

Pelerinajele mariale în societatea rurală din România: Dobrogea și Maramureș

Abordate din perspectiva antropologiei sociale, pelerinajele Sfintei Marii oferă o ocazie adecvată pentru testarea unor teorii și resemnificarea unor concepte cheie. În ceea ce privește realitatea socială ca atare, de asemenea, ele relevă fenomene structurale și de lungă durată. Schimbarea socială în unități de tip sat ori zonă rurală, integrarea generațională ori invenția culturală, sunt câteva din temele pe care pelerinajele mariale le pun în lumină. În cele ce urmează ne propunem conectarea acestor teme la realitatea constituită de pelerinaje în două arii culturale sensibil diferite ale României. Fără să insistăm asupra unor explicații ale apariției lor, de tip genetic ori difuzionist, ipoteza asumată este că pelerinajele mariale, cu deosebire cele desfășurate la mijlocul lunii august, ilustrează, cel puțin în ariile culturale la care ne referim, un model cultural omogen, chiar dacă funcționând în diferite ipostaze. În plus, vom încerca și punerea în evidență a practicilor religiei populare antrenate în desfășurarea pelerinajelor.

Trebuie specificat încă de la început că abordarea subiectului pleacă de la cercetările de teren în satul Lăpuș (j. Maramureș), respectiv, mănăstirile de la Slava-Rusă, denumită și *Uspenia*, și Cilic-Dere (j. Tulcea). În Lăpuș am realizat aceste cercetări începând cu 1996 când am participat la pelerinajul către biserica din Șișești, pelerinaj ținut în ziua de 8 septembrie, Nașterea Maicii Domnului în calendarul creștin. Odinioară tradițional, din motive asupra cărora nu insistăm acest pelerinaj a fost performat în 1996 pentru ultima oară. Este important de reținut că participanții au fost membri ai minorității greco-catolice din sat. Pelerinajul care l-a înlocuit în cultura locală este cel către mănăstirea ortodoxă Nicula (lângă orașul Gherla, j. Cluj),

desfășurat la mijlocul lunii august, în ziua Adormirii Maicii Domnului. Referirea la acesta din urmă are la bază observațiile făcute în anul 1999¹. Incidental ne vom referi și la un alt pelerinaj al sătenilor din Lăpuș desfășurat în ziua Nașterii Maicii Domnului, însă la o mănăstire nouă ridicată în hotarul satului după 1990.

Pelerinajele către cele două mănăstiri dobrogene sunt în particular semnificative. Mănăstirea de la Slava-Rusă este lipovenească, mai precis aparținând lipovenilor „cu popă” (*popovți*). Înființată la începutul secolului 19, odată cu satul în apropierea căreia se află, ea a fost încă de la început obiectiv al pelerinajelor mariale². Sediul al arhiepiscopiei lipovenilor, ea a reprezentat și reprezintă un reper al identității comunitare, în primul rând religios și mai puțin etnic, a lipovenilor din România³.

¹ Cercetarea a fost făcută în cadrul proiectului “Community Structure and Religious Feasts in Two Villages of Romania”, finanțată de Research Support Scheme (Contract 1115/1998). Ștefan DORONDEL, împreună cu care am participat la acest pelerinaj, face referințe la el, însă într-un alt context teoretic, în studiul său “Cultural Changes and Social Meanings to the Romanian Peasants from Lăpuș” din *Études et documents balcaniques et méditerranéens*, 23, 2001, pp. 35-47.

² Grigore DĂNESCU, *Dicționarul geografic, statistic și istoric al județului Tulcea*, București, 1896, pp. 525-527.

³ Lipovenii sunt cunoscuți și sub numele de *staroobreadțai*, literal purtători ai vechii rânduiei. De etnie rusă, au intrat la mijlocul secolului al 17-lea în conflict cu patriarhul Nifon al Bisericii ruse, opunându-se reformelor rituale și instituționale pe care acesta le intenționa. Pentru a-și prezerva tradiția/rânduiala au fost în cele din urmă siliți să emigreze. Au ales cele mai variate zone geografice și culturale, în prezent apreciindu-se la aproximativ 4 milioane de persoane mărimea diasporei lipovenești. Sunt destul de puțin cunoscuți, abia de curând *Revue des études slaves*, 69, 1997, rezervându-le spațiul unui întreg număr (apud Victor VASCENCO, „O omisiune istorică regretabilă”, în *Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context intern și internațional*, Criterion, București, 1998, pp. 91-99). În România stabiliți inițial în nordul țării, prima mitropolie lipovenească avându-și sediul la Fântâna Albă (j. Suceava), cea mai mare concentrare demografică au realizat în Dobrogea (j. Tulcea). O imagine incisivă a lipovenilor din România realizează Mihail SADOVEANU, „Priveliști dobrogene”, în *Opere*, VI, ESPLA, București, 1956, pp. 17-45. Actualmente în toată România cu puțin peste 31.000 de persoane sunt organizați în Comunitatea rușilor lipoveni din România, reprezentată politic, și au două publicații proprii, „Zorile” în București și „Kitej-grad” în Iași. Merită reținut și faptul că de lipovenii din Dobrogea sunt legate cele două sate de

Dacă în trecut sursele istorice sugerează că pe lângă lipoveni la acest pelerinaj ar fi participat și alte populații locale creștin ortodoxe (bulgari, români, ruși), la pelerinajul desfășurat pe 28 august 2001⁴, nu am identificat în afara lipovenilor alte grupuri etnice. Cealaltă mănăstire, cea de la Cilic-Dere, a fost înființată la mijlocul secolului 19 de un grup de populație rusofonă migrat din sudul Basarabiei sub conducerea unor călugări ruși și români⁵. Zona în care este localizată avea în trecut o compactă populație de etnie rusă. În satele cele mai apropiate, Telița, respectiv, Poșta, locuiesc și astăzi ruși. Mănăstirea însăși era, chiar și în perioada interbelică, formată din călugărițe în majoritate de etnie rusă. Cu toate acestea, la pelerinajul din 15 august 2001, participarea a fost a populației românești. Nu am identificat, de pildă, grupuri compacte care să vorbească o altă limbă, ci doar câteva persoane (vorbind rusește).

lipoveni din Bulgaria, inclusiv prin alianțele matrimoniale (datorez această informație colegului Petăr Petrov de la Institutul de Etnografie din Sofia; îi mulțumesc în acest loc și pentru celelalte informații legate de unele ceremonii ale societății rurale din Bulgaria, asemănătoare pelerinajelor din Dobrogea, precum *slava*, *obrok* ori *kourban*, pe care cu prietenie mi le-a oferit).

⁴ În ziua de 28 August se celebrează Adormirea Maicii Domnului pe stil vechi. Trebuie reținut că altfel decât în calendarul Bisericii Ortodoxe Române, calendarul lipovenesc emis cu acordul Mitropoliei lipovenilor din Brăila, menționează la această dată *Uspenie Presviatoi Bogorodiță* (Săvârșirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu).

⁵ Surse neutre, Grigore DĂNESCU, *Op. cit.*, pp. 144-146, respectiv, Mihai D. IONESCU, *Dobrogea în pragul secolului al XX-lea*, Socec, București, 1904, pp. 407-409, menționează întemeierea acestei mănăstiri în 1843-1845 de către Oteț Atanasie. Având acordul Mitropoliei grecești din Tulcea pentru înființare el a rămas stareț până în 1880 când a murit. Uzând de charisma sa a impus o rânduială personală nu departe de utopiile milenariste. A fost de aceea chemat la ordine de Patriarhia din Constantinopol, confruntându-se în plus și cu revolte interne ale monahiilor. S-a conformat rămânând în funcție, dar separând pe călugări de călugărițe. Cu toate acestea chiar și în anii interbelici se știa că „în trecutul (mănăstirii) s-au repetat scene inochentiste” (Ion SIMIONESCU, *Dobrogea*, Cartea Românească, București, 1928, p. 71). Pe de altă parte, un raport al revizorului eclezial din 1879, spune despre cele două mănăstiri: „Am văzut însă printre ei mare parte și călugări și călugărițe aplicați către reforme, pe care după arătarile lor, le reclamă nu numai dreptatea și bunul simț, dar și timpul” (citată de G. ILINOIU, „Culte în Dobrogea”, în 1878-1928. *Dobrogea, 50 de ani de viață românească*, Cultura Națională, București, 1928, pp. 585-641 / p. 613).

Mențiunile legate de dimensiunea etnică sunt importante în opinia noastră, întrucât, altfel decât în Lăpuș unde omogenitatea etnică și confesională a fost și este cvasi-prezentă, în cazul celor două mănăstiri dobrogene, fragmentarea ori specificitatea etnică și confesională există, însă nu afectează în esență funcționarea modelului cultural al pelerinajelor. Vom încerca să argumentăm aceasta în cele ce urmează.

Acuratețea unui posibil model

Prin titlul acestei secțiuni dorim să sugerăm că punctul de plecare al elaborării unui model cultural al pelerinajelor este compararea felului în care acestea se desfășoară în cazurile menționate mai sus. Preferăm, tocmai întrucât pelerinajele au o anumită desfășurare fiind deci mai degrabă „processe rituale” (Victor Turner), compararea secvențelor specifice fiecărui caz în parte. Asemănările și deosebirile vor fi prin urmare semnalate și construite în cadrul unei succesiuni pe care realitățile ca atare o ilustrează fără excepție, chiar dacă în grade și intensități diferite.

Ceea ce marchează prin excelență specificitatea pelerinajelor din Lăpuș, comparativ cu cazurile dobrogene, este participarea la ceea ce în sens propriu trebuie văzut ca pelerinaj: aume parcurgerea unui traseu ritual între locul de plecare, satul Lăpuș, și cel de sosire, mănăstirea Nicula, biserica din Șișești ori mănăstirea din hotarul satului. Pentru cazurile celor două mănăstiri dobrogene, această secvență este epurată de semnificațiile spirituale. Nici la Slava-Rusă nici la Cilic-Dere nu sosesc „pelerini” în sensul de grupuri organizate ritual și care să fi parcurs pe jos un traseu bine stabilit în memoria culturală locală. Majoritatea participanților la ceremoniile patronale ale acestor două mănăstiri vin în grupuri informale, familiale ori bazate pe prietenie, de mărime redusă și fără a purta însemne rituale. Autoturismele, autobuzele (închiriate ori cursele regulate) și chiar căruțele sunt folosite pentru a ajunge la aceste mănăstiri. Totuși, cel puțin în cazul mănăstirii Cilic interviurile desfășurate au relevat faptul că în trecut, în perioada interbelică, grupurile care soseau erau organizate ritual în același sens cu actualii pelerini din

Lăpuș. Pentru cealaltă mănăstire nu am înregistrat o asemenea mărturie, după cum nici sursele de natură istorică nu o fac.

Pentru cazul Lăpușului, varianta cea mai extinsă a acestei secvențe am înregistrat-o cu ocazia pelerinajului marial de la mijlocul lunii august 1999. Ne vom referi prin urmare îndeosebi la acesta, accentuând aspectele și semnificațiile comune cu celelalte variante locale. Trebuie spus încă de la început că organizarea și desfășurarea pelerinajelor este în Lăpuș o inițiativă a comunității. Acest rol este recunoscut atât prin utilizarea unor termeni și expresii precum „pelerinii noștri”, pentru grupul ce performează pelerinajul, ori „profeție” pentru pelerinaj ca atare, cât și prin organizarea de acțiuni adiacente. Cea mai importantă în rândul celor din urmă este *pomana* oferită la întoarcere pelerinilor (ori aceloră dintre ei care au rezistat efortului fizic de a face drumul de la mănăstire în sat tot în cadrul grupului ritual)⁶. Întrucât ea are loc la „Biserica din Baltă”, una dintre cele două biserici ortodoxe ale satului și al cărui hram este chiar Adormirea Maicii Domnului, această pomană seamănă cu mesele rituale organizate, pe de o parte, la toate ceremoniile patronale din cele două arii culturale de referință, iar, pe de altă parte, în particular în cadrul pelerinajelor la cele două mănăstiri din Dobrogea. Funcția și semnificațiile în această din urmă situație sunt însă diferite față de *pomana* pelerinilor din Lăpuș.

În Lăpuș ritualul inițial are loc în curtea bisericii. Preotul, al cărui rol se limitează doar la această situație, ține în dimineața plecării o scurtă utrenie la care participă pe lângă grupul de pelerini și rudele ori apropiații acestora. Încheierea ritualului livrează o dublă semnificație desfășurării ulterioare a ceremoniei: una *spirituală*, prin rugăciunea din fața troiței (*răstignirii* în cultura locală) bisericii, care oferă tiparul ulterior pentru performarea cu o desfășurare și repertoriu identice a altor asemenea rugăciuni la

⁶ Participarea la drumul parcurs de „pelerini” impune un efort fizic apreciabil. Pelerinajul către Șișești a presupus parcurgerea într-o zi a 45 de km, în timp ce distanța până la mănăstirea de la Nicula, aproximativ 90 de km, a fost străbătută în o zi și jumătate. La aceasta adăugându-se și intemperii, care cel puțin la datele când am participat, nu au lipsit, a face a doua zi drumul înapoi reprezintă, prin urmare, o performanță deosebită.

anumite troițe întâlnite pe parcursul traseului (și care nu se schimbă de la un an la altul), dublată de o semnificație *performativă*, anume atribuirea de roluri ceremoniale prin intermediul cărora ritualurile ulterioare se vor organiza.

Cel mai disputat rol, al cărui deținător, tocmai pentru că fusese contestat, a beneficiat de o legitimare suplimentară din partea preotului, a fost cel de conducător al pelerinajului. Întrucât persoana care anul trecut deținuse acest rol, o femeie, nu a participat și anul acesta, după consultări prealabile în preziua plecării, preotul a înmănat în fața întregului grup persoanei desemnate cartea cu textele rugăciunilor care ulterior au fost performate. Situația a iscat nemulțumirea celui mai în vârstă participant, I.O. un bătrân de 80 de ani, care la prima oprire a grupului (pentru performarea rugăciunii la troița de la ieșirea din sat) a încercat să impună desfășurarea ritualului. A fost însă depășit de protestele celorlalți ca și de prestația *leader*-ului legitim. Pe de o parte, I.O. avea susținere în pretențiile sale, regula ca cel mai în vârstă participant să fie și *leader* funcționând în alte situații (pelerinajul către Șișești, de pildă). Pe de altă parte, cel care a fost desemnat de preot, G.D. pe atunci bibliotecar la un liceu în Târgu-Lăpuș, un oraș la 13 km de sat, era cunoscut în sat ca fiind credincios fervent, acesta fiind probabil și principalul motiv al desemnării lui. Conflictul nu a escaladat, I.O. reușind la înțelegere cu G.D., să conducă anumite secvențe de maximă intensitate. Celelalte roluri au fost atribuite fără conflicte. De-altfel ele sunt reduse la minimum și constau în purtarea crucii/răstignirii din fruntea grupului ritual, și selectarea câtorva persoane care să intoneze cântece religioase. Deși acestea din urmă se aleg de regulă din persoanele care fac parte din corurile bisericilor, nici unuia dintre pelerini nu-i este interzisă participarea la această secvență. De-altfel, diferit de rugăciunile în fața troițelor, ea nu este reglementată pe parcursul călătoriei, desfășurându-se ori de câte ori un minim acord este întrunit.

Rolurile atribuite și grupul organizat începe călătoria propriu-zisă. Cu excepția a două secvențe regulile ceremoniale pun în realitate pe parcursul ei rugăciuni și cântece religioase. Există o delimitare netă a spațiului în care acestea sunt

performate. Astfel pe teritoriul vetrelor de sat nu se fac întreruperi ale călătoriei. În aceste spații pelerinii cântă și ori de câte întâlnesc o troiță, fără să se oprească, „î se închină” prin aplecarea crucii din fruntea grupului. Totuși în anumite sate se fac opriri în curțile bisericilor pentru performarea de rugăciuni. În rest aceste din urmă ritualuri se îndeplinesc numai în afara vetrelor de sat (excepția, am menționat-o, se face la ieșirea din Lăpuș la ultima troiță din vatra acestuia). Trecând prin sate pelerinii sunt considerați cu apreciere de către localnici, oferindu-li-se *pască* ori *pancove*. Satele locuite de maghiari nu fac nici ele excepție de la aceste reguli. În Dămăcușeni, de pildă, la 3 km de Târgu Lăpuș, pelerinii salutând troițele romano-catolicilor maghiari, au primit flori și fructe.

Călătoria pelerinilor este marcată, pe lângă ritualul inițial, de alte două ritualuri cu maximă intensitate. Primul temporal, performarea *canonului* realizată la urcarea unui deal/munte, are ca paradigmă evidentă și recunoscută în cultura locală episodul evanghelic al *Căii crucii*. Rugăciuni repetate fără întrerupere timp de două-trei ore, cât durează acest ritual, sunt adresate lui Dumnezeu, Sf. Marii și lui Isus Hristos. Cel de-al doilea ritual, cu o întindere mai mică în cazul pelerinajului la Șișești, dar important pentru cel către Nicula, constă în găzduirea grupului de pelerini într-unul din satele parcurse. Pentru pelerinii la Nicula s-a înrădăcinat obiceiul de a fi primiți în satul Cășeu (aproximativ 60 de km distanță de Lăpuș) pentru odihna de peste noapte.

Pe această dimensiune trebuie reținute similaritățile cu pelerinajele la cele două mănăstiri dobrogene. Secvența găzduirii pelerinilor în aceste din urmă situații, pe care o vom descrie mai jos, este similară în comportamentele și ritualurile ei cu felul în care pelerinii de la Nicula sunt primiți în Cășeu. Aici, odată ajunși, în pofida oboselii acumulate pe drum, pelerinii participă la o vecernie în biserica ortodoxă a satului, după care sunt invitați la o *pomană* organizată și finanțată de către câțiva săteni. Abia aceste ritualuri performate, pelerinii sunt invitați la gazdele lor din sat. Pentru că mulți dintre participanți preferă să și le păstreze de la un an la altul se creează o rețea de comunicare și integrare *sui-generis*, foarte asemănătoare cu cele la care ne vom

referi în cazurile mănăstirilor din Dobrogea. În plus, de multe ori o parte din cele câteva ore destinate odihnei⁷ sunt petrecute în discuții cu gazdele.

În partea finală a călătoriei spre Nicula regulile ceremoniale sunt încălcate. Obiectivul imediat al pelerinilor este de a ajunge la mănăstire. Unii fac autostopul sau iau trenul pentru câteva stații. Înainte de această „dezordine rituală”, se convine la câteva locuri de așteptare din apropierea destinației. Pe cât posibil, grupul se întregește. În acest fel este realizabil ultimul ritual al călătoriei, înconjurarea mănăstirii și stabilirea în locul de petrecere al nopții de dinaintea zilei celebrate. Pentru Nicula, performarea repetată a pelerinajului a dus la o importantă achiziție culturală: la fel ca în pelerinajele maghiarilor catolici din Transilvania⁸, locurile de stabilire a fiecărui grup de pelerini sosiți la Nicula sunt aceleași în fiecare an, iar dreptul lor de folosință este recunoscut și intervine în conflictele care apar. Și în această situație se creează un sentiment de comunitate, însă la nivel regional din moment ce, pe lângă prezența persoanelor participante, satele sunt „reprezentate” distinct.

Sucesiunea ritualurilor performate în călătoria către locul sacru pare să epuizeze semnificațiile spirituale ale pelerinajelor. Cel puțin aceasta s-ar conchide dacă am considera teoria privind pelerinajele a lui Victor W. Turner, unul dintre cei mai reputați antropologi sociali în tradiția anglo-saxonă. Fără a insista în acest loc asupra unor nuanțe ale acesteia, menționăm că Turner vede în pelerinaje o formă de *communitas*, generată ca o „*social antistructure*” în relație cu structura socială⁹. Pelerinajele se încadrează astfel în categoria „comunităților existențiale” diferite de comunitățile „etice”, respectiv „ideologice”. Ceea ce în

⁷ Plecarea de la Cășeu a avut loc în zorii zilei următoare la ora 3, astfel că practic timpul destinat odihnei nu a depășit 4-5 ore.

⁸ Anne-Marie LOSONCZY, « Les itinéraires de la patrie », în Jacques HAINARD, Roland KAEHR, *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, Payot, Lausanne, 1997, pp. 178-194 / pp. 187-191.

⁹ Victor TURNER, Edith TURNER, *Image and Pilgrimage in the Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New-York, Columbia University Press, 1978, p. 252.

creștinism furnizează acest conținut stă tocmai în paradigma *Căii Crucii*: „În spatele acestor călătorii se desfășoară în Creștinism paradigma *Via Crucis*, căreia i se adaugă elementul purgatoriului specific umanității decăzute. În timp ce misticii și contemplativii monastici pot să parcurgă zilnic călătoriile expiatoare (*salvific*), acei trăind lumește sunt obligați să se exteriorizeze în aventura inopinantă (*infrequent*) a pelerinajelor... Dacă mistica este un pelerinaj interior, atunci pelerinajul este o mistică exterioară”¹⁰.

Fără să ne propunem contestarea modelului lui Turner, accentuăm pe de o parte, acuratețea sa limitată în raport cu cazurile aduse în discuție. De-altfel, lucrarea în care și-a desfășurat această teorie a fost supusă unor critici în acest sens, critici pe care Turner însuși le-a luat în discuție ulterior. Pe de altă parte, relativ recent acest model a fost rafinat și reconstruit plecând de la realitatea mai degrabă „etnografică” a pelerinajelor¹¹. Vom încerca, prin urmare, în limitele acestei lucrări o acomodare a modelului lui Turner la observațiile de teren în cazurile asumate de noi.

Hramul mănăstirii Nicula, care oferă situația liturgică, ceremonială și existențială a performării pelerinajelor, ocupă de câțiva ani un loc nu numai în orizontul cultural al Transilvaniei, ci, prin mediatizare, este prezent și în spațiul public al societății naționale. Evident că o asemenea amploare umbrește rolurile și funcțiile pe care grupurile de pelerini le asumă odată ajunși la mănăstire. Cu toate acestea, anumite aspecte trebuie menționate comparativ cu cazurile pelerinajelor din Dobrogea. Mai întâi, așa cum spuneam, grupurile de pelerini sosite la mănăstire ocupă spațial un loc nu numai privilegiat, ci și legitimat de statutul lor aparte. Pădurea din imediata apropiere a mănăstirii este partiționată și ocupată tradițional de pelerinii aceluiași sate. Pe lângă prietenii inițiate de-a lungul a mai mulți ani de participare la ceremonii, o resursă importantă a constituirii relațiilor unei comunități *sui-generis* este dată relațiile de rudenie care, acoperind satele zonei respective, oferă subiecte inepuizabile pentru

¹⁰ IBIDEM, pp. 6-7.

¹¹ James L. PEACOCK, Rule W. TYSON, Jr., *Pilgrims of Paradox. Calvinism and Experience among the Primitive Baptists of the Blue Ridge*, Washington and London, Smithsonian Institute Press, 1989.

consumarea timpului interliturgic. Și la Nicula majoritatea participanților preferă să sosească cu automobile, autobuze, tren etc. Prezența însă a pelerinilor, însemnele și ritualurile lor specifice (de pildă, înconjurarea mănăstirii la sosire), ca și locul pe care îl ocupă în geografia imediată, transmit elemente ale experienței desfășurate de-a lungul călătoriei. Hramul mănăstirii de la Nicula se apropie de cazurile mănăstirilor din Dobrogea și prin aspecte „laice”, precum comerțul imediat practicat în spațiul dintre satul Nicula și locul propriu-zis al mănăstirii (pe dealul care urcă din sat, la 2 km distanță), ori „dansul” organizat în sat în noaptea de dinaintea zilei celebrate, instanță de socializare și motiv aparent pentru mulți dintre tinerii pelerini să participe la călătorie¹².

Secvențele ulterioare sosirii grupurilor de pelerini relevă ritualuri și comportamente pe care modelul *communitas* al lui Victor Turner le ignoră. Acestea însă, sunt și ele interpretabile în contextul teoretic asumat de model. Vom încerca să le includem în continuare prin referire la pelerinajele celor două mănăstiri dobrogene menționate. Să precizăm deocamdată că acel *communitas* constituit prin călătorie de către pelerinii la Nicula, apare în cazurile mănăstirilor din Dobrogea abia începând cu după-amiaza ajunului zilei Sf. Marii. Mult mai intense decât paralela lor de la Nicula, ele sunt în plus și mai mult dependente de geografia imediată a locului sacru.

La mănăstirea de la Cilic-Dere această dependență se realizează prin organizarea comunității de maici, care presupune pe lângă complexul de cult (biserica mare, vechea biserică, un

¹² În fapt tinerii sunt cei care dau majoritatea pelerinilor. Pentru grupul venit din Lăpuș, de pildă, numărul tuturor participanților a fost la început de 134-140 (în dimineața plecării din Cășeu, însă, acesta se înjumătățise). Majoritatea aveau mai puțin de 25 de ani, aproximativ 100 (în mod egal, tineri și tinere). Ceilalți participanți aveau vârste între 25-45 de ani (20 de femei și doar 4 bărbați) și mai mult de 45 (6 femei și 7 bărbați). Semnificativ, la plecarea din sat preotul s-a adresat direct tinerilor participanți, cu recomandarea de a respecta desfășurarea impusă a călătoriei, ca și regulile de abținere specifice postului, ceea ce presupunea încălcarea lor anii trecuți (la care de-altfel, a și făcut aluzie). Într-adevăr, începând cu secvența *Canonului*, când câteva perechi de tineri s-au separat de grup, reunindu-se cu acesta mai târziu pe culmea dealului respectiv, dezertările au devenit frecvente.

paraclis, locul liturgic uzual, și cimitirul comunității, așezat la margine pe colina cea mai înaltă în vecinătate) și satul de maici, o aglomerare de 20-30 de locuințe în stilul rural obișnuit în zonă, și având două sau trei camere, precum și anexele gospodăriilor uzuale. Și la Uspernia spațiul apare similar chiar dacă nu atât de ramificat ca cel de la Cilic. Poate și de aceea este delimitat de un gard împrejmuitor, important în controlul accesului în mănăstire. În interiorul incintei se află propriu-zis comunitatea monahilor. Pe lângă mănăstirea care are în spate cimitirul comunității, se află trapeza extrem de vizibilă în latura nordică a mănăstirii, în continuarea ei, un depozit de pește acoperit, amenajat într-un ochi de apă, și locuințele călugărilor, case obișnuite însă în stilul arhitectonic tradițional rusesc.

Reperetele unei asemenea geografii oferă situațiile propice creării unei comunități inedite, specifice prin excelență acestei ceremonii. La Cilic paradoxal nu vecernia dă circumstanța favorizantă. Înainte de desfășurarea ei are loc sosirea vizitatorilor și cazarea lor în satul de maici din jurul mănăstirii. Punct extrem de important, integrarea care are loc în acest interval se face apelând la maicile mănăstirii, care în limita camerelor disponibile oferă cazare. Pe de altă parte, se obișnuiește ca în fiecare an să se solicite acest lucru aceleiași maici, ori să se folosească recomandarea unei maici către o alta. Desigur că pentru a funcționa acestor modalități le este necesară o prealabilă cunoaștere interpersonală, anumite „relații” cu comunitatea maicilor. Pentru categoria vizitatorilor care nu îndeplinesc aceste condiții, în ciuda faptului că există camere destinate lor, a găsi cazare pentru noaptea care urmează este dificil.

Sosirea participanților în ajunul zilei celebrate relevă în acest fel statutul ambiguu al „străinilor” în cadrul *comunității ceremoniale* de la Cilic. Am spune chiar mai mult, ea implică separația „noi-ceilalți”, fondatoare în derularea evenimentelor. Situația relevantă a acestei separații: în paralel cu vecernia zilei de 14 august desfășurarea în două locuri din împrejurimile mănăstirii a „dansului” (unul din ele a fost chiar în spatele bisericii). Muzica mai veche sau mai nouă, populară sau ușoară, focurile de tabără, alcoolul, strigătele și veselia, contrastează strident cu episoadele

slujbei religioase (care a fost legată tot timpul de stația de amplificare din exterior). Distracția a ținut la data cercetării noastre până în zorii următoarei zile. La ea au participat adolescenți, care în paralel nu s-au sfiit să stea împreună cu părinții câțva timp la vecernie, ca și persoane cu status economic ridicat (vizibil, în primul rând, după autoturismele cu care au venit)¹³. În interpretarea modelului asumat mai sus, aceste grupuri, separate de grupul „noi” în cadrul comunității de ceremonie, poartă însemnele unei „structuri sociale” opusă în primul rând ansamblului de roluri și comportamente încorporat de acei „noi” găzduiți în casele maicilor.

Trebuie spus că același contrast l-am constatat atât la Nicula, cât și la Uspenia. În ambele situații însă, el nu a funcționat în constituirea *communitas*-ului ceremonial. La Nicula distanța de câțiva kilometri dintre mănăstire și satul unde a avut loc „dansul” a asigurat bunul mers al rânduiei liturgice, în timp ce același lucru s-a obținut la Uspenia prin înlocuirea dansului de plimbări repetate ale grupurilor de tineri pe trasee din afara spațiului mănăstirii. În același fel, au fost controlate și activitățile comerțului imediat, la Uspenia ajungându-se chiar la interdicții categorice din partea administrației mănăstirii, care a invitat comercianții în afara incintei împrejmuite, ceea ce a stârnit nemulțumirea acestora.

Altfel decât la Cilic, la mănăstirea Uspenia, vecernia a furnizat contextul imediat al constituirii *communitas*-ului. Anumite indicii sugerează că, în celebrarea Sf. Marii de către lipoveni, semnificația vecerniei atârână la fel de greu ca și liturghia de a doua zi. Important în acest sens este, mai întâi, faptul că s-au celebrat două vecernii. În jurul orei 17.00 *vecernia mică*, la care au participat o parte reprezentativă a călugărilor, împreună cu starețul mănăstirii. La încheierea slujbei, aceștia au ieșit în rânduială afară, și după ei

¹³ Într-un mod similar are loc agregarea unor statusuri marginale în raport cu structura socială tradițională în desfășurarea actuală a *slavei* la granița dintre Bulgaria și Serbia (cf. Milena BENOVSKA-SÄBKOVÁ, „Economic and Social Aspects of Some Family Rituals in a Time of Transition: Serbian *Slava* and the Bulgarian High School Graduation Balls”, în *Ethnologia Bulgarica*, 2, 2000, pp. 75-88).

restul participanților la slujbă. În același timp s-au pregătit în fața trapezei de către 7-8 femei mâncăruri pentru masa rituală care a avut loc imediat după această vecernie. Acțiunea extrem de spectaculoasă a constat în pregătirea unui meniu exclusiv din pește: borș în două ceaune imense, chiftele adunate în câteva vase mari și pește prăjit, acesta din urmă în cantități mai mici. Mâncărurile au fost consumate de către călugării mănăstirii, dar și de către invitații lor așezați la mese în pridvorul dinspre mănăstire al trapezei ori imediat lângă acesta pe pajiște. Masa rituală organizată astfel a implicat și participarea restului de persoane prezente, care și-au întins mâncarea pe iarbă în grupuri restrânse. Un loc privilegiat au fost pridvoarele locuințelor călugărilor, unde o parte dintre locuitori împreună cu invitații lor au servit această masă direct pe pământ¹⁴. Aceștia nu au consumat mâncăruri complicate, ci hrană rece și fructe. Alcoolul a fost exclus, deși ulterior mare parte dintre bărbați au ieșit, până la încheierea vecerniei mari, în afara incintei pentru a cumpăra bere și alte băuturi alcoolice de la comercianții veniți din vreme.

Secvența mesei rituale este importantă fiindcă pregătește mecanismul comunitar, care se desfășoară în paralel cu vecernia mare (începută la orele 8.00 seara și încheiată la două ore după miezul nopții). Practic aceasta este situația originară a *comunității ceremoniale* în cazul Uspeniei. Întrucât, altfel decât la Cilic și similar cu Nicula, nu există un sat al călugărilor iar cele câteva chilii care într-adevăr găzduiesc participanți, nu satisfac nici pe de parte cererea de cazare, majoritatea participanților își petrec noaptea în corturi, în mașinile personale ori sub cerul liber. Marea majoritate a participanților aparțin astfel categoriei „străinilor” separați de restrânsul grup al lui „noi”, monahii și rudele sau invitații lor.

Mănăstirea oferă prin urmare principala instanță de socializare în timpul vecerniei. Performanțele ei nu sunt în nici o ipostază excedate de celelalte două locuri care atrag oamenii și le mobilizează participarea: locul târgului de a doua zi, unde acum se poate cumpăra și consuma bere zăbovind într-un comportament tipic, discuțiile cu rudele și cunoscuții întâlniți cu ocazia

¹⁴ Nu s-a depășit însă în nici o situație gardul împrejmuitor al incintei.

hramului, ori traseele prestabilite de plimbare a grupurilor de adolescenți. Deși par să aibă loc în această din urmă situație comportamente de curtare, dansuri și distracții, surdina și depărtarea de mânăstire sunt obligatorii. Succesul acestui mediu de socializare între adolescenți este totuși necontestat, mulți dintre ei venind pe jos din satele vecine în seara zilei de 27 august, doar pentru a participa la aceste activități.

Acomodarea modelului

Ca orice demers teoretic și modelul explicativ elaborat de Turner lasă în umbră aspectele dificil de generalizat. Trebuie deci, ca înainte de a-i constata un anumit grad de inacuratețe, să acceptăm această constrângere metodologică. Pe de o parte însă, Turner consideră un extins material de teren, rod atât al observației directe, cât și al înregistrărilor istorice. Mai mult, pentru a le lega de situațiile imediate apariției și funcționării pelerinajelor el avansează o clasificare în patru tipuri: paradigmatică (*prototypical*), arhaice, medievale și moderne¹⁵. Pe de altă parte, în prescrierea modelului el utilizează extrem de ingenios teoria riturilor de trecere a lui van Gennep, mai precis partea în care se accentuează *liminalitatea* acestora. Pelerinajele încorporează astfel relația cu „liminalul” (divin, static) prin intermediul unor fapte culturale „liminoide” (fragmentare, nebuloase, autentice, utopic-existențiale, non-atribuite, entuziaste, imaginative)¹⁶.

Ceea ce pare în concepția lui Turner să caracterizeze pelerinajele constă în comportamentele spontane, subversive pe care performarea lor le antrenează: „Pelerinajele sunt expresii ale dimensiunii *communitas* a oricărei societăți, spontaneitatea întrepătrunderilor (*interrelatedness*)... Din punctul de vedere al celor care mențin și controlează structura socială, orice manifestare a *communitas*-ului, sacru ori profan, este potențial subversivă”¹⁷. O asemenea abordare oferă, credem, punctul de plecare adecvat pentru acomodarea modelului său teoretic la cazurile vizate de noi.

¹⁵ Victor TURNER, Edith TURNER, *Op. cit.*, pp. 17-20.

¹⁶ IBIDEM, p. 2. Pentru distincția liminal-liminoid, p. 254.

¹⁷ IBIDEM, p. 32.

Avantajul ei constă în prioritatea pe care o acordă agregării comportamentelor, rolurilor și pozițiilor într-o anti-structură puternic contrastantă cu *statu-quo*-ul relațiilor sociale tradiționale. Totuși ea lasă în umbră *rolurile* spontan asumate de persoanele participante. Propunem prin urmare, ajustarea categoriei *communitas*-ului în forma *comunității ceremoniale*, concept alternativ, adaptat cazurilor studiate în regiunea sud-est europeană. Ne referim în particular la *comunitatea religioasă*, pe care Joseph Obrebski o opune „comunității seculare” plecând de la cercetările de teren dintr-un sat macedonean în perioada interbelică¹⁸, ca și la studiul recent pe pelerinajele din regiunea Lassithi (Creta)¹⁹.

Conceptul de „comunitate ceremonială”, se vedește util în evidențierea căilor de mobilizare a participării la pelerinajele menționate de noi. Astfel că nu atât ceea ce ține de *miraculosul* ori *miranda* acestora antrenează angajarea participanților. Fără să fie marginale sau nesemnificative, referințele la evenimentele fondării mănăstirilor (la Nicula, lăcrimarea unei icoane a Maicii Domnului, la Cilic, calamitățile, foc și inundații, care ar fi distrus schitul inițial așezat în valea Teliței nu departe de locul actual al mănăstirii), performarea unor comportamente magice (depunerea la icoanele Sfintei Marii, la *Uspenia* a unor *napisanie bumaghi*, scrisori cu dorințe de îndeplinit și procurarea la o zi după încheierea pelerinajului a apei sfințite²⁰, la Cilic a unor ștergere într-un mod similar cu depunerea acelorași în Joia Mare pe crucea răstignirii lui Isus Hristos) ori deplasarea infirmilor în speranța ameliorării (la *Uspenia*), țin în primul rând de credințele intime, „discrete”, ale desfășurării pelerinajelor. Ca și alte dimensiuni ale pelerinajelor, conflictele istoriei locale de pildă²¹,

¹⁸ Joseph OBREBSKI, *Ritual and Social Structure in a Macedonian Village*, Amherst, University of Massachusetts, 1977, pp. 19-21.

¹⁹ Georges NICOLAKAKIS, « La litanie dans les Lassithi (Crete) », în *Études et documents balkaniques et méditerranéens*, 16, 1992.

²⁰ Datorez această observație colegului Ștefan Dorondel, care a făcut și el în august 2002 o cercetare de teren la hramul mănăstirii *Uspenia*.

²¹ Tina JOLAS, « Parcours cérémoniel d'un terroir villageois », în *Ethnologie française*, VII, 1, 1977, pp. 7-9.

ele intervin în apariția și difuzarea unor atitudini mai degrabă specifice în cultura locală. Nu ajută însă la degajarea unui model adecvat celor două arii culturale în discuție. Accentuăm deci că trăsăturile acestui model *nu* sunt implicate de aspectele subtile, „liminoide” ale performării pelerinajelor.

Ceea ce furnizează materialul acestei generalizări se află mai degrabă în secvențele desfășurării acestor pelerinaje. Plecând de la cazurile noastre un atribut comun este modul *aproprierii* culturale a teritoriului parcurs de pelerinaje. Semnalată de Turner pentru Evul Mediu occidental²², de Tina Jolas și Alain Guerreau la începutul secolului 20 în Franța rurală²³, în unele cazuri pare să fie cea mai pregnantă performanță a pelerinajelor (Lassithi, Creta). La Nicula și Șişești, ea se realizează atât pe parcursul traseului ritual, asumând ca suport „material” troițele parcursului, cât și la locul mănăstirii prin partiționarea spațiului din apropiere (în prezent, semnificativ datorită conflictelor interconfesionale dintre ortodocși și greco-catolici, această regulă culturală lipsește la Șişești). La Cilic și Slava-Rusă semnificarea teritoriului ceremonial are loc prin diviziunea locului imediat desfășurării ritualului, dar mai degrabă prin categorii materiale nespecializate (biserica, trapeză, paraclis, cimitir).

Constituirea geografiei simbolice a pelerinajului are un conținut instrumental, deci mai puțin afectiv. Acesteia i se constituie însă ca pandant participarea la *masa rituală*, secvență centrală în pelerinajele din Dobrogea. Faptul că nu este menționată de regulă în cadrul altor pelerinaje, sugerează extrema ei specificitate. Plecând de la această situație, pentru Dobrogea, se poate chiar contesta atașarea denumirii de pelerinaje de realitatea ceremonială a hramurilor celor două mănăstiri. Ele ar fi astfel mai degrabă încadrabile în ceremonii asemănătoare din Bulgaria

²² Victor TURNER, Edith TURNER, *Op. cit.*, p. 4.

²³ Tina JOLAS, *Op. cit.*, p. 8; Alain GUERREAU, « Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure de l'organisation symbolique de l'espace », în *Ethnologie française*, XII, 1, 1982, *passim*.

vecină, precum *obrok/kourban*²⁴, *sabor* ori chiar *slava*²⁵. Și acestea din urmă au ca secvență centrală consumarea în cadru ritual și comunitar a unei ofrande sacrificate la fața locului și sub binecuvântarea preoților. Deși cealaltă caracteristică, apropierea spațiului sacru, se reduce la minimum. Locul derulării ritualului este fie biserica satului, fie paraclisele vecinătăților și neamurilor.

Contestarea de mai sus nu credem însă că se susține. În primul rând, participanții la pelerinajele de tipul celor dobrogene experimentează și ei ambiguitatea familiar-străin prin deplasarea în alt spațiu decât cel nativ și prin performarea unor ritualuri de „limită” (liminoide). Or tocmai această experiență furnizează baza acelei „antistructuri” evidențiate de Turner. Pelerinajul de la mănăstirea din hotarul Lăpușului, de pildă, interpretat prin prisma unor cazuri similare din regiune²⁶, sugerează că o asemenea ambiguitate influențează prin elementul *sacrificial* fundamentul afectiv al desfășurării pelerinajelor. În cazurile pelerinajelor dobrogene aceasta se realizează prin derularea unor secvențe de tip *slava*. Atât în cazul lipovenilor dobrogeni, prin

²⁴ Milena BENOVSKA-SĂBKOVÁ, „Obrok: A Type of Religious Behavior in the Post-Totalitarian Period”, în Christian GIORDANO, Dobrinka KOSTOVA, Evelyne LOHMANN-MINKA (eds), *Bulgaria. Social and Cultural Landscapes*, Fribourg, *Studia Ethnographica Fribourgensia*, 24, 2000, pp. 115-125; Assia POPOVA, « Le kourban ou le sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques », în *Europea*, I, 1, 1995, pp. 145-170. Menționăm în articolul Milenei Benovska-Săbkova (pp.120-121), ca formulă intermediară *obrok*-ul din satul Ignatica desfășurat în 1997 de ziua Mariei Magdalena, 22 iulie. Secvențele sale, inclusiv contrastul dintre ceremonia sacră și cea laică (care a implicat separația vârstnici-tineri), seamănă cu cele ale pelerinajului de la Cilic. Ceremonia din Ignatica nu a avut loc însă decât pe parcursul unei zile și nici nu a presupus constituirea acelei „comunități ceremoniale” de la Cilic.

²⁵ La referința deja citată aparținând Milenei BENOVSKA-SĂBKOVÁ, „Economic and Social”, este necesară, pentru contextele istoric și comparativ, Paul H. STAHL, *Triburi și sate din sud-estul Europei*, București, Paideia, 2000, pp. 165-170.

²⁶ Anca MANOLESCU, « Éveil du monastère. Fondation mythique, fondation actuelle en Transylvanie », în *Ethnologie française*, XXV, 3, 1995, pp. 437-450. Articolul se referă la reînființarea unei mănăstiri în apropierea satului Parva-Rebra din Bistrița-Năsăud, mănăstire distrusă, la fel ca și cea din hotarul satului Lăpuș, de campaniile militare ale Imperiului Habsburgic la 1760-1770.

toponime, precum satele Slava-Rusă și Slava-Cercheză ori chiar pârâul lângă care este așezată *Uspenia*, denumit tot Slava, cât și în general în Bulgaria, aici cunoscute ca *svetac*, *slujba*, *praznic*²⁷, memoria acestora este prezentă și sublimată atât în locurile privilegiate cât și în comportamente ceremoniale.

Mai mult, pentru pelerinajele descrise de Turner, și cu care cele din Maramureș au mai multe afinități, secvența centrală *via crucis*, este împrumutată din evanghelii. Or, la fel funcționează acest împrumut și în cazul pelerinajelor dobrogene, doar că aici nu tema căii crucii este centrală, ci aceea a *eucharistiei* (împărtășirea din sacrificiul evanghelic). Recent s-a argumentat, astfel, că ceremonia *kourban* are ca model episodul biblic al sacrificării de către Avraam a fiului său Isac²⁸. În același sens, trebuie reținut la mânăstirea *Uspenia* contrastul între meniul mesei dintre cele două vecernii și cele ale altor „praznice” și ceremonii patronale. Peștele este alimentul de bază al mesei consumate la vecerniile de la *Uspenia*, ceea ce sugerează o restricție de ordin ritual. Or, specializarea comunității lipovenești în pescuit s-a făcut, conform tradiției, întrucât însuși Isus Hristos a fost, în Evanghelii, pescar²⁹. Este vorba deci și aici de o *imitatio* a unui episod al istoriei sacre, în cazul lipovenilor funcționând nu doar ca bază a participării la pelerinaje ci și ca sursă identitară a întregii comunități.

Menționam mai sus că referința evanghelică a cinei sacrificiale este angajată secundar și în cazul pelerinajelor din Lăpuș. La întoarcerea pelerinilor de la Nicula, de pildă, întrucât ceremonia patronală a uneia dintre biserici este tocmai Adormirea

²⁷ Sub numele de „praznic” sunt cunoscute aceste ceremonii printre românii de pe Valea Timocului (cf. Monica BUDIȘ, *Românii de pe Valea Timocului*, Paris-Bucarest, Col. *Sociétés européennes*, 2001, pp.121 și urm.). „Slava” în aceeași zonă, pare să fie totuși mai complicată decât „praznic”-ul. În particular, Milena BENOVSKA-SĂBKOVÁ, „Economic and Social”, pp. 76-77, îi pune în evidență momentul *vecernica*, ajunul zilei sfântului celebrat, ca *apex* ritual și existențial al ceremoniei. Similaritatea este evidentă cu locul vecerniei în cadrul pelerinajului de la *Uspenia*.

²⁸ Assia POPOVA, *Op. cit.*, pp. 146-149, 161-167.

²⁹ Constantin CUCIUC, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, Gnosis, București, 1997, p. 47.

Maicii Domnului, pelerinajul se „plătește” de comunitate prin finanțarea și organizarea unei mese rituale a cărui unic fel de mâncare sunt *tocmajii*, o ciorbă specială de miel sau de oaie³⁰. Doar că altfel decât obișnuitele ceremonii patronale la aceasta participă doar pelerinii, masa fiind consumată lângă biserică în „cramă”, loc unde de obicei se organizează parastase. Meniul este fixat de tradiția locală, carnea de miel sau oaie este obligatorie, se bucură de aprecierea unanimă din partea sătenilor, iar încălcarea lui are drept consecință refuzul participării lor³¹.

Aproprierea culturală a spațiului imediat și identificarea de tip *imitatio* cu episoade evanghelice sunt două caracteristici prin care teoria lui Turner se acomodează la cazurile considerate de noi. Am insistat mai mult asupra celei de-a doua, numai întrucât semnificațiile și implicațiile ei sunt mai puțin evidente. În fapt, ambele susțin considerarea pelerinajelor ca forme de *communitas*, subversive, „anti-structurale” față de *status-quo*-ul social. Dacă liminalitatea lor este secundă, ea contează însă în delimitarea și separarea performării pelerinajelor de constrângeri exterioare, în primul rând, mobilizarea lor în contexte politice.

În fapt este o problemă disputată dacă pelerinajele au într-un mod intrinsec caracteristici politice. Turner însuși vedea anumite pelerinaje ca pregătind elaborarea identității naționale ca și, în general, a atitudinilor și comportamentelor politice³². De asemenea, recent au apărut interpretări similare ale

³⁰ Lista meniului cuprinde și *horinca/palinca*, acea țuică fiartă de două ori, ca și *pancovele*, un fel de gogoși preparate numai cu aceste ocazii. Meniul acestei mese seamănă surprinzător cu meniul consumat cu ocazia *kourban*-ului în Bulgaria, în special prin locul central pe care *kourban-çorba* (numită și *molitva*) îl are în acesta din urmă. Pe de altă parte, *kourban-çorba* este preparată nu numai din miel sau oaie, aceasta se întâmplă doar de sărbătoarea Sf. Gheorghe în Bulgaria, ci și din multe alte animale domestice, vițel, pui, porc (cf. Assia POPOVA, *Op. cit.*, pp. 149 și urm.)

³¹ Ștefan DORONDEL, „Cultural Changes”, pp. 36-39, identifică într-un context cultural extins funcțiile și semnificațiile ethosului alimentar din Lăpuș.

³² Victor TURNER, Edith TURNER, *Op. cit.*, p. 6. Referința este exhaustivă în cazul pelerinajelor Sf. Patrick în Irlanda.

„instrumentalizării politice” a pelerinajelor în regiunea Kosovo³³. Totuși altfel decât aceste exemple cazurile considerate de noi cu greu pot fi analizate printr-o asemenea grilă. Elocvent este pelerinajul de la Șișești, inițiat la sfârșitul secolului 19, odată cu întemeierea de către liderul naționalist Vasile Lucaciu, preot greco-catolic în Șișești, a bisericii din sat. Deși contextul genezei lui a fost strict politic, singura conotație de acest gen a fost numele bisericii din Șișești, „Catedrala Neamului”, denumire curentă în cultura locală.

Anumite implicații politice sunt detectabile totuși în cazul noii mănăstirii din hotarul satului Lăpuș. Ridicată după 1990, la inițiativa unui grup de călugărițe din Maramureșul istoric, mănăstirea readuce în memoria locală circumstanțele suprimării în 1770 de către autoritățile habsburgice, a șase călugări ortodocși care în același loc își orânduiseră comunitatea în jurul unui schit. Pe lângă aceasta tradiția spune că în același loc ar fi fost vechea vatră a satului, strămutată din cauza inundațiilor provocate de umflarea unui pârâu. Astfel ridicarea mănăstirii a iscat în memoria locală o serie de recuperări ale istoriei orale, ce au contribuit și ele la atașamentul dovedit de săteni prin pelerinaje.

Semnificațiile culturii locale se amestecă astfel cu angajamente dacă nu de natură politică, atunci cel puțin ideologică. Acestea din urmă au devenit extrem de vizibile cu ocazia hramului noii biserici a mănăstirii, care în 1999 s-a bucurat de prezența ierarhilor de la mănăstirea Rohia, tradițional ortodoxă, de care depinde administrativ noua mănăstire, ca și de prezența episcopului ortodox de Maramureș. Primirea celui din urmă a implicat arborarea drapelului național, purtat pe diagonală de cei șase tineri care în costume tradiționale au întâmpinat călare suita episcopală. În plus, chiar discursurile prelaților ce au urmat liturghiei s-au referit insistent la credința tradițională, ortodoxă, la apărarea patriei și la păstrarea identității naționale. Trebuie spus însă că, pe de o parte, la

³³ Jean-François GOSSIAUX, « Le sens et le verbe. Sur deux modes opposés d'instrumentalisation politique du folklore », în *L'Homme*, 3, 1995, pp. 127-135 / pp. 127-130.

politizarea discursului a contribuit conjunctura bombardării de către avioanele NATO a Belgradului, acțiune considerată deseori cu îngrijorare de către notabilitățile satului³⁴. Pe de altă parte, ceremonia considerată *in-extenso* a revelat și lungul conflict confesional dintre românii ortodocși și cei greco-catolici, generalizat în toată Transilvania și reluat după 1990 cu îndârjire.

Aceste conotații au totuși surse diverse. Ele alimentează mai degrabă, un substrat care ferește pelerinajele din această zonă de implicarea politicului. Participanții evită să asume probleme disputabile, specificul etnic și/sau confesional. Ei se limitează la a performa anumite comportamente și ritualuri din fondul culturii locale, indiferent dacă acestea sunt revendicate de un grup anumit, confesional sau etnic³⁵. Este eficient în acest fel ceea ce în cazul minorității maghiare din Transilvania s-a presupus plecând de la pelerinajele mariale, anume influența unui „*espace multicentré* traversat de itinerarii”³⁶, în care se constituie un substrat cultural marcat de trecutul istoric.

Delimitarea de angajamentele politice ori ideologice este și mai netă în cazurile pelerinajelor din Dobrogea. Ne referim în particular la cel de la mănăstirea *Uspenia*, epurat de implicațiile politice și/sau ideologice inițiale prin influența unui ethos

³⁴ Chiar cu o săptămână înainte, după încheierea ceremoniei *Sfințirii țarinii / Rusaliile*, am participat invitat de către cei doi preoți ortodocși ai satului la o asemenea discuție. La ea au fost prezenți și cantorii, inclusiv cel greco-catolic, ca și câțiva dintre consilierii primăriei. Trebuie spus că punctele de vedere ca și violența cu care au fost expuse au anticipat discursurile ținute ulterior la ceremonia hramului.

³⁵ Semnificativ pentru modul cum pelerinii asumă disputele diferențierii și identității comunitare este faptul că suita rituală plecată în august 1999 la Nicula a dispus de o carte de rugăciuni editată în 1943, de administrația greco-catolică. Întrebat dacă aceasta mai este conformă astăzi, când satul este aproape în întregime ortodox, conducătorul pelerinajului a precizat că nu trebuie în performarea rugăciunilor decât schimbată expresia *Sfântul Spirit* cu cea de *Sfântul Duh*. Același atașament față de cutumele religiei populare am constatat și cu ocazia pelerinajului de la Șișești. Odată ajunși aici, deși după 1990 biserica este în administrația Bisericii Ortodoxe Române, preotul nu a ezitat să performeze vecernia de primire a pelerinilor și să le acorde spații de cazare peste noapte.

³⁶ Anne-Marie LOSONCZY, *Op. cit.*, p. 192.

milenaarist cu rădăcini evanghelice. Astfel, chiar dacă astăzi organizați politic și având reprezentanți în Parlamentul României, tradițional lipovenii s-au ferit de militantismul politic, preferând să se refugieze în fața a ceea ce părea să contravină credinței lor³⁷. Patosul lor a fost investit în schimb într-un ansamblu de credințe utopice, din rândul lipovenilor izolându-se adeseori grupuri religioase cu asemenea angajamente³⁸.

³⁷ V. I. Kelsiev, de pildă, prieten cu Bakunin și Herzen, a eșuat în încercarea de a mobiliza comunitatea lipovenilor din România, la 1860, împotriva regimului țarist (cf. Mihail MARINESCU, *Cântecul rusesc lipovenesc / Russkaia lipovanska pesnia*, Editura Universității din București, 1988 p. 30). De cealaltă parte, Mihail SADOVEANU, „Priveliști dobrogene”, *Loc.cit.*, p. 23, relatează pe la 1910 despre plecarea precipitată a unor lipoveni „habotnici” din Sarichioi, j. Tulcea, în momentul în care autoritățile române au trecut la recenzarea și înscrierea în registrele de stare civilă. Motivul: au interpretat această acțiune ca venire a „Antihristului ... (care), scrie în Biblie ... vine cu catastihe și scrie pe oameni și le pune la mână pecete” (era în cauză și o campanie de vaccinare).

³⁸ Mihail MARINESCU, *Op. cit.*, pp. 21-24, menționează circulația unor „legende utopice” în „care epoca prenikoniană era mereu prezentă. Legende vehiculează ideea existenței unor ținuturi îndepărtate unde chipurile s-ar păstra vechile rânduieli sociale și religioase”. Mai mult, asemenea celebrelor triburi amazoniene tupi-guarani, secta lipovenilor *nikudașniki* au pornit în căutarea acestor ținuturi. Membrii acestei grupări au trăit și în Dobrogea, satul Sarichioi, afirmă același autor.