stil vechi merge poate, la familii care vor să tămâieze acasă *korbanul*. Adică, preotul să binecuvânteze mâncarea. Dar aici tămâiați voi, toată familia”⁸⁹⁸.

Comensualitatea este în continuare bine pusă în evidență prin consumarea în familie a korbanului și a altor preparate, precum *pitis xșirez/* plăcinte uscate și *pitis mi tu hală/* plăcinte cu lapte. De asemenea se remarcă împărțirea bucatelor pentru sănătate și pentru strămoși

Chiar dacă această tradiție și-a pierdut parțial funcția propițiatorie, ea are forța de a agrega familia în jurul mesei și de a consolida alianțele de neam sau relațiile de vecinătate. În acest context festiv s-au reunit membri ai familiei din București și Constanța, care și-au planificat timpul astfel încât să poată participa la masa rituală.

V. 5. *Svatii Vecer* și colindatul la ucraineni (6 și 7 ianuarie 2019, Letea)

Context socio-cultural

Legende orale afirmă că satul Letea s-a întemeiat în perioada războiului Crimeei (1853-1856), fiind format inițial din ucraineni/ haholi veniți din regiunile Vîlcov sau Zaporoje. Printre primele familii se numără Pocora, Crimski, Chiselev și Maxim. Familia Pocora s-a așezat în centru, având ca punct de reper biserica, mahalaua purtând denumirea *la pocori* sau *la pocorie* (în prezent toponimul pierzându-se). Cei din familia Crimski s-au stabilit prima dată *spre pădure*, iar neamul lui Kiselev în zona de dune, *la cuciuhuri*⁸⁹⁹. În urma căsătoriilor și a venirii altor familii, compoziția mahalalelor s-a modificat, nemaexistând omogenitatea din trecut. Această împărțire a satului pe familii avea implicații în contextul mersului cu *Vecera*, pe la neamuri. Dacă până la un moment dat exista o localizare restrânsă a familiilor înrudite, în aceeași mahală, ulterior distanța parcursă pentru a vizita toate rudele esențiale s-a mărit, astfel încât s-au dezvoltat anumite strategii (e.g. schematizarea unui traseu) pentru a nu uita o anumită persoană. „Țineau foarte mult să-i vizităm. Dacă-i uitam se supărau. Și spuneau părinților: La ală au fost, dar la mine nu. Așa că anul următor scriam pe caiet. Acum merg la nanu, apoi la unchiu, la mătușa, la bunica”⁹⁰⁰.

Ocupațiile principale sunt legate de creșterea animalelor (vite, cai, ulterior oi), agricultură și pescuit. Acest profil ocupațional a menținut până în prezent anumite gesturi rituale, precum coacerea Crăciunelului (*hrestik*), sfințirea oborului de către stăpâna gospodăriei și oferirea acestuia vitelor cu ocazia Bobotezei⁹⁰¹.

Satul a cunoscut o dezvoltare maximă înainte de venirea comunismului, numărând 360 de familii⁹⁰². Populația a început să descrească după înființarea C.A.P.-ului și plecarea tinerilor la școlarizare la Tulcea sau Sulina, mulți angajându-se în noile fabrici și uzine construite în timpul comunismului. Ulterior, în special, în perioada post-revoluționară, declinul demografic a fost puternic, cauzat de plecarea tinerilor și de raritatea căsătoriilor în sat, având ca rezultat părăsirea multor case, diminuarea grupului tinerilor și lipsa unor generații intermediare.

⁸⁹⁸ Sursa orală: Sinica Ciobanu (n. 1955, Izvoarele), interviu: Al. Chiselev (2018, Izvoarele).

⁸⁹⁹ Sursă orală: Ion Kiselev (n. 1934, Letea), interviu: Steluța Pârâu (1994, Letea). Arhiva MEAP.

⁹⁰⁰ Sursă orală: Ion Maxim (n. 1969, Letea), interviu: Al. Chiselev (2019, Letea)

⁹⁰¹ Sursă orală: Ana Chiselev (n. 1926, Letea), interviu: Al. Chiselev (2016, 2017, Letea)

⁹⁰² Sursă orală: Grigore Hancerencu (n. 1911, Letea), interviu: Georgeta Stoica (1994, Letea)

Din punct de vedere fizionomic, satul este alcătuit în prezent din două străzi principale paralele, la care se intersectează, în general în unghiuri drepte, ulițe secundare. Această dispoziție, coroborată cu existența a numeroase case părăsite și a centrilor de putere (casa parohială, magazinul, gospodăriile familiilor membrilor cetei de colindători), imprimă un anumit traseu al colindătorilor, ușor de decodificat.

Pe de altă parte, fenomenul pierderii limbii dialectale este din ce în ce mai frecvent și clar conturat, tânăra generație nemaînsușindu-și și nemaivorbind activ limba maternă. Iar acest fapt se reflectă în performarea colindelor, în perioada post-revoluționară din ce în ce mai mulți actanți interpretând colinde românești, ceea ce poate duce, în cele din urmă, la pierderea acestor expresii orale.

Context specific

În anul 2019, *Svatii Vecer* (Seara Sfântă) și *Rizvo* (Crăciunul) pe stil vechi (6 și 7 ianuarie) au căzut în zilele de duminică și luni, în plină vacanță a elevilor, fapt ce a facilitat prezența tinerilor în sat și posibilitatea participării la cele două evenimente, inclusiv a elevilor de liceu și studenților, școlarizați la Tulcea, Sulina sau alte centre urbane. În acest context, au performat colindatul cel puțin patru cete mixte de tineri, dintre care cea urmărită de mine număra opt persoane, patru băieți și patru fete, cu vârste între 16 și 18 ani. Acest fapt nu a exclus intersecțiile dintre grupurile de colindători, ceea ce mi-a permis comparația privind repertoriul și modul de performare a colindelor. Pe de altă parte, colindul pentru biserică, performat de persoanele mature, în general bărbați, a lipsit în acest an, din motive organizatorice, momentul fiind totuși punctat după slujbă de grupul bătrânilor. O altă formă de colindat, am observat-o în casa familiei Ion Maxim, comesenii interpretând *koleadki*, dar și *șcidrioki* (colinde de Anul Nou, de Melankă).

Interacțiunea cu grupul colindătorilor mi-a provocat rememorarea contextului în care eu eram participant în ceata de flăcăi colindători, permițându-mi observarea dinamicii tradiției, în toată complexitatea ei, atât din perspectiva actantului activ, cât și al beneficiarului. Mai mult, provocat de aceștia, am interpretat colindul *Oi temnui narojdenia*, alături de ei, la câteva gospodării. Tinerii mi-au permis prezența pe tot parcursul traseului, putând astfel să decodifice aspecte legate de interacțiunea actanților, ierarhia grupului și modul performării. Cu o seară înainte am fost cu *Vecera* la trei familii (Gabriel Maxim, Angela Pocora, Agafia Calenic), descifrând permanența și mutațiile unor rituri.

Cadrelle sărbătorii

Svatii Vecer/ Seara Sfântă din Ajunul Crăciunului reprezenta un moment de întâlnire a familiei, înglobând rituri gentilico-familiale, de asigurare a sănătății animalelor, prin coacerea unui aluat cu rol apotropaic sau de menire a îndemănării copiilor, prin așezarea sub masă a unor unelte de uz gospodăresc (e.g. topor, foarfecă, fus de tors).

Se putea remarca existența unui ritm cu rol de contextualizare, care marca simbolic începutul ciclului sărbătorilor de iarnă. În această seară se așezau paie pe podele, sau pe laviță, la *pokutea*, recreându-se simbolic staulul în care s-a născut Hristos. Mai mult, în satul Telița, se obișnuia așezarea sub icoană a fânului, sub forma unui pătuț, în care se afla un aluat antropomorf denumit Iisus⁹⁰³. Aceste practici amintesc de scenele nativității de la catolici.

De asemenea, o altă practică (răspândită în toate satele de ucraineni) era aceea a coacerii colacilor în Ajun, sau cu o zi înainte, pentru *vecerniki* (colindătorii cu Vecera) și *kaleadneke* (colindători), dar și a altor aluaturi rituale (e.g. *hrestik*/ Crăciunec, Crăciuniță), ce

⁹⁰³ Sursă orală: Lilica Tihon (n. 1950, Telița), interviu: Al. Chiselev (2019, Tulcea).

urmau a fi atârnați în cui la *pokutea*. În funcție de credințele locale, copturile rituale erau ținute până la Bobotează (*Hreșcenia*) sau patruzeci de zile și apoi erau date animalelor, pentru sănătate și spor. Unele din aceste obiceiuri se mai păstrează și astăzi.

Eu mai fac în fiecare an colăcei înainte de Crăciun și fac și Crăciunel pe care îl pun la icoană, iar de Bobotează îl dau, muiat în agheazmă, la vacile gestante, pentru a avea viței sănătoși. Asta o știu de la bunicul meu, Cozma⁹⁰⁴.

În ajun de Crăciun făceau colaci și puneau la icoană: pe lavițe sau pe un scaun, puneau paie și puneau colacul acolo. Și țineau 40 de zile. Apoi rupeai colacul și dădeai la păsări, la animale. Acum, la alții, am văzut pus pe masă. Nu mai pun la icoană. Făceau și Crăciuniță. Se dădea tot la animale⁹⁰⁵.

Prin anii 1960-75. Cu o zi înaintea Ajunului, mama cocea colacii și Crăciunelul, pe care îl pune în cui lângă icoană. În colțul de lângă icoană era o măsuță, pe care așeza puțin fân și pune colaci cu nuci și mere. La icoană, candela ardea tot timpul. Colacii erau împărțiți la colindători, dar doi colaci rămâneau până treceau sărbătorile. După aceea, rupea colacii, îi stropea cu agheazmă și le dădea la animale. Aveam vaci, porci, păsări. Să aibă spor la animale. Sub masa de la icoană tata pune o coasă și toporul, să nu vină *vighimele* să fure laptele la vaci, căci iarna fătau vacile⁹⁰⁶.

O altă secvență rituală era aceea a cinstirii rudelor mai mari, prin mersul în vizită cu *Vecera*. În primul rând mergeau copiii, ducând colaci celei mai bătrâne persoane din neam. Aceștia rosteau, în funcție de localitate, următoarele formule verbale, de vestire: *Dobrei vecer, sveatei vecer, preidem do vas iz veceruii!*; *Dobrei vecer, svatei vecer, puslale mamō i tatu do vas is vecerui!*; *Dobrei vecer, sfiatei vecer, tato i mamō poslale do vas iz veceruii!* În esență anunțau că în sfânta și buna seară au venit cu *vecera*. Uneori această vestire lua forma unui dialog între copii și gazde: *Dobri vecer, sfati vecer, preimaite nașu veceru?/ Bună seara, sfântă seara, primiți vecera noastră? Preamaim vașu veceru!/ Primim vecera voastră.*

Copiii erau răsplătiți cu *hostența/ dukide* (biscuiți, colăcei, nuci) și mâncau din preparatele gătite de gazde pentru masa rituală din această seară. Precum în cazul Semănatului, era de bun augur dacă primul *vecerne* era băiat. Un aspect ritual interesant, din satul Letea, este legat de schimbatul colacilor în neam. Plecând de acasă cu un colac destinat ultimei rude vizitate, acesta era luat de fiecare gazdă și înlocuit cu altul, în fiecare gospodărie vizitată. Astfel se crea o legătură simbolică de-a lungul întregului neam, pe linie consangvină și spirituală, și o rețea rituală care unea simbolic în seara de Ajun întregul neam⁹⁰⁷.

Și acum se merge cu *Vecera*. Întotdeauna se merge la mai mare, la naș, la mătușă. Dacă erau frați gemeni, cel mai mic mergea la cel mai mare. Până la zece-unșpe noaptea mergeau. Puțin pe la fiecare. Și noi eram un neam care ne respectam. Dar eu odată nu am dus lu unchiu, fratele lu' mama, *vecera*. Și m-am întâlnit în prima zi de Crăciun. Dar ce m-a căcat unchiu, Dumnezeu să-l ierte. Ce mi-a făcut că nu i-am dus *vecera*. Era obligat să mergi la mai mari⁹⁰⁸.

⁹⁰⁴ Sursă orală: Mariana Snihur (n. 1969, Letea), interviu: Al. Chiselev (2019, Letea).

⁹⁰⁵ Sursă orală: Maria Bălan (n. 1944, Sfântu Gheorghe), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

⁹⁰⁶ Sursă orală: Ana Costin (n. 1949, Sulina), interviu: Al. Chiselev (2019, Sulina).

⁹⁰⁷ Sursă orală: Valentina Rahău (n. 1963, Letea), interviu: Al. Chiselev (2019, Letea).

⁹⁰⁸ Sursă orală: Maria Bălan (n. 1944, Sfântu Gheorghe), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

Cina rituală de *Svatii Vecer* presupunea, în mod tradițional, prepararea și consumul a douăsprezece feluri de mâncare de post, dintre care două erau obligatorii: *kuhea* (grâu fiert, amestecat cu nucă și sirop de zahăr) și *ozvar* (compot din fructe uscate). La acestea se adăugau diferite cocături (*pampuşke*, *pirişke* cu varză murată călită, cu cartofi, cu *kabak/* dovleac)⁹⁰⁹. În unele localități erau permise și bucatele pe bază de pește, precum scrumbia marinată, scordolea, plăcintă cu *vezeka/ vezeika* (șira spinării de sturion). Aceasta era conservată din timpul anului, apoi era fiertă și servea drept umplutură pentru plăcintuțele de tip colțunași prăjiți. Pe masa din această seară se așezau toate preparatele deodată, pentru belșug. Un loc la masă era păstrat liber, pentru defuncții familiei.

După ce terminau de cinat, se puteau performa practici oraculare meteorologice (e.g. realizarea calendarului din foi ce ceapă), semnele urmând să fie interpretate în dimineața Crăciunului. Aceeași practică exista și în Ajunul Anului Nou.

În dimineața Crăciunului se mergea la slujba de la biserică. Uneori anumite acte rituale erau pefațate de altele, performate cu ceva timp înainte. De exemplu, în localitatea Sfântu Gheorghe, de Sfânta Varvara se punea grâu la încolțit într-o farfurie. Acesta se stropea în fiecare dimineața cu gura, pe nemâncate. Domnișoarele îl tăiau și îl prindeau la haine, înainte de a merge la biserică. Apoi, după slujbă, acesta era dat la vaci să-l mănânce, pentru sănătate⁹¹⁰.

Obiceiul cu cea mai mare însemnătate din ziua Crăciunului era, și mai este, în formă redusă, colindatul. Primii mergeau copiii (*kaleadniciki*), până în prânz. Aceștia intonau colinde simple, cu tentă umoristică:

Bihla telecika,/ Kak zbereznicika,/ Ta do ghiakika u dvir./ Ia tubi ghiaciku,/ Za kaliaduii,/ Dai pirih,/ Iak ne daseş peroha,/ Vozimu vola za roha,/ A kobelku za ciubrenku,/ Tai povedu na Muhelku,/ Iz Muhelke u iarmarok,/ Dai ghiakiku pirijok!/ Calaci na hurt!!

Alerga vițica,/ Precum veverița,/ Până la unchieșul în curte./ Eu ție unchiule,/ Îți voi colinda,/ Dă plăcinta,/ Dacă nu dai plăcinta,/ Iau boul de coarne,/ Și iepușoara de coamă,/ Și-i duc la Muhelka⁹¹¹,/ De la Muhelka la iarmaroc,/ Dă unchieșule un pirijok!/ Colaci la grămadă⁹¹².

Mai pe seară, cetele de *kaleadneke* (în mod tradițional flăcăi), dar și bărbați căsătoriți, avându-l în frunte pe *bereza*, mergeau în fiecare gospodărie cu colinde de inspirație religioasă. La ucrainenii dobrogeni lipsesc colindele cu beneficiari direcți, cum sunt cele interpretate la români, greci sau bulgari. Se remarcă existența unui traseu care unea polii de putere ai satelor (preot, primar, alte oficialități).

Cu colindul cavalerii mergeau. Bărbații, cavalerii. Și mergeau din casă în casă. Veneau în casă colindau, la icoană. Colaci primeau, cârnați. Colacii duceau pe băț, unul de-un capăt, altul de altul. Două zile colindau și a treia zi petreceau. Așa de frumos colindau. Dar numai bărbații. Dar din casă în casă. Bani ce câștigau, o parte dădeau la biserică, făceau steaguri⁹¹³.

⁹⁰⁹ Sursă orală: Antonel Pocora (n. 1967, Letea), interviu: Al. Chiselev (2019, Letea).

⁹¹⁰ Sursă orală: Antonica Bălan (n. 1950, Sfântu Gheorghe), interviu: Al. Chiselev (2017, Tulcea).

⁹¹¹ Grindac din apropierea satului, pe care erau duse vitele la păscut.

⁹¹² Sursă orală: Antonel Pocora (n. 1967, Letea), interviu: Al. Chiselev (2019, Letea).

⁹¹³ Sursă orală: Maria Bălan (n. 1944, Sfântu Gheorghe), interviu: Al. Chiselev (2018, Tulcea).

Kaleadki se interpretau pe mai multe voci, apelând la modalitate muzicală și nu la un ton bazat pe un ritm liber. Se utiliza uneori modul plagal hipoionian⁹¹⁴, dar și cel frigian. Aceste considerente, coroborate cu textul abundent în arhaisme sau regionalisme, determină dificultatea cercetării acestui tip de manifestare tradițională. Colindătorii primeau în schimb colaci, dar și bani. Prin oferirea colacului, toate dorințele de recolte bogate venite din partea colindătorilor erau răsplătite printr-un produs ce materializa recolta trecută, deci, practic, dovada eficienței urărilor spuse în urmă cu un an. Prin această reciprocitate a darului se creează o legătură simbolică între cicluri sărbătorești consecutive, dar și între cele imemoriale și cele contemporane. La primirea răsplății, *bereza* rostea o expresie augurală, din care s-a păstrat sintagma *Dai, Boje, dai!* Dă Doamne, dă!

Aceste două zile înglobează rituri cu roluri augurale, de propițiere și atragere a belșugului și bunăstării. De asemenea, se evidențiază aspecte privind coeziunea familiilor și, prin extensie, a întregii comunități.

Practici similare există la toate grupurile creștine, unele aspecte fiind surprinse comparativ în capitolul precedent.

Aspecte contemporane

Dinamica tradițiilor conexe acestei perioade temporale relevă fenomenul simplificării riturilor, pe de o parte - pierderea semnificațiilor, pe de alta - resemnificarea. Masa rituală din Ajun și mersul cu Vecera se păstrează în continuare, fiind cel puțin egală ca importanță cu colindatul. Deși putem remarca permanența unor preparate cu rol de marcă identitară (*kuhea* și *ozvar*), regăsite în toate gospodăriile, numărul de preparate s-a redus, încercându-se totuși păstrarea unui număr par de produse, unele pregătite în casă, altele procurate din comerț. Preparatele din pește s-au prins structural Ajunului Crăciunului, regăsindu-se în acest context pe mesele haholilor leteni: știuca marinată sau prăjită, scordoleaua sau scrumbia. Dintre celelalte preparate regăsite și degustate, amintesc: plăcintele de foi umplute cu varză sau dovleac, modelările de aluat sub formă de pasăre, *pampușke* și *pirișke* cu diferite umpluturi.

De asemenea, riturile ce marcau simbolic intrarea și ieșirea din sărbătoare și-au pierdut esența. Astfel, nu se mai păstrează cutuma așezării fânului în casă, pe laviță sau a obiectelor cu valoare simbolică sub masă.

Practica umblatului prin sat cu Vecera a căpătat în mod evident valențe legate de cultul morților, darurile cu care merg *vecerniki* fiind numite, în românește, colindițe pentru morți. Acestea constau în punguțe, pregătite pentru fiecare persoană ce urmează a fi vizitată, în care se regăsesc un colac, fructe, dulciuri și, obligatoriu, o lumânare. Este clar că această tradiție a fost resemnificată, trecând de la ideea de cinstire a neamului, la cea de pomenire a morților familiei. Practica de a duce colacul ultimei persoane, celei mai în vârstă, a dispărut, fiecare membru din neam primind un dar egal valoric. Din punctul de vedere al repertoriului, simplu de altfel, uneori acesta este dublat și de forma în limba română (*Bună seara, sfânta seară, mama și tata v-au trimis vecera* sau chiar varianta *Bună seara, sfânta seară, bunelul m-a trimis cu vecera*.) În schimb, gazdele oferă, pe lângă dulciuri, bani, fapt inexistent în momentul în care eu mergeam cu *Vecera*, în jurul anilor 1990.

Unele persoane încă mai pregătesc colaci și Crăciunul în cuptorul din casă, însă, cei mai mulți cumpără colacii pentru seara de Ajun și pentru Crăciun de la magazinul din sat,

⁹¹⁴ Acest mod apare din vremuri imemoriale, având la bază stilul lent al unor cântări imprecative ecleziastice. Bernard H. Bronson, *The Ballad as Song*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1969, pp. 79-91.

comandați de la Tulcea sau Sulina. Chiar în acest context, colacii nu lipsesc din gospodăria, indiciu că semnificația lor nu s-a pierdut definitiv. Lipsa colacilor de casă trebuie corelată cu pierderea profilului agrar, în momentul de față nemaexistând culturi de grâu în sat. Astfel, anumite gesturi care aveau rolul de a influența recoltele în anul ce urma, s-au diluat în timp.

Pe de altă parte, colindul din ziua de Crăciun se structurează pe două planuri: cel performat în biserică, de congregația bătrânilor, și cel performat în sat, de confreria tinerilor. Momentul cel mai așteptat este primul, în contextul oficierei slujbei Nașterii Domnului. În trecutul apropiat, fostul preot nu oficia serviciul religios pe stil vechi, astfel încât această situație performativă nu se manifesta. După terminarea slujbei, bătrânii satului au interpretat patru colinde, unul de grup, unul intonat de bărbați și două interpretate de femei, dintre care unul în română (*O ce veste minunată!*). S-a produs astfel o reactivare temporară a unui rol actanțial aflat în stare latentă.

Elemente dinamice pot fi sesizate în special în cazul cetei de tineri. În primul rând, aceasta este mixtă, însă fenomenul pătrunderii fetelor și femeilor în grupul de *kaleadniki* nu este recent, el fiind amintit și de persoane în vârstă, intervievate. Se pare că tocmai melanjul de voci masculine și feminine, cu timbre și sonorități contrastante, oferă solemnitate momentului colindatului. Un alt element important este legat de faptul că rolul lui *bereza*, deși este mult mai puțin exprimat, a fost asumat de o fată, arătând evoluția relațiilor dintre genuri în perioada contemporană. Aceasta conducea ceata de tineri, alegea ordinea colindării caselor, stabilea durata staționării - în momentul degustării produselor oferite de gazde și strângea darul în bani. Un alt personaj din grup avea sarcina de a duce colacii, pe o prăjină de aproximativ doi metri, deși în trecut, în acest scop erau desemnate două persoane. Rolurile gazdelor au fost și ele împărțite: gospodina pune colacul pe *hurt*, iar gospodarul servea colindătorii cu un pahar de vin, dulciuri și oferea recompensa pentru actul performat. Dacă în trecut recompensa materială era mai mult simbolică, în prezent aceasta a devenit substanțială, înlocuind practic o serie de daruri în natură.

Înainte, la Letea darul era foarte bogat. În sensul că nu se dădeau mulți bani, dar se dădeau multe produse. Colaci mari, frumoși, împlețiți, rumeni. Gospodinele se întreceau să facă cei mai frumoși colaci pentru colindători. Apoi, pișcoturi fel de fel, mâncare, fructe, care ce avea, nuci, vin. Acum, colaci se mai dau, dar și bani. Pentru ceată de colindători mai mari trebuie să dai mai mult⁹¹⁵.

Din perspectiva repertoriului ritual, tinerii au interpretat colindul *Oi temnuu narojdenia*, rostit și de bătrâni în biserică, dar pe un tempo mult mai rapid și cu acompaniament ritmat de tamburină. Tinerii nu vorbesc activ limba ucraineană, textul fiind învățat mecanic în timpul repetițiilor, cu două săptămâni înainte.

Oi temnuu narojdenia/ Oi temnuu narojdenia/ Bojoho sina/ Scio iohovo jedne sporodila/ Gheva Maria./ A urodiusea sam Isus Hristos/ Iz Gheve Pani/ Sop nedoznala vraja Jidova/ Bojui Taine./ Tolki znalo tri anholo/ Iz nebez likiucih/ Temnu noci iasnui zvezde/ Hrista zlaviusce./ Au horoghi Ierusalimi/ Tam devo stalo,/ Malcic ghikia/ Nove rojdenia/ Ves svit usialo/ Usialo nebe i zemniu/ Se razni tvitel/ Sco gruzistovu sade za tvile/ Sade țvituci/ Vinohrade/ Venovi tvitel/ Sop vozraduvausi ves merhrisceni/ Sei male ghite/ Oi udarte udarte/ Nam calaci daite/ Hrista slavliuscii! (Născutu-sa pe timpul nopții (sau în chip tainic)/ Fiul lui Dumnezeu/ Pe care l-a născut Fecioara Maria./ Și s-a-ntrupat Isus Hristos/ Din binecuvântarea Fecioarei/ Pentru a nu găsi jidovimea/ Taina Domnului./ Numai trei

⁹¹⁵ Sursă orală: Valentina Rahău (n. 1963, Letea), interviu: Al. Chiselev (2019, Letea).

îngeri știaiu,/ Îngeri din ceruri./ În noaptea neagră steaua strălucea,/ Pe Hristos îl slăvea./ În orașul Ierusalim,/ Unde Fecioara s-a oprit,/ Micul copilaș/ Nou-născut/ A luminat întreaga lume/ Întreg cerul și pământul/ Toate florile./ Așa c-au înflorit livezile,/ Livezile și podgoriile,/ Și florile viei,/ Ca să se bucure întreaga omenire/ Și copilașii/ Ciocăniți, ciocăniți (la uși)/ Nouă colaci să ne dați/ Într-u slava lui Hristos!

În contextul pierderii accentuate a identității lingvistice în rândul tinerilor, în unii ani nu s-a colindat deloc în limba ucraineană. În urma introducerii cursurilor de limbă maternă, elevii au avut posibilitatea de a învăța, într-un mediu formal, ceea ce în mediul familial nu s-a păstrat. Dacă anul trecut (2018), grupul de colindători, din proprie inițiativă, a interpretat de Crăciun *Amin, Amin, Aleluia!*, de fapt o *șcidriokă* destinată Anului Nou, anul acesta a ales să meargă cu unul dintre cele mai grele colinde păstrate de comunitate. Aceștia intenționează pe viitor să reia forma carnavalescă a Melankăi și să interpreteze o *șcidriokă* etalon pentru sat. Consider că riscul pierderii acestor expresii verbale este în continuare ridicat, în rândul tinerilor neexistând generații intermediare care au rolul de a prelua de la cei mai mari și de a transmite celor mai mici, în mod viabil, anumite elemente de cultură populară.

V. 6. *Maslenița* la rușii lipoveni (martie 2019, Tulcea)

Context socio-cultural

Comunitatea Rușilor Lipoveni din Tulcea s-a înființat pe data de 25 februarie 1990, în urma unei întruniri la care au participat aproximativ 800 de persoane. Inițiativa conturării formei instituționalizate a fost luată de intelectuali (profesori) și reprezentanți ai clerului starover, având principal scop revitalizarea, renașterea tradițiilor lipovenilor, dispărute sau aflate în stare de latență⁹¹⁶. Manifestările ceremoniale cu caracter public dăunau ideologiei comuniste și de aceea performarea lor a fost îngreunată și, prin exces de zel, chiar interzisă. Acest context însă nu a exclus desfășurarea obiceiurilor, însă acestea nu mai erau ample, oficiale.

Din această perspectivă, manifestările publice de *Maslenița* au fost discontinue de-a lungul timpului, în special în timpul regimului comunist, fapt ce a determinat diluarea lor în mentalul colectiv și dispariția acestora din viața satului starover ante-revoluționar. În acest context, pe data de 2 aprilie 1994, specialiști de la Universitatea din București, alături de sătenii din Carcaliu, au reconstituit și revitalizat tradiția, cu participarea întregii comunități, a reprezentanților redacției *Conviețuiri* a televiziunii publice și a specialiștilor Muzeului de Etnografie și Artă Populară din Tulcea⁹¹⁷. Prin mediatizare, această manifestare a devenit etalon pentru lipovenii din întreaga țară, astfel încât, în prezent, *Maslenița* a devenit o sărbătoare emblematică a comunității, fiind performată în special în cadru instituționalizat.

Pe de altă parte, există un vid de cercetare privind această tradiție, cel puțin în spațiul românesc. Până în prezent, printre scrierile mai vechi, am identificat o singură monografie locală, cea a Măcinului și a împrejurimilor sale⁹¹⁸, care menționează sărbătoarea, însă autorul

⁹¹⁶ Aneta Micu, *Unitate în diversitatea europeană*, Iași, Editura Rotipo, 2019, p. 29.

⁹¹⁷ Attila Gidó (ed.), *Cronologia minorităților naționale din România*, Vol. 2, *Macedoneni, polonezi, ruși lipoveni, ruteni, sârbi, tătari și turci*, Cluj-Napoca, Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, 2012-2013, p. 120.

⁹¹⁸ N.C. Munteanu-Sculeni, *Măcinul și împrejurimile sale*, Brăila, Atelierele Tipografice Presa, 1930.

se află sub semnul alterității, accentuând doar excesul alimentar, de băuturi alcoolice și hipersexualizarea. Memoria martorilor comunității păstrează doar fragmentar anumite elemente, în principal cele legate de viața de familie și de pregătire pentru postul pascal. Deși voi lua ca reper inițial al sărbătorii modelul conturat la Carcaliu în anul 1994, voi încerca să evidențiez anumite suprapuneri și modificări rituale, fără a-mi propune să analizez dacă acestea s-au produs mult înainte sau pentru reconstituirea C.R.L.R.

Context specific

La invitația reprezentanților filialei tulcene, în anul 2019 am participat la manifestările organizate cu ocazia *Masleniței* de Comunitatea Rușilor Lipoveni din România, în colaborare cu redacția revistei „Zorile”. Evenimentul s-a dorit reprezentativ pentru comunitate, exprimând, în primul rând, identitatea etnică a grupului, în toată complexitatea sa (patrimoniul muzical, coregrafic, meșteșuguri tradiționale, artă populară, alimentație, „ceremonia” servitului ceaiului etc.). În paralel, s-a desfășurat prima ediție a concursului școlar *Istoria și tradițiile rușilor lipoveni*, cu tema *Maslenița*, elevii prezentând în rusa literară aspecte privind celebrarea acestei sărbători în satele lor, dar și câteva fotografii de familie în acest context festiv. Intenția organizatorilor s-a legat de necesitatea de a evalua starea tradiției în contemporaneitate, de a conștientiza generația tânără asupra riscului pierderii acesteia și de a identifica soluții pentru prezervarea sărbătorii.

Cadrelor sărbătorii

Maslina, *Maslenița*, *Sîrnăia* reprezintă o sărbătoare slavă ancestrală, de întâmpinare a primăverii, care înglobează rituri agrare, elemente legate de cultul familial-gentilic și de cel al strămoșilor. În trecut, în această perioadă se performau acțiuni magice, cu rolul de a asigura recolte bogate și totodată fertilitate. În timp, aceste aspecte s-au diluat, sărbătoarea fiind înglobată de biserică în calendarul sărbătorilor mobile, sub forma Săptămânii Lăsatului de Sec de Brânză (*Sîropustnaia Nedelia*). Caracterul familial al sărbătorii, care cristaliza legăturile sociale în interiorul grupului, poate fi decodificat din denumirile unor zile ale acestei perioade: vineri - serile soacrei (mama soției), sâmbătă - șezătorile cumnatei (sora soțului)⁹¹⁹.

Observăm că în această perioadă elementul feminin imprimă comunității anumite reguli, prin performarea unor gesturi. Deși nu putem afirma că *Maslenița* este o sărbătoare exclusiv feminină, cele mai multe roluri sunt asumate de femei: pregătirea alimentelor, efectuarea dansurilor circulare, în special în ziua de joi, cusutul batistelor cu rol ceremonial, pregătirea instrumentarului ritual etc. În alte situații, chiar dacă dispozitivul ritual era realizat de băieți, el era destinat fetelor, de exemplu construirea leagănelor decorate cu flori (Jurilovca).

Din punct de vedere etimologic, denumirea săptămânii și a tradiției derivă din termenii slavi *maslo* (cu sensul de unt, ulei) sau *sîr* (cu sensul de brânză). Unii specialiști pun în legătură *Maslina* cu celebrările dedicate divinității slave Veles sau Volos, zeul animalelor domestice, în lunile februarie-martie. Ulterior, după creștinarea rușilor, atributele sale au fost transferate Sfântului Vlăsie. În această perioadă începea sezonul fătării la vaci, fapt ce determina apariția șeptelului și creșterea producției de lapte, poate chiar a unui exces. Din acest motiv, se pregăteau și consumau numeroase produse având la bază laptele.

Pe de altă parte, sărbătoarea poate fi legată de alte zeități din panteonul slav, precum Morena sau chiar *Maslenița*, asociate morții, iernii, nopții și nefericirii în dragoste. Venind în contra-partidă acestor atribute, sărbătoarea are printre coordonate veselia, excesul ritual, încercarea de alungare a iernii, caracterul diurn, elementele ludice și erotice, oferirea ofrandelor

⁹¹⁹ Ivanov, *op. cit.*, p. 210.

pentru morți - sub formă de *blin*⁹²⁰, în acest context nefiind folosit preparatul standard pentru înmormântări și pomeni (*kutea*). Prin asimilarea sărbătorii în ciclul pascal, s-au impus anumite interdicții alimentare și comportamentale legate, în principal, de pregătirea pentru perioada Postului Mare.

În desfășurarea sărbătorii se disting două zile reper, corespondente celor două planuri ale sărbătorii: ziua de joi, *Șîrokăia Maslina* (Maslina cea mare/ largă) aparține spațiului public, înglobând manifestări carnavalesci, ludice, competitive, plimbări cu căruța prin sat etc. De asemenea, în unele localități, de *Șîrokăia Maslina* erau onorate moașele satului. La Periprava, în zorii zilei, avea loc spălătul ritual al moașei, în *banea/ bania*. Ulterior, *babka* pregătea câteva produse tradiționale, așteptând tinerele mame la masă, care îi aduceau un plocon (material pentru rochie, colac, săpun etc.). Ospățul începea - nu înainte de spălarea participantelor de către moașă și lovirea ritmică a acestora cu ramuri de mesteacăn. Momentul era întregit de elemente ludice, cântece și bună dispoziție⁹²¹. În schimb, duminica, *Proșen Vaskresenia* (Duminica Iertării), *Sîropustnaia Vaskresenie* (Duminica Lăsatului de Sec de Brânză), este destinată celebrării în mediul familial, fiind prilej al vizitelor la neamurile mai în vârstă, al consumului produselor tradiționale și al pecetuirii cererii iertării și împăcării prin sărutul triplu pe buze, nu înainte de a face o plecăciune până în pământ. În această zi se consumă *blinți, vareniki, piraški, pirahi, cașnik* sau (*p*)*șonik, scrutni, ladćiki, pampuški, zacherka, b(u)lîșnik*, dar și pește prăjit sau ouă fierte.

În structura sărbătorii regăsim astfel rituri magice premaritale și, poate mai puțin vizibil, elemente legate de cultul agrar. De cele mai multe ori se produce o interferență între cele două tipuri de practici, ducând, în timp, la sincretism sau resemnificare. Primele componente se pot decodifica în realizarea leagănelor decorate cu flori și în gestul legănatului fetelor curtate, al oferirii șalului sau batistei logodnicului - ca semn al unei posibile căsătorii, după postul pascal, sau al lansării unor săgeți aprinse, amenințând astfel tații fetelor în vederea grăbirii căsătoriei. În același tip categorial putem integra „spargerea” la apusul soarelui al dansului circular *haravod*, performat de fete, de către băieți. De altfel, în această săptămână fetele nu aveau voie să iasă din casă până în ziua de joi. Această interdicție nu se aplica femeilor căsătorite.

În cea de-a doua categorie putem include cântecele de tip *Strela/ Săgeata* (e.g. *Kak pusciiu strelu*) și ritul *vajdenie strel*i (ducerea săgeții). *Vajdenie strel*i constituia un rit ancestral care marca începutul sezonului agrar. Principalele secvențe rituale constau în adunarea actanților, dansarea *haravod*-ului la răscruci și în centrul satului, mersul femeilor prin sat în linie, pe același rând, afișarea instrumentarului ritual (a steagului sau săgeții), procesiuni la câmp și practici pentru asigurarea rodniciei pământului⁹²². Unele practici s-au estompat, sau au dispărut în timp. Performarea acestui ritual a fost considerată multă vreme *greh* (păcat) în comunitatea staroveră, pentru că finalitățile sale, cu tentă arhaică precreștină, contraziceau normele impuse de biserică. Săgeata reprezintă soarele, lumina, iar lacrimile participantelor la *haravod*, care interpretează un cântec asemănător ca tonalitate bocetului, simbolizează ploaia, performarea căpătând aspectul unui rit magic de invocare a ploii. În anul 1994, la

⁹²⁰ Feodor Chirilă afirmă că la Carcaliu primul *blin* de Maslina era depus pentru sufletele strămoșilor, fiind rostită următoarea formulă rituală: *Cestnîe nași raditeli! Vot dlia vașei duși blinok! Cinstiții noștri părinți! Iată un blin pentru sufletul vostru!* Feodor Chirilă, *Cultura și tradițiile rușilor lipoveni - Evocări*, București, Editura C.R.L.R., 2019, p. 182.

⁹²¹ Sursă orală: Elena Serbov, nepoata ultimei moașe din sat (n. 1949, Periprava), interviu: Al Chiselev (2019, Tulcea).

⁹²² A. Lozka, „Strala”, în *Jetnagrafija Belarusi: Jencyklapedyja*, Belaruskaja saveckaja jencyklapedyja, 1989, p. 478.

Carcaliu, reconstituirea a urmat un tipar asemănător *ducerii săgeții* până la un moment dat: întâlnirea fetelor și femeilor: mersul fetelor braț la braț, în rând, ținând fiecare în mână un steag (*flaghi*), constând într-un stuf decorat în vârf cu panglici din mătase multicoloră⁹²³; mersul femeilor în rând; dansul la răscruci de drumuri; strângerea în centrul satului și performarea dansului în cerc (*haravod*, *karagod*) de către fete; interpretarea de către femeile căsătorite a unor melodii cu tonalitate identică celor de *vajdenie strelj*, însă cu versuri adaptate. Diferența în raport cu ritualul *ducerii Săgeții* constă în faptul că la Carcaliu intervine elementul masculin, *haravod*-ul, căpătând aspectul unei scenete cu elemente parodiante și mimetice. În raport cu versurile melodiilor⁹²⁴, care prezintă ca element de specificitate toponimul satului, băieții intră în centrul horei și sunt supuși unor probe, unii fiind umiliți și eliminați din joc, iar alții sunt îngrijiți, sărutați, alături de ei ieșind și fata din *haravod*. Ulterior, grupul de flăcăi încearcă să spargă cercul. După ce reușesc acest lucru, urmează un dans de perechi numit *Karobocika* (Cutiuța), cu acompaniament la *harmoška* și ulterior jocul se încheie⁹²⁵. Observăm în acest caz o suprapunere a riturilor premaritale cu cele agrare, legate de *Strela*.

Din punct de vedere structural și semantic, sărbătoarea *Maslina* prezintă puncte de convergență cu Săptămâna Albă sau a Brânzei de la ortodocși și cu Carnavalul catolic. Pe de altă parte, având atributele unei sărbători echinoctiale, *Maslina* are funcționalitatea similară tradiției preislamice *Newruz*. De asemenea, se poate face corelație cu sărbătoarea *Babinden* a bulgarilor din Vișina, din prisma instrumentarului ritual (*băierac* la bulgari, *flaghi* la rușii lipoveni) și a vizitelor la *babki* (moașe).

Aspecte contemporane

Dacă în trecut *Șîrokăia Maslina* este marcată în ziua de joi, în perioada contemporană observăm că fiecare comunitate (filială locală) își alege ziua când performează în public *haravod*. În plus, dialectica dintre caracterul spontan și instituționalizat al acestor manifestări și diluarea semnificațiilor zilelor determină lipsa dansului public în sat, în unii ani, sau depășirea perioadei canonice a sărbătorii (e.g. duminica dinaintea *Maslinei*), în alte cazuri. De exemplu, în anul 2017, când cele mai multe filiale locale s-au întâlnit la Jurilovca, marcând împreună *Șîrokăia* de Lăsatul Secului de Carne, în acele sate nu s-a mai performat *haravod* în zilele de *Maslina*. Pe de altă parte, membrii ansamblurilor afiliate comunităților locale sunt singurii care mai mențin formele publice ale sărbătorii, restul etnicilor preferând sărbătorirea în familie, în special prin consumul preparatele pe bază de lapte sau brânză și gestul cererii iertării. Putem afirma că *Maslenița*, în forma sa publică, este supusă patrimonializării, prin decuparea acesteia din contextul original și introducerea acesteia într-un cadru instituționalizat, prin procese de resemnificare și de ajustare a structurii morfologice. Astfel, unele rituri constitutive, care nu mai sunt funcționale în perioada contemporană (e.g. cele agrare), sunt eliminate sau diminuate, iar altele sunt reactivate, reinventate sau importate. Tendința generală este legată însă de uniformizarea variațiilor locale în ceea ce privește forma de expresie și lexicul ritual și de reorganizarea ceremonialului în formă spectaculară, cu sau fără scenă.

⁹²³ Este posibil să fie vorba despre panglicile cu care își legau fetele necăsătorite (pure) coada.

⁹²⁴ Sintetic, cântecul spune că tânărul intră în centrul *karagod*, logodnica se învârte în jurul acestuia, tânărul își murdărește cizmele și îi sfășie fetei cămașa din muselină. Fata îi doboară căciula de pe cap, îl ridică de mâna dreaptă, îl sărută pe obrazul drept și ulterior îl scoate din *karagod*.

⁹²⁵ Feodor Chirilă, „*Maslina* la rușii lipoveni din Carcaliu”, în Roman Jora, *Folclor muzical-coregrafic al rușilor lipoveni din județul Tulcea*, Constanța, Ed. Ex Ponto, 2014, p. 111.

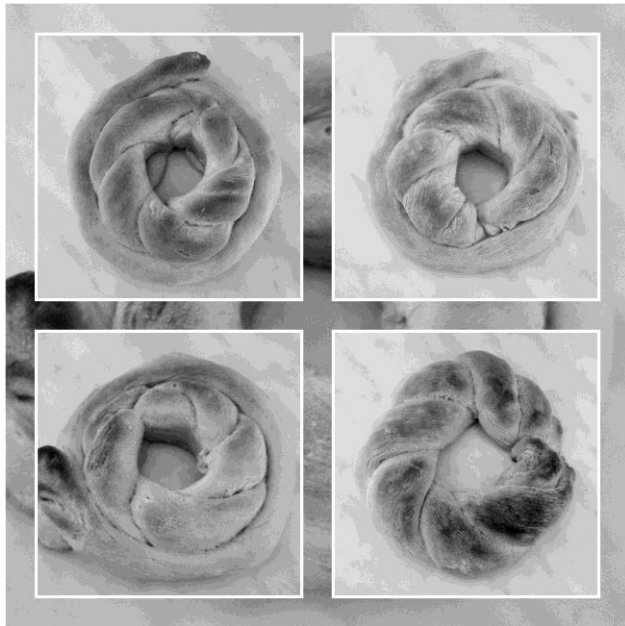
Multe elemente rituale performative, precum datul fetelor în leagăn, întrecerile cu caii, plimbatul cu căruțele, lansarea săgeților aprinse de pe Colnicul Hora (Tulcea) nu se mai practică de mult timp, rămânând fragmentar în memoria colectivității. Iar comunitățile nu dau încă semnale că ar dori readucerea acestora în stare activă, chiar și la nivel scenic.

Repertoriul contemporan prezintă mai multe fațete. Pe de o parte se poate releva permanența unor cântece specifice acestei sărbători, care au ca motiv central *Strela*, pe de alta, se observă performarea unor melodii conexe, legate de anumite preparate alimentare consumate în această perioadă (e.g. *blinî*, *vareniki*). Alte cântece au ca motive principale hameiul sau *seraja utița*, pasăre mitică ordonatoare a haosului primordial⁹²⁶.

În prezent, se poate observa tendința de a insera unele elemente de instrumentar (ritual), care nu au existat sau nu au avut continuitate în localitățile de ruși lipoveni din Dobrogea. Este vorba despre confecționarea unor păpuși (*Ciucila Mucila*, *Maslenița*), îmbrăcate în vestimentație tradițională. Aceste efigii au mai mult rolul de a impresiona audiența, în sensul spectacularizării tradiției (în contextul televiziunii acesteia pe postul național) și nu unul în alungarea simbolică a iernii. De asemenea, prezența *Ciucilei* pune în evidență competiția dintre filialele locale ale C.R.L.R., în fiecare an, acestea încercând să aducă elemente noi, care să le asigure o vizibilitate cât mai mare, inclusiv prin patrimonializarea în mediul on-line. Pe de altă, construcția acestei păpuși nu urmează modelul din țara-mamă (structură din lemn și paie, având proprietatea de a putea fi transportată în diferite spații), realizându-se în mod improvizat pe un schelet imobil. Deși este încă o practică izolată, ea poate deveni pe viitor normă, prin contaminare și diseminare în alte localități. Mai mult, prezența ei încearcă să fie justificată prin apelul la memoria persoanelor vârstnice, ce pot constitui modele pentru tânără generație. Un bătrân, invitat să prezinte obiceiurile tradiționale din Jurilovca, după ce își termină discursul, în urma unor întrebări asistate, afirmă, cu oarecare rețineră, în cele din urmă: *Babka era bătută, spunându-se pleacă iarnă, pleacă!* Confecționarea păpușii, chiar dacă nu este finalizată de ardere, aduce de fapt în discuție fenomenul ralierei la identitarul țării-mamă, în defavoarea celui local.

O altă situație este legată de resemantizarea lexicului ritual. De exemplu, steagurile de la Carcaliu, simbol al Săgeții (*Strela*) și al despărțirii de sezonul rece și de propițiere din perspectivă agrară sau matrimonială, au devenit efigii ale masculinității sau stindarde ale reasumării legăturilor istorice cu spațiul rus. Această reconfigurare s-a produs treptat. În prima fază panglicile multicolore au fost înlocuite cu batista pe care o ținea fata la *haravod* în mână și o oferea în ziua de duminică logodnicului. Ulterior, pe tulpina de stof s-au adăugat din ce în ce mai multe batiste, astfel încât astăzi *flaghi* arată prestigiul flăcăului, numărul de batiste agățate fiind egal cu numărul pretendentelor. Acest însemn ritual nu mai este purtat de fete, ci de femeile căsătorite. Pe de altă parte, în cadrul manifestărilor din acest an de la Carcaliu, printre batiste sau bucăți de materiale, unele femei au arborat drapelul Rusiei, gest cu vădite conotații identitare. Motivația acestor forme moderne vine din interiorul comunității, fiind legată de noile construcții identitare, socio-culturale sau ideologice. Dacă în trecut *flaghi* era localizat strict în Carcaliu, în prezent, el a fost introdus și la Jurilovca, de o profesoară originară din primul sat.

⁹²⁶ Iuliana Timofte, „*Russkaja maslenița* în România”, în *Zorile*, Nr. 1 (218), 2011, p. 16.



Concluzii

Acest studiu și-a propus diagnoza situației actuale a tradițiilor de peste an, practicate de anumite grupuri etnice (turci, tătari, bulgari, greci, ucraineni, ruși lipoveni), încercând să decodifice anumite transformări funcționale, structurale și semantice ale riturilor componente, dar și modalitățile de prezervare ale unor sărbători emblematice pentru comunități (*Hıdırlez/ Qıdırlez* pentru turci și tătari, *Babinden* pentru bulgari, *Korban* pentru greci, *Svatii Vecer* și Crăciunul pentru ucraineni, *Maslenița* pentru rușii lipoveni). În acest context, procesul anamnestic, de recuperare a cadrelor tradiționale ale manifestărilor cutumiare, cu caracter de etalon referențial, a fost esențial și necesar abordării noastre.

De asemenea, în căutarea cauzelor mutațiilor tradițiilor în contextul spațiului multietnic nord-dobrogean, am încercat să evidențiez că dinamica rituală a sărbătorilor este influențată de o serie cumulativă de factori, printre care: evoluția cadrului socio-economico-ecologic, a mentalității individuale și de grup, a proceselor și strategiilor identitare determinate de conviețuire și globalizare. Această necesitate a fost generată de existența unei lacune sau discontinuități în cercetarea privind cultura grupurilor etnice din Dobrogea de Nord. În prezent, la nivelul discursului identitar și, uneori, în literatura de specialitate, faptele etnografice contemporane sunt luate ca atare, de sine stătător, fără a ține cont de influențele reciproce dintre populațiile coabitante sau de impactul pe care îl are curentul de racordare la cultura din țara-mamă asupra unor valori patrimoniale.

Prin prezentarea unor studii de caz, teza a încercat să răspundă următoarelor întrebări:

Ce importanță au aceste tradiții pentru comunitățile respective și care este relația dintre acestea și cultura grupurilor etnice, marcată, la rândul-i, de o dinamică internă, contradicții și dileme ale prezentului (identitate, ideologie, schimbare, deșădăcinare, revalorizare)?

În ce măsură se diferențiază aceste sărbători, în perioada tradițională și în cea contemporană, și care sunt mutațiile majore?

De ce simt nevoia comunitățile să le mențină într-o anumită formă sau să le transforme?

Tradițiile analizate în urma cercetărilor de teren și a utilizării bibliografiei de specialitate constituie puncte etalon ale identității culturale a grupurilor alese în acest demers, bucurându-se de un prestigiu sporit în cadrul comunităților. Acestea își mențin rolul de coeziune a etnicilor, constituind o modalitate de exprimare a etnicității, pe de o parte, a apartenenței la un spațiu comun, pe de alta.

Hıdırlez/ Qıdırlez constituie, în prezent, singurul moment de comemorare comună a defuncțiilor la cimitir - cel puțin în mediul urban, fiind permisă, fără echivoc, participarea femeilor, acestea având statusuri actanțiale clar definite (e.g. curățarea mormintelor, udarea pietrelor funerare, pregătirea și oferirea pomenilor, participarea la *dua/ durwa*). Tradiția fiind legată în trecut de sosirea primăverii și începutul sezonului agrar, astăzi se mai pot evidenția, în plan secund sau în mod sporadic, anumite gesturi legate de gândirea magico-mitică, aflate în regres sau într-o fază de reactualizare. Trebuie amintit faptul că asocierea și întâlnirea membrilor grupului într-un topos cu atribute vegetaționale (în poiană, la pădure, lângă

derea sau fântână) au avut o perioadă de discontinuitate, mai ales în perioada comunistă, fiind reactivate, pe alocuri, în ultimii ani. Pe de altă parte, actele divinatorii agrare sau premaritale (de tipul rostogolirii unui *qalaqay* pe o pantă - la tătari, sau extragerii unor podoabe, urmate de interpretarea semnelor în vederea aflării ursitului - la tătari și turci) s-au diluat în timp, în contextul renunțării la agricultură, ca ocupație de bază, și a transformării strategiilor matrimoniale din contemporaneitate. Totuși, nu este exclusă performarea în spațiul casnic a unor gesturi menite să asigure sănătatea membrilor familiei sau belșugul din gospodărie.

Numărul mare de participanți musulmani (turci, tătari, țigani *Xoraxane*) la cimitir, participarea la slujbele de pomenire și împărțirea unor ofrande pentru liniștea celor trecuți în lumea de dincolo, demonstrează că forma actuală a acestei tradiții calendaristice, legată în principal de cultul morților, tinde să se consolideze și să diminueze importanța substratului laic, preislamic. Această resemantizare și restructurare a sărbătorii trebuie privită din perspectiva conviețuirii musulmanilor cu populațiile ortodoxe majoritare sau minoritare, care au, în prezent, sărbători de comemorare publică bine reliefate. Pe de altă parte, putem aduce în discuție evoluția interpretărilor normelor religioase islamice și schimbarea paradigmei raporturilor de gen din comunitatea musulmană progresistă. Mai mult, la tătari, demarcația dintre cele două planuri ale sărbătorii de *Qıdırlez* (laic și religios) tinde să devină din ce în ce mai clară, manifestările ludice, sportive și recreative, încadrate generic Tepreșului și performate mult timp pe data de 5 mai, fiind organizate, la nivel instituțional, în cursul lunii mai sau chiar iunie. Specialiștii atrag atenția că această sărbătoare, cu valențe rituale legate de cultul agrar, de riturile de inițiere și de magia erotică, inițial celebrată în prima zi de vineri din mai, a fost legată de *Hıdırlez*, în urma conviețuirii alături de turci.

Babinden, sau Ziua babelor, se celebrează în comunitatea de bulgari din Vișina într-o formă impusă de contextul social prezent, constituind o metodă de expresie a reconstrucției identitare și de reasumare a rădăcinilor culturale temporar inactive sau pierdute. Putem spune că manifestarea ceremonială de astăzi este menținută și modelată din necesitatea exprimării unei identități bulgare sau filo-bulgare, în corelație cu un program de dezvoltare turistică, cu beneficii pentru localitate. *Babinden* are un caracter semi-instituționalizat, fiind organizat de membrele Ansamblului *Sfitalina* și de lideri informali ai comunității, dar la care participă întregul grup feminin al satului, care îndeplinește anumite condiții de vârstă sau statut civil.

Se poate observa o transformare a tradiției din punct de vedere actanțial, structural și semantic, în urma dispariției beneficiarului canonic al unor acte ceremoniale, și anume, moașa satului. Acest fapt a condus, în timp, la dispariția unor secvențe rituale esențiale din structura sărbătorii tradiționale (spălatul copilului, a moașei, oferirea ploconului, plimbarea babei la fântână, ospățul comun la casa moașei etc.), unele dintre acestea fiind repuse în scenă în timpul cercetării din anul 2018, dar fără continuitate în anul următor. Astăzi, sărbătoarea se adresează în principal femeilor căsătorite, cu sau fără copii, deși în trecut numai femeile care au născut aveau privilegiul asocierii pentru a petrece cu această ocazie. În plan secundar, apar femeile în vârstă (bunici, mătuși, persoane care pot îngriji lăuza și copilul), însă ele au un status cvasi-pasiv, de actant care patronează manifestarea, nebeneficiind de anumite gesturi rituale adresate lor (e.g. sărutatul mâinii, oferirea unor daruri).

Pe de altă parte se pot remarca anumite permanențe ale celebrării: utilizarea instrumentarului ritual (confecționarea și jucarea *băieracului*), cu roluri multiple: profilactic, de demarcație a toposului, pentru a pedepsi bărbații, flăcăii și fetele necăsătorite care ar

putea încălca spațiul în care are loc petrecerea; dansul unei hore deschise (*buenet*), în drum spre căminul cultural; intrarea în cârciumă și comandarea băuturii; *hora babelor*, pe ritmuri care au intrat în patrimoniul dobrogean, fiind interiorizate și performate și de români sau greci; ospățul comun, ocazie cu care se consumă împreună diferite plăcinte, friptură de pasăre sau vin.

Pe viitor este posibil ca manifestările de *Babinden* din spațiul nord-dobrogean să se extindă și în alte localități sau să se diversifice, inserându-se componente observate în Bulgaria (e.g. parodiarea nunții, tămâierea participantelor) și, ulterior, integrate angrenajului ceremonial local. Acest fapt este cauzat de efervescenta altor comunități de bulgari (e.g. Lunca; Beștepe - din 2019), de competiția intra-comunitară, de căutările unor elemente identitare în țara de origine, fără a ține cont dacă ele au fost sau nu prezente în satele respective, de invitațiile și participările la diverse festivaluri, spectacole sau manifestări patrimonializate, organizate la sud de Dunăre.

Grecii din Izvoarele celebrează pe data de 6 mai, de Sfântul Gheorghe pe stil vechi, *Korbanul*. Deși se poate pune în evidență un proces de desacralizare a tradiției, prin dispariția sacrificiului propriu-zis în gospodărie și a riturilor apotropaice conexe, sărbătoarea încă face apel la tezaurul mitologic și mentalul colectiv. Eficiența rituală este legată de propozierea sfântului care patronează sectorul pastoral, pentru sănătatea animalelor, a membrilor familiei și belșugul casei. Acest fapt este practic motorul menținerii tradiției, fiind dublat de ideea reuniunii neamului și petrecerii împreună, adesea planificate din timp, având în vedere că în prezent există o mare dispersare teritorială a membrilor familiei, în special a tinerilor.

Transformările esențiale din structura *Korbanului* pot fi corelate cu externalizarea sacrificiului, în contextul unui nou tip de creștere a ovinelor și de valorificare a acestora. Astăzi, tăierea și curățarea mielului se realizează la stână, de către ciobanul tocmit, uneori cu câteva zile înainte. Acest fapt a eliminat rolul de sacrificant al stăpânului casei și tot angrenajul ritual aferent (e.g. purificarea, invocarea divinității, acte rituale ce utilizau sângele sacrificatului aplicate copiilor și gospodăriei). Însă, este posibil ca dispariția acestor acte să ducă la dezvoltarea unor rituri de compensație, precum tămâierea postumă a *korbanului*, după ce acesta a fost scos din cuptor. Inițiatorul acestei acțiuni este bărbatul, cel care în trecut hrănea, tămâia, aprindea lumânarea la coarnele animalului și, în cel din urmă, sacrifică mielul. Ulterior, preparatul gastronomic este tămâiat, pe rând, de ceilalți participanți. Dacă aducem în discuție tiparul performării, este posibil ca în acest caz să existe o interferență cu riturile legate de cultul morților (tămâierea mormintelor), observându-se chiar o ajustare a instrumentarului ritual, trecându-se de la bucata de olană (*kiramidia*) la tămâiernic. Însă, în final, alimentul oferit are scopul de a asigura sănătatea și prosperitatea familiei și, prin efect cumulativ, al întregii comunități.

Pe de altă parte, se păstrează practica asocierii familiilor pentru coacerea *korbanului* în comun, pe considerente de alianțe de neam sau vecinătate. Produsul gastronomic păstrează elemente din rețetarul transmis inter-generațional, fiind umplut cu bulgur și verdețuri, existând totuși adaptări în raport cu evoluția tehnologică (e.g. folosirea foliei de aluminiu, în detrimentul foii de *pitis* și a straturilor formate din corzi de viță-de-vie, coji de cartofi sau frunze de ștevie; renovarea cuptorului).

În cadrul acestei cercetări de teren mi s-au revelat și alte aspecte ale dinamicii rituale: substituția unui ritem - prin înlocuirea mielului cu carnea de curcan; eliminarea gestului de a bea un pahar de vin roșu la introducerea *korbanului* în cuptor, pentru sănătate etc.

Chiar dacă există unele ajustări morfologice, impuse în principal de realitatea socio-economică a prezentului, *Korbanul* este o tradiție vie, neexistând încă din partea comunității necesitatea unui proces de patrimonializare. Însă, pe viitor, trebuie monitorizate unele aspecte ce i-ar putea amenința viabilitatea: diminuarea demografică, migrația tinerilor la oraș, diluarea etnicității, dificultatea, din ce în ce mai mare, de a procura animalul sacrificat (în cazul persoanelor vârstnice), preferințe culinare care resping carnea de miel etc.

La ucrainenii din Letea, *Svatii Vecer* (Seara Sfântă) și *Rizvo* (Crăciunul) constituie în continuare tradiții ce se bucură de prestigiu în cadrul comunității. Necesitatea menținerii acestora este legată de o raportare la propriul trecut și la propria identitate etnică. Deși se pot evidenția fenomenele deritualizării parțiale și resemnificării, aceste momente etalon sunt aduse constant în discursul identitar al membrilor comunității ucrainene, constituind o modalitate nostalgică de racordare la spița de neam, istorie și rădăcini etno-culturale.

Masa și mersul cu *Vecera* reprezintă o constantă a manifestărilor cutumiare din perioada sărbătorilor de iarnă, demonstrând o grijă a pregătirii și menținerea unor raporturi gentilice, bazate pe principiul întâietății. Se poate observa descreșterea numărului de preparate, norma tradițională indicând douăsprezece feluri de bucate, nelipsind însă *kuhea* (fiertură de grâu îndulcit) și *ozvar* (compot din fructe uscate, asemănător cu *Aşure çorbasi* de la turci și tătari). Pe de altă parte, unele ritme de contextualizare, precum așezarea fânului pe podea sau pe lavița de la *pokutea*, s-au estompat în prezent. Crescătorii de animale mai pregătesc și expun în casă un *hrestik*, oferit de Bobotează, alături de aghiazmă, vitelor pentru sănătate. În același timp, *Vecera* a căpătat în mod evident un caracter comemorativ, mai puțin exprimat în trecut. *Vecerniki* duc astăzi la casele tuturor rudelor mai mari colindite pentru morți, similare pomenilor (colac, lumânare, chibrituri, fructe etc.), deși, în urmă cu mai bine de 60 de ani, perechea de colaci era destinată ultimei casei colindate, ceea ce nu excludea schimbul de colaci, pentru a lega simbolic neamul în seara de Ajun.

Colindatul relevă existența a două planuri, în raport cu actanții care îl performează. Pe de o parte, există colindatul grupului de bătrâni, în biserică, după slujbă, pe de altă parte, se mai poate evidenția existența colindatului cetelor mixte de tineri. În primul caz, actul interpretării de *kaleadki/ koleadki* are rolul de a reactiva temporar anumite statusuri latente, de rememorare a unui trecut idilic, când comunitatea era numeroasă, prosperă și unită, iar obiceiurile erau ținute cu sfințenie. Performarea colindelor în biserică este așteptată de toți participanții la slujba Nașterii Domnului, neexistând întâlniri sau repetiții în prealabil. Această practică este importantă pentru că reușește să mențină, prin rememorarea pe moment, anumite expresii verbale dialectale și moduri de interpretare din trecut. Pe de altă parte, în cazul cetelor de tineri se observă o simplificare a repertoriului ceremonial, dublată de accelerarea și alterarea interpretării și utilizarea unor instrumente muzicale menite să mențină un anumit ritm. Acest fapt are cauze multiple: latentizarea idiomului dialectal în raport cu vorbirea curentă a tinerilor; colindarea în limba română, în copilărie; învățarea mecanică a colindului, în contextul inexistenței unor generații care să transmită firesc, pe cale orală, aceste expresii orale. Însă, această inițiativă, venită din interiorul grupului de tineri, este importantă și esențială pentru menținerea colindelor, pentru o perioadă scurtă de timp. Ea trebuie corelată cu eforturile U.U.R., prin filialele locale, de a conștientiza tinerii în privința propriei etnicități, prin cursuri de limbă, muzică și dans. Pe termen mediu și lung, se impun acțiuni consistente, pentru salvagardarea acestei tradiții, având în vedere declinul demografic accentuat al comunității.

Maslenița, cel puțin în forma sa de manifestare publică, a devenit la rușii lipoveni o tradiție exclusiv instituționalizată. Ea este menținută de membrii ansamblurilor filialelor locale

ale C.R.L.R., atribuindu-i-se, din ce în ce mai pregnant, caracterul de emblemă identitară. Prin patrimonializare, ca singura soluție de menținere, ea a fost decupată din cadrul ritual cutumiar, recompunându-se într-un cadru organizațional și suferind o reșapare morfo-structurală și resemnificare, în contextul deritualizării și festivalizării. Departe de a mai semnifica momentul despărțirii de sezonul rece și de a avea eficiență rituală în asigurarea prosperității ogoarelor, legăturii de neam, fecundității sau matrimonialității, *Maslenița* constituie astăzi o modalitate de afișare a identității etnice aflate într-un continuu proces de negociere. Lexicul ritual a suferit repetate resemnificări sau a dispărut cu desăvârșire (e.g. leagănele împodobite cu flori, săgețile aprinse). În privința resemnificării, elocvent este cazul steagului (*flaghi*) de la Carcaliu. De la simbol al săgeții și razei solare, legate de cultul agrar, acesta a devenit stindard al prestigiului flăcăului în comunitate, în raport cu numărul pretendentelor, sau formă de reasumare a unei identități.

Pe de altă parte, pe același palier de racordare la realitățile socio-culturale din țaramă, se poate observa importarea efigiei *Ciucila-Mucila*, fără a se prelua momentan și ritul arderii acesteia. Chiar dacă aceste forme de instrumentar ritual au existat în localitățile de staroveri din nordul Dobrogei, ele nu au avut continuitate în timp. Deși există încercări de justificare a prezenței unor astfel de păpuși (unele grupuri de lipoveni putându-le cunoaște și prelua în timpul migrațiilor dinspre Dobrogea spre Rusia, urmate de reveniri), ele nu mai sunt conservate în mentalul colectiv.

În încercarea de a surprinde *in situ* formele actuale ale acestor tradiții în momentul desfășurării lor firești, această abordare prezintă anumite limitări inerente. Simultaneitatea celebrării (e.g. în mai multe localități cu o anumită populație minoritară a aceleiași sărbători; a unor tradiții diferite, sărbătorite în aceeași zi de mai multe grupuri etnice) m-a obligat să-mi structurez lucrarea sub forma unor studii de caz, clar definite în termenii locației (chiar și a gospodăriei în contextul *Korbanului*) și a perioadei când s-a desfășurat cercetarea. Deși acestea prezintă mai degrabă forme ale celebrării din acel moment, determinate de anumite contexte specifice, poate nerepetate în anii următori sau diferite față de sărbătorirea din alte localități sau familii, cele cinci studii de caz aduc în discuție anumite tendințe legate de dinamica rituală a tradițiilor de peste an, în raport cu evoluția cadrului socio-cultural al comunităților, cu provocările și dilemele identitare, cu transformările mentale sau cu fenomenele legate de conviețuire și globalizare. Pe de altă parte, inconsecvența în cercetarea sistemului calendaristic festiv la etniile nord-dobrogene, dar și dispariția unor martori esențiali de vârstă înaintată, mi-au delimitat practic procesul de reconstituire a vechilor tipare de celebrare, unele aspecte nefiind cu siguranță surprinse. În același timp, provocările identitare ale acestor populații, diverse și cu parcurs încă neprevăzut, mi-au limitat accesul la unele sărbători sau m-au determinat să nuanțez anumite aspecte considerate nevralgice de comunități.

Pe de altă parte, complexitatea contextului festiv contemporan din spațiul multicultural nord-dobrogean, determinată și de generalizarea și acceptarea căsătoriilor mixte, necesită cercetări ulterioare cu privire la procesul de selecție, ierarhizare sau semnificare a tradițiilor din calendare diferite, având ca rezultat o hibridizare a sistemului de celebrare. De asemenea, îmi propun să cercetez în viitor unele tradiții emblematice nesurprinse în această lucrare (e.g. *Kurban Bayramı* la turci și tătari, *Melanka* la ucraineni), dar și să aprofundez anumite aspecte legate de sărbătorile deja surprinse, prin extinderea cercetării asupra altor localități sau la nivel de sub-grupuri (lipoveni *popovfi* și *bespopovfi*; tătari *Kırım* și *Nogay*).

În mod sintetic, acest demers științific de tip cartografic a evidențiat permanențele și mutațiile structurale sau semantice ale unor sărbători interiorizate de comunități, aflate în stadii active sau patrimonializate. Unele se raportează încă la un tezaur mitologic și au eficiență rituală, altele au suferit resemantizări și reactualizări ale morfologiei, intrumentarului sau repertoriului, însă toate se bucură de prestigiu și sunt asumate de grupuri ca embleme identitare, în raport cu provocările și crizele lumii actuale.

Am speranța că acest demers poate deschide noi posibilități și inițiative de cercetare interdisciplinară a acestui fenomen complex și dinamic, în special pentru specialiștii din domeniul etnologiei, antropologiei, istoriei, folcloristicii sau studiilor culturale.

GLOSAR⁹²⁷

- Abălușă** (rom.): haină până la șolduri, confecționată din aba sau dimie.
- Abdest** (tc., tăt.): abluțiune, spălare rituală a corpului pentru purificare.
- Acipîk** (lipov.): *sbornik* puțin mai mare, care acoperă tot capul, nu doar cocul.
- Adet** (tc., tăt.): obicei, tradiție.
- Ahirona, ahirna** (gr., Izvoarele): samalâc.
- Ahnie** (arom.): mâncare scăzută cu carne de tip tocăniță.
- Ahuri** (arom.): grajdul cailor.
- Aiari** (gr., Izvoarele): măsurătoarea laptelui.
- Akçe** (tc.): aspru, akcea, monedă turcească.
- Alem** (tc.): partea terminală a minaretului, prevăzută cu semilună.
- Alic** (arom.): roșu deschis.
- Aloni** (gr., Izvoarele): arman.
- Altıncılar, quyumcılar** (tc.): casta aurarilor (referitor la țigani).
- Amăgeli** (rom.): focuri mici, aprinse de Lăsatul Secului, pentru păcălirea adversarilor în contextul competiției între tineri, legată de cea mai lungă perioadă de ardere a focurilor.
- Ambar** (tăt.): hambar.
- Androc** (rom.): fustă din lână.
- Anflucată** (arom.): piesă cu urzeală și băteală din lână groasă, cu miți (*flocu*) trași în timpul țesutului.
- Anter, entar, paşal** (tăt.): rochie cu mâneci și poale lungi.
- Anteri, gömlek** (tc.), **kölek** (tăt.): cămașă din pânză de casă.
- Antiria** (țig. musulmani): haină scurtă din postav.
- Anuş abur** (arm.): fiertură îndulcită din grâu, stafide, fructe uscate, pregătită de Anul Nou.
- Aprindu preasini** (arom.): Lăsatul Secului de Paști.
- Apuțu cu cicrică** (arom.): fântână cu val.
- Aqay hawası** (tăt.): Cântecul bărbatului.
- Ardale** (it.): salată de câmp.
- Ariz** (arom.): pilaf.
- Arnăut** (rom.): soi de grâu de primăvară.
- Aron Kodeş** (evr.): Arca Sfântă, în care sunt păstrate sulturile Torei.
- Aschii** (bulg.): podoabe distinctive purtate de fetele logodite, până când rămâneau însărcinate.
- Aşkenazi**: evrei de rit oriental, proveniți din centrul și vestul Europei.
- Aşure çorbası** (tc.), **Aşure şorbası** (tăt.): ciorba de Aşure, compot din fructe uscate și diverse semințe.
- Aşüre Günü** (tc.), **Aşure Küni** (tăt.): sărbătoare celebrată în a zecea zi a lunii Muharrem.
- Ataman** (lipov.): conducător al unei echipe de pescari.

⁹²⁷ Între paranteze sunt trecute grupurile etnice, etno-culturale sau localitatea în care se folosesc acești termeni, în raport cu contextul tezei.

- Atdamı** (tăt.): grajd pentru cai.
- Ateş Bayramı** (tăt.): Sărbătoarea focului, în vinerea dinaintea Paştelui ortodox.
- Autodafé**: ardere pe rug ca act de credinţă (în contextul prigoanei staroverilor).
- Avă**: unealtă de pescuit, alcătuită din trei fâşii de plase, susţinută de plute la partea superioară şi de plumbi la cea inferioară.
- Avdil'aşi**: aromâni originari din Avdela.
- Avgolemono** (gr.): supă dreasă cu ou şi lămâie.
- Avseonuşnăi hleb** (lipov.): pâine liturgică, tăiată în bucăţele, înmuită în vin şi ulei, care este luată de credincioşi când sărută crucea, după oficierea slujbei. Alte denumiri: *vsnenošnii hleb* sau *hlebuşik* (Jurilovca), *avsionuşna hlebuška* (Slava Cercheză).
- Ayakkabı** (tc.): pantofi.
- Ayat** (tc.): tindă.
- Ayuvcılar** (tc.): casta ursarilor (referitor la Țigani).
- Azim, lutsol nistăfsit** (megl.): aluat nedospit.
- Babaika** (ucr.): ramă.
- Babăi Zoli** (bulg., meglenorom., Cerna): Sărbătoare a femeilor în prima săptămână din postul Paştelui.
- Babii kaşki** (lipov.): terciul moașei; Ziua moaşelor.
- Babinden** (bulg.): Ziua Moaşelor.
- Babu** (gr., Izvoarele): moașă.
- Babuška** (bulg., Vișina): toba mică, preparat din carne cu ocazia Crăciunului.
- Baccala** (it., Greci): batog din pește.
- Bahar bayramı** (tăt.): Sărbătoarea primăverii, *Qıdırlez*.
- Baiar** (megl.): lanț de mărgele.
- Bakır** (tc.): aramă; ulcior de tip bacâr.
- Baklava** (tc., tăt.), **bâclâvă** (arom.): baclava.
- Baklava dilimi** (tc.): romburi hașurate, motiv ornamental incizat pe tăvile turco-tătărești.
- Balabușke** (ucr.): turtițe preparate în seara Sfântului Andrei.
- Balcana** (it.): rochii lungi, cu mâneci încrețite pe umeri.
- Balilla**: secțiune a Mișcării Tinerilor Fasciști Italiani, grupând băieți între 8 și 15 ani.
- Banea, bania** (lipov.): baie cu aburi. În funcție de existența sau inexistența hornului pentru evacuarea fumului, baia poate fi albă (*belăia banea*) sau neagră (*ciornăia banea*).
- Bannik** (rus.): reprezentare mitologică, spiritul băii.
- Baracoane** (it., Greci): locuințe în apropierea carierelor.
- Bar-mitzvah** (evr.): ceremonie de integrare a băieților în viața comunitară, la vârsta de treisprezece ani, băiatul devenind bărbat din punct de vedere religios. De acum, tânărul putea participa la minian.
- Baulo** (it.): lădoi.
- Baur** (bulg., Vișina): tip de caltaboș.
- Bavella** (it.): borangic mai grosier.
- Baxt, baht** (tc., Țig.): noroc, baftă.
- Bayırbaş** (tăt.): țesătură asemănătoare maramei.
- Bayrak** (tc.): creangă de copac; steag.
- Bazar**: piață.
- Băcliță** (bulg.): ploscă.
- Băerar** (rom.): bentiță ornamentală cu un șir de bănuți din argint cusuți însolzit.

- Băierac** (bulg.): piscul, motiv decorativ cusut pe pestelci; instrumentar ceremonial de tip steag, folosit de Babinden.
- Băierușe** (arom.): vrâste, motiv decorativ pe țesături.
- Bărnivec, brinivec, binivrec** (megl.): pantaloni cu tur larg.
- Bânóți**: aromâni originari din Bania.
- Bârcace** (arom.): căldare.
- Bârcaci di crop** (arom.): vas pentru încălzirea apei pentru făina folosită la plăcintă.
- Bârnu cu ploci** (arom.): cingătoare cu paftale.
- Beffana** (it.): Boboteza.
- Belşalı** (tăt.): brâu din lână, de formă pătrată.
- Berat Kandili** (tc., tăt.): Noaptea Emancipării, una dintre cele cinci nopți islamice de tip *Kandil*.
- Berda** (urc.), **bertă** (rom.): broboadă mai groasă, folosită în perioada rece.
- Bereza** (ucr.): conducătorul unui grup de flăcăi în diferite contexte (colindat, nuntă, horă).
- Berezka** (rus.): dans cu pași mărunți, abia sesizabili.
- Bespopovți** (lipov.): staroveri nesacerdotali.
- Bey** (tc., tăt.): bei.
- Bibiluri, colțișori, bagatele** (rom.): aplicații ornamentale la tivul cămășii.
- Biligică** (arom.): brățără.
- Bindallı** (tăt.): rochia cu o mie de ramuri.
- Blagouhännîi Tvet** (lipov.): Icoana Culoarea Binemiresmată.
- Blinî, blinți** (lipov.): clătite mai groase, realizate din făină, apă și ouă, prăjite în tigaie, presărate ulterior cu brânză rasă și servite cu smântână.
- Blutwurst** (germ.): preparat din carne cu adaus de sânge de porc.
- Boadnic** (megl.): bușteanul aprins în Ajun de Crăciun.
- Bojnicika, kanastas iz ikone** (lipov.): iconostas de casă, spațiu sacru cu icoane.
- Boqsa** (tăt.): boccea; plăcintuțe cu forma asemănătoare unei bocceluțe, consumate de *Qıdırlez* și cu ocazia peștitului.
- Botqa** (tăt.), **pilav** (tc.): pilaf.
- Brân, bârnu, bâr** (arom.): cingătoare, brâu.
- Brîn, bron, broan** (megl.): brâu.
- Bruști** (gr., Izvoarele): tindă.
- Bueneț** (bulg.): horă neîncheiată.
- Buianciu** (gr., Izvoarele): conducătoarea grupului de participante la Lăzărel.
- Bujani** (lipov.): bătauși; denumire dată de lipoveni ucrainenilor.
- Bujduveáni**: aromâni originari din Bijdova.
- Bulgur**: grâu măcinat mare, utilizat în diferite preparate (e.g. sarmale, miel umplut).
- B(u)lîșnik** (lipov.): felii de pâine muiate în lapte, ouă, ulterior prăjite și servite cu brânză sau zahăr.
- Calzolai** (it.): cizmari.
- Cami** (tc.), **ğamı** (tăt.): moschee.
- Caplama**: tehnică de prindere a scândurilor la un perete exterior, astfel încât fiecare scândură să o acopere pe precedentă pe o anumită lățime.
- Capot** (arom.): șubă mai groasă, cu mâneci și cu glugă.
- Captar** (rom.): capac din coajă de tei.
- Casâncă** (rom.): batic negru, înflorat pe margini.
- Cașnik** (lipov.): budincă din orez sau fidea, cu ouă și zahăr.
- Cataloiani**: italieni din Rovigo, stabiliți anterior în Cataloi.

- Catasarcu, gâdzoafâ, cămăgel* (arom.): flanelă bărbătească din lână moale.
- Călăvie, călăie, călăhie* (rom.): aluat copt și împărțit ori de câte ori se făcea pâinea la cuptor, în special toamna.
- Căpetîniu* (arom.): față de pernă.
- Cărmezic* (arom.): roșu închis.
- Căruna di Triyan* (arom.): cununa de Sânziene.
- Câlisiri* (arom.): ceremonialul invitării la nuntă.
- Cândușea* (arom.): piesă vestimentară deschisă în față, fără mâneci, formată din douăzeci de clini, încheiată cu bumbi din lână sau nasturi.
- Cângheli* (arom.): zig-zag, motiv decorativ pe țesături.
- Cârgheie* (arom.): dinții lupului, linie zimțată, motiv decorativ pe țesături.
- Câșlă*: stână de dimensiuni mari; spațiu unde se cresc vitele.
- Ceacșiri* (țig.): șalvari.
- Cealma, celma* (bulg.): *modiță, casinca*, baticuț triunghiular.
- Celetka* (tăt.): vestă cu buzunar pentru ceas.
- Cerdak* (ucr.): prova, partea din față a bărcii.
- Cernomoreți* (ucr., rus.): oamenii Mării Negre, ucrainenii deportați de ruși în zona Kubanului.
- Cetmalis* (gr., Izvoarele): ghizd la fântână.
- Ciacâr* (rom.): soi de grâu de toamnă.
- Cingu* (arom.): castron.
- Cinie* (arom.): farfurie.
- Cioară* (arom.): sfoară.
- Ciobote* (lipov.): cizme.
- Ciopîrc* (arom.): țințe la chimir.
- Ciorek* (tc.), *qalaqay* (tăt.): turtă.
- Ciouli di videală* (mevl.): pantofi de lac.
- Cireap* (arom.), *tsireap* (mevl.): cuptor pentru pâine.
- Citaci*: termen folosit de unii istorici pentru a-i desemna pe găgăuzi.
- Ciubara* (bulg.): căciulă din oaie.
- Ciucila Mucila* (lipov., Tulcea): păpușă, efigie realizată cu ocazia Masleniței.
- Ciucman* (bulg.): rochie.
- Ciulki* (ucr.): ciorapi din lână.
- Ciumak* (ucr., lipov.): proprietari de atelaje care transportă și vând sare.
- Ciupiki* (lipov.): ghete.
- Ciurba* (bulg.): ciorbă acrită cu oțet.
- Chezășete* (rom.): jumătate de oglinzi (motiv decorativ).
- Chiepturuș* (arom.): linie dreaptă încadrată de două linii paralele zimțate, motiv decorativ pe țesături.
- Chihăie* (arom.): conducătorul a o sută de călive.
- Chirde* (tăt.): cherdea.
- Chișleac*: lapte acru.
- Chiul* (bulg.): bucată țesută pentru acoperirea cailor în contextul nunții.
- Chivulet* (mevl.): broboadă din postav purtată de bătrâne.
- Codeghin* (it.): un tip de cârnat fiert.
- Cohi/-a* (arom.): colțul vetrei.
- Cojan*: român agricultor din Țara Românească, Moldova și sudul Basarabiei.
- Colbă* (mevl.): brățară.

- Colomba** (it.): cocătură pascală avimorfă.
- Corită** (rom): albie în care se scurge mustul.
- Corpus Domini** (it.): Joia Verde, în a patruzecia zi după Paști.
- Coșovei**: comandantul suprem al căzăcimii.
- Crăvaiu** (bulg.): colac.
- Crep** (tăt.): șember din mătase.
- Crivac, crăvac**: coasta bărcii.
- Crostoli, crostui** (it.): minciunele.
- Cucina** (it.): bucătărie.
- Cuciuhură** (ucr., rom., Letea): dună de nisip.
- Cudă** (bulg.): ceată de colindători.
- Culacu a nîmailor** (arom.): colacul oilor.
- Culacu a taifei** (arom.): colacul familiei.
- Cukiciki** (bulg.): cheptenei, motiv decorativ cusut pe pestelci.
- Cuma namazi** (tc.): rugăciuni de vineri.
- Cupineți**: meglenoromâni originari din Cupa.
- Curbeați** (arom.): biscuiți de casă.
- Curtuveáni**: aromâni din Curtova.
- Cușer** (evr.): (mâncare, băutură) pregătită după ritualul religiei mozaice.
- Cușie** (bulg.), **koșù** (gr., Izvoarele): întrecere cu cai, coșie.
- Cutar** (arom., megl.): adăpost pentru oi; țarc; motiv decorativ pe țesături.
- Cutineatsâ** (arom.): curnic.
- Cübe** (tăt.): haină groasă din postav.
- Čoariř** (arom.): cioareci din lână, încheiați cu copci și bine strânși pe picior.
- Çakşir** (tc.): pantaloni din postav, ornamentați cu găitane.
- Çalgıcılar** (tc.): casta muzicanților (referitor la țigani).
- Çalma, sarık** (tc., tăt.): țesătură pentru turban.
- Çapda** (tc.): fir metalic.
- Çarık** (tc.), **şarık** (tăt.): opinci.
- Çepken** (tc.): pieptar cu mânecile despicate.
- Çerkes tavuđu** (tc.): *găina cerchezească*, mâncare din pui fiert și bucat, servită cu sos din nuci mărunțite, îngroșat cu pâine învechită.
- Çeşme** (tc.), **şeşme** (tăt.): cişmea.
- Çevre** (tc.), **şevre** (tăt.): batistă brodată.
- Çoban oyunu** (tc.): Jocul ciobanului.
- Çorap** (tc.), **şorap** (tăt.): ciorapi.
- Çuval** (tc.), **Şuwal** (tăt.): Sacul, cântec laic din perioada Ramazanului.
- Dam**: grajd pentru vite.
- Darî** (lipov.): fragmente de prescură, oferite de preot cu mâna lui, după slujbă.
- Dasnee(aa), iabanji** (țig. musulmani): termen prin care sunt denumiți cei de altă religie.
- Davud'un Yıldızı** (tc.): Steaua lui David, hexagramă, motiv ornamental incizat pe tăvile turco-tătărești.
- Dereke, pălicardia** (gr., Izvoarele): stâlpi din lemn.
- Diaduşku** (bulg., Vişina): toba mare, preparat din carne cu ocazia Crăciunului.
- Dicanie, duen** (rom.): sanie de treierat, prevăzută cu dinți metalici sau din cremene.
- Dician**: român băştinaş din Dobrogea.
- Disco** (arom.): tavă pentru servit.

- Dobrudschadeutsche* (germ.): germani dobrogeni.
- Domovoi* (lipov.): reprezentare mitologică, spiritul casei.
- Dört qız* (tăt.): Patru fete (cântec, joc).
- Dragoman*: traducător în cadrul Siceii de la Dunavățu de Sus.
- Drăguman* (gr., Izvoarele): conducătorul cetei de colindători.
- Dua* (tc.), *duwa* (tăt.): rugăciune.
- Dughită* (arom.): iambulice.
- Duh-i-jizniki* (rus.): sectă aparținând curentului creștinismului spiritual, fondată în jurul anului 1928 în America.
- Duhobori*: grup de origine rusă, aparținând curentului creștinismului spiritual.
- Duhouka* (lipov.): cuptoraș.
- Dulmă, dulămău* (arom.): haină scurtă, deschisă în față și cu mâneci lungi.
- Dulvori, bernevici, șalvari, pârpâți, poturi* (rom.): pantaloni cu turul mare, purtați încrețiți pe un șiret.
- Duwaq horam* (tăt.): dansul, jocul voalului.
- Dvoeperstie* (lipov.): semnul bidigital al crucii.
- Dvoinaia alliluia* (lipov.): Aleluia, rostită de două ori.
- Ec Hajjim* (evr.): Pomul vieții.
- Elenken* (tc., tăt.): lighean pentru abdest.
- Emir Celal* (tăt.): Emirul Celal (dans).
- Eşkışık* (tc., tăt.): Căprița, cântec laic din perioada Ramazanului.
- Ev duası* (tc.), *üy duası* (tăt.): bilet cu pasaje din Coran.
- Fabbri* (it.): fierari.
- Fachwerk* (germ.): tehnică de construcție în care pereții sunt alcătuiți dintr-un schelet de lemn aparent, având golurile umplute cu cărămidă.
- Falegnami* (it.): tâmplari.
- Faraon, Faraoanka* (ucr., Sfântu Gheorghe): reprezentări mitologice acvatic.
- Farinei, farinele* (it.): spanac sălbatic.
- Fartuh* (ucr.): șorț.
- Fărșeroți*: aromâni originari din regiunea Farsala (Albania și Grecia).
- Ferace* (tc.): feregea, țesătură care acoperea veșmintele turcoacei, când ieșea în spațiul public.
- Fermene* (tc.): pieptar de postav fin sau catifea, ornamentat cu șnururi de mătase.
- Fistan, eteklîk* (tăt.): fusta lungă, în clini.
- Fîsta* (bulg.): fustă.
- Flaghi* (lipov., Carcaliu): steaguri de Masleniță, confecționate dintr-o prăjină decorată în vârf cu panglici sau batiste.
- Flocu* (arom.): miț.
- Flori de bani* (rom.): trei bani de aur așezați în triunghi deasupra urechilor pe fes.
- Fluria* (gr., Izvoarele), *flurii* (arom.): salbă (de aur).
- Fraiton* (lipov.): fronton.
- Frittelle di riso* (it.): un fel de gogoși din orez.
- Furnu* (gr., Izvoarele): cuptor.
- Fustan* (megl.): rochie.
- Fustanea* (arom.): rochie din lână, fără mâneci, deschisă în față.
- Fustanelă* (arom.): piesă vestimentară cu câte patru clini evazați de-o parte și de alta și douăzeci și doi de clini plisați la spate.

- Gabanitsă, plătsintă, pită** (mevl.): plăcintă în multe foi.
- Gabelă**: taxă pentru sacrificarea animalelor, pentru a corespunde regulilor alimentare de tip *cușer*.
- Găitan**: fir împletit sau răsucit, folosit pentru a ornamenta anumite piese vestimentare.
- Gârnu** (arom.): colivă.
- Gecelik** (tc.): cămașă lungă și largă.
- Geantik** (tăt.): plăcintă coaptă, rezultată în urma suprapunerii dintre două discuri de aluat, cu un strat de umplutură din carne tocată la mijloc.
- Gear**: batic cu franjuri pe margine.
- Gear cu clopoței** (rom.): batic cu ciucuri scurți legați în smocuri.
- Gear cu zale** (rom.): batic cu ciucuri lungi împlețiți.
- Gepi** (arom.): buzunar.
- Gherdan, ghirdan** (mevl.): mărgele.
- Ghircă** (rom.): soi de grâu de toamnă.
- Ghismane**: mai multe tipuri de plăcinte preparate cu coraslă, lapte sau lapte acru.
- Ghiulvé** (arom.): vas pentru păstrarea mirului.
- Ghiùmea, ghium, câzăni** (arom.): ulcior.
- Ghiuzluc** (rom.): grâu de toamnă.
- Ghizî** (arom.): urdă.
- Jocul ali găleatii** (arom.): Jocul găleții, de Sânziene.
- Gioia Mari** (arom.): Joia Mare.
- Givgêlu** (arom.): ibric.
- Glugă**: haină purtată de ciobani, având o croială simplă, dintr-o foaie de dimie albă, îndoită pe lungime și unită la un capăt cu o cusătură, primind forma de capișon.
- Gnocchi** (it.): găluște de cartofi.
- Gonere** (it.): fuste lungi, cu clini.
- Gövde** (tc.): cea mai lungă componentă a minaretului, având diametrul egal cu cel al *petek*-ului.
- Grappa** (it.): un fel de țuică, servită la cafea, după masă.
- Grămosteni, grămușteni**: aromâni originari din regiunea Gramoste.
- Grăvéni**: aromâni originari din Greava.
- Guma** (tc., tăt.): gumari.
- Güğüüm** (tc.): ulcior de tip ghium.
- Gül** (tc.): trandafir, motiv ornamental incizat pe tăvile turco-tătărești.
- Gündönümü** (tc.): Întoarcerea zilei, denumire a sărbătorii *Nevruz*.
- Gyros** (gr.): preparat din carne tăiată în bucăți mici, învelită într-o lipie și asezonată cu diferite sosuri.
- Ğimădane, ğumădane, ileke, scurtacî, cupăran** (arom.): vestă fără mâneci, deschisă în față și scurtă până la brâu.
- Ğumâloți**: aromâni din Giumaia de Sus.
- Ėezbe** (tăt.), **cezve** (tc.): vas pentru preparat cafeaua.
- Hadaki** (lipov., Jurilovca): cei care umblă; lipoveni care au migrat spre Rusia, revenind ulterior în sat.
- Hadiuka** (lipov.): șarpe; reprezentare mitologică malefică.
- Haham**: persoană care sacrifică animale la evrei.
- Hahol**: ucrainean.
- Halâl** (musulmani): permis de religie, curat.

- Halvas* (gr.), *helwa* (tc.), *hâlvă* (arom.): halva.
- Ha(m)mam* (tc., tăt.): baie publică.
- Hanefită*: școală de jurisprudență islamică sunnită.
- Hanuka* (evr.): Sărbătoarea luminilor, între 25 Kislev și 3 Tevet.
- Hanukiar* (evr.): menoră cu nouă brațe, folosită în cele opt zile de Hanuka.
- Harahasca, harța-vurți* (arom.): prinderea alviței.
- Harām* (musulmani): interzis de religie; nepermis; tabu; spurcat.
- Haravod, karagod* (lipov.): dans în cerc.
- Harman*: arie pentru treierat.
- Harmoška* (ucr., lipov.): armonică, instrument muzical asemănător acordeonului.
- Has* (arom.): termen prin care este denumit dușmanul casei.
- Hașhaș* (tc., tăt.): mac, motiv ornamental incizat pe tăvile turco-tătărești.
- Hata, druha komnata, hata ude sedemo* (ucr.): camera de locuit.
- Hatniki* (lipov.): tolk de staroveri bespopovți care au o casă de rugăciuni în loc de biserică.
- Hăraie, hărari* (arom.): saci mari.
- Hâiati* (arom.): tindă.
- Hâmbare* (arom.), *ambar* (mevl.): hambar.
- Helțé* (ucr.): ramură de arbore împodobită cu modelări de aluaturi, folosită în contextul nunții.
- Hrîsic* (arom.): meșter argintar.
- Hıdırlez* (tc.), *Qıdırlez* (tăt.): sărbătoare cu dată fixă (6 mai).
- Hırka* (tăt.): haină scurtă și vătuită.
- Hlîști* (rus.): membri ai unei secte ruse care practica ritualuri extatice și, posibil, autoflagelarea pentru iertarea păcatelor.
- Hnizdvó* (ucr.): orificiul în care se introduce *mașta* pentru velă la barcă.
- Hostențea, duchide* (ucr., Letea): daruri oferite colindătorilor cu Vecera.
- Hrestik* (ucr.): coptură rituală realizată în Ajunul Crăciunului, având forma unei funde simple. I se mai spune Crăciuncec sau Crăciunel.
- Hreșcenie* (ucr., lipov.): Boboteaza.
- Hristovșcina*: mișcare apărută în Rusia Centrală la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, care a regândit rolurile clerului și a liturghiei, accentuând experiența religioasă personală în timpul ceremoniei *radenie* performându-se acte ecstatice colective.
- Hrupiști*: aromâni originari din Hrupiștea.
- Humentaș* (evr.): prăjitură triumphiulară servită de Purim.
- Hungher* (ucr.): ghionder.
- Hurhumbălu* (greci, Izvoarele): formulă verbală rostită cu ocazia aprinderii focurilor de Lăsatul Secului; focul de Lăsatul Secului.
- Hurt* (ucr., Letea): grămadă.
- Iamurluc* (bulg.): manta.
- Ianâie de boghi* (Zebil): tocană de fasole.
- Iarmulka* (evr.): acoperitoare de cap, purtată de bărbați când intră în sinagogă.
- Idekea* (gr., Izvoarele): zale purtate în trecut de tinerele căsătorite până la nașterea primului copil.
- Ierek* (ucr.): gărlă, șanț săpat de fiecare pescar, cu scopul de a atrage peștele.
- Ignatovit*: cazac nekrasovit.
- Ikinci çember* (tc.): un tip de maramă, care învăluia fața, astfel încât doar ochii erau vizibili.

- Ikonopis** (lipov.): iconar-zugrav.
- Imam Bayıldı** (tc.): vinete umplute.
- Iminei** (țig.): încălțări cu vârfuri ascuțite.
- Iom Kippur** (evr.): Ziua Iertării, de la apusul soarelui celei de-a zecea zi a lunii Tișrei.
- Ipeki** (tc.): ață de mătase.
- Irmilic**: monedă turcească, icosar.
- Iruști cu ocl'i** (arom.): iambulă în mai multe culori, decorată cu motivul ochiul.
- Isra**: călătorie nocturnă, în stare de veghe (în islam).
- Iubka** (lipov.): fustă largă cu pliuri.
- Iudaizanti**: membri ai unei secte de origini ruse, care au adoptat anumite cutume religioase iudaice.
- Iupka** (ucr.): un fel de jupon, din material alb, cu dantelă.
- Ivără**: dovleac.
- Iviță**: brâu.
- Îștan, ștan** (tăt.): izmene.
- Încăpestrate** (arom.): motiv care apare la marginea unor țesături, având forma unei linii întrerupte, fiecare segment de linie fiind înscris într-un oval.
- Jampone** (it.): preparat obținut în urma afumării unui amestec de carne tocată și mirodenii, introdus în șoricul piciorului porcului.
- Jeletka** (ucr.): ilic, purtat peste cămașă, prevăzut cu cataramă, pentru ajustare.
- Jemeni** (rom.): copturi care se aruncă după alaiul de nuntă, când pleacă la cununie.
- Jengarină** (arom.): bleu-jardin.
- Jitinaia ikona, obraz** (lipov.): icoană cu aspecte din viața sfinților.
- Jubka** (lipov.): un fel de jupon din postav subțire.
- Kabacé, kabacike** (ucr.): ucraineni din Caraorman.
- Kabail**: tătari așezați în Dobrogea înainte de anul 1840.
- Kadir Gecesi** (tc.): Noaptea Puterii, una dintre cele cinci nopti islamice de tip *Kandil*.
- Kaleadka, koleadka** (ucr.): colind.
- Kaleadneke** (ucr.): colindători.
- Kaleadniciki** (ucr.): colindători mici.
- Kamenka** (lipov.): cameră din baia lipovenească, prevăzută cu pietre.
- Kamorka, butka** (lipov.): magazie.
- Kandil** (tc., tăt.): una dintre cele cinci nopti islamice sfinte.
- Kapakli tabak** (tc.): farfurie cu capac.
- Kaparan** (ucr.): haina pentru timp răcoros, purtată de bărbați.
- Kapiliuha** (ucr.): pălărie.
- Kaptan** (tc.): rochie amplă din catifea, cu decor somptuos brodat cu fir de aur.
- Karamani** (tc.): tehnică de țesut originară din Anatolia, în ciur sau cu găurele între compozițiile ornamentale.
- Karavul, karakal** (tc.): santinelă.
- Karidopita** (gr.): prăjitură cu nuci.
- Karobocika** (lipov., Carcaliu): Cutiuța, dans peformat la sfârșitul petrecerii de Maslenița.
- Kaseak, kasiak** (lipov.): basma în trei colțuri de mătase colorată cu ciucuri lungi.
- Kasnak** (tc.): punct de cusătură dublă; umplutură, încărcare.
- Kaška** (lipov.): terci.
- Kawkaz-qușaq** (tăt.): cingătoare cu paftale sau cordon textil metalizat.
- Kaza**: unitate administrativ-judiciară în Imperiul Otoman, condusă de un cadiu.

- Kazacioc** (ucr., lipov.): dans popular slav.
- Kerpiç** (tc.), **kerbiş** (tăt.): chirpic.
- Kervansaray** (tc.): caravanserai, han pentru caravane.
- Kese** (tc.), **kise** (tăt.): pungulițe cu decor brodat, folosite pentru păstrarea tutunului sau la decorarea camerei mirilor.
- Kersetka** (ucr.): vestă fără mâneci, încrețită la spate.
- Keşliaké** (ucr.): ucraineni din Ceatalchioi.
- Keşmané** (ucr.): intestine de sturion; infranimul locuitorilor ucraineni din Sfântu Gheorghe.
- Keter** (evr.): coroană.
- Kicika** (lipov.): legătură de cap, de tip bonetă, care acoperă cocul femeii căsătorite.
- Kili** (ucr.): chila bărcii.
- Kiramidia** (gr., Izvoarele): olană.
- Kiŭii** (ucr.): țarc sau coteț de pescuit.
- Kiygaşa** (tc., tăt.): tip de lipie prăjită sau gogoasă aplatizată, împărțită pentru comemorarea morților.
- Kıyıkşa** (tăt.): batic triunghiular, cu broderii dispuse pe colțul inferior.
- Kîpceak, kîpçak**: grup din care făceau parte cumanii.
- Kıbrız** (tăt.): ștergar cu decor geometric realizat în tehnica Karamani.
- Kible, Qibla** (tc., tăt.): direcția către Kâbe (Kaaba) din Mekke (Mecca) și, prin extensie, peretele pe care se află *mihrap*-ul.
- Kırım**: ramură a tătarilor.
- Klecika** (ucr.): iglița.
- Kocek** (ucr.): strapazan, suport de pe care se prind ramele.
- Kohta** (lipov., ucr.): bluza scurtă până peste talie.
- Kokoşnik** (rus.): acoperământ de cap, purtat de rusoaicele din nordul Rusiei.
- Kolik** (ucr.): băț folosit la fixarea unor plase de pescuit (e.g. vintir, setci).
- Kolivo** (ucr.): colivă.
- Komermeri**: denumire a unui grup de găgăuzi sau bulgari.
- Komnata dlia hastei** (lipov.): camera de oaspeți.
- Komora** (ucr.): magazie.
- Kondurma** (tc., Isaccea): *tatar aşı*.
- Koniuh** (ucr.): grăjdarul, servitor al Sicei.
- Korban, Kurban** (gr.): sfântul sau praznicul; mielul sacrificat; actul sacrificial; preparatul rezultat.
- Kormá** (ucr.): pupa, partea din spate a bărcii.
- Korovai** (ucr.): colac frumos ornamentat, utilizat în ceremonialul nunții.
- Kosenka** (ucr.): tulpănaș.
- Kotlečă pristelka** (bulg.): pestelca de Kotel.
- Kozak** (ucr.): flăcău; militar; personaj din alaiul Melankăi.
- Köfte** (tc.): piftel.
- Köy** (tc.): sat.
- Krîlus** (lipov.): un tip de strană în bisericile starovere.
- Kubîşka, kareţ** (lipov.): tărtăcuță tăiată median.
- Kufá** (gr., Izvoarele): găleată.
- Kufaika, arka, kaŭaveika** (lipov.): haină matlasată, evazată la talie printr-un sistem de pliuri.
- Kuheá** (ucr.): fiertură din grâu, îndulcită, consumată în special în Ajun de Crăciun; *holodna kuhea* - kuhea înfometată, consumată în Ajun de Bobotează.

- Kuhnia* (lipov., ucr.): bucătăria de iarnă.
- Kukeri* (bulg., gr. Izvoarele): mascați în perioada Lăsatului Secului de Brânză pentru postul pascal.
- Kulâdeli* (gr. Izvoarele): colind.
- Kumina* (gr., Izvoarele): bageac.
- Kurabiye* (tc., tăt.): un fel de pișcoturi cu formă conică.
- Kuran* (tc., tăt.): Coran.
- Kuran bağışlandı* (tăt.): dăruirea unui Coran în memoria defunctului.
- Kurban Bayramı* (tc.), *Qurban Bayramı* (tăt.): Sărbătoarea sacrificiului la islamici.
- Kurnik* (ucr.): adăpost pentru găini.
- Kutea* (lipov.): fiertură din grâu în amestec cu sirop de miere, utilizată în context funerar și comemorativ.
- Küçük nişan, söz keşen, kavli* (tc.): logodna mică.
- Külâh* (tc.): acoperișul turnului minaretului, sub formă de con.
- Kürsü* (tc.): baza turnului minaretului.
- La bilumata, il bellunese* (it.): dialectul belunez.
- Ladîciki* (lipov.): nalangâte, cu mere rase.
- Lapostka* (rus.): triunghi terminal la o lestovka.
- Lastık* (tăt.): galoși.
- Lavaş* (arm.): lipie.
- Lavîcika* (lipov.): băncuță.
- Lămniți* (arom.): succesiune de unghiuri închise, motiv decorativ pe țesături.
- Lățcăit* (megl.): jocul prinderii cu ajutorul gurii a oului agățat de un fir de ață, în contextul Lăsatului de Sec de Paște.
- Lăzărel*: obicei din Sâmbăta lui Lazăr, structurat după tiparul colindatului.
- Lâhurâ* (arom.): năframă, broboadă.
- Lâpudzi* (arom.): șosete.
- Leberwurst* (germ.): lebăr.
- Left* (rom.): ban mare din aur, cusut pe mijlocul unei cordele.
- Leicheh* (evr.): pandișpan, utilizat și la pomenirea morților.
- Lejîi* (ucr.): aluat ritual folosit în ceremonialul nunții.
- Lestovka, lestucika* (lipov.): mătânii, șirag de pânză și piele pe care sunt prinse bețișoare scurte, grupate după un anumit canon.
- Libadé, lebădău* (arom.): ilic cu mâneci.
- Lilice di mărdeale* (arom.): șir de mărgelile multicolore.
- Linkófi*: aromâni originari din Lunca.
- Lipa* (rus.): tei.
- Lit* (megl.): aba mai subțire.
- Liumnicani*: meglenoromâni originari din Liumnița.
- Livădyeani*: aromâni originari din Livădz/ Livadia.
- Loksa töy* (tăt. cr.), *cümbüş* (tc.): ceremonia lăuzei.
- Loukoumades* (gr.): gogoși cu miere și scorțișoară.
- Luganigo* (it.): cârnat de Lucania.
- Lundzineți*: meglenoromâni originari din Lundzini.
- Lupuveáníi*: aromâni originari din Lupova.
- Mahună*: barcă de dimensiuni mari, folosită la pescuitul pe mare sau lacul Razelm.
- Mandilis* (gr. Izvoarele): batistă.

- Manta cu gluguş** (rom.): haină largă și cu clini mari, cu un capișon care atârnă pe spate sub guler.
- Manti** (tc., Turcia): *tatar aşı*.
- Marangoz**: meșter de bărci.
- Marmisti** (it.): prelucrători de marmură.
- Masa örtü** (tc.), **masa örti** (tăt.): față de masă.
- Maslenița, Maslenița, Maslina** (lipov.): sărbătoare slavă, ancestrală, de întâmpinare a primăverii.
- Mašta** (ucr.): bățul pe care se prinde vela la barcă.
- Maylı qalaqay** (tăt.): turtă uleioasă.
- Mârcatu** (arom.): iaurt.
- Mârsineatsâ** (arom.): mâncare de post.
- Mechitariști**: membrii unei congregații monastice benedictine a Bisericii Catolice Armene.
- Medrese**: instituții de învățământ islamic.
- Megidie** (tc.): ban din aur.
- Melalo** (țig.): impur.
- Melanka** (ucr.): obicei de tip carnavalesc de Anul Nou.
- Merasim** (tc., tăt.): ceremonie, ceremonial; ordine, rânduială; regulament.
- Mescit** (tc.), **meşgit** (tăt.): geamie de dimensiuni mici, pentru rugăciunile de vineri (*cuma namazi*).
- Mest** (tc.), **mes** (tăt.): ghetete de tip ciorap, din piele fină.
- Mestri** (arom.): un fel de târlaci.
- Metodism**: doctrină religioasă de factură protestantă.
- Mevlid Kandili** (tc., tăt.): Nașterea Profetului, una dintre cele cinci nopți islamice de tip *Kandil*.
- Mezarlık** (tc.): cimitir.
- Mezedakia** (gr.): mai multe preparate tăiate și servite deodată; mizilic.
- Mezuza** (evr.): text caligrafiat al crezului mozaic, introdus într-o teacă cu simboluri magice și înscrisuri ale numelor îngerilor.
- Miasoed** (lipov.): câșlegi.
- Mihrap, Mihrab** (tc., tăt.): nișă semicirculară în peretele geamiei, care indică *Kible*.
- Mikve Teara** (evr.): casă pentru spălarea rituală a defuncțiilor, înainte de înmormântare.
- Minber, Minbar** (tc., tăt.): element arhitectural de forma unui turn prevăzut cu trepte, situat în dreapta *mihrab*-ului, pe care urcă imamul când ține predica.
- Minare** (tc.): minaret.
- Minatori** (it.): persoane care se ocupă cu minarea.
- Minestrone** (it.): supă de legume, în special cu fasole, de consistență mai groasă.
- Minghiş** (mevl.), **minghiuşi** (arom.): cercei.
- Minghişarnic** (mevl.): fir de argint, pentru cercei.
- Minian** (evr.): cei zece bărbați fără de care nu se poate oficia serviciul divin.
- Miraç Kandili** (tc., tăt.): Înălțarea Profetului, una dintre cele cinci nopți islamice de tip *Kandil*.
- Misală** (arom., mevl.): față de masă.
- Misali** (gr., Izvoarele): ștergar.
- Misur cu zahăre** (arom.): porumb fiert cu zahăr.
- Mitarake** (gr., Izvoarele): țesături în mai multe ițe.

- Molocani:** grup heterodox rus, reprezentând o componentă a mișcării protestante a creștinismului spiritual.
- Molitvenîi dom:** casă de rugăciuni la molocani.
- Moscopoleni:** aromâni originari din Moscopole.
- Moșoi:** mascat care însoțește colindătorii în perioada Crăciunului (Luncavița, Isaccea, Rachelu).
- Mousakas** (gr.): musaca de vinete.
- Muftiat:** centru de cult musulman.
- Muhajir:** refugiat sau migrant.
- Muratori** (it.): zidari.
- Musapır oda** (tăt.): camera de reprezentare, camera curată, camera pentru oaspeți.
- Mutterkolonien** (germ.): colonii-mamă.
- Muzăchiari:** aromâni originari din regiunea Musachia, Albania.
- Mühr-ü Süleyman** (tc.): sigiliul lui Solomon, hexagramă înscrisă într-un cerc, motiv ornamental incizat pe tăvile turco-tătărești.
- Myrtidiotissa:** Icoana Maicii Domnului din „pomul de mirt”.
- Na babaiki** (ucr.): tras la rame.
- Na breñțé, poviázamu lotku do lotku** (ucr.): navigare la braț, prin legarea a două bărci, pentru transportul stufului.
- Na hungher** (ucr.): împins la ghionder.
- Na idek** (ucr.): navigare prin tragere la funie, de pe mal.
- Na parus** (ucr.): navigare la velă.
- Na vesló** (ucr.): tras la vâsle.
- Naren** (tăt.): floare de lotus.
- Nawrez** (tăt.), **Nevruz** (tc.): sărbătoare a primăverii, pe data de 21 martie.
- Nawrez bayragı** (tăt.): steag de Nawrez, ramură împodobită cu flori și țesături.
- Nawrez cırı** (tăt.): cântec/ versificație de Nawrez.
- Năsâlcă** (rom.): coș din doage, pentru căratul strugurilor.
- Neáli** (arom.): inel.
- Nekrasovit:** cazac din grupul lui Nekrasov, descendent al căzăcimii de pe Don.
- Nemoleți** (rus.): membri ai unui tolk de staroveri, care „nu se închină”. Aceștia nu beau apă și nu mănâncă după altă persoană din același vas, nu mănâncă zahăr, nu primesc pomană.
- Neopalimaia Kupina** (lipov.): Icoana Rugul Aprins.
- Niçóți:** aromâni originari din Nicea.
- Niel la cireap** (arom.): miel la cuptor.
- Nirlu** (arom.): albastru.
- Nizam** (tc., tăt.): ordine, rânduială.
- Nîdas** (bulg., arom., Baia): pârloagă.
- Nogay:** ramură a tătarilor.
- Noseler** (it.): nuci.
- Nudas** (gr., Izvoarele): bucătărie.
- Obruci** (ucr.): cercurile vintirului.
- Ocika, ociok** (ucr.): ochiul plasei de pescuit.
- Ocl'i** (arom.): ochiul, motiv decorativ pe țesături.
- Oda, soba** (tc.), **soba** (gr., Izvoarele), **ışqer** (tăt.), **odă, udă** (arom.), **udaii** (megl.): cameră de locuit.
- Ogăz boreq** (tăt. Nogay): *tatar aşı* (sub formă de semilună).

- Ohel* (evr.): capelă funerară.
- Orărie, Olărie*: foc aprins pe dealuri de Lăsatul Secului.
- Orele de grever* (it.): gușa porumbarului.
- Organtin*: un fel de muselină.
- Ortiga* (it.): urzică.
- Osecena, sosna* (ucr.): esență rășinoasă, din care se făceau cuișoare utilizate la sfințitul casei.
- Ossacol* (it.): un tip de mușchi filé.
- Ouzo* (gr.): băutură alcoolică grecească.
- Oya* (tc.): tehnică de realizare a broderiei.
- Oyalı çember* (tc.)/ *şember* (tăt.): un fel de batic de formă pătrată, ușor rotunjit, cu decor pe margine realizat cu acul sau cu croșeta.
- Ozvar* (ucr.): compot din fructe uscate, unul dintre preparatele standard pentru masa de Veceră.
- Örken* (tăt.): vrej, linie meandrată, în funcție de care se dispune decorul pe *şerbentî*.
- Pabuç* (tc.): elementul arhitectural de îmbinare între bază și turnul propriu-zis, la minaret.
- Pabuç* (tc.), *papış* (tăt.): papuci.
- Pacea* (bulg.): răcitură.
- Pacika* (ucr.): legătură de zece vintire.
- Padiovka* (lipov.): haină lungă până aproape de glezne, purtată de bărbați.
- Pahliobka* (lipov.): ciorbă din legume.
- Paladis* (gr., Izvoarele): cuvertură de pat.
- Palancă*: întăritură în scopuri militare.
- Paminania* (lipov.): pomelnic.
- Pampuşka*: plăcintă cu brânză (lipov.); modelare din cocă, tăiată cu cuțitul pe margini sau însemnată cu semnul crucii, consumată în special de Veceră (ucr.).
- Pan de frizze* (it.): un fel de jumări.
- Pancetta* (it.): un tip de kaiser.
- Papciryjófi*: aromâni originari din Papaceair.
- Papışlık* (tc.): vestibul îngust pentru încălțări.
- Paputzachia* (gr.): vinete umplute cu carne tocată.
- Paragat* (lipov.): unealtă pescărească, formată dintr-un șir de cârlige cu nadă, fixate de un frânghie.
- Parmalâc, parmaclâc*: gard scund, folosit pentru a mărgini un element arhitectural (e.g. pridvor, balcon, scară).
- Parus* (ucr., lipov.): pânză de tip velă, atașabilă la barcă.
- Pasivaiu* (lipov.), *Posivaiu* (ucr.): Semănatul.
- Pasma, tastar* (tăt.): basma de dimensiunea șalurilor, de formă pătrată.
- Pastașuta* (it.): paste servite cu sos, alături de carne tocată.
- Pateracia* (it.): primulă.
- Pathia* (gr., Izvoarele): prispă.
- Pavetka* (lipov., Sarichioi): terasă mică.
- Pâne di trimer* (arom.): pâine de pomană.
- Păur* (arom.): vas de tip flacon sau ploscă.
- Pâltare* (arom.): o bucată de carne de oaie.
- Pârpodzi* (arom.): ciorapi.
- Pelivănie*: luptă corp la corp.
- Pecika* (lipov., ucr.): cuptor de pâine.

- Perednia hata* (lipov.): camera din față.
- Pesaḥ* (evr.): sărbătoare care rememorează ieșirea de sub robia egiptenilor.
- Pestelca* (rom.), *pristelka* (bulg.): șorț.
- Peșchir* (rom.), *peșkir* (tc.), *peșkîr* (tăt.): ștergar, prosop țesut în război.
- Peștmal* (tăt.): șorț.
- Petek* (tc.): la minaret, porțiunea dintre balcon și acoperiș.
- Petkreluk* (ucr.): aripa vintirului, pentru dirijarea peștelui.
- Pide* (tăt.): plăcintă crescută, cu umplutură cu brânză.
- Pindeni*: aromâni originari din Pind.
- Pinjak* (lipov.): haină scurtă din stofă, purtată de bărbați.
- Pirahi* (lipov.): *piraški* mai mari.
- Piraški* (lipov.), *pirišké* (ucr.): brânzoaice din cocă dospită, prăjite în ulei.
- Pirijok* (ucr.): plăcintă de tip brânzoaică.
- Pirizva* (lipov.): petrecerea de a doua zi după nuntă.
- Pisar*: persoană cu rol de secretar în Sice.
- Pistić* (it.): supă friulană din verdețuri.
- Pita cu seamni* (arom.): plăcintă cu semn, cu rol augural.
- Pitis mi tu hală* (gr., Izvoarele): plăcinte din foi cu lapte.
- Pitis xșirez* (gr., Izvoarele): plăcinte din foi uscate.
- Pița* (gr., Izvoarele): plăcinta de Sfântul Vasile.
- Pizuljiu* (arom.): prispă.
- Plakia* (gr.): plachie.
- Platia* (ucr.): rochie.
- Platok* (ucr., lipov.): batic, gear.
- Plattdeutsche* (germ.): provinciile nord-germanice.
- Plauki* (lipov.): plase pescărești folosite la toană.
- Plătsintă cu dzumerchi* (megl.): plăcintă cu jumeri.
- Plișóți*: aromâni originari din Pleasa.
- Po nimețki, pet naboiku* (ucr.): tehnica bătut nemțește (la acoperișurile acoperite cu stuf).
- Poalâ di lână* (arom.): șorț din lână.
- Podmișnic, pudmișnic* (megl.): podoabă de umăr.
- Poias* (ucr.): brâu lat.
- Pois* (lipov.): brâu cu ciucuri.
- Pokrov* (ucr.): Acoperământul Maicii Domnului.
- Pokutea* (ucr.): spațiul sau colțul sacru.
- Polan* (gr., Izvoarele): preș.
- Polcă*: haină din stofă ușor rotunjită în față, cu „coadă” în spate și plisată.
- Polok* (lipov.): structură de tipul unui pat.
- Popa* (bulg.): conducătorul cetei de colindători.
- Poplin* (ucr.): lânică.
- Popovți* (lipov.): staroveri sacerdotali.
- Poroileádi*: aromâni originari din Poroia de Sus.
- Postolé* (ucr.): opinci.
- Prasfirka* (lipov.): prescure.
- Prăznir* (bulg.): plăcintă cu praz prăjit.
- Predbannik* (lipov.): antreu la baia lipovenească.
- Prepolovenie* (lipov.): Înjumătățirea Praznicului Cincizecimii.

Prigats di cadife (mevl.): șorț din catifea.

Priguni: molocani săritori.

Primorski Gagauzi: găgăuzi de lângă mare, primii de la mare.

Pripone, periteaška (lipov.): 500 de cârlige legate la o distanță de 2 metri unul de altul, pe care se puneau râme și se foloseau la prinderea somnului sau știucii.

Prizba (ucr.): prispă.

Proboi (ucr., Sfântu Gheorghe): săculețul, placenta în care sunt depozitate icrele negre la sturioni.

Procoveț (bulg.): bucată țesută pentru acoperirea cailor în contextul nunții.

Prostovol: unealtă de pescuit, de forma unei plase conice, prevăzută la marginea exterioară cu plumbi.

Proșen Vaskresenia (lipov.): Duminica Iertării.

Provodé (ucr.): Zi de comemorare a morților, în prima luni după Paște.

(P)șounik (lipov.): budincă din orez sau fidea, cu ouă și zahăr.

Pucrov, păcrov (mevl.): învelitoare din lână.

Pugatsă (mevl.): pâine mare presărată cu zahăr.

Pupăză (rom.): coptură de formă dreptunghiulară, cu patru mere și patru crengi de busuioc în colțuri.

Purim (evr.): A paisprezecea zi a lunii Adar.

Purinteatsâ, zubealâ (arom.): mâncare de dulce.

Purum (tăt.), *fırın* (tc.): cuptor pentru pâine.

Püsküli fes (tc.), *püsküli pes* (tăt.): fes cu ciucure.

Qalakay tıgırmaq (tăt.): rostogolirea turtei, lipiei (gest cu rol divinătoriu sau propițiatoriu).

Qara şarşaf (tăt.): șal mare de culoare neagră.

Qart hawası (tăt.): melodie bătrânească.

Qatlama (tăt.): plăcintă dulce din foi subțiri suprapuse.

Qaytarma (tăt.): rotire, învârtire; melodie și dans cu întoarceri și unduiri ale corpului.

Qazı (tăt. Nogay): preparat asemănător ghiudemului, puțin mai plat, cu bucățele de carne și puțină untură de pe burtă.

Qırım çiftetellisi (tc.): dans crimean.

Qızartma (tăt.): friptură, carne prăjită.

Qopka (tăt.), *bakraç* (tc.): căldare.

Qoranta (tăt.): familie.

Qoydamı (tăt.): grajd pentru oi.

Qozı sorpası (tăt.): ciorbă de miel.

Qöbete, köbete (tăt.): plăcintă coaptă, foaie peste foaie, cu umplutură din carne tocată, coaptă în tavă.

Qulaq şorbasi (tăt.): ciorbă cu plăcintuțe de tipul *tatar aşı*, dar de dimensiuni mai mici.

Quman (tăt.), *ibrik* (tc.): vas de tip ulcior pentru spălarea rituală (abdest).

Qüreş (tăt.): lupte tătarăști.

Radenie: naștere; ceremonie extatică la sectele mistice ruse.

Radicio de campo (it.): cicoarea comună.

Raftu (arom.): croitor ambulant.

Ragu (it.): sos condimentat cu dafin, salvie, rozmarin sau nucșoară.

Rahmanski Ostrov (ucr.): Ostrovul Rohmanilor, topos mitic.

Rahmanski Velik Deni (ucr.): Marea zi a Rahmanilor, Înjumătățirea praznicului.

Raia: populație; supuși care plătesc dări; teritoriu stăpânit sau sub influență otomană.

- Ramazan:** a noua lună a anului, conform calendarului musulman.
- Ramazan (Şeker) Bayramı, Uruç Bayramı, Oaza Bayramı:** Sărbătoarea Dulcelui, sărbătoarea care termină postul.
- Rane pané** (it.): broaște pané.
- Regaip Kandili** (tc., tăt.): Noaptea conceperii Profetului, una dintre cele cinci nopți islamice de tip *Kandil*.
- Rizvo** (ucr.): Crăciun.
- Roş Haşana** (evr.): Anul Nou, prima zi a lunii Tişrei.
- Rubaşka** (lipov.): cămaşă tip tunică.
- Rumanahay** (armen.): armeni originari din România.
- Sacelnik** (lipov.): post negru.
- Saj, u saji** (ucr.): cocină.
- Salami** (it.): salam italian.
- Saltîn** (lipov.): spațiu pentru depozitarea inventarului agricol, fără peretele de la răsărit sau miazăzi.
- Samanlık** (tc.), **samalâc** (rom.): spațiu pentru furaje.
- Sandal** (tc.): sandale.
- Sangeac:** unitate administrativ-militară otomană, condusă de un sangeac-bey.
- Sarafan** (lipov.): rochie cu bretele.
- Sarai:** grajd pentru animale.
- Saraylı** (tc.): sarailie, desert însiropat din foi rulate, cu umplutură de nuci.
- Sarbirma** (tăt.): plăcintă din foi subțiri cu umplutură din urdă, brânză sau carne tocată.
- Saricâ** (arom.): piesă vestimentară puțin mai scurtă decât şigunea.
- Sarmaşık** (tc.): iedera, motiv decorativ pe tăvile turco-tătărești.
- Savolnice** (arom.): unghiuri închise pline, motiv decorativ pe țesături.
- Saya** (tăt.): adăpost pentru oi pentru vară.
- Sărlie** (megl.): un fel de sarailie.
- Săsdârma** (bulg.): amestec de carne fiartă de oaie cu seu, conservat în burduf.
- Sârmânuți:** aromâni originari din Samarina.
- Sâsâiac** (rom.): porumbar.
- Sbornik** (lipov.): kicikă frumos ornamentată, folosită mai mult în zilele de sărbătoare.
- Scalpellini** (it.): pietrari.
- Scarpette** (it.): încălțări din pânză, cu talpă întărită.
- Schulze** (germ.): primar, conducător al comunității.
- Scopiți (scapeți):** membri ai unei mișcări creștin-spirituale mistice de origine rusă, derivate din gruparea *Hristovșcina*.
- Scrutni** (lipov.): plăcintă învârtită în spirală.
- Seiu veiu** (ucr., lipov.): Semănatul.
- Sefard:** evreu de rit spaniol.
- Selgiukidă:** ramură a triburilor de turci anatolieni.
- Selvi** (tc.): chiparos, motiv decorativ pe tăvile turco-tătărești.
- Senfi** (lipov.): tindă mediană.
- Sepetçiler** (tc.): casta împletitorilor de coșuri (referitor la țigani).
- Seraja utița** (rus.): pasăre din mitologia slavă.
- Serednia hata** (lipov.): camera din mijloc.
- Setcă:** plasă de pescuit de forme și dimesiuni variate.
- Sfitaia vada** (lipov.): apă sfințită.

- Sice*: formă de organizare de tip militar a căzăcimii.
- Sidelka* (ucr.): băncuță la barcă.
- Sileaf* (țig.): brâu lat.
- Sileafe* (arom.): chimir.
- Simit* (megl.): pâine mică din făină albă.
- Siné, sențî* (ucr.): tindă.
- Sini* (tc), *sîni* (tăt.): tavă.
- Sinie* (arom., rom.): masa rotundă, joasă.
- Sirek* (ucr.): plasă folosită ca dublură la setci, cu ochi mai mari de 10 cm², utilizată pentru pescuitul pe ghioluri.
- Sisenti* (gr., Izvoarele): cumpănă la fântână.
- Sirga* (tăt.): cercei.
- Sirt* (tc.): sat de podiș.
- Sîrnăia* (lipov.): Săptămâna Brânzei.
- Sîropustnaia Nedelia* (lipov.): Săptămâna Lăsatului de sec de brânză.
- Sîropustnaia Vaskresenie* (lipov.): Duminica Lăsatului de Sec de Brânză.
- Skordalia* (gr.), *scordolea* (ucr., lipov.): piure de cartofi cu bucăți de pește.
- Sniapa* (it.): băutura alcoolică rezultată din macerarea coarnelor sau vișinelor.
- Snopamé, prostovo* (ucr.): tehnica bătut rusește (la acoperișurile acoperite cu stuf).
- Soglasie*: confesiune; grupare majoră a staroverilor (e.g. popovțî, bespopovțî).
- Sorocika* (ucr.): cămașă.
- Souflaki* (gr.): un tip de frigărui.
- Spalnia* (lipov.): camera de dormit.
- Spargân* (arom.): țesătură pentru învelit copilul nou-născut.
- Spidnețea* (ucr.): fusta de deasupra.
- Staroobriadcestvo* (rus.): totalitatea formațiunilor religioase apărute în urma schismei din sânul ortodoxiei ruse de la mijlocul secolului al XVII-lea, ca urmare a reformei nikoniene.
- Stavroteka*: tip de icoană rusească cu o cruce metalică încastrată în mijloc.
- Strela* (lipov.): Săgeata, cântec de Maslenița.
- Strelka* (ucr., Sfântu Gheorghe): topos primejdios cu valențe mitice din apropierea localității.
- Subotnici, sâmbetiști*: ansamblu de grupuri creștine ruse, care au adoptat practici religioase asemănătoare iudaismului.
- Sucardi* (megl.): jiletă.
- Sucot* (evr.): Sărbătoarea colibelor, în a cincisprezecea zi a lunii Tișrei.
- Sufganiot* (evr.): gogoși umplute cu gem, servite de Hanuka.
- Sufinden* (bulg.): zi de de comemorare a morților, în prima luni după Paști.
- Suhari* (lipov.): pesmeți.
- Sukno* (ucr.): postav.
- Suppa* (it.): supă.
- Surguci*: termen folosit de unii istorici pentru a-i desemna pe găgăuzi.
- Sursearea nîmailor* (arom.): tunderea simbolică a oilor, de Joia Mare.
- Surva* (gr.), *Survă* (bulg.): Sorcova.
- Susenek* (ucr.): porumbar.
- Sündurma* (tc.), *sındırma* (tăt.): prispă.
- Sünnet töy* (tăt.): ceremonia de circumcizie.
- Svatîi Vecer* (ucr.): Seara Sfântă, Ajunul Crăciunului.

- Șabat** (evr.): sâmbătă, ziua odihnei săptămânale la iudaici.
- Șalik** (lipov.): batic, șal din cașmir.
- Șalișal** (tăt.): șal pătrat, purtat peste șember.
- Șalvar, don** (tc., tăt.): pantaloni largi.
- Șașap** (tăt.), **çarșaf** (tc.): cearceaf.
- Șăgunea, șigunea** (arom.): piesa vestimentară lungă până la genunchi, fără mâneci, cu mulți clini pe spate.
- Șămie** (mevl.): basma înflorată din postav.
- Șcidrivka** (ucr.): colind de Anul Nou.
- Școdă** (ucr.): dezordine.
- Șehru Ramazan** (tc., tăt.): Luna Ramazan, cântec din perioada Ramazanului.
- Șerbentî** (tăt.): piesă utilizată pentru decorarea camerei mirilor, dar și ca acoperământ de cap, cu decor ordonat în friză sau în raport de o linie sinuoasă.
- Șerefe** (tc.): balcon circular, la minaret.
- Șerik** (tăt.): țesătură utilizată pentru învelirea unor daruri ceremoniale.
- Șeșka** (ucr.): aluat ritual oferit capilor de familie invitați la nuntă.
- Șiala** (țig.): basma, șal.
- Șicovți**: bulgari originari din zona montană a Balcanilor.
- Șihurmena** (gr., Izvoarele): mersul cu iertăciunea, de Lăsatul Secului.
- Șiraze** (tăt., fig.): ordine, rând.
- Șirokaia Maslina** (lipov.): Maslina cea largă, cea mare, joia din săptămâna dinaintea Lăsatului de Sec de Brânză pentru postul pascal.
- Șin** (tăt.): cântec improvizat, de tip întrebare-răspuns.
- Șolk** (ucr., lipov.): mătase.
- Șpolek** (ucr.): ispol.
- Ștane** (ucr.), **ștanî, briuki** (lipov.): pantaloni.
- Ști, ști** (lipov.): ciorbă cu varză.
- Ștundiști**: membri ai unei secte ruse, care promova dezvoltarea grupurilor de casă pentru studierea Bibliei și pentru rugăciune.
- Șuberek** (tc., tăt.): plăcintă prăjită, cu umplutură de carne.
- Șulvari, dulvari, șaroche** (bulg.): pantaloni largi din aba.
- Ștruveáníi**: aromâni originari din Șatra.
- Tabak** (tc.), **tabaq** (tăt.), **sahan** (tc.): farfurie sau castron.
- Tagliaboschi** (it.): tăietori de lemne.
- Tahara** (evr.): ritualul purificării defunctului, înainte de înmormântare.
- Tahuné** (ucr.): crivaci, coastele bărcii.
- Takunya** (tc.), **takina** sau **tabaldırık** (tăt.): galenți.
- Talian** (ucr.): asociere specială de mai multe vintire.
- Tallit** (evr.): șal de rugăciune.
- Talmud Tora** (evr.): școală pentru studierea Torei.
- Tastru** (arom.): traistă.
- Tatar ași** (tăt.): mâncare tătarască; plăcințele în formă de urechiușe, cu umplutură de carne, fierte în apă și servite cu iaurt.
- Tatarka** (tăt.): joc.
- Tawa** (tăt.), **tava, tepsi** (tc.): tavă pentru plăcinte.
- Tălăganu** (arom.): piesă vestimentară purtată în zile de sărbătoare sau cu ocazii festive, de lungime mare și prevăzută cu mâneci.

- Tăvulă di culaț* (arom.): tavă pentru colaci.
- Tâmbare* (arom.): haină confecționată din lână în amestec cu caprină, cu glugă.
- Tândici* (arom.): țesătură din spatele cortului.
- Târnături* (arom.): S-uri neconturate, motiv decorativ pe țesături.
- Tâvă di pită* (arom.): tavă pentru pâine.
- Tâvli* (arom.): pătrat, tavă, motiv decorativ pe țesături.
- Tehla* (ucr.): chirpici.
- Teletourgía* (gr.): acțiune cu o anumită finalitate.
- Tendă cu căprină* (arom.): țesătură pentru cort cu păr de capră.
- Tepreș* (tăt.): sărbătoarea venirii sezonului cald; sărbătoare câmpenească.
- Terlik* (tc.), *terlik* (tăt.): târlici.
- Ticfincă* (mevl.): plăcintă cu dovleac.
- Ticuș* (mevl.): plăcintă cu lapte și ouă.
- Tigăni* (arom.): tigaie.
- Tingire* (arom.): cratiță.
- Tipilic* cu *furline* (mevl.): disc din argint de care erau prinși bănuți.
- Tipsie, sinie* (arom.): tavă pentru plăcinte.
- Tis babus mera* (gr., Izvoarele): Ziua babelor, moașelor.
- Tisagâ* (arom.): desag.
- Tiyăni, michiți* (arom.): gogoși aplatizate.
- Tizic*: turtă din balegă utilizată drept combustibil în sezonul rece.
- Toană*: ocol făcut prin desfășurarea completă a unui năvod, pentru a înconjura peștele.
- Tochterkolonien* (germ.): colonii-fiice.
- Tolk*: învățătură; grupare minoră a staroverilor (e.g. hatniki, nemoleți).
- Topchi* (bulg.): plăcintă cu brânză și iaurt.
- Topli* (tăt.): ace pentru fixarea acoperământului de cap.
- Töle* (tc., tăt.): coteț pentru păsări.
- Tören* (tc.), *töy* (tăt.): ceremonie.
- Toval*: piele de taur sau vită, tăbăcită.
- Trimeru, Stămâna di trimer* (arom.): prima săptămână din Postul Paștelui.
- Trocna* (arom.): țesătură pentru ținut sau legănat copilul.
- Tufchi* (mevl.): ciucuri.
- Tuğra* (tc.): (pentru vasele de aramă) monogramă caligrafică, semnătură a celui care a comandat produsul respectiv.
- Tulpan* (rom.): țesătură pentru acoperirea capului, de formă triunghiulară. Sinonime: *bariz, modă, moadă, modiță, legătoare, batistă, testemel, brobodiță, ciumber, păpurică*.
- Tulumba* (tc.): desert însiropat de formă cilindrică șprîțată.
- Tureci* (rom.): un fel de cioboțele.
- Turtă cu pară* (mevl.): turtă cu rol augural, cu un ban de argint în interior.
- Turtă zărnatsă* (mevl.): turtă din făină de grâu.
- Türbe* (tc., tăt.): mausoleu, mormânt.
- Tzaziki* (gr.): sos de iaurt cu castraveți tăiați mărunț.
- Țacatia* (gr., Izvoarele): capitel profilat la stâlpii prispei.
- Ucă* (arom.): cană.
- Ucikur* (ucr.): curea.
- Uciucur* (bulg.): bârneț.
- Ujo* (țig.): pur.

- Ukaz** (rus.): proclamație a unei oficialități cu rol de decret.
- Uleiu** (rom.): știubei din lemn.
- Ultimo de carnaval** (it.): ultima zi a carnavalului organizat înaintea postului pascal.
- Uneauă** (arom.): țesătură cu rolul de a acoperi ceva (pâinea, în momentul în care se lua masa etc.).
- Upir** (ucr.), **opir** (lipov.): reprezentare mitologică malefică.
- Uri** (tăt.): groapă pentru cereale sau cartofi.
- Urzinic** (mevl.): plăcintă cu urzică.
- Ușineți**: meglenoromâni originari din Oșani.
- Utrai** (arom.): găitan subțire.
- Vajdenie streli** (lipov.): Ducerea săgeții, ritual cu valențe agrare și ulterior premaritale.
- Vakıf** (tc.): fundație religioasă.
- Vareniki** (lipov., ucr.): plăcintuțe cu umplutură în special din brânză, fierte și servite cu iaurt sau smântână.
- Vaterland** (germ.): statul tată.
- Vazo** (tc.): glastra cu rodii, motiv ornamental incizat pe tăvile turcești.
- Vălătuc** (rom.): tăvălug.
- Vecera** (ucr.): masa din Ajun de Crăciun; practica mersului pe la rudele mai în vârstă cu formule de vestire specifice.
- Vecernek** (ucr.): colindător, vestitor cu Vecera.
- Velika hata, perova hata, ucesta hata, odna komnata** (ucr.): camera curată.
- Vender** (ucr.): nailon.
- Verdici** (arom.): iambulă cu fondul verde.
- Vesló** (ucr.): vâslă.
- Vezeika, vezeika** (ucr., Sfântu Gheorghe): șira spinării sturionului, conservată și folosită ca umplutură pentru plăcinte.
- Vidma, vighima** (lipov., ucr.): vrăjitoare, strigoaică.
- Vilayet** (tc.): diviziune administrativ-teritorială a Imperiului Otoman, condusă de un valiu.
- Vinok** (ucr.): coroniță din flori.
- Vintir** (ucr., lipov.): unealtă de pescuit din plasă, pusă pe mai multe cercuri, prevăzută cu o aripă pentru dirijarea peștelui.
- Viryani**: aromâni originari din Veria.
- Vodița** (mevl.): Boboteaza.
- Volog** (ucr.): un fel de năvod.
- Vręcșimu tis ghambri** (gr., Izvoarele): udatul ginerilor.
- Vręcșimu tis nifis** (gr., Izvoarele): udatul nurorilor.
- Vselenskaia raditeliskaia subbota** (lipov.): Sâmbăta Morților.
- Vsețelaia profora** (lipov.): pâine dospită binecuvântată de preot de Paște, fărâmițată și împărțită credincioșilor în sâmbăta din săptămâna pascală.
- Xoraxane**: țigani musulmani.
- Yanicôfi**: aromâni originari din Ianița.
- Yaprak** (tc., tăt.): frunză, motiv decorativ pe tăvile turco-tătărești.
- Yastık** (tc., tăt.): (față de) pernă.
- Yawlıq** (tăt.), **mendil** (tc.): batistă.
- Yazı** (tc.): inscripție (pe vasele din aramă turco-tătărești).
- Yelek** (tc., tăt.): ilic.
- Yerli** (tc.): băștinaș.

Yün kuşak (tc.), *yün quşaq* (tăt.): brâu lat.

Yüqseq minare (tăt.): Minaretul înalt (cântec).

Yüzbaşı (tc.): căpitan, sutaş; funcționar al divanului.

Yüzbez (tc.), *cüzbez* (tăt.): țesătură rectangulară lucrată la gherghef pe muselină, cu decor dispus la capete.

Zacherka (lipov.): bucățele de făină amestecată cu puțină apă și frământată, fierte în lapte și îndulcite.

Zapan (lipov.): șorț din mătase sau stofă.

Zaporojan: cazac din Sicea de pe Nipru.

Zavalenka (lipov.): prispă.

Zavod (lipov.): locuință temporară a pescarilor; totalitatea uneltelor din această structură.

Zăpustirea (megl.): Lăsatul de Sec de Paște.

Zăvon (arom.): țesătură din fața cortului.

Zârculâ (arom.): glugă.

Znamenie (lipov.): Icoana Maicii Domnului a Semnului.

Zunàri (gr., Izvoarele): cordon metalic.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

SURSE ARHIVISTICE:

- DJAN, Fond Colecția registre stare civilă, Dosare nr. 1-37/1879-1882.
DJTAN, fond Prefectura Tulcea, Serviciul Administrativ, Dosar nr. 13/1907.
DJTAN, Fond Prefectura județului Tulcea, Serviciul Administrativ, Dosar Nr. 249/ 1924.
DJTAN, Fond Prefectura județului Tulcea, Serviciul Administrativ, Dosar nr. 271/1925.
DJAN Tulcea, I-A1, Dosar 548/1935.
DJTAN, Fond Inspectoratul Regional de Învățământ Galați, Dosar nr. 16/ 1937.
Arhiva Institutului de Cercetări Eco-Muzeale Tulcea (Arhiva MEAP).

VOLUME, STUDII ȘI ARTICOLE:

- ABD EL-WADOOD ABD EL-AZIM ABD EL-WAHAB, Mohamed, *The Ottoman Mosques in the Old Town of Rhodes Island*, Athens, National and Kapodistrian University of Athens, 2010.
- ABRAMS, Dominic, „Social Identity, Self as Structure and Self as Process”, în ROBINSON, William Peter, TAJFEL, Henri (ed.), *Social Categories and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*, Oxford, Butterworth-Heinemann, 1996.
- ADAMS MURANAKA, Therese, *The Russian Molokan Colony at Guadalupe, Baja California: Continuity and change in a sectarian community*, The University of Arizona, 1992.
- AHMAD, Waqar I.U., EVERGETI, Venetia, „The making and representation of Muslim identity in Britain: conversations with British Muslim ‘elites’”, în *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 33, Nr. 10, 2010.
- ALBA, Richard, NEE, Victor, *Remaking the American mainstream: assimilation and contemporary immigration*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2003.
- Albina Carpaților*, Anul I, Nr. 9, 13 octombrie 1877.
- ALTGLAS, Véronique, „Bricolage: reclaiming a conceptual tool”, în *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, Vol 15, Nr. 4, 2014.
- AMIN, Azzam, „Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation: deux modèles complémentaires”, în *Alterstice. Revue Internationale de la Recherche Interculturelle*, Vol. 2, Nr. 2, 2013.
- ARBORE, Al. P., „Așezările Lipovenilor și Rușilor din Dobrogea”, în *Arhiva Dobrogei*, Vol. III, Nr. 1, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl, 1920.
- ARBORE, Al. P., „O încercare de reconstituire a trecutului românilor din Dobrogea”, în *Analele Dobrogei*, Anul III, Nr. 2, Constanța, Tipografia „Victoria”, 1922.
- ARBORE, Al. P., „Câteva însemnări asupra Cerchezilor, Grecilor și Arabilor din Dobrogea”, în *Analele Dobrogei*, An III, Nr. 4, Constanța, Tipografia „Victoria”, 1922.
- ARBORE, Al.P., „Informațiuni etnografice și mișcări de populațiune în Basarabia sudică și Dobrogea în veacurile XVIII și XIX, cu specială privire la coloniile bulgărești din aceste regiuni”, în *Analele Dobrogei*, Anul X, Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei”, 1929.
- ARBORE, Al. P., „Sicia transdunăreană după Th. Condratovici”, în *Analele Dobrogei*, An XVI, Institutul de Arte grafice și Editură Glasul Bucovinei, Cernăuți, 1935.
- ARGYROU, Vassos, *Tradition and modernity in the Mediterranean: The wedding as symbolic struggle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio, GARCÍA PILÁN, Pedro, „Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, în *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, Nr. 6, 2006.
- Atlasul Etnografic al României*, Buletinul de uz intern Nr. 4, București, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1978.

- AYDIN, Filiz Tutku, *Comparative Cases in Long-Distance Nationalism: Explaining the Émigré, Exile, Diaspora and Transnational Movements of the Crimean Tatars*, 2000.
- BAIKOVA, Donka, „Dietary Patterns of the Bulgarian Population during the Centuries”, în *Asklepios. International Annual for History and Philosophy of Medicine*, vol. III, 2009.
- BAJBURIN, A.K., *Ritual v tradiconnoj kul'ture: Strukturno-semantičeskij analiz vostočnoslavjanskih obrjadov*, Moscova, Haika, 1993.
- BAJBURIN, A.K., ROTY, Martine, „Le rituel et l' événement. La construction du temps dans la culture traditionnelle russe”, în *Ethnologie française*, Nouvelle Serie, T. 30, Nr. 1, 2000.
- BANDURA, Albert, „Toward a psychology of human agency”, în *Perspectives on Psychological Science*, Nr. 1, 2006.
- BAROUH, Emmy (ed.), *Jews in the Bulgarian Lands: Ancestral Memory and Historical Destiny*, Sofia, International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations, 2001.
- BARTH, Fredrick, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969.
- BASKAKOV, N.A., „The Extent of Multilayer Influences on the Gagauz Language”, în William C. McCormack, Stephen A. Wurm (ed.), *Approaches to Language. Anthropological Issues*, The Hague/Paris, Mouton Publishers, 1978.
- BASSETT, William W., *The determination of rite*, Roma, Gregorian University Press, 1967.
- BĂLAN, Zamfir, „Studiu cultural istoric privind minoritatea turcă”, în *Studiu cultural istoric despre cinci minorități naționale din România*, realizat în cadrul proiectului SEE 2009-2014 Minorități minore.
- BĂRBULEANU, Cintian, *Monografia orașului Babadag*, București, Editura Charme-Scott, 1998.
- BEAUMONT, Frédéric, „Les Lipovènes du delta du Danube”, în *Balkanologie. Revue d'études pluridisciplinaires*, Vol. X, nr. 1-2, mai 2008.
- BELL, Catherine, *Ritual Theory - Ritual Practice*, New York/ Oxford, Oxford University Press, 1992.
- BELL, Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997.
- BENJAMIN, Lya, CAJAL-MARIN, Irina, KULLER, Hary, *Mituri, rituri și obiecte rituale iudaice*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994.
- BENNETT, Andrew, CHECKEL, Jeffrey T., „Process Tracing: From Philosophical Roots to Best Practices”, în *Simons Papers in Security and Development*, Nr. 21/2012, Vancouver, Simon Fraser University, 2012.
- BENOIT, Claude, „Quand “Je” est un autre. À propos d'une belle matinée de Marguerite Yourcenar”, în *RELIEF*, Nr. 2, 2008.
- BEREZHNAYA, Liliya, „Ukrainians, Cossacks, Mazepists”, în *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Vol. 15, Nr. 4, 2014.
- BERNEA, Ernest, *Timpul la țăranul român. Contribuție la problema timpului în religie și magie*, București, Tip. „Bucovina” I.E. Torouțiu, 1942.
- BILIARSKY, Ivan, CRISTEA, Ovidiu, OROVEANU, Anca, *The Balkans and Caucasus: Parallel Processes on the Opposite Sides of the Black Sea*, Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- BOECK, Brian J., *Imperial Boundaries. Cossack Communities and Empire-Building in the Age of Peter the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- BOHAK, Gideon, *Ancient Jewish Magic: a History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- BOLÍVAR ROJAS, Edgar, „El carnaval en Barranquilla: juego de alteridades”, în *Boletín de Antropología*, Vol. 14, Nr. 31, 2000.
- BONDAR, Constantin, DIMA, Virginia, IACOVICI LUNGU, Eugenia, *Sulina: monografie*, vol. I-II, București, Rawex Coms, 2011.
- BRAUX, Adeline, „Les molokanes d'Azerbaïdjan: Observation et rencontre d'une sous-minorité russe”, în BALCI, Bayram, MOTIKA, Raoul (dir.), *Religion et politique dans le Caucase post-soviétique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007.
- BRONSON, Bernard H., *The Ballad as Song*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1969.

- CAPESIUS, Roswith, „Lada de zestre”, în *Atlasul etnografic al României*, București, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1978.
- CAPIDAN, Theodor, *Meglenoromânii*, III, *Dicționar meglenoromân*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, 1935.
- CARAMAN, Petru, *Descolindatul în Orientul și Sud-estul Europei*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2004.
- CEBECL, Ahmet Hasan, *XVI. Yüzyil Osmanli Tahrir Eftelerine Göre Gagauzlar*, Ankara, Gazi Üniversitesi, 2008.
- COMAN, Mihai, *Introducere în antropologia culturală: Mitul și ritul*, Iași, Polirom, 2008.
- CAMILLERI, Carmel, KASTERSZTEIN, Joseph, LIPIANSKY, Edmond-Marc, MALEWSKA-PEYRE, Hanna, TABOADA-LEONETTI, Isabelle, VASQUEZ-BRONFMAN, Ana, *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- CĂBULEA, Cristina, „Abordări teoretice ale credințelor și ritualurilor religioase”, în *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariș” din Cluj-Napoca*, Series Humanistica, tom III, 2005.
- Censimento degli italiani all' estero alla metà dell' anno 1927*, Ministero degli Affari Esteri, Roma, Libreria Provvenditorato Generale dello Stato, 1928.
- CHANLOTIS, Angelos, „Introduction: Debating Ritual Agency”, în MICHAELS, Axel (ed.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, Vol. II, Wiesbaden, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, 2010.
- CHIRILĂ, Feodor, „Maslina la rușii lipoveni din Carcaliu”, în JORA, Roman, *Folclor muzical-coregrafic al rușilor lipoveni din județul Tulcea*, Constanța, Ed. Ex Ponto, 2014.
- CHIRILĂ, Feodor, *Cultura și tradițiile rușilor lipoveni - Evocări*, București, Editura C.R.L.R., 2019.
- CHISELEV, Alexandru, *Magia la românii și ucrainenii din nordul Dobrogei*, Cluj-Napoca, Ed. MEGA, 2016.
- CHISELEV, Alexandru, „Hrana rituală și ceremonială (I)”, în *Pro Saeculum*, Anul XV, Nr. 3-4, 2016.
- CHISELEV, Alexandru, „Ukrainian communities from Tulcea County between tradition and spectacle”, în *Current issues of social studies and history of medicine. Joint Ukrainian-Romanian scientific journal*, Nr. 14 (16), 2017.
- CHISELEV, Alexandru, „The Trilogy of Cultural Heritage. Preserving Intangible Heritage in an Ethnographic Museum”, în LIZAMA SALVATORE, Cecilia (ed.), *Cultural Heritage Care and Management: Theory and Practice*, New York, Rowman&Littlefield, 2018.
- CHISELEV, Alexandru, „Valori ale patrimoniului imaterial la ucrainenii și rușii lipoveni din Delta Dunării”, în *Delta Dunării*, vol. VII, Tulcea, 2018.
- CHISELEV, Alexandru, „Germanii din județul Tulcea: coordonate istorico-demografice și etnografice”, în *Studii și Comunicări de Etnologie*, Tomul XXXII, Sibiu, Institutul de Cercetări Socio-Umane Sibiu, Editura „ASTRA Museum”, 2018.
- CLOPOT, Cristina, „Weaving the Past in a Fabric: Old Believers' Traditional Costume”, în *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, Vol. 66, 2016.
- COATU, Gavril, „Valea Cernei (Tulcea)”, în *Analele Dobrogei*, Anul II, Nr. 4, Constanța, Tipografia „Albania”, 1921.
- COLLOVALD, Annie, „Identité”, în *Encyclopædia Universalis France*, 2016.
- COMAN, Virgil, „Meglenoromânii. Considerații istorico-etnografice”, în *Românii balcanici. Aromânii. Meglenoromânii. Catalog de expoziție*, București, Editura MEGA, 2004.
- CONEIN, Bernard, DODIER, Nicolas, THEVENOT, Laurent, *Les objets dans l'action: de la maison au laboratoire*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1993.
- COVACEF, Petre, *Cimitirul viu de la Sulina*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2003.
- CRAIU, Ovidiu-Constantin, „Structura socială a oiconimelor. Reorganizarea administrativ-teritorială a statului român prin decretul 799/1964”, în *Revista Română de Sociologie*, SN, anul XXIII, nr. 1-2, București, 2012.
- CRASOVSCI, Axinia, „Russian Old Believers (Lipovans) in Romania: Cultural Values and Symbols”, în *New Europe College Yearbook 2001-2002*, București, New Europe College, 2005.

- CUPCEA, Adriana, „Construcția identitară la comunitățile turcă și tătară din Dobrogea”, în *Studii de atelier. Cercetarea minorităților naționale din România*, Nr. 49, Cluj-Napoca, Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2013.
- CZARNIAWSKA, Barbara, „Alterity/ Identity Interplay in Image Construction”, în BARRY, Daved, HANSEN, Hans (ed.), *The Sage Handbook of New Approaches in Management and Organization*, Londra, SAGE Publications Ltd, 2008.
- ÇAY, Abdülhalûk, *Nevruz Türk Ergenekon Bayramı*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1985.
- DAFNI, Amots, LEV, Efraim, BECKMANN, Sabine, EICHBERGER, Christian, „Ritual plants of Muslim graveyards in northern Israel”, în *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, Vol. 2, 2006.
- DARTIGUENAVE, Jean-Yves, *Rites et ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- DAVIDSON, Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- DELEUZE, Gilles, *Difference and repetition*, Londra, Athlone, 1997.
- DENY, Jean, „L'adoption du calendrier grégorien en Turquie”, în *Revue du monde musulman*, Nr. 43, 1921.
- DEVEREUX, Georges, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972.
- DIMA, Ligia, „The Israelite Temple and the Jewish Community of Tulcea”, în *Revista Română de Studii Eurasiatice*, An X, Nr. 1-2, 2014.
- DINU, B.I., *Încercări de definire a evoluției demografice a Dobrogei. 1887-1913*, Constanța, Universitatea Ovidius, 1998.
- DOBRINESCU, Cerasela, „Points of View Regarding the Origin of the Lipovan Ethnonym”, în *Revista Română de Studii Eurasiatice*, An XI, Nr. 1-2, 2015.
- DOROJAN, Alina, *L'emigrazione italiana nelle terre romene (1861-1916)*, Roma, Università degli studi Roma Tre, 2013.
- DRAGOMIR, Vivian, *Centre de meșteri iconari din spațiul românesc. Specificitatea materialelor și tehnicilor de pictură*, Craiova, Editura Universitaria, 2011.
- DUMINICĂ, Ivan, *Coloniile bulgarilor în Basarabia (anii 1806-1856)*, Chișinău, Universitatea de Stat din Moldova, Facultatea de Istorie și Filosofie, 2017.
- DUMITRAȘCU, Gheorghe, LAZIA, Liliana, *Dobrogea 1884-1885 în 31 de răspunsuri ale comunelor la „Chestionarul Hașdeu”*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2010.
- DUMITRESCU, I., „Sărbătorile la tătari”, în *Analele Dobrogei*, Anul II, Nr. 3, Constanța, Institutul de Arte grafice „Victoria”, 1921.
- DUNN, Ethel, DUNN, Stephen P., „The Molokans in America”, în *Dialectical Anthropology*, Vol. 3, Nr. 4, Springer Publishing, 1978.
- DURCOVICI, Anton, „Istoricul parohiei catolice din Tulcea (din arhivele episcopiei)”, în *Revista catolică I*, 1914.
- DURKHEIM, Émile, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Edit. Polirom, 1995.
- DURŞUN, Necla, „Çorum'da Bakircilik”, în *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 9, Nr. 5, Ankara, 2014.
- EHRHARDT, Sophie, „Skopzen in der Dobrudscha. Kurzer Bericht über einige Messungen und eine Abformung”, în *Anthropologischer Anzeiger*, Anul 14, Nr. 1, E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung, 1937.
- EKREM, Mehmet Ali, *Din istoria turcilor dobrogeni*, București, Editura Kriterion, 1994.
- ELIADE, Mircea, *Sacrul și profanul*, București, Ed. Humanitas, 1995.
- EMELIANȚEVA, Ekaterina, „Icons, portraits, or types? Photographic images of the Skoptsy in late Imperial Russia (1880- 1917)”, în *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Vol. 57, 2009.
- EMILEAN, Anisia, *Istoria și tradițiile rușilor-lipoveni din nordul Dobrogei: modalități de reflectare a istoriei regionale în procesul instructiv-educativ*, Iași, Editura PIM, 2019.
- EMINOV, Ali, „Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans”, în *Nationalities Papers*, Vol. 28, Nr. 1, 2000.

- EVSEEV, Ivan, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura Amarcord, 1994.
- EVSEEV, Ivan, *Gândurile și tristețile unui rus lipovean*, București, Editura CRLR, 2005.
- FALASSI, Alessandro, „Festival”, în GREEN, Thomas A. (coord.), *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*, Vol. I, Santa Barbara, ABC-Clio Inc., 1997.
- FARISENKOVA, L.V., IZOTOV, K., „Jazyk i kul'tura russkih-lipovan v sinhroničeskom i diahroničeskom aspektah”, în *Vestnik RUDN, Serija Voprosy obrazovanija: jazyki i special'nost'*, Nr. 1, 2014.
- FELDMAN, Carol, *De unde am venit... Despre evreii din Tulcea*, București, Editura Hasefer, 2004.
- FRANGOUDAKI, Anna, KEYDER, Caglar (ed.), *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe, 1850–1950*, London/ New York, I.B. Tauris & Co Ltd, 2007.
- GANS, Herbert J., „Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America”, în *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 2, Nr. 1, 1979.
- GARCÍA ATIENZA, Juan, *Fiestas populares e insólitas*, Madrid, Fontana Fantástica, 1997.
- GAVRELIUC, Alin, *Psihologie interculturală: repere teoretice și diagnoze românești*, Iași, Editura Polirom, 2011.
- Gazeta Sulinei*, Anul I, nr. 2, 1 martie 1906.
- GEORGESCU, Ioan, „Coloniile germane din Dobrogea”, în *Analele Dobrogei*, Anul VII, Cernăuți, Institutul de arte grafice și editură „Glasul Bucovinei”, 1926.
- GHEORGHIEVA, Bagra, *Dobrudzha. Etnografski, Folklori i Ezikovi Prouchvanija*, Sofia, 1974.
- GHEORGHIEVA, Stanka, „Priloženie na krajovskija dogovor/1940g./ Ozeamljavane i odvorjavane na severnodobrudžanci i pridošlite po vreme na vojната/1941-1945g./ tavrjiski b'lgari v Dulovska okolija”, în *NAUČNI TRUDOVE NA RUSENSKIJA UNIVERSITET*, vol. 51, seria 10, 2012.
- GHINOIU, Ion (coord.), *Sărbători și obiceiuri: răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, Vol. 5: *Dobrogea, Muntenia*, București, Editura Etnologică, 2009.
- GIDÓ, Attila (ed.), *Cronologia minorităților naționale din România*, Vol. 2, *Macedoneni, polonezi, ruși lipoveni, ruteni, sârbi, tătari și turci*, Cluj-Napoca, Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, 2012-2013.
- GIL CALVO, Enrique, *Estado de fiesta*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- GIURESCU, C.C., „Întemeierea mitropoliei Ungrovlahiei”, în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul IX, 1939.
- GLADIGOW, Burkhard, „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale”, în STAUSBERG, Michael (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden/ Boston, Brill, 2004.
- GODEA, Ioan, *Arhitectura românească în epoca modernă 1700-1900*, Oradea, Ed. Primus, 2012.
- GRIMES, Ronald L., *The Craft of Ritual Studies*, New York/ Oxford, Oxford University Press, 2013.
- GROSSBERG, Lawrence, „Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?”, în HALL, Stuart, du GAY, Paul, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, 1996.
- GRUBER, Samuel D., *Historic Jewish Sites in Romania*, United States Commission for the Preservation of America's Heritage Abroad, 2010.
- GUMENÎL, Ion, „Considerații cu privire la denomiinațiunile religioase din Basarabia în secolul al XIX-lea”, în *Studia Universitatis Moldaviae. Revistă Științifică a Universității de Stat din Moldova*, Nr. 4 (64), 2013.
- HAMANGIU, Constantin, *Codul general al României, Vol. II Legi uzuale, 1860-1903*, București, Editura Librăriei Leon Alcalay, 1903.
- HANDELMAN, Don, „Conceptual Alternatives to Ritual”, în KREINATH, Jens, SNOEK, Jan, STAUSBERG, Michael (ed.), *Theorizing Rituals: Classic Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*, Leiden/ Boston, Brill, 2006.
- HECHT, Michael L., JACKSON, Ronald L., RIBEAU, Sidney A., *African American communication: Exploring identity and culture*, Mahwah, NJ, L. Erlbaum Associates, 2003.
- HEINEMANN, Sabine, *Studi di linguistica friulana*, Udine, Società Filologica Friulana, 2007.
- HERBIL, Ioan, „Caracteristici fonetice și morfologice ale graiurilor ucrainene din România”, în *DACOROMANIA*, Serie nouă, IX -X, Cluj-Napoca, 2004-2005.
- HODKINSON, Paul, „Bedrooms and beyond: Youth, identity and privacy on social network sites”, în *New Media & Society*, vol. 19, 2017.

- HOLBAN, Maria (redactor responsabil), *Călători străini despre Țările Române*, vol. VII, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.
- HOLBAN, Maria (redactor responsabil), *Călători străini despre Țările Române*, vol. VIII, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- HOLME, Charles (ed.), *Peasant Art in Italy*, London/ Paris/ New York, „The Studio” Ltd., 1913.
- HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, „Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”, în *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, Nr. 26, 2004.
- HONKO, Lauri (ed.), *Science of Religion: Studies in Methodology*, Haga, Mouton, 1979.
- HOUBEN, Jan E. M., „Vedic Ritual as Medium in Ancient and Pre-Colonial South Asia: Its Expansion and Survival Between Orality and Writing”, în HOUBEN, Jan E. M., ROTARU, Julieta (ed.), *Le Veda-Vedanga et Avesta entre oralité et écriture, Travaux du symposium international - Le Livre, La Roumanie, L'Europe*, Section IIIA, București, Biblioteca Metropolitană București, 2011.
- HUMPHREY, Caroline, LAIDLAW, James, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- INALCIK, Halil, *Imperiul Otoman. Epoca clasică (1300-1600)*, București, Editura Enciclopedică, 1996.
- IONESCU, M.D., *Dobrogiă în pragul veacului al XX-lea*, București, Atelierele Grafice I.V. Socec, 1904.
- IPATIOV, Filip, *Rușii-lipoveni din România: studiu de geografie umană*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2002.
- ISMAIL, Nilghiun, „A Short Presentation about the Romanian Crimean Tatars”, în EKER, Süer, ÇELİK-ŞAVK, Ülkü (ed.), *Endangered Turkic Languages II B: Case Studies*, Vol. 3, Ankara, Astana, 2016.
- ISMAIL, Nilghiun, *Balkan Turks: The Crimean Tatars of Dobruja*, București, Editura Pro Universitaria, 2017.
- IŞIN, Mary, „Celebrating with Sweets in Ottoman Turkey”, în McWILLIAMS, Mark, *Celebration: Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2011*, London, Prospect Books, 2012.
- IŞIN, MARY, *Sherbet and Spice: The Complete Story of Turkish Sweets and Desserts*, Londra, I. B. Tauris, 2013.
- IVANOV, Andrei, *Dicționar religios rus-român*, București, Editura Bizantină, 2003.
- IVANOVA, N.V., „Zaprety i predpisanija staroverov Latgalii”, în *Naučnyj dialog*, Nr. 4 (28), 2014.
- İÇDUYGU, Ahmet, SERT, Deniz, „The Changing Waves of Migration from the Balkans to Turkey: A Historical Account”, în VERMEULEN, Hans, BALDWIN-EDWARDS, Martin, van BOESCHOTEN, Riki (eds.), *Migration in the Southern Balkans. From Ottoman Territory to Globalized Nation States*, IMISCOE Research Series, 2015.
- JANKOWSKI, Henryk, „Crimean Tatars and Noghais in Turkey”, în *Türk Dilleri Araştırmaları* [Studies on the Turkic Languages], Vol. 10, 2000.
- JOHNSON, Paul, *O istorie a evreilor*, București, Editura Humanitas, 2015.
- KAPALÓ, James Alexander, *Text, Context and Performance: Gagauz Folk Religion in Discourse and Practice*, Leiden/ Boston, Brill, 2011.
- KARADJA, Constantin I., „Le voyage de Michel Eneman de Bender à Constantinopole en 1709”, în *Revue Historique du Sud-Est Européen*, An VI, Nr. 10-12, Vălenii-de-Munte, Imprimerie „Datina Românească”, 1929.
- KARAPETSAS, Georgios, *I Énosi Ellínon Roumanías metá tin katárrefsi tou kommounistikou kathestótos*, Salonic, Panepistimio Makedonias, 2014.
- KARPAT, Kemal H., „Ottoman Urbanism: The Crimean Tatar Emigration to Dobruca and the Founding of Mecidiye, 1856–1878”, în *International Journal of Turkish Studies*, Vol. 3, 1984-1985.
- KARPAT, Kemal H., *Studies on Ottoman Social and Political History. Selected Articles and Essays*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2002.
- KAYABAŞI, Nuran, ŞANLI, H. Sinem, „Türkiye’de Dövme Bakırcılık Sanatı”, în *International Journal of Science Culture and Sport*, Special Issue 1, 2014.
- KELLER BROWN, Linda, MUSSELL, Kay, *Ethnic and Regional Foodways in the United States: The Performance of Group Identity*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1984.

- KELLY, Catriona, „Popular Culture”, în *The Cambridge Companion to Modern Russian Culture*, Cambridge University Press, 1998.
- KERTZER, David I., *Ritual, Politics, and Power*, New Haven/ London, Yale University Press, 1988.
- KIRIȘCI, Kemal, „Post Second World War immigration from Balkan countries to Turkey”, în *New Perspectives on Turkey*, Vol. 12, 1995.
- KLUCKHOHN, Clyde, „Myths and Rituals: A General Theory”, în SEGAL, Robert (coord.), *The Myth and Ritual Theory: An Anthology*, Oxford, Blackwell, 1998.
- KOLEV, Nikolai, *B'lgarska etnografija*, Izdatelstvo Nauka i Izkustvo, Sofia, 1987.
- KONTOGEORGIS, Dimitrios, „Erevnitiki apostoli sti Roumania. Ellinikes kinotites (1829 - arkhes 20ou aiona). Katastatika - Silloyi - Aftotites. Isagoyikes paratirisis”, în *EOA KAI ESPERIA*, Vol. 7, 2007.
- KRAVCENKO, A.I., „Obrjad. Ritual” în *Kul'tura i kul'turologija: Slovar'*, Moscova, Akademičeskij Proekt, 2003.
- KUȘNIR, Viaceslav, *Ucrainenii de dincolo de Dunăre*, Editura RCR Editorial, București, 2008.
- KUȘNIR, Viaceslav, „Ukrainci Niž'nogo podunav'ja v Rumunii”, în *Etnos. Nacija. Kul'tura*, Nr. 39, 2010.
- KUȘNIR, Viaceslav, *Istorie și cultură a ucrainenilor din Dobrogea de Nord*, Odesa, Universitatea Națională din Odesa, 2019.
- KVILINKOVA, Elizaveta N., „The Gagauz Language Through the Prism of Gagauz Ethnic Identity”, în *Anthropology & Archeology of Eurasia*, Issue North Caucasus. Civic Values, Vigils, and Vigilantes, Vol. 52, Nr. 1, London, Routledge, 2013.
- L'illustrazione Italiana*, Nr. 32, 12 August, 1877.
- LANE, Christel, *Christian Religion in the Soviet Union: A sociological study*, Albany, New York, State University of New York Press, 1978.
- LARDELLIER, Pascal, *Teoria legăturii rituale*, București, Tritonic, 2009.
- LAWSON, Thomas E., McCauley, Robert, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- LEACH, Edmund, *Culture and Communication: The Logic By Which Symbols Are Connected*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- LEVY, Avigdor, „The contribution of Zaporozhian Cossack to Ottoman Military Reform: Documents and Notes”, în *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. 6, Nr. 3, Harvard Ukrainian Research Institute, 1982.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia structurală*, București, Editura Politică, 1978.
- LIÉNARD, Pierre, BOYER, Pascal, „Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior”, în *American Anthropologist*, Nr. 108, 2006.
- LIMONA, Răzvan, *Populația Dobrogei în perioada interbelică*, Editura-online Semănătorul, 2009.
- LOWENSTEIN, Steven M., *The Jewish Cultural Tapestry: International Jewish Folk Traditions*, New York, Oxford University Press, 2000.
- LOZANOVA, Galina, „M. Markova, Food and Nutrition: between Nature and Culture, Sofia, Prof. Marin Drinov Academic Publishing House, 2011”, în *Ethnologia Bulgarica. Yearbook of Bulgarian Ethnology and Folklore*, Vol. 1, 2015.
- LOZKA, A., „Strala”, în *Jetnografija Belarusi: Jencyklapedyja*, Belaruskaja saveckaja jencyklapedyja, 1989.
- LUARD, Elisabeth, „Spirituality”, în GOLDSTEIN, Darra, *The Oxford Companion to Sugar and Sweets*, Oxford University Press, 2015.
- LUBOTSKY, Alexander, *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*, Vol. 7, Leiden/ Boston, Brill, 2008.
- MAGIRU, Maria, *Dobrogea: studiu etnografic*, Vol. 2. *Românii balcanici. Aromânii*, Constanța, Muzeul de Artă Populară Constanța, 2001.
- MAGIRU, Maria (coord. șt.), *Dobrogea: studiu etnografic*, Vol. I. *Românii autohtoni*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2003.

- MAGIRU, Maria (coord. șt.), *Dobrogea: studiu etnografic*, Vol III. *Turcii și tătarii*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2009.
- MANEA, Lăcrămioara, CIOCOIU, Mădălina, COSTEA, Iuliana, *Europolis. Destinul unui oraș - titlul unui roman*, Brăila, Editura Istros, 2013.
- MARUSHIAKOVA, Elena, POPOV, Vesselin, *Gypsies in the Ottoman Empire. A contribution to the history of the Balkans*, Hertfordshire, University of Hertfordshire Press, 2001.
- MAUSS, Marcel, *Eseu despre dar*, Iași, Ed. Polirom, 1997.
- MAUSS, Marcel, HUBERT, Henri, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Iași, Ed. Polirom, 1997.
- MĂCRIȘ, Anatol, *Găgăuzii*, București, Editura PACO, 2008.
- McLENNAN, David, *Our Towns: Saskatchewan Communities from Abbey to Zenon Park*, Regina, University of Regina Press, 2008.
- McROBBIE, Angela, „The Es and the Anti-Es: New Questions for Feminism and Cultural Studies”, în FERGUSON, Marjorie, GOLDING, Peter (ed.), *Cultural Studies in Question*, Londra, SAGE Publications Ltd., 1997.
- MEHMET, Mustafa Ali, „O istorie a turcilor în Dobrogea”, în Adriana Cupcea, Kozák Gyula, *Istorie și identitate la turcii din Dobrogea*, Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, 2017.
- MEHMET, Mustafa Ali, „Despre moștenirea culturală turcă în Dobrogea (unele reflecții)”, în GEMIL, Tasin, CUSTUREA, Gabriel, CORNEA, Delia Roxana, *Moștenirea culturală turcă în Dobrogea: simpozion internațional: Constanța, 24 septembrie, 2013*, București, Editura Top Form, 2013.
- MELETINSKY, Eleazar M., *The poetics of Myth*, New York, Routledge/ London, 2000.
- Memoria cimitirelor evreiești*, București, Federația Comunităților Evreiești din România, 2007.
- MEMIŞOĞLU, Ferhan, „Harput Bakırcılığı”, în *Türk Etnografya Dergisi XIII*, Istanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1973.
- MENZ, Astrid, „The Gagauz Between Christianity and Turkishness”, în KIRAL, Filiz, PUSCH, Barbara, SCHÖNIG, Claus, YUMUL, Arus (ed.), *Cultural Changes in the Turkic World*, Würzburg, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2007.
- MESHEL, Naphtali S., *The “Grammar” of Sacrifice. A Generativist Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings with A “Grammar” of Σ*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- MEYER, Christian, „Performing Spirits: Shifting Agencies in Brazilian Umbanda Rituals”, în MICHAELS Axel, *Homo Ritualis. Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*, New York, Oxford University Press, 2016.
- MICHAELS, Axel, *Homo Ritualis. Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*, New York, Oxford University Press, 2016.
- MICU, Aneta, *Unitate în diversitatea europeană*, Iași, Editura Rotipo, 2019.
- MIDVICHİ, Natalia, „A Few Considerations on the Jews in Dobruđa Province during the Ottoman Rule”, în *Peuce (Serie Nouă) - Studii și cercetări de istorie și arheologie*, Nr. 7, 2009.
- MILETIĆ, Lj., „Vechimea elementului bulgăresc în N.-E. Bulgariei și în Dobrogea; Distribuția actuală a Hârcoilor în N.-E. Bulgariei” (traducere de C. Brătescu), în *Analele Dobrogei*, Anul III, Nr. 2, Constanța, Tipografia „Victoria”, 1922.
- MILIAN, Mihai, „Comunitatea italiană din Cataloi”, în ȘTIUCĂ, Narcisa, PĂRĂU, Steluța, MILIAN, Mihai, LEONOV, Valeriu, *Terra promessa: scurt istoric al comunității italiene din Dobrogea de Nord*, Constanța, Ed. Ex Ponto, 2006.
- MILIAN, Mihai, „Dobrogea ca mozaic etnic”, în PĂRĂU, Steluța, *Multiculturalitatea în Dobrogea*, Ed. Ex Ponto, Constanța, 2007.
- MILIAN, Mihai, *Dobrogea ca mozaic etnic*, Tulcea, 2013.
- MITROFAN, Daniel, *O istorie timpurie a Bisericii Baptiste Betel din România*, 2002.
- MORARU, Valeriu-Alexandru, *Istoria comunităților sefarde din România de la începuturi și până azi*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2014.
- MORONI, Chiara, „Identity-related: young people, strategies of identity and social networks”, în *Società Mutamento Politica*, Vol. 5, Nr. 10, Florența, Firenze University Press, 2014.

- MOSZYŃSKI, Kazimierz, *Kultura ludowa słowian*, vol. I: *Kultura materialna*, Varșovia, Wydawnictwo Grafika, 1934.
- MUCCHIELLI, Alex, *Que sais-je? L'identité*, Ed. a XIX-a, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- MUCHINOV, Ventsislav, „Ottoman Policies on Circassian Refugees in the Danube Vilayet in the 1860s and 1870s”, în *Kafkasya Çalışmaları - Sosyal Bilimler Dergisi/ Journal of Caucasian Studies (JOCAS)*, Vol. 2, Nr. 3, 2016.
- MUNTEANU-SCULENI, N.C., *Măcinul și împrejurmile sale*, Brăila, Atelierele Tipografice Presa, 1930.
- NANDI, Alita, PLATT, Lucinda, „Developing Ethnic Identity Questions for Understanding Society”, în *Longitudinal and Life Course Studies*, Vol. 3, Nr. 1, 2012.
- NATHO, Kadir I., *Circassian History*, Xlibris Corporation, 2009.
- NICOLAU, Irina, *Aromânii. Credințe și obiceiuri*, București, Editura Societatea Culturală Aromână, 2001.
- NICULACHE, Ion, *Monografia localității Izvoarele*, manuscris, f.a.
- NICULESCU, G.V., *Dare de seamă, alcătuită cu ocazia Jubileului de 40 de ani de domnie a Majestății Sale Regelui Carol I al României*, București, 1906.
- OCTAV, Brutus, „Cerchezii (un neam dispărut în Dobrogea)”, în *Analele Dobrogei*, An II, Nr. 3, Constanța, Institutul de Arte Grafice „Victoria”, 1921.
- OLTEANU, Antoaneta, *Zile și demoni. Calendar și mitologie populară bulgară*, Cluj-Napoca, Ed. EIKON, 2008.
- OLTEANU, Antoaneta, *Rusia imperială. O istorie culturală a secolului al XIX-lea* (ediție digitală), București, Editura ALL, 2012.
- OMER, Metin, „Tătarii din Dobrogea (România) de la 1878 până la al Doilea Război Mondial”, în OMER, Metin, CUPCEA, Adriana, *Un destin la Marea Neagră. Tătarii din Dobrogea*, Cluj-Napoca, Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2017.
- OPPITZ, Michael, „Montageplan von Ritualen”, în CADUFF, Corina, PFAFF-CZARNECKA, Joanna (ed.), *Rituale heute*, Berlin, Reimer, 1999.
- ÖNAL, Mehmet Naci, „Romanya Dobrucasi Tatar halkinin sözlü edebiyatları”, în *Problemi Filologii Narodov Povolzoya Sbornuk Smameu*, Moscova, 2010.
- PALOMBINI, Giancarlo, STOICA, Georgeta, „Contopirea tradițiilor și colindele de Crăciun ale unei comunități de ucraineni (haholi) din satul Sfântu Gheorghe (Delta Dunării)”, în *Memoria Ethnologica*, An XIV, Nr. 52-53, iulie-decembrie 2014.
- PANCENKO, Aleksandr Aleksandrovici, *Hristovšina i skopčestvo: Fol'klor i tradiconnaja kul'tura russkikh mističeskikh sekt*, Moscova, 2004.
- PAPA, Elena, *100 de ștergere românești din colecția Muzeului de Artă Populară și Etnografie: motive zoomorfe și avimorfe*, Constanța, Editura Dobrogea, 2007.
- PARIANO, C.D., *Dobrogea și dobrogenii*, Constanța, Tipografia „Ovidiu S. Vurlis”, 1905.
- PĂRĂU, Steluța, *Multiculturalitatea în Dobrogea*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2007.
- PĂRĂU, Steluța (coord.), *Studiu monografic: Localitatea Mahmudia*, București, Asociația Salvați Dunărea și Delta, 2009.
- PENERLIEV, Milen, „Severna Dobrudža kato čast ot B'lgarskoto kulturno-geografsko prostranstvo”, în *Balkanite - ezik, istorija, kultura*, Vol. 5, Nr. 1, 2015.
- PERKOWSKI, Jan L., „A Continuing Church Slavonic Scribal Tradition Among the Lipovans of Bulgaria and Romania”, în *Études Balkaniques*, Nr. 3, Académie Bulgare des Sciences, Institut d'Études Balkaniques, 1990.
- PETRICĂ, Dumitra, *Cerna: pagini de monografie locală*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2010.
- PIASERE, Leonardo, „Xoraxané Romá, în LEVINSON, David, (ed.) *Encyclopedia of World cultures (Central, Western, and Southeastern Europe)*. Volume IV. *Europe*. Boston, Massachusetts, G.K. Hall & Co., 1992.
- PIASERE, Leonardo, „Breve storia dei rapporti tra Rom e Gagè in Europa”, în *Alla periferia del mondo. Il popolo dei Rom e dei Sinti escluso dalla storia*, Fondazione Roberto Franceschi, 2003.

- PIERONI, Andrea, QUAVE, Cassandra L., GIUSTI, Maria Elena, PAPP, Nora, „“We Are Italians!” The Hybrid of a Venetian Diaspora in Eastern Romania”, în *Human Ecology: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 40, Nr. 3, Springer Science, 2012.
- PLATT, Lucinda, „Is there assimilation in minority groups' national, ethnic and religious identity?“, în *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 37, Nr. 1, 2014.
- PLATVOET, Jan G., „Ritual in Plural and Pluralist Societies“, în PLATVOET, Jan G., van der TOORN, Karel (ed.), *Pluralism and Identity Studies in Ritual Behaviour*, Leiden, Brill, 1995.
- POP, Mihai, *Obiceiuri traditionale românești*, București, Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1976.
- POPOIU, Paula, „Monografia așezării și arhitecturii din satul Cataloi, județul Tulcea“, în *Revista Monumentelor Istorice*, Anii LXII-LXIII, nr. 1-2, Institutul Național al Patrimoniului, 1993-1994.
- POPOIU, Paula, *Antropologia Dobrogei*, Craiova, Editura Universitaria, 2010.
- POPOIU, Paula, *Conviețuire interetnică și multiculturalitate în Dobrogea: Atmăgea*, Craiova, Editura Universitaria, 2011.
- POST, Paul, „Ritual Studies“, în *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2015.
- POSTELNICU, Valentina, *Tulcea de altădată*, Ediția a II-a, Tulcea, Editura Harvia, 2005.
- PRIGARIN, Olexandre, „Les « vieux-croyants » (Lipovane) du delta du Danube“, în *Ethnologie française*, Vol. 34, Presses Universitaires de France, 2004.
- PRILUCKIJ, Aleksandr, „Strukturno-semiotičeskoe značenje rituala i problema transformacii smyslov“, în *Vestnik PSTGU*, Vol. 4, Nr. 54, 2014.
- RAREȘ, Marin, „Xavier Hommaire de Hell. Un călător prin Dobrogea în 1846“, în *Analele Dobrogei*, Anul XV, Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei“, 1934.
- RATZINGER, Joseph, *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco, Ignatius Press, 2000.
- RĂDULESCU, Adrian, BITOLEANU, Ion, *Istoria românilor dintre Dunăre și Mare: Dobrogea*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
- RIVIÈRE, Claude, *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995.
- RIVIÈRE, Claude, „Pour une théorie du quotidien ritualisé“, în *Ethnologie française*, nr. 2, 1996.
- RIVIÈRE, Claude, „Structură și antistructură în riturile profane“, în SEGRÉ, Monique (coord.), *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, Timișoara, Editura Amarcord, 2000.
- ROBARTS, Andrew, *Migration and Disease in the Black Sea Region: Ottoman-Russian Relations in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Bloomsbury USA Academic, 2016.
- ROMAN, Ioan N., „Pagini din istoria culturii românești în Dobrogea înainte de 1877“, în *Analele Dobrogei*, An I, Nr. 3, Constanța, Institutul de Arte Grafice „Victoria“, 1920.
- ROMAN, Ioan N., „Drepturile, sacrificiile și munca noastră în Dobrogea față de pretențiile Bulgarilor asupra ei“, în *Analele Dobrogei*, Anul III, Nr. 4, Constanța, Tipografia „Victoria“, 1922.
- RUSU-MOCĂNAȘU, Daniela, *Comunitatea Horahane (rromii musulmani) din Babadag. Mentalități și schimbări sociale*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 2014.
- SAĞLIK ŞAHİN, Gürcü Selcan, „Kırım Tatar Türklerinin Bahar Bayramı: Tepreş“, în *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Vol. 9, Nr. 2, Iunie 2002.
- SAMIULLAH, Muhammad, „The Meat: Lawful and Unlawful in Islam“, în *Islamic Studies*, Vol. 21, Nr. 1, Islamabad, Islamic Research Institute, International Islamic University, 1982.
- SARRICOLEA TORRES, Juan Miguel, ORTEGA PALMA, Albertina, „Una mirada antropológica al estudio de los rituales festivos. La fiesta de XV años“, în *Dimensión antropológica*, Anul XVI, Vol. 45, ianuarie-aprilie 2009.
- SARINGULJAN, Korjun Surenovič, *Kul'tura i reguljacija dejatel'nosti*, Erevan, 1986.
- SASSU, Iulian I., „Istoricul comunei Inancișme“, în *Analele Dobrogei*, Anul X, Institutului de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei“, 1929.
- SASSU, Iulian I., „Din etnografia satului Fântânele (Inancișme)“, în *Analele Dobrogei*, Anul XI, Cernăuți, Institutul de Arte grafice și Editură „Glasul Bucovinei“, 1930.

- SAVAGE, Kirk, „The Politics of Memory: Black Emancipation and the Civil War Monument”, în GILLES, John R. (ed.), *Commemorations: the Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- SAX, William S., „Agency”, în KREINATH, Jens, SNOEK, Jan, STAUSBERG, Michael (ed.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden/ Boston, Brill, 2006.
- SCHEFFEL, David, *The Old Believers of Berezovka*, McMaster University, 1988.
- SCHEFFLER, Israel, „Ritual Change”, în *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 46, 1993.
- SCUBLA, Lucien, „Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard”, în *Violence et vérité autour de René Girard, Colloque de Cerisy*, Paris, Éditions Grasset, 1985.
- SEAQUIST, Carl Andrew, *Ritual Syntax*, University of Pennsylvania, 2004.
- SECOȘAN, Elena, PÂRÂU, Steluța, *Portul popular românesc din județul Tulcea*, Tulcea, Întreprinderea Poligrafică „Arta Grafică”, 1980.
- SEGAL, Robert A., *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- SEGALEN, Martine, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998.
- SHUBIN, Daniel H., *A history of Russian Christianity, Vol. III The Synodal Era and the Sectarians 1725 to 1894*, New York, Algora Publishing, 2005.
- SHUVIT, Irina, *The Ukrainian Cossacks*, University of South Florida, 2001.
- SIRUNI, H.D., *Ani. Anuar de cultură armenească*, București, 1942-1943.
- SMITH, R.E.F., DAVID, Christian, *Bread and Salt: A Social and Economic History of Food and Drink in Russia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- SNOEK, Jan, „Defining Rituals”, în KREINATH, Jens, SNOEK, Jan, STAUSBERG, Michael (ed.), *Theorizing Rituals: Classic Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*, Leiden/ Boston, Brill, 2006.
- SOLIMENE, Marco, „‘These Romanians have ruined Italy’. Xoraxané Romá, Romanian Roma and Rome”, în *Journal of Modern Italian Studies*, Vol. 16, Nr. 5, Routledge, 2011.
- STAN, Florin, „Evreii din Constanța”, în *CVMIDAVA. Anuarul Muzeului Județean de Istorie Brașov*, An XXIX, Brașov, Editura C2 design, 2007.
- STĂNICĂ Aurel-Daniel, *Viața economică din nordul Dobrogei în secolele X-XIV*, Constanța, Editura Dobrogea, 2015.
- STEPAN-CAZAZIAN, Mihai, „Armeni”, în GIDÓ, Attila (ed.), *Cronologia minorităților naționale din România, Vol. I: Albanezi, armeni, bulgari, croați, eleni, evrei și germani*, Cluj-Napoca, Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, 2016.
- STINGHE, Horia, TOMA, Cornelia, *Despre germanii din Dobrogea*, Ediția a II-a, Constanța, Editura Ex Ponto, 2007.
- ȘTIUCĂ, Narcisa, „Comunitatea italiană din Greci”, în *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren*, București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2004.
- ȘTIUCĂ, Narcisa, „Comunitatea elenă din Izvoarele”, în *Repere dobrogene. Note și comentarii de teren*, București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2004.
- ȘTIUCĂ, Narcisa, „Notă asupra ediției”, în TITOV, Iuliana, *Relația majoritari-minoritari etnici în Dobrogea de Nord*, Constanța, Editura Dobrogea, 2015.
- TABOADA-LEONETTI, Isabel, „Stratégies identitaires et minoritée dans les sociétés pluriethniques”, în *International Review of Community Development*, Nr. 21, 1989.
- TAVITIAN, Simion, *Armenii dobrogeni în istoria și civilizația românilor*, Constanța, Ed. Ex Ponto, 2004.
- TEODORESCU, Nicoleta Doina, LUCESCU, Corina, „The architectural Heritage of the Jews in Constanța”, în *Annals of „Spiru Haret” University - Architecture Series*, Nr. 1, 2012.
- TEODORESCU, Răzvan, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (secolele X-XIV)*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974.
- THOMAS, Louis-Vincent, „Le rite”, în AKOUN, André (coord.), *L’ Occident contemporain: mythe et traditions*, Paris, Brepols, 1991.
- TIMOFTE, Iuliana, „Russkaja maslenița în România”, în *Zorile*, Nr. 1 (218), 2011.

- TITOV, Iuliana, *Relația majoritari-minoritari etnici în Dobrogea de Nord*, Constanța, Editura Dobrogea, 2015.
- TITOV, Iuliana, CHISELEV, Alexandru, *Meșteșuguri tradiționale în Delta Dunării. Raport de cercetare*, București, Centrul pentru Politici Durabile Ecopolis, 2015.
- TOMIĆ, Mile, ANDRONACHE, Persida, *Onomasticon dobrogean: nume de familie*, București, Editura Stephanus, 2005.
- TORRE, Andreea Raluca, „La migrazione italiana in Romania. Etnografia di un villaggio della Dobrugia”, în *Studi Emigrazione*, Nr. 166, Centro Studi Emigrazione din Roma, 2007.
- Traducerea sensurilor Coranului cel Sfânt în limba română*, Islamic and Cultural League of Romania. Islamic Publishing House, 2004.
- TRAEGER, Paul, *Die Deutschen in der Dobrudscha: zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Wanderungen in Osteuropa*, Stuttgart, Ausland und Heimat Verlags-Aktiengesellschaft, 1922.
- TURNER, Victor, *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual* Ithaca, Cornell University Press, 1967.
- TURNER, Victor, TURNER, Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, 1978.
- TÜRKYILMAZ, Dilek, „Kültürleri Buluşturan Sofralar: Bayram Yemekleri”, în *Aynı Tadı Paylaşmak: Türkiye - Romanya Geleneksel Ortak Mutfağı Çalıştay Bildirileri*, Ankara, Grafiker, 2013.
- TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, Murray, 1871.
- ȚIGHILIU, Iolanda, „Dobrudja, a multi-ethnic space. The Jews (1878-1947). Cultural Legacy. Case Study: Tulcea County”, în *Revista Română de Studii Eurasiatice*, An VII, Nr. 1-2, 2011.
- ȚÎRCOMNICU, Emil, *Meglenoromânii: destin istoric și cultural*, București, Editura Etnologică, 2004.
- ȚÎRCOMNICU, Emil, „Comunități care se sting: meglenoromânii-între aculturație și dispariție etnică” în *Revista Română de Sociologie*, Nr. 5-6, Academia Română, 2009.
- ȚÎRCOMNICU, Emil, *Minorități românești sud-dunărene. Studiul etnologic al aromânilor*, București, Editura Etnologică, 2012.
- UNRUH, David R., „Death and Personal History: Strategies of Identity Preservation”, în *Social Problems*, Vol. 30, Nr. 3, 1983.
- ÜLKÜSAL, Müstecib, *Dobruca ve Türkler*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966.
- van GENNEP, Arnold, *Riturile de trecere*, Iași, Ed. Polirom, 1996.
- VARONA, Alexandr, *Tragedia schismei ruse. Reforma patriarhului Nikon și începuturile staroverilor*, București, Ed. Kriterion, 2002.
- VĂDUVA, Ofelia (coord.), *Valori identitare în Dobrogea: hrana care ne unește și desparte*, București, Editura Enciclopedică, 2010.
- VELASCO MAÍLLO, Honorio Manuel, „La difuminación del ritual en las sociedades modernas”, în *Revista de Occidente*, Nr. 184, 1996.
- VIRKKUNEN, Joni, „The politics of identity: Ethnicity, minority and nationalism in Soviet Estonia”, în *GeoJournal. Spatially Integrated Social Sciences and Humanities*, Vol. 48, Nr. 2, iunie 1999.
- VIȘAN-MIU, Tudor, *Babushka. Povestea Mariei Mitroi, născută Covaliov*, ed. a II-a revizuită, București, Memoriae, 2013.
- VLASKINA, Nina, „Nekrasov Cossacks' Festive Clothes: Historical Changes and Modern Functions”, în *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, Vol. 66, 2016.
- VRABIE, Sofia, *Sfinxul Deltei. Municipiul Tulcea*, Tulcea, Editura Harvia, 2005.
- WALKER, Warren S., UYSAL, Ahmet E., „An Ancient God in Modern Turkey: Some Aspects of the Cult of Hizir”, în *The Journal of American Folklore*, Vol. 86, Nr. 341, American Folklore Society, 1973.
- WEBER, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, New York, Bedminster Press, 1968.
- WEINHOLD, Jan, RUDOLPH, Michael, AMBOS, Claus, „Framing als Zugang zur Ritualdynamik”, în JUNGABERLE, Henrik, WEINHOLD, Jan (ed.), *Rituale in Bewegung Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*, Berlin, LIT Verlag, 2006.

- WHITEHOUSE, Harvey, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek, Alta Mira Press, 2004.
- WILEY HARDWICK, Susan, *Russian Refuge: Religion, Migration, and Settlement on the North American Pacific Rim*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- WILKIE, Ben, „Scottish Identity in Stone: Statues of Robert Burns and William Wallace in 19th Century Ballarat”, în *Victorian Historical Journal*, Vol. 84, Nr. 2, Royal Historical Society of Victoria, noiembrie 2013.
- WITTEK, Paul, „Yazıřoglu 'Alî on the Christian Turks of the Dobruja”, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 14, Nr. 3, University of London, 1952.
- XANTHAKOU, Margarita, „Le jour de Babô. Un rituel néohellénique d'inversion du genre. Comparaisons, convergences, filiations”, în *Ethnologie Française*, Nr. 163, 2016.
- YENİŞEHİRLİOĞLU, Filiz Çalışlar, „Urban Texture and Architectural Styles after the Tanzimat”, în TANATAR BARUH, Lorans, KECHRİOTIS, Vangelis (ed.), *Economy and Society on Both Shores of the Aegean*, Athens, Alpha Bank Historical Archives, 2010.
- YEVAROUSKAYA, Stanislava, *The phenomenon of women's singleness in Belarusian contemporary society*, Brno, Masarykiana Brunensis Universitas, 2017.
- YIN, Robert, *Case Study Research: Design and Methods*, Londra, SAGE Publications Ltd, 2009.
- YURTSEVER, Mehmet, „Hidrellez-Tepreş”, în *Emel*, Nr. 77, 1973.
- ZAIOTTI, Ruben, „Performing Schengen: myths, rituals and the making of European territoriality beyond Europe”, în *Review of International Studies*, Vol. 37, British International Studies Association, 2010.

WEB:

- <http://www.spas-hort.com/en/articles/317-vse-o-spasecherkasy.html>, accesat pe 19.01.2017, ora 13.20.
- <http://ghiuneracmola.blogspot.ro/2015/02/guner-akmolla-obiceiuri-tatare-crimeene.html>, accesat pe 7.04.2017, ora 14.00.
- <https://vasmer.lexicography.online/к/кутъя>, accesat pe 25.04.2017, ora 22.00.
- <https://vasmer.lexicography.online/к/кутейник>, accesat pe 27.04.2017, ora 19.21.
- KONTOGEORGIS, Dimitrios. „Alibeköy (Izvoarele)”, în *Encyclopaedia of the Hellenic World, Black Sea*, 2008, URL: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=11335>, accesat pe 3.02.2018, ora 16.37.
- BONTE, Pierre, „Sacrifices en Islam. Problématique générale”, în KUCZYNSKI, Liliane, BONTE, Pierre, BRISEBARRE, Anne-Marie, SIDI-MAAMAR, Hassan, HOCINE BENKHEIRA, Mohammed, et al., *Sacrifices musulmans. Approches anthropologiques*, 2000, accesat pe 7.05.2019, ora: 12:00. URL: http://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/81951/filename/Sacrifices_musulmans.pdf

Abstract

This book analyzes the contemporary situation of the calendar traditions of the ethnic groups from Northern Dobruja, who still have an active or reactivated ritual life. Also, through this study, we aimed to capture the functional, structural and semantic changes of the component rites, but also the possibilities of preservation of the emblematic celebrations for communities (*Hıdırlez/ Qıdırlez* for Turks and Tatars, *Babinden* for Bulgarians, *Korban* for Greeks, *Svatîi Vecer* and Christmas for Ukrainians, *Maslenița* for Russian Lipovans).

By presenting case studies, the thesis tries to answer the following questions: What importance have these traditions for the respective communities and what is the relationship between them and the culture of the ethnic groups, marked by internal dynamics, contradictions and dilemmas of the present? To what extent are these holidays differentiated between the traditional and the contemporary period and what are the major changes? Why communities feel the need to maintain or transform them?

The introductory chapter **General considerations. Methodological aspects** brings into discussion the motivation of choosing and refining the research theme, from the perspective of two reference points, corresponding to my personal background and professional career, as curator and researcher at the Ethnographic and Folk Art Museum from Tulcea. On the other hand, this chapter presents the working hypothesis, the limitations of the study, the selection processes (regarding the investigated ethnic groups, reference period and spaces, festive moments), and the research methodology.

The first chapter, **Dobruja: historical demographic coordinates**, presents the evolution of the main populations that composed and compose the "mosaic of Dobruja" in the modern era, based on the archival, bibliographic and ethnographic sources, as well as on concepts from the field of Cultural Studies. To make the research more efficient in relation to the main purpose of this scientific approach, we resorted to a space-time cut-off, referring particularly to Northern Dobruja (Tulcea County) during the 15th - 21st centuries. The historical presentation has two important components: the highlighting of the general historical and political context, on the one hand, the evolution of each population, on the other. Trying to trace the historical-ethno-cultural stratification of the area, I chose to present the populations in the following succession: Romanians, Aromanians and Meglenoromanians (exponents of the north and south-Danubian Romanity), Bulgarians and Greeks (representatives of the Balkan space, with similar identity elements), Turks, Tatars and Circassians (Islamic populations), Ukrainians, Russian Lipovans, Molocans and Skoptsy (belonging to the category of Eastern Slavs), Italians, Germans, Armenians, Jews, Gypsies, Gagauzians.

The next chapter, **Identity and Alterity in a Multiethnic Space**, discusses issues related to the theoretical framework in studying identity (e.g. Grossberg and Hecht theories), as well as the results of an empirical research that captures different components of ethnic identity, in relation with the objective and subjective dimension. Not least, the concept of identity is approached in terms of the identity strategies that the individual or group uses in self-representation and in the image with which they want to be received by others. At the end of this chapter, the identity profiles of Bulgarians, Greeks, Turks, Tatars,

Ukrainians, and Russian Lipovans from Northern Dobruja are drawn, taking into account certain *identity referents*, theorized by Mucchielli. The Bulgarian community, although it suffered irreparable losses regarding the oral expressions and mother tongue, in the context of a crypto-ethnic stage as a method of survival, but also at the demographic level, after the exchange of population with the Aromanians, has known since the 1990s an identity revival which appeals to the collective memory, isomorphic cultural elements or cultural implants. Izvoarele village is the only compact rural community with Hellenic identity from Romania, which, although it suffered the transition from subsistence to market economy or intra-community fractures, still finds its resources for preserving some values of intangible heritage. Turkish and Tatars, currently located mainly in the peri-urban area of Tulcea, despite certain differentiation tendencies, at least at the level of discourses on identity issues, are dependent to the Muslim religious element and maintain and shape their calendar traditions on the basis of a new relationship between gender roles and by negotiating between secular and religious elements. Ukrainians, after a long period of identity deconstruction, determined by complex socio-cultural factors, reconsolidate their identity by selecting some historical or contemporary elements from the mother country and by raising the young people's awareness of their ethnicity and feasts. Russian Lipovans constitute the largest ethnic minority from Tulcea County, a depository of a rich cultural heritage, with well-marked identity markers, but subject of tourist commodification, festivaling and institutionalization of traditions.

The chapter **Ritual structures in the context of the calendar traditions: permanence and dynamics** bibliographically analyzes the problem of the rite (definition, structure, function, efficiency, dynamics, etc.), marked by the polyvocality of the currents of thought, methods of research and instrumentalization, overlaps, convergences, divergences and heuristic or hermeneutic inconsistencies. This fact forced me to initially identify a framework of the action of rite and then to conceptualize "instruments" that best highlight the dynamic aspects of the rites and, by extrapolation, of the calendar traditions. This framework is represented by the complex relationship between the "non-daily" character (as opposed to the objectivism of daily life) and the reference to an idealized normative element, to which is added the "hard nucleus" of the rite, represented by the word-action unit.

The next step, with a high degree of artificiality, was the destructuring of the rite in interrelated *ritemes*, invested with certain roles, through a process of mathematical deduction. Thus, the functional mutations of the rites in a relatively short time period can be better highlighted. In contrast, the semantic dynamics of rites in the contemporary period can be investigated from the perspective of the relationship between the "traditional" and the institutionalized (or modernized) rite. Also, in this approach I proposed the following classification of the functions of the rites, derived from the previous analysis of the role of the component *ritemes*: of contextualization (the rite creates a framework in chronological and topo-genetic sense), normative (the rite reflects social norms and anti-norms), relational (the rite highlights social relations, in the sense of cohesion or lack thereof), performative (the rite dynamically enacts standardized and sequenced actions), economic (the rite is performed in the sense of a material or symbolic benefit) and communicative (the rite transmits a message, including symbolic meanings).

In the chapter **Traditions over the year in Northern Dobruja**, I presented the essential calendar of these traditions, firstly cutting two categories of confessional groups: Orthodox and Muslim. The fragmentary presentation of the annual holiday cycle, at least in the case of Orthodox groups, was determined by applying an elementary principle: the collective,

public and easily recognizable character of ceremonial manifestations at most ethnic groups. For this reason, we separated and analyzed three festive cycles, namely: the winter holidays (Christmas Eve, Christmas, New Year and Epiphany; the feast of midwives), the Paschal cycle (Shrove Sunday, Lazarus Saturday, Palm Sunday, Easter and post-Easter period) and the Eve and Saint George's Day. For Muslims, we discussed about the cardinal feasts, related to the two essential aspects of the Islamic faith: the fast and the act of breaking the fast (*Şeker Bayramı*) and the officiating of the sacrifice (*Kurban Bayramı*). I also presented other religious or Qur'an-inspired holidays, such as the five holy evenings of *Kandil* type and *Aşüre Günü/Aşüre Küni*.

The chapter **Feasts - identity emblems of the ethnic groups from Dobruja** presents, as case studies, the contemporary aspects of some emblematic traditions: *Hıdırlez/ Qıdırlez* at Muslims (May 6th, 2017, the Muslim cemetery from Tulcea), *Babinden* at Bulgarians from Vişina village (January 8th, 2018), *Korban* at Greeks from Izvoarele village (May 6th, 2018, in the Ciobanu family household), *Svatii Vecer* and caroling at Ukrainians (January 6th and 7th, 2019, Letea), *Maslenița* at Russian Lipovans (March 2019, Tulcea, institutionalized context).

In this context, the anamnestic process, of recovering the traditional frameworks of customary manifestations, with character of reference standard, was essential and necessary for our approach. In the same chapter, for each tradition, the elements of permanence and dynamics were highlighted. Although they present rather forms of celebration at that time, determined by certain specific contexts, which may not be repeated in the following years or in other villages or families, the five case studies bring to light certain tendencies related to the ritual dynamics of traditions over the year, in relation to the evolution of the socio-cultural framework of the communities, to the challenges and dilemmas of identity, to the mental transformations or to the phenomena related to cohabitation and globalization.

The **Conclusions** chapter summarizes the main results obtained during the field research. Synthetically, this scientific approach of cartographic type has highlighted the permanence and structural or semantic changes of some celebrations internalized by communities, which are in active or patrimonialized stages. Some traditions are still related to a mythological heritage and have ritual efficiency (e.g. *Korban*, *Svatii Vecer*), others of them experienced resemantization and reactualization of the morphology, paraphernalia or repertoire (e.g. *Babinden*, *Maslenița*, *Hıdırlez/ Qıdırlez*), but they all are assumed by groups as emblems of identity and prestige, in relation to the challenges and crises of today's world. This approach can open new possibilities and initiatives for interdisciplinary research of this complex and dynamic phenomenon, especially for specialists in the field of Ethnology, Anthropology, History, Folklore or Cultural Studies.

LISTA SURSELOR ORALE CITATE ÎN LUCRARE

Nr. crt.	Sursă orală (anul nașterii)	Etnia/ Grup etno- cultural	Localitatea în care s-a născut sau trăiește	Anul cercetării	Interviuator
1.	Constantin Corleancă (1911)	Rom.	Florești	1991	Mihail Gorgoi
2.	Aneta C. Năparu (1921)	Rom.	Stejaru	1992	Aurelia Tița
3.	Elena Jipa (1920)	Rom.	Niculițel	1975	Steluța Pârâu
4.	Matei Cioc (n. 1918, Visterna, bunicul venit din Brașov)	Rom.	Visterna	1975	Steluța Pârâu
5.	Gherghina Dărăban (1890)	Rom.	Niculițel	1975	Steluța Pârâu
6.	Marița Anghel (1913)	Rom.	Niculițel	1975	Steluța Pârâu
7.	Ioana Spiridon (1909)	Rom.	Satu Nou	1975	Steluța Pârâu
8.	Sabina Iordache (1912)	Rom.	Baia	1982	Steluța Pârâu
9.	Vasile Istrate (1954, Neatârnarea)	Rom.	Tulcea	2014, 2017	Al. Chiselev
10.	Mihai Caramihai (1898)	Arom.	Tulcea	1975	Steluța Pârâu
11.	Gheorghe Cheri (1925)	Arom.	Stejaru	2017	Al. Chiselev
12.	Mihai Halep (1932)	Arom.	Vasile Alecsandri	2017	Al. Chiselev
13.	Adam M. Goșu (1938)	Arom.	Vasile Alecsandri	2017	Al. Chiselev
14.	Azoiața Goșu (1940)	Arom.	Vasile Alecsandri	2017	Al. Chiselev
15.	Mihai Bala, (1920, Livezi, Grecia)	Arom.	Cataloi	1981	Steluța Pârâu
16.	Tudora Papa (n. 1941, Caugagia)	Arom.	Tulcea	2011, 2017, 18	Al. Chiselev
17.	Liliana Fustanela (n. Tariverde)	Arom.	Tulcea	2017, 2018	Al. Chiselev
18.	Sirma Popescu (1920)	Arom.	Tulcea	1975	Steluța Pârâu
19.	Chirața Șapera Stere	Arom.	Tulcea	1975	Steluța Pârâu
20.	Elena Papa (1963)	Arom.	Tulcea	2018	Al. Chiselev
21.	Nicoleta Țopan (1962)	Megl.	Cerna	2011	Iuliana Titov
22.	Valentina Bravu (1980, Zebil)	Rom.	Tulcea	2018	Al. Chiselev
23.	anonim (n. 1946, Telița)	Ucr.	Tulcea	2016	Al. Chiselev
24.	Reian Adilșah (1960)	Tăt.	Tulcea	2017, 2018	Al. Chiselev
25.	Maria Roșca	Rom.	C.A. Rosetti	1990	Steluța Pârâu
26.	Memnune Omer (1941)	Tc.	Isaccea	2016	Al. Chiselev
27.	Olga Titov (1936)	Lipov.	Tulcea	2017	Al. Chiselev
28.	Anastasia Leonov (1947, Gorgova)	Lipov.	Tulcea	2016 2017	Al. Chiselev
29.	Ernesto Sachetti (1912)	It.	Greci	1993	Ana Bârcă
30.	Otilia Meragiu Battaiola (n. 1947)	It.	Greci	2006, 2018	Al. Chiselev
31.	Guerino Vals (1915)	It.	Greci	1993	Paula Popoiu

<i>Nr. crt.</i>	<i>Sursă orală (anul nașterii)</i>	<i>Etnia/ Grup etno-cultural</i>	<i>Localitatea în care s-a născut sau trăiește</i>	<i>Anul cercetării</i>	<i>Interviutor</i>
32.	Marin Vasile (1922)	Rom.	Greci	1993	Mihail Gorgoi
33.	Cellia Onteluș Borro (1941)	It.	Greci	2002	Iuliana Titov
34.	Margherita Armanaschi (1924)	It.	Greci	2002	Iuliana Titov
35.	Constantin Lungu (1906)	Rom.	Greci	1993	Ana Bârcă
36.	Valentina Algiu (1947)		Greci	2002	Steluța Pârâu
37.	Solomon Faimblat (1949)	Evr.	Tulcea	2018	Al. Chiselev
38.	Ana Chiselev (1926)	Ucr.	Letea	2015, 2016	Al. Chiselev
39.	Niculina Senciuc (1958, Babadag)		Tulcea	2018	Al. Chiselev
40.	Tănase Dobre (1928)		Vișina	1992	Dorinel Ichim
41.	Ileana Roșca (1908)		Sabangia	1975	Steluța Pârâu
42.	Haralambie Mormenschi (1912)		Baia	1982	Steluța Pârâu
43.	Rădița Luca (1963, Vișina)	Bulg.	Tulcea	2015	Al. Chiselev
44.	Vasilica Deliu (1927)		Beștepe	1976	Steluța Pârâu
45.	Petrona Gheorghe (1938)	Gr.	Izvoarele	1992	Paula Popoiu
46.	Stere Ciobanu (1923)	Gr.	Izvoarele	1992	Aurelia Tița
47.	Petre Mile (1922)	Gr.	Izvoarele	1992	Dorinel Ichim
48.	V.P. (Sulina)	Gr.	Tulcea	2018	Al. Chiselev
49.	Ioana Dascălu (1956)	Gr.	Izvoarele	2011, 2017	Al. Chiselev
50.	Nedin Geanbai (1951, Șiriu, jud. Constanța)	Tăt.	Tulcea	2017	Al. Chiselev
51.	Fatma Baiakai (1907, Sulina)	Tc.	Măcin	1983	Steluța Pârâu
52.	Peambe Giusuf (1916, Turcoaia)	Tc.	Măcin	1983	Steluța Pârâu
53.	Nagia Memet (1947, Măcin)	Tc.	Tulcea	2018	Al. Chiselev
54.	Andrei Brailovschi (1928)	Ucr.	Tatanir	1994	Georgeta Stoica
55.	Gheorghe Chiselev (1956, Letea)	Ucr.	Tulcea	2016	Al. Chiselev
56.	Toader Ștefanov (1910)	Ucr.	Letea	1994	Georgeta Stoica
57.	Frosina Artimov (1937, Dunavățu de Jos)	Ucr.	Caraorman	2011	Al. Chiselev
58.	Haralambie Artiom (1927)	Lipov.	Mila 23	2015	Al. Chiselev
59.	Liova Țar (1958, Pătlăgeanca)	Lipov.	Tulcea	2016	Al. Chiselev

<i>Nr. crt.</i>	<i>Sursă orală (anul nașterii)</i>	<i>Etnia/ Grup etno- cultural</i>	<i>Localitatea în care s-a născut sau trăiește</i>	<i>Anul cercetării</i>	<i>Interviuator</i>
60.	Natalia Neumann (1945, Jurilovca)	Lipov.	Tulcea	2017	Al. Chiselev
61.	Volumia Grigore (1952)	Lipov.	Sarichioi	2017	Al. Chiselev
62.	Ion Maxim (1969)	Ucr.	Letea	2019	Al. Chiselev
63.	Antonica Bălan- Nichifor (1950, Sfântu Gheorghe)	Ucr.	Tulcea	2017, 2018	Al. Chiselev
64.	Maria Bălan-Efimov (1944, Sfântu Gheorghe)	Ucr.	Tulcea	2017, 2018	Al. Chiselev
65.	Sinica Ciobanu (1955)	Gr.	Izvoarele	2018	Al. Chiselev
66.	Gemil Seyhan (1984)	Tăt.	Tulcea	2017	Al. Chiselev
67.	Nevigan Menat (1959)	Tăt.	Tulcea	2019	Al. Chiselev
68.	Adinan Memet (1939, Șiriu, jud. Constanța)	Tăt.	Tulcea	2017	Al. Chiselev
69.	Camelia Geanbai (1963)		Tulcea	2017	Al. Chiselev
70.	Ioana Gheorghe (1930)		Vișina	1992	Mihail Gorgoi
71.	Paraschiva Ciobanu (1953)	Gr.	Izvoarele	2018	Al. Chiselev
72.	Ion Kiselev (1934)	Ucr.	Letea	1994	Steluța Pârâu
73.	Grigore Hancerencu (1911)	Ucr.	Letea	1994	Georgeta Stoica
74.	Lilica Tihon (1950, Telița)	Ucr.	Tulcea	2019	Al. Chiselev
75.	Mariana Snihur (1969)	Ucr.	Letea	2019	Al. Chiselev
76.	Ana Costin (1949)	Ucr.	Sulina	2019	Al. Chiselev
77.	Valentina Rahău (1963, Letea)		Letea	2019	Al. Chiselev
78.	Antonel Pocora (1967)	Ucr.	Letea	2019	Al. Chiselev
79.	Elena Serbov (1949, Periprava)	Lipov.	Tulcea	2019	Al. Chiselev

Argumente vizuale

Lista fotografiilor:

Foto 1-12: *Hıdırlez/ Qıdırlez* la musulmani

Foto 13-19: *Babinden* la bulgari

Foto 20-27: *Korban* la grecii din Izvoarele

Foto 28-34: *Vecera* și colindatul la ucraineni

Foto 35-39: *Maslenița* la rușii lipoveni

Hıdırlez/ Qıdırlez la musulmani



Hıdırlez (turci, Ciucurova, 2011), foto: I. Titov



rostogolirea prin iarbă

Hıdırlez (turci, Ciucurova, 2011), foto: I. Titov



tătari participând la *duwa*



tătari oferind și primind pomană

Qıdırlez (Tulcea, 2017), foto: Al. Chiselev



Hıdırlez (Tulcea, 2017, turci stând la masă la mormânt), foto: Al. Chiselev



Hıdırlez (Tulcea, 2017, turcoaică oferind pomană), foto: Al. Chiselev



Hıdırlez (Tulcea, 2017, Xoraxane în șalvari), foto: Al. Chiselev



Qıdırlez (Tulcea, 2017, tătăroaică purtând oyalı şember), foto: Al. Chiselev



*Xoraxane participând la *dua**



pomeni la Xoraxane

Hıdırlez (Tulcea, 2017), foto: Al. Chiselev

Babinden la bulgari



hora la moașă

Babinden (bulgari, Vișina, 2018), foto: Al. Negoită



bueneț

Babinden (bulgari, Vișina, 2018), foto: Al. Negoită



afișarea băierac-ului

Babinden (bulgari, Vișina, 2018), foto: Al. Chiselev

Korban la grecii din Izvoarele



umplerea *korban*-ului



pregătirea *korban*-elor



pregătirea *korban*-elor



Korban (greci, Izvoarele, 2017), foto: Liviu Pârâu



Korban (greci, Izvoarele, gospodăria fam. Ciobanu, 2018), foto: Al. Chiselev

Vecera și colindatul la ucraineni



Masa de Veceră (ucraineni, Letea, 2019), foto: Al. Chiselev



slujba la biserică

Crăciunul pe stil vechi (ucraineni, Letea, 2019,), foto: Al. Chiselev



colindatul)



Neluțu cu *harmoșka*

Crăciunul pe stil vechi (ucraineni, Letea, 2019,), foto: Al. Chiselev

Maslenița la rușii lipoveni



pregătirea preparatelor specifice



ceremonia servicii ceaiului



Ciucila-Mucila



vareniki



blinți

Maslenița (ruși lipoveni, Tulcea, 2019), foto: Al. Chiselev



ISBN : 978-606-598-781-4
<https://biblioteca-digitala.ro>