

**Beyond the Illusion
of Unity.
Mechanisms of
Shaping the Identity
and of Perceiving the
Alterity in the Sîntana
Village**

DINCOLO DE ILUZIA UNITĂȚII

**Mecanisme identitare și de percepție a
alterității în comuna Sîntana ***

PUIU LĂȚEA, OCTAV CRISTEA, LIVIU CHELCEA

The study is focused on the ways the group identities are defined in multicultural, multiethnic communities. Considering the case of Sîntana village, where Rroma, German and Romanian people live together, the authors identify how the emphasis is put on cultural differences, while permanent negotiations are carried out leading occasionally to a crisis of identity. The basis hypothesis is that the main predictor of the shape of interethnic and intercultural relationships is the type of community to which the actors belong.

"...Domne, aici îs două variante: din punct de vedere de patriotism eu sunt obligat să-i iubesc pe români, pentru că mi-ar fi jenă să apar pe ecran în fața lumii și să mă-ntrebe cineva: "Domne, cu care dai mâna: cu neamțu' sau cu moldoveanu?" Ce-ar zice istoria dacă l-aș îmbrățișa pe neamț și m-aș întoarce cu spatele către român?"

Din punct de vedere social, din punct de vedere al vieții, ca vecinătate și...ca trăit, așa, viață colegială, parcă..."

(I.M. - comlăușean)

De ce Sîntana?

Scurtă prezentare a contextului local

Ultima gară importantă pe calea ferată dintre Oradea și Arad, la 30 km de Arad, comuna Sîntana datorează o anumită rezonanță simbolică faptului de a fi funcționat ca reședință de plasă în perioada interbelică și Ordinului Muncii clasa I, primit deseori, pentru "rezultate obținute în întrecerea socialistă în agricultură".

Astăzi Sîntana atrage atenția printr-un număr mare de biciclete și, mai ales, printr-o extremă conștientizare a chestiunilor identitare. Pot fi auzite la "Birtul

*) Cercetare realizată cu sprijinul Fundației Soros pentru o Societate Deschisă.

Moșilor" răspunsuri contradictorii la întrebări despre "cine a făcut biserica din Satul Nou", la "șanț-bar" e foarte posibil ca trei-patru bărbați să povestească, cu un puternic accent moldovenesc, despre "cum era când am venit în sat", iar la "Birtul țiganilor" doi clienți se pot certa pentru o "glumă proastă" care spune că "pocăiții nu beau cafea". Pentru cine este nelămurit în legătură cu unul sau altul dintre aspectele mai greu de înțeles, se găsește imediat cineva amabil să ofere explicații foarte amănunțite, care integrează inevitabil istoria localității. Experiența locală a alcătuirii monografiilor nu e de neglijat: există cel puțin cinci asemenea lucrări, astfel că devine ușor a schița o sumară istorie locală.

Localitatea are mai multe cartiere, fiecare cu o istorie proprie.

La început a fost Comlăușul, sat menționat în documentele de zeciuială papală în 1335, ca aparținând arhideaconatului catolic de la Pîncota². În secolul al XVIII-lea administrația austriacă inițiază și favorizează colonizarea Banatului și a regiunilor de la nord de Mureș cu populație germană și catolică. În acest context, în imediata vecinătate a Comlăușului apare așezarea Sanktanna, căreia Maria Tereza îi va conferi titlul de târg în 1748.

Deși alăturate spațial, cele două localități rămân separate administrativ până în 1950, când, în urma raionării, vom avea de a face cu o singură comună: Sîntana.

Până atunci însă, un alt grup important va sosi pe teritoriul comunei: începând cu primăvara anului 1945, prin reforma agrară, spre Sîntana a fost atrasă populație din raioanele limitrofe (Criș, Ineu, Gurahonț, Beiuș). Cu timpul, acest grup devine tot mai numeros și capătă unitate (cel puțin) teritorială, prin stabilirea la nord-est de Sîntana.

Istoria locală nu se oprește; în 1966 sosesc la Sîntana locuitorii fostei așezări Crișana (județul Bihor), distrusă în urma inundațiilor din luna februarie a

acelui an. Cu ajutorul statului își vor construi 125 de locuințe, în continuarea celor ale *coloniștilor* (termenul este folosit pentru desemnarea celor veniți după 1945). Astfel a apărut cartierul Satul Nou.

Tot în jurul anului 1966 apare în Sîntana fenomenul emigrării etnicilor germani, accentuat după 1980. Pe fondul acesta, Decretul 242 din 1983³ favorizează stabilirea în comună a unor familii venite din Moldova, Bistrița-Năsăud, Maramureș, Alba și chiar Oltenia.

Ultimul - dar nu cel din urmă venit - grup, mereu exorcizat de statistici⁴, este cel al țiganilor, ocupanții părții nord-estice a Comlăușului.

Punerea problemei

O atare diversitate și re poziționările permanente în raportul minoritate-majoritate sugerează deja dificultățile locale în definirea identităților. Avem în față grupuri aflate în interacțiune; nu suntem doar în fața unei întâlniri primordiale a două lumi străine, ci trebuie identificate reacțiile și strategiile cotidiene de întâmpinare și (re)descoperire continuă a alterității interioare. Din multitudinea de potențiale întrebări ne propunem să răspundem la câteva:

a) Cum își construiesc grupurile locale modele identitare specifice?

b) Cum contribuie fiecare grup la formula identitară a celorlalți? Aceste două întrebări își găsesc un răspuns comun, derivat din intercondiționările ce apar între definițiile date unui grup anume de celelate grupuri, pe de o parte, și autoimaginea sa, pe de altă parte.

c) Ce raporturi se stabilesc pe plan local între modelele identitare construite? Căutăm să surprindem posibilitatea folosirii acestor identități drept capital simbolic, o ipoteză de lucru fiind că traducerea diferenței în termeni de superioritate și inferioritate conduce la stigmatizarea Celuilalt.

d) În momentul crizelor de identitate, cu ce oferte identitare alternative cochetează grupurile studiate?

Răspunsurile nu trebuie considerate concluzii definitive, ci reprezintă o provocare la adresa "poveștilor monologice" (G.Vattimo), care caută adevărul ca pe o conformitate cu o iluzorie stare de lucruri "obiectivă". De asemenea, ele nu acoperă toate grupurile comunei, ci se vor prezenta ale competiției pentru prestigiu duse la nivel identitar. Ne-am centrat analiza asupra a patru grupuri: comlăușenii, germanii, *viniturile*⁵ și țigani. Primele două se află în "curșa" pentru ocuparea poziției privilegiate, ultimelor două rămânându-le de evitat ultima poziție într-o relativă ierarhie identitară.

Sub semnul exigenței de legitimitate

Cadrul teoretic al interacționismului simbolic

Deși apărut la o dată relativ târzie în cronologia interacționismului simbolic - 1969 -, studiul *The Methodological Position of Symbolic Interactionism*⁶ poate fi considerat drept "manifestul" acestei orientări, din mai multe motive; întâi de toate, pentru că aparține unuia dintre "eroii fondatori" ai abordării, Herbert Blumer (el a și botezat-o ca atare într-un articol apărut în lucrarea colectivă Emerson P. Schmidt, ed., *Man and Society*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, Inc.). Apoi, el reușește o excelentă prezentare sintetică a principiilor de bază ale interacționismului simbolic și a consecințelor metodologice ale acestora. Un alt motiv ține de retorica oarecum militantă, care reușește să-l convingă pe lector că problemele behaviorismului psihologic și ale orientărilor funcționaliste și sistemice din sociologie

pot fi evitate.

Blumer fundamentează interacționismul simbolic pe trei premize simple:

a) oamenii acționează față de lucruri în funcție de semnificațiile pe care acestea le au pentru ei;

b) semnificațiile acestor lucruri sunt derivate din interacțiunea socială în care oamenii sunt implicați, sau apar în urma acesteia;

c) semnificațiile sunt vehiculate și modificate în cursul unui proces interpretativ folosit de oameni pentru a se raporta la lucrurile cu care se întâlnesc.

Simpla expunere a acestor premize atrage atenția asupra unor concepțe-cheie, numite de Blumer imagini-rădăcină (*root-images*): interacțiunea socială, omul ca actor social, acțiunile umane și interconectarea lor, obiectele, grupurile umane⁸. Analiza lui Blumer asupra imaginilor-rădăcină reușește să elucideze modul în care interacționismul simbolic vede societatea și comportamentul uman.

Deși nu figurează printre imaginile-rădăcină și deci nu se bucură de o atenție specială, termenul de semnificație revine obsesiv în această analiză, fiind prezent în majoritatea definițiilor. Menționăm aici definiția obiectului: "natura unui obiect - a unuia și a tuturor obiectelor - constă din semnificația pe care el o are pentru persoana pentru care el este obiect"⁹.

Blumer se situează pe aceea "linie de gândire" care, conținând nihilismul lui Nietzsche și ontologia hermeneutică a lui Heidegger, nu mai atribuie un caracter de eternitate și stabilitate ființei, făcând de neconceput ideea unei realități "în sine", unica adevărată.

Modelul textului la Paul Ricoeur

Pe aceeași direcție, filosofia pentru care actul interpretării constituie adevărul - am numit hermeneutica - are

astăzi importante resurse. Paul Ricoeur este unul dintre autorii responsabili de relansarea hermeneuticii, după declinul structuralismelor. Dintre contribuțiile sale, notabile ar fi "altoirea" (termenul îi aparține) problemei hermeneutice pe metoda fenomenologică și critica tradiției romantice în hermeneutică, în măsura în care situația de dialog i-a servit ca model pentru operația hermeneutică (el propune paradigma textului).

Începând cu lucrările mai recente¹⁰, Ricoeur mută accentul preocupărilor sale de la o concepție limitată despre text către restituirea semnificației și sensului fenomenelor sociale, ceea ce îl face interesant pentru demersul nostru. Trecerea de la o problemă la alta este cel mai clar sintetizată în eseu "Modelul textului: acțiunea intențională considerată ca text"¹¹.

Potrivit lui Ricoeur, interpretarea textelor ridică un anumit tip de probleme tocmai pentru că avem de-a face cu texte și nu cu limbaj vorbit. Patru trăsături provenite din însuși statutul textului (fixarea semnificației, disocierea sa de intenția mentală a autorului, desfășurarea unor referințe neostensive și un potențial evantai universal al destinatarilor) îi asigură obiectivitatea, prefigurând ceea ce se va numi "paradigma lecturii". Spunem că textul se distanțează de autorul său, iar a-l interpreta înseamnă a-l apropria. Prin *apropriere*, Ricoeur înțelege că "inter-pretarea unui text se desăvârșește în interpretarea de sine a unui subiect care de acum înainte se înțelege mai bine, se înțelege altfel, sau chiar începe să se înțeleagă"¹², teoria hermeneuticii însemnând atunci faptul de "a media această interpretare-apropiere prin seria interpretanților care aparțin travaliului textului asupra lui însuși"¹³.

Obiectul științelor umane - acțiunea socială¹⁴ - prezintă trăsăturile constitutive ale textului ca text: fixarea acțiunii, semnificația acțiunilor este autonomă față de agenții acestora, emancipată față de

contextul situațional și aflată mereu în suspensie, la dispoziția interpretărilor ulterioare.

Această versiune modificată de criticism textual oferă o soluție paradoxului metodologic al științelor umane, a căror autonomie, preservată de dihotomia comprehensiune-explicație, a fost revendicată cu riscul ieșirii din sfera cercetării științifice¹⁵.

Genul de obiectivare specific discursului ca text este extins de Ricoeur la ansamblul științelor umane, iar relația dintre comprehensiune și explicație se caracterizează acum prin complementaritate. Explicația câștigă în forță, împrumut din științele naturii devine inutil, în măsură în care considerăm că:

a) realitatea socială este fundamental simbolică;

b) asemeni semanticii profunde a unui text, fenomenele sociale trimit la aporiile existenței;

c) configurațiile cu sens nu pot fi înțelese fără o angajare asemănătoare cu a cititorului în contact cu semantica profundă a textului, pentru a și-o apropria.

Structurile sociale vor fi citite ca încercări de a face față dificultăților, încercărilor umane. În acest sens, structurile au o dimensiune referențială, ele trimitând către aporiile existenței. Rolul subiectivității, motivațiilor nu va mai fi nesocotit; problema e de a le clarifica, a le face accesibile discursului public.

Un asemenea punct de vedere, ca de altfel și principiile interacționismului simbolic, presupun o anumită concepție despre acțiunea umană, care necesită precizări.

Caracteristicile acțiunii umane

Am văzut deja că obiectele sunt definite prin semnificațiile pe care le au pentru cei pentru care ele sunt obiecte (sau pentru subiecții lor, pentru cine preferă o denaturare a relației subiect-obiect unei



exprimări (tautologice-rebarbative). Am mai văzut, de asemenea, că acțiunile umane sunt ghidate de aceste semnificații. De aici decurge prima trăsătură a acțiunii umane: caracterul ei semnificativ.

O a doua trăsătură emerge din premiza secundă a interacționismului simbolic, care explicitează termenul de semnificație, definindu-l ca rezultat al procesului de interacțiune socială în care oamenii sunt implicați. Adăugirea necesară este definirea interacțiunii sociale, un "proces dual în care indicăm celorlalți cum să acționeze și în care interpretăm indicațiile avansate de ceilalți"¹⁶. Astfel că acțiunea, pe lângă dependența de semnificație trebuie înțeleasă și în termeni de orientare mutuală.

A treia trăsătură a acțiunii umane poate fi lămurită de prezentarea conceptului blumerian de *joint-action* (pentru care propunem traducerea de "acțiune-conjugată"). Constând din potrivirea reciprocă a liniilor de acțiune ale membrilor unui grup (interconectarea acțiunilor), fiecare acțiune-conjugată are "o istorie care este ordonată, fixă și repetitivă pentru că are aceeași definiție pentru toți participanții"¹⁷. În descrierea acestei organizări a acțiunii, Blumer insistă pe caracterul social, distinct de cel al părților sale constitutive.

Ideologie și identitate narativă

La acest nivel al acțiunii sociale caracterizate prin semnificație, orientare mutuală și integrare în plan social, putem vorbi despre *ideologie*: "ideologia este un fenomen de nedepășit al existenței sociale, în măsura în care realitatea socială are dintotdeauna o constituție simbolică și comportă o interpretare, în imagini și reprezentări, a legăturii sociale ca atare"¹⁸.

Ricoeur caută un concept de ideologie înțeles ca "mediator încorporat celei mai elementare legături sociale"¹⁹, căreia îi conferă constituție simbolică;

noua definiție este departe de a trimite la conotațiile negative curente.

Există, pentru grupurile sociale, un fel de imposibilitate de a-și da o imagine de sine, de a-și justifica întemeierea. Atunci se face raportarea la *evenimente inaugurale*, despre care se va vorbi ulterior în termeni de origine a comunității însăși. Rolul ideologiei este de "a difuza convingerea că evenimentele fondatoare sunt constitutive pentru memoria socială și, prin ea, pentru înseși identitatea comunității"²⁰. Ideologia mediază deci între comemorare și evenimentul inaugural. Funcția sa este de integrare - sănătoasă, spune Ricoeur, atâta timp cât dă unei comunități "echivalentul a ceea ce am putea numi o *identitate narativă*"²¹.

Altfel decât Heidegger²², Ricoeur mai păstrează din critica ideologiei posibilitatea transmutării acestei imagini de sine a grupului într-o credință colectivă sustrasă contestării. Ideologia devine atunci viziune asupra lumii, etica, religia și știința sunt contaminate, la retorica discursului public se adaugă "maximele, sloganurile, formulele lapidare care fac din discurs o armă adesea devastatoare"²³.

Termenul de *identitate (narativă)* necesită anumite precizări privind felul în care înțelegem să-l folosim.

Concept cheie în gândirea occidentală încă de la începuturi, categorie de bază în filosofia greacă, identitatea a pătruns în psihologie cu ajutorul lui William James, trecând apoi în psihiatrie, psihanaliză. Sub diferite forme îl întâlnim în antropologie și sociologie.

O atare diversitate a câmpurilor de aplicare lasă uneori impresia de inconsistență. Este greu de făcut o distincție clară față de termeni apropiați precum sine, auto-identitate, eu, ego, persoană, subiectivitate.

Atunci când o definim în legătură cu eul (supus diferenței, schimbării) identitatea indică unicitatea și continuitatea persistentă, "desfășurarea progresivă sau

regresivă a unei vieți reflectate în aspecte sistematice²⁴, de unde ideea transferării conceptului în termenii narativității și folosirii analogiilor cu textul: "s-ar putea spune că identitatea este o unitate pe care o găsim într-un eu, dacă îl privim ca și când ar fi un text"²⁵.

După o carieră spectaculoasă în științele apropiate literaturii²⁶, se ajunge la un gen de abordare care nu mai ține cont de distincția dintre ficțiune și realitate. Este cazul conceptului de *identitate narativă*, formulat ca atare de Ricoeur și de care Anthony Giddens este mereu aproape.

Într-una din cărțile sale²⁷, acesta din urmă accentuează asupra emergenței a noi mecanisme identitare, modelate de (și care, la rândul lor, modelează) instituțiile modernității. A nu fi paralizat în ceea ce privește acțiunea practică presupune, după Giddens, a avea mereu senzația siguranței ontologice (*ontological security*), printre ale cărei dimensiuni se află sentimentul auto-identității (*self-identity*). Un atare individ e capabil să-și înțeleagă reflexiv biografia și, într-o formă sau alta, să o comunice celorlalți. Construirea unei auto-identități distincte este realizabilă în măsura în care acesta își integrează experiența de viață în cadrul unei narațiuni integrate (*integrated narrative*). Autobiografia, înțeleasă ca intervenție corectivă asupra trecutului, devine "esența autoidentității în modernitate"²⁸.

Paul Ricoeur înfățișează în *Temps et récit*²⁹ constituirea identității ca pe o operațiune narativă. Inspirându-se (și) din analiza literară a autobiografiei, el observă că "istoria unei vieți este refigurată continuu de către toate istoriile, *veridice sau fictive* (s.n.), pe care subiectul le povestește despre sine. Această refigurare face din viața însăși o țesătură de istorii povestite"³⁰.

Afirmația este la fel de valabilă pentru indivizi și comunități, un exemplu preferat al lui Ricoeur fiind Israelul biblic

care, "performând povestiri care atestă evenimente ale propriei istorii, a devenit comunitatea istorică care poartă acest nume. Raportul este circular: comunitatea istorică care se numește poporul evreu își datorează identitatea recepției textelor pe care ea însăși le-a produs"³¹.

Identitatea narativă - "adică acel fel de identitate la care o ființă umană accede grație medierii funcției narative"³² - evită dihotomia care opune unui subiect mereu identic cu sine o mulțime de gânduri, emoții, dorințe, a căror unitate este considerată o iluzie substanțialistă. Rezultat al "rectificării la nesfârșit a unei povestiri anterioare printr-o poveste ulterioară"³³, noul concept dă seama de schimbare în coeziunea unei vieți. Ricoeur ne ajută să înțelegem identitatea ca un proces continuu de (re)construcție, punând un accent interesant pe componenta relațională: individul (sau comunitatea) se identifică cu ceea ce povestesc ceilalți despre el.

Precizări metodologice

Natura obiectului de studiat ne-a condus către metodologia interpretativă, cu "pivotul" ei, interviul de istorie orală³⁴. Metoda deschide câteva posibilități remarcabile: explorarea, în același timp, a unor teme largi și a unor probleme punctuale; obținerea unor istorii personale cu valoare de autobiografii; scăderea artificialității situației de anchetă; integrarea vocii natiunii în discursul cu pretenții de științificitate³⁵.

Pe cât posibil, am dublat rezultatele acestor interviuri cu anchete cantitative, analizând statistici privitoare la situația demografică a comunei, starea infrastructurală etc. Monografiile deja realizate despre Sîntana au fost destul de prețioase, oferindu-ne informații altminteri greu de aflat. Toate aceste anchete punctuale au reprezentat un fond indispensabil pentru interpretarea datelor culese.



O mulțime de informații a rezultat și din observația participativă efectuată de-a lungul celor 40 de zile, cât a durat șederea noastră "pe teren". Datele s-au dovedit indispensabile în căutarea unei sociologii cât mai precise asupra grupurilor formale/informale, completând (și modificând) imaginea sugerată de datele cantitative.

Concluziile cercetării depind mai ales de informațiile oferite de *respondenții-cheie* (Robert Merton).

Atunci când interpretăm, o facem de pe poziția ultimilor - deocamdată - în "seria interpretanților" (Ricoeur) "textului" numit Sîntana. O parte dintre cei care ne precedă ne-au oferit propria lor situație, rezultat al experienței private, al experienței transmise de generațiile mai vechi și de instituțiile actuale.

De o seamă cu satul: comlăușenii

Habsburgii și Comlăușul: momentul întâlnirii

Originile Comlăușului se pierd *in illo tempore*. Prima mărturie scrisă despre sat o datorăm documentelor de zeciuială papală din 1334-1335. De atunci și până în prima jumătate a secolului XVIII nu putem vorbi de creșteri semnificative de populație în zonă. După ce Casa de Habsburg dobândește (și) Transilvania în urma păcii de la Karlowitz (1699), se pune problema integrării noilor ținuturi în Imperiu. Mai ales pentru Banat, trecut în stăpânire austriacă în 1718, popularea cu coloniști germani (de preferință catolici, suntem încă într-o perioadă baroc târzie a politicii habsburgice, orientată confesional) a fost modalitatea cea mai importantă de soluționare a acestei probleme.

Colonizări au avut loc și la nord de Mureș, astfel că alături de Comlăuș va lua naștere, în 1748, "târgul" Sanktanna³⁶.

Memoria colectivă a reținut evenimentul; vigilenți, băștinașii au remarcat că "nemții or venit în urma românilor; bineînțeles, când or venit, românii erau aici. Și se păstrau prin memoria tatălui anumite amintiri, din generație în generație, cum i-or găsit nemții aicea, în Sîntana, în Comlăuș pe vremea ceea. Nici măcar nu-i zicea Comlăuș: Cumlăuș... Cum o stat, cum or debarcat... N-au avut unde trage și-or tras la un câmp, undeva. Da' românii, știm, și s-o transmis asta de la alții, că o ajutat cu mâncare, cu adăpost, cu... i-o tratat cât se poate de bine românii, i-or primit foarte bine" (P.B.-venit)³⁷.

Privit cu ochiul băștinașului, momentul are semnificația unui eveniment fondator de grad secund. Dacă există aici o comunitate despre care nu se știe când și cum începe să funcționeze³⁸, întâlnirea cu Celălalt interzice indiferența, vechea ordine va trebui reconsiderată.

Metisajul cultural

Punctul zero al întâlnirii este reținut în aspectul său etic: "românii o ajutat cu mâncare, cu adăpost, cu... i-o tratat cât se poate de bine". Din fericire, Celălalt răspunde favorabil, chiar dacă uneori involuntar și nu imediat. El are de oferit un model existențial complex: "românul o-nvățat de la neamț orice lucru, orice. (...) Noi am "furat" multe de la nemți, așa, văzute" (G.B.-comlăușean). Atunci când este evaluată retrospectiv, oferta pare impresionantă. Sub aspect administrativ, de exemplu, diferența a fost anulată până la identitate: "românii din Comlăuș au fost foarte mult influențați de disciplina nemțească: păm nu e nici o diferență mică ca organizare a comunei între Sîntana și Comlăuș" (I.P.-comlăușean).

Pentru a înțelege motivele imitației, trebuie să ne întoarcem puțin în timp. Este bine să știm că populația colonizată "era scutită pentru mai mulți ani

de obligații fiscale și se bucura, fără îndoielă, de anumite ajutoare materiale care, cu trecerea timpului, s-au micșorat sau au dispărut complet³⁹.

Aspectul acesta s-a păstrat și în memoria locală, care a reținut că germanii "aveau avantaje față de români, avantaje extraordinare de mari" (L.G.-colonist). Astfel, la început nu avem de-a face cu un metisaj natural. Primele imitații par pornite din frustrare (fragmentul care urmează este interesant de urmărit cum etnonimele român/rumân alternează, ultimul fiind colorat cu elemente ce țin de stratificare; faptul este semnificativ - putem spune pentru cazul Transilvaniei, unde probleme ce țin de stratificarea socială au primit, nu de puține ori, o tușă etnică): "și românul - tăt rumân o fost: mai sărac, mai cum o fost... O zis: "mă, să cumpăr o holdă, să cumpăr asta, să fac aia - știți? - s-ajung și eu pă neamț" (...) "mă, al dracu' dă neamț, păi el de ce să aibe vie în curte? Al dracu', uită mă, el are păstă tot, până la coteț are o cale dă cărămidă" (G.B.-comlăușean).

Din acest moment, germanii pot fi considerați, în mare măsură, grup de referință. Ei influențează puternic identitatea băștinașilor, normele, valorile locale, însă nu o fac în totalitate. Este reconfortant când schimbările au loc în ambele sensuri: "nu trebuie să-i ridicăm în slăvi, că au fost și răi. Muncă, muncă, muncă, muncă, muncă, până la epuizare". Totuși, la un anumit moment, "ei au învățat ceva de la noi, românii. Adică, sâmbăta după masă, mai ales duminica după masă, comlăușeanul iese la stradă cu ținuta, vorbește cu vecinul; așa face și neamțul la Sîntana" (I.P.-comlăușean).

În plus, germanii "au avut cu micile meserii", dar "agricultură au învățat de la români" (I.P.-comlăușean).

Dincolo de sensul imitației, cert este că nu putem vorbi despre o identitate a băștinașilor din Comlăuș fără a ține seama de cea a vecinilor șvabi. Până în jurul anului 1940 viața de zi cu zi se defășura

sub semnul competiției între cele două comunități: "aicea o fost o concurență între noi - între comlăușeni - și între nemți. Nemții erau harnici, foarte harnici. Noi, comlăușenii? Azi așa, mâine așa, da' te faci de rușine!" (I.M.-comlăușean).

Este semnificativ acest sentiment de rușine: fiind datorat eventualității că "să râde neamțul" (I.M.-comlăușean), el ne spune ceva despre interiorizarea privirii Celuilalt. Există cel puțin un comlăușean care a ajuns la câmp dis-de-dimineată, însă în urma "neamțului", drept pentru care "o fost toată ziua nervos, căci el ar fi vrut să fie primul. Să să rădă el dă neamț!" (I.M.-comlăușean).

Sentimentul rușinii oferă sugestii chiar în ce privește normele, codurile prevalente: care este grupul care le stabilește? Dacă ținem seama că, în cazul culturilor rușinii (*shame cultures*), "caracteristică este tensiunea dintre impulsul individului și presiunea conformismului social, tensiune care face ca orice îl expune pe individ disprețului sau batjocurii semenilor să fie resimțit ca insuportabil"⁴⁰, atunci, pentru comlăușeni, norma o stabilește "neamțul".

Rezistența locală: motive

Dacă modelul normativ dominant este cel al șvabilor, teama comlăușenilor de a nu fi la înălțime este ușor de înțeles. Situația e cu atât mai complicată cu cât locatarul Comlăușului nu este un tip uman⁴¹ prea receptiv la inovație: "românii mei din Comlăuș sunt foarte conservatori, țin la obiceiurile lor" (I.P.-comlăușean). Se simte uneori nevoia (mai ales de către membrii celorlalte grupuri) unei precizări suplimentare: este vorba despre un "conservatorism clasic, nu despre un conservatorism de tip naționalist: este tradiția" (L.G.-colonist). Totuși, fiind vorba despre o formă locală de tradiție, cei sosiți în Sîntana din alte zone ale țării tind să-i dea o conotație negativă. Cineva care a venit din județul Alba își amintește: "Eu, când



eram așa, micuță, țin minte că mergeam la nuntă. Acolo, la noi, la munte, de unde am venit eu, ducea fiecare o... din asta de perete; sau un cearceaf, cadouri, la mire și la mireasă. Și, care avea bani și era mai înstărit, dădea și bani. Dar eu n-am văzut că să ducă de-acasă, să mănânce acolo. (...) Comlăușenii, înainte, dacă-i întrebați că cum o fost la nunți sau, așa, ospete - că ei ospăț zic la nuntă - se duceau cu oala cu sarmale, cu dimijana cu vin și sticla cu rachie. Așa era la Comlăuș" (M.-venit).

După acest fragment putem pune sub semnul întrebării generalizarea excesivă la care procedează una din explicații. Religia - se spune - ar fi motivul conservatorismului: "noi, ortodocșii, suntem conservatori și suntem delăsători (...) așa ne-am trezit și nu vrem altceva!" (P.B.-venit).

Mai mare putere explicativă pare a avea referința la unitatea arborelui genealogic local, care "începe dintr-o familie de Brădeanu. (...) Prima familie care s-o stabilit în Comlăuș o fost de pe vremea lui Mihai Viteazul", astfel că, astăzi, "dacă-i cauți bine, toți sunt rudă-n Comlăuș, toți sunt cel puțin cuscri" (I.P.-comlăușean).

O ultimă, dar nu mai puțin bogată în semnificații, dovadă a conservatorismului o reprezintă "simțul proprietății". Până când va rămâne fără referent (odată cu colectivizarea), acesta mai are ocazia să se manifeste atunci când, imediat după 1945, la marginea satului vor fi atrași primii coloniști. Gospodăriile acestora din urmă vor fi puse la punct pe terenuri cu o înaltă încărcătură simbolică: "erau locuri la marginea comunei, unde oamenii din Comlăuș își puneau cartofi, cânepă, ... mărungaie. Dar era un pământ foarte fertil, mai ales pentru cânepă. Pentru că comlăușenii umblau cu izmene de-alea largi, făcute din cânepă. Și mergeau cu cânepa la Crișul Alb, acolo, să steie vreo trei săptămâni..." (I.P.-comlăușean).

Consecința? Episodul este reamintit ca "o lovitură de trasnet pentru oameni, că încă nu se făcuse colecti-

vizarea" (I.P.-comlăușean).

Părăsiți "cu biserică cu tot"

Două narațiuni identitare diferite revin deseori la acest moment, bogat în semnificații. Forma în care comlăușenii își amintesc pare să nu convină coloniștilor, după părerea cărora localnicii sunt "orgolioși, vorbesc despre ce-au avut ei pe vremuri, pământ, trebur, recolte... cee vorbești?! (...) în așa fel spun treburile astea, că ăla care-i spune n are de un să știe adevărul, înțelegi? Nu mai ai probă contrarie, ca să le spui "ăsta e adevărul!" (N.D.-colonist).

Motivul este suficient de puternic pentru ca apropierea spațială să fie însoțită de o distanțare socială. Nici nu poate fi vorba de omogenizare, asistăm la conduite de evitare; "a fost atunci o perioadă când n-aveau ce căuta în zona asta, a noastră" (I.P.-comlăușean). Faptul pare cu atât mai real, cu cât este recunoscut și de coloniști: "noi, ăștia care am venit, am avut probleme cu ei, cu comlăușenii. Că ei nu ne-o suportat, ăsta-i adevărul!" (L.G.-colonist). Este interesant de subliniat aici un fapt uneori greu de acceptat: tensiunile, conflictele dintre grupuri diferite nu au întotdeauna un substrat etnic⁴². În termenii coloniștilor, aceasta înseamnă că "mai dușmani o fost românii decât nemții" (N.A.-colonistă).

Nici măcar biserica din Comlăuș, singura la vremea aceea, nu reușește apropierea. Există amintiri despre un timp când "acolo, în Comlăuș nu ne plăcea să merem. Io nici nu m-am dus. M-am dus o dată, de două ori, și mi-o fost rușine" (N.A.-colonistă). Fostul preot al bisericii respective ne ajută să înțelegem de ce nou-veniții "nu se simțeau acasă în biserică": "era un obicei aicea, la noi, în biserică, să se vândă scaunele. Cel care cumpăra scaunul era stăpân pe el. Veneai mai târziu la biserică, era ocupat scaunul... Domne', ca și la cinematograf! S-o-ntâmpnat nu o

dată că venea câte unul d'ăsta mai târziu, care neștiind că scaunu-i vândut... Și venea creștinu' nostru băstinaș, se așeza lângă el, nu-i zicea: "ieși afară, că-i scaunul meu", numa vecinu-i zicea: "măi omule, ieși că-i scaunul lui cutare". Țsta-i un lucru care așa-i de delicat și, mai ales că-i pe teren religios, încât, spun... situația-i foarte delicată din punct... așa ușor poți jigni pe cineva, că deodată te-o părăsit cu biserica cu tot" (P.B.-venit).

Sentimentul incompletitudinii

Am văzut cum ideologia subiacentă evenimentului inaugural de grad secund stabilește un *apriori* simbolic conform căruia șvabii rămân mereu datori. Aceștia sunt puși într-o intrigă pe care nu o cunosc, deci negocierea pare exclusă. Totuși, trebuie restabilit cumva echilibrul simbolic cu o alteritate prea diferită pentru a o integra, dar destul de apropiată pentru a o înfrunta direct. Coloniștii sunt aceia care, răscumpărând cumva așezarea pe vechile cânepiști, vor oferi soluția. Cu prețul autostigmatizării, comlăușenii vor prelua de la aceștia elemente pentru un model identitar de referință mai ușor de atins: *"ăia erau mai români, mai... dom'le, noi aicea am fost mai corciți cumva și noi cu nemții nu prea... iar când o vinit nu prea i-o dat voie la neamț să bată multe din gură... i-o mai și palmuit pă nemți"* (I.M.-comlăușean).

Fragmentul este deosebit de sugestiv, oferind exemplul unei surprinzătoare excepții de la regula funcționării statului național: construcția unui model identitar colectiv, la a cărui bază stă etnicitatea (în consonanță cu politica statului român), nu mai ajunge atât de ușor la *obiecte identice*⁴³. Acolo unde culturi diferite conviețuiesc vreme îndelungată, apare sentimentul subiectiv al incompletitudinii, dat de metisajul cultural: *"din moment ce, bunăoară, eu am fost aici, la plug, și neamțu' lângă mine sau, dacă m-am dus la*

pieță, poate eu am luat de la el o pereche de porci sau el de la mine... sau poate o vacă, sau poate un sac de grâu; vasăzică cu noi aicea, cumva, mai prietenoși mai... mai toleranți unul cu alții. Pentru că și între nemți erau nemți... erau cumva, așa mai prietenoși, mai te-ai dus la el ai cumpărat ceva, no, bem o țiucă de norocul porcilor sau ceva și, ca atare, eram mereu, cumva, ne frecam unii de alții la moară, la piață... în sfârșit. Mai veneau și nemții care erau vecini la înmormântare; a murit aici un neamț și noi ne-am dus, ca și vecini. Ca atare, eram cumva atașați de ei" (I.M.-comlăușean).

Astfel, propria identitate este resimțită ca stigmat atunci când modelul ideal îl constituie o "românitate" metafizică, despre ai cărei beneficiari, *"moți de-ai lui Iancu"*, se poate spune că sunt *"mai romanizați, vasăzică în ei o existat mai mult simțu' dă patriotism ca și în noi"* (I.M.-comlăușean).

Falsa identitate: "cineva subminează"

În anul 1950 localitățile Comlăuș și Sîntana se unifică. Numele noii comune va fi Sîntana, prilej de (re?)activare a principiilor dreptului istoric. Comlăușenii se simt păcăliți; întâi că *"nu trebuia să se facă unificarea"* (I.M.-comlăușean), apoi - și cel mai important - *"trebuia să se numească Comlăuș, nu Sîntana, că noi suntem băstinași aici"* (P.B.-venit).

Pe scurt: *"noi ne declarăm înjosii că de ce se numește Sîntana nu Comlăuș. Pentru că, totuși, mândria noastră este... Nemții or vinit, pă unde e Sîntana o fost pădure"* (I.M.-comlăușean).

Către anii '80 discursul identitar al comlăușenilor înregistrează o dublă provocare: într-un număr tot mai mare, populația germană părăsește comuna (și țara), iar un Decret din 1983 încearcă să restabilească echilibrul demografic. Sosesc în Sîntana familii de moldoveni, bistrițeni, maramureșeni. Noii veniți au un compor-



tament care frizează inimaginabilul, imposibil de cuprins în categoriile normalității existente. Mai grav, nemții nu au plecat chiar toți. În aceste condiții, ultimii sosiți "ne-or făcut de baftă": "Aia-s neserioși complet, dom'le: din vană, unde-ai avut vană, în baie, o făcut oesle la capră; bagă capra acolo. Alții taie parchetul. Unii ce-or făcut? (...) tot aicea la Sîntana a fost un caz, or tăiat parchetul - neamțul o avut casă faină domnule - or tăiat parchetul și-or făcut o gaură-n mijloc la cameră și acolo își face necesitățile, și-i cade necesitățile-n pivniță. Păi se poate, domne, ne facem de rușine, domne! Să râde neamțu' dă noi. Pentru că or venit niște oameni neserioși." (I.M.-comlăușean)

Situația scapă oricărei definiții, "ceva fi la mijloc, ceva, cineva totuși subminează" (I.M.-comlăușean). Apare discursul regenerării, care face referire la fantasmăle unei comunități ideale conduse de un teocrat: "ar trebui un om foarte bine înzestrat, ca să poată să cimenteze populația, cum îi acuma... Foarte, foarte variată sub raportul provenienței, populația asta care-i aici. (...) Gândesc c-ar trebui un om foarte puternic, care să-i poată să-i depășească pe toți prin anumite însușiri care... cum ar fi un profet ca să ne aducă... ca să putem judeca toți, dacă nu chiar sută la sută la fel, da' să dispară dezbinarea asta care..." (P.B.-venit).

Suntem în perioada în care există o puternică alternativă identitară la vechiul model, bazat pe coexistență. Ne amintim că în anii '80 retorica național-comunistă era la apogeu, discursul ideologic bazat aproape în întregime pe pozitivități domina scena publică românească. Probabil că realitățile locale l-au contrazis atât de radical, încât gestul suprem a fost (și este) întârzierea în dilemă: "Ei, de când au venit moldovenii aștia, mai și țiganii, de-atunci s-o cam schimbat; acum te doare cumva, că îi român ca și tine, da' "măi frate, da' ce să-ți fac, de ce nu te comporți ca lumea, măi? Umbli toată noaptea să spargi, să faci

furturi, să faci violuri, să faci neplăceri? Așa că... cam așa-i adevărul: din punct de vedere social, așa, ca vecinătate, îi regretăm pe nemți; dar din punct de vedere național, totuși e român de-al nostru, că să faci, n-ai... trebui să-l tolerezi, domne, doar-doar să-ndreaptă" (I.M.-comlăușean).

Ar mai fi de adăugat varianta hard a speranței că "doar-doar să-ndreaptă": "N-au ce face. Tre' să adopte lozinca economiei de piață: te adaptezi sau crăpi!" (I.P.-comlăușean).

Un subiect încheiat? Șvabii

"Marea schimbare, care la început amenința existența lor fizică și psihică, a fost depășită cu curaj, fiindcă în ei trăiește încă *spiritul colonist german (der deutsche Kolonistengeist)* al strămoșilor lor"⁴⁴.

Această frază a fost scrisă parcă pentru a demonstra că "evenimentele fondatoare sunt constitutive pentru memoria colectivă, și, prin ea, pentru însăși identitatea comunității"⁴⁵. Schimbarea la care se referă este cea care a urmat celui de-al doilea război mondial: instaurarea regimului comunist.

Pentru șvabii bănățeni, consecințele au fost "neplăcute": deportări masive în Siberia și Bărăgan, desproprietări, arestări. În plus, puținii rămași în satele lor au trebuit să-și cedeze cele mai bune camere și grădinile coloniștilor beneficiari ai reformei agrare din 1945. Unele dintre aceste schimbări i-au afectat și pe locuitorii germani ai Sîntanei.

Dar, după cum scrie Jakob Hubner, ele au fost depășite mulțumită acestui *Kolonistengeist* al strămoșilor, capabil să facă minuni și după 200 de ani de la strămutarea pe plaiurile mioritice. Capitolul de față va încerca să dezvăluie povestea coloniștilor germani care au înființat Sanktanna.

Evenimentul inaugural: "primului venit îi revine moartea, celui de-al doilea mizeria, cel de-al treilea are pâinea"

Vom începe cu o scurtă discuție despre *evenimentul inaugural*. Așa cum am văzut deja, rolul său principal este de a oferi unei comunități "materia primă" pentru construirea unei tradiții proprii. Paul Ricoeur atrage atenția asupra pericolelor conținute de folosirea abuzivă a acestui reper istoric: "Motivul pentru care numeroase culturi refuză să se lase povestite *altfel* este rolul exercitat asupra memoriei colective de ceea ce numim evenimente fondatoare, a căror comemorare și celebrare repetate tind să fixeze istoria fiecărui grup cultural într-o istorie nu numai imuabilă, ci intenționat și sistematic sus-trasă comunicării"⁴⁶.

Observăm că nu se poate vorbi despre evenimente inaugurale fără a aminti comemorările, a căror importanță rezidă în capacitatea de a conferi unicitate și continuitate istoriei unui grup.

Atunci când evenimentul inaugural este o situație dramatică pe care "părinții fondatori" sunt siliți să o depășească putem vorbi de o altă funcție a comemorărilor. Prin transmiterea atributelor acestor eroi către toți membrii comunității, celebrările reușesc conturarea unui model identitar în cadrul căruia depășirea dificultăților se constituie în normă.

În cazul germanilor bănățeni se poate vorbi de două sensuri (absolut și relativ) ale dificultății ce caracterizează sosirea strămoșilor lor în ținutul dintre Mureș, Tisa, Dunăre și Carpați. Primul decurge din întâlnirea cu un real ostil. "Mănoasa câmpie" de acum era pe atunci împinzită de mlaștini și bălți. Nu e o coincidență faptul că primul val de colonizare a sosit în Banat odată cu începutul marilor lucrări de asanare a acestor terenuri. "Coloniștii erau obligați să execute lucrări de canalizare pe tot timpul anului"⁴⁷. În plus, muncile personale de

organizare și construire a gospodăriilor proprii cădeau de asemenea în sarcina lor. Dacă adăugăm și o epidemie de ciumă și războiul dintre turci și austrieci din 1736-1739 obținem o imagine mai adecvată a greutăților de început: "Statisticile vremii arată că în această fază de pionerat în Banat o mare parte a coloniștilor a pierit și s-a răspândit vestea că Banatul a devenit *mormântul șvabilor (Grab der Deutschen)*"⁴⁸.

Colonizările continuă cu încă două etape, una organizată de Maria-Tereza (1751-1766), o alta de Iosif al II-lea (1781-1787). Oferta (în mare parte ideologică a) autorităților este substanțială: 35 iugăre de pământ, scutire de impozite pentru primii 6 (pentru agricultori) sau 10 (pentru meșteșugari) ani, ajutoare pentru construirea caselor, materiale de construcție.

"Ideea de eliberare de iobăgie și de obligațiile feudale, ideea de a dispune liber asupra pământului pe care urmează să-l primească în noua patrie, au determinat multe familii și persoane particulare să se hotărască să plece"⁴⁹.

Promisiunile sunt suficiente pentru a contura un imaginar utopic, inerent (necesar) oricărei migrări. Realitatea se deosebea puțin de speranțele coloniștilor. Mare parte din ei nu au primit decât 25 de iugăre de pământ, "iar ajutoarele în materiale de construcții au fost sistate în mai multe localități"⁵⁰. În confruntarea dintre imaginarul utopic și realul ostil rezidă natura sensului relativ al situației inaugurale.

Greutățile sunt reproduse cu destulă exactitate:

"... aicea o fost sărăcie în timpul asta... Aicea o fost... n-o fost apă da' o fost așa... pământ care n-o lăsat apa jos.

- Mlaștină?

- Da, mlaștină, cea mai mare parte asta o... și-o fost și pădure. Și-atuncea primii care or venit aicea o trebuit să curețe, să facă pământul arabil. Și prima



tură care-o venit o rămas foarte puțini. Aproape toți o murit. O ieșit o holeră și ăia o murit. Atuncea o venit altă tură. Numai a treia tură o reușit să facă pământul arabil. În Sîntana primii o venit în anii '39-40. 1739-40. Și-atuncea o venit până în '80. Și-atuncea s-o oprit" (I.Z.-german)⁵¹

Sau:

"De când îi lumea o fost numa bătaie pe ei. Din 1742 până când și-o făcut casele, prima generație o avut moartea că o fost o holeră. A doua generație iar o avut necazuri mari, abia a treia generație..." (S.H.-german).

Circulația proverbului din subtitlu (în variante ușor modificate), ca și desele referințe la bogata mitologie ce dublează povestirile despre sosirea coloniștilor (un loc central îl ocupă poza uneia dintre bărcile cu care au sosit șvabii pe Dunăre, aflată, pare-se, într-un muzeu din Șiria) sunt indicii ale perpetuării *Kolonistengeist*-ului ca normă identitară.

Kolonist și colonist

Ar fi fost destul de greu să se evite adoptarea acestui model identitar, pentru că au existat suficiente prilejuri de reactivare a spiritului kolonist. Dintre exemplele cele mai curente, primul (cronologic) este incendiul din 1858, care "nu a lăsat decât vreo zece case în picioare". Trecerea peste acest sinistru este anual celebrată prin *Kirchweih*, sărbătoarea cea mai importantă a germanilor din Sîntana. Organizată în fiecare an, în timpul verii, sărbătoarea bisericii comemorează terminarea construirii noii biserici (1866). Răspândirea obiceiului în întreg Banatul trimite însă la semnificații mult mai largi.

Aproape un secol mai târziu, socialismul real îi aduce din nou pe șvabi în situația de a nu mai avea case. Germanii au fost "scoși din camerele dinainte" și "băgați în bucătăria de vară" sau în ateliere, pentru a face loc noilor proprietari de pământ. Lovitura aceasta are o puternică

încărcătură simbolică, deposedarea de camerele "din față", faptul de a nu mai fi "gazdă în casa ta", deposedarea de grădini și confiscarea "inventarului viu și mort" fiind resimțite ca insulte. Problemele economice rezultate din aceste privațiuni au fost mai ușor de suportat prin grija Partidului, care a redus mult numărul gurilor de hrănit prin deportări masive în Rusia (toți bărbații între 17 și 45 de ani și toate femeile între 18 și 30 de ani).

Continuitatea revizuirii poveștilor despre trecutul anevoios a fost asigurată de politicile de naționalizare forțată promovate de regimul austro-ungar (maghiarizarea) până în 1918 și de cel român între cele două războaie. Sunt consacrate acum expresiile: "*Bude schwab!*" (șvab înmărmăcit) și "*Vrea neamțu' pământ? Îi dăm: doi metri lung, un metru lat și doi metri adânc!*"

Dintre toate, "marea schimbare" a fost cea mai dificilă. Pe lângă greutățile ce țin de Decretul-Lege 187/1945 (expuse mai sus), conviețuirea cu noii sosiți nu a fost cătuși de puțin armonioasă: "Sara, după ce însera, n-auzeai numa "au!" și "tolvai!". Aici moare, aici se-omoară, așa era" (N.A.-kolonistă). "Cumva" însă, "s-o obișnuit împreună. Or locuit împreună, ceartă nu poate să fie în fiecare zi. Odată totuși o ajuns la un numitor comun. Și poate la mulți le-o părut rău când o făcut case și o plecat, o fost și cazuri din astea că s-o obișnuit cu oamenii. S-o gospodărit împreună" (S.H.-german).

Că "au existat și cazuri din astea" nu ne e greu să înțelegem, dacă ne gândim că: "totuși ai făcut să faci așa să te-nțelegi. Eu îți spun numa un singur lucru... Pune un câne și-o mătă... Pune-i laolaltă, și n-are altu' loc numa trebe să se doarmă lângă olaltă. Trebe să se împece. Așa cumva și asta-i" (I.Z.-german).

Deși există un oarecare consens cum că nemții au fost nedreptățiți, există și părerea că: "Ei și sub comunism n-o dus-o rău, o dus-o foarte bine și sub comunism. De ce? Pentru că erau toți meseriași,

nemții, și-o fost angajați la fabrici la Arad. Vasăzică pentru ei n-o fost nici o... n-o fost o maree... prăpastie... faptul că și-o pierdut pământurile. Într-adevăr statul i-o expropriat!... Pentru că o avut unde lucra, au fost angajați și fiind, iară, cum zic, oameni muncitori și... disciplinați, mai ales asta... au fost foarte disciplinați, au făcut treabă. Și o dus-o foarte bine și sub comunism. Fără nici o exagerare!" (P.B.-venit)

Atuuri

O altă dimensiune "nemțească" a identității șvabilor din Sîntana este hărnicia. Revenind obsesiv în descrierile făcute lor de membrii celorlalte grupuri, aceasta are ca principal indicator numărul de ore de muncă pe zi: "Neamțu' să știi că nu vine cu ziua acasă, până ce-nsera, până ce asfințea soarele" (N.A.-colonistă). Ei recunosc acest lucru, nu fără mândrie: "Când o fost numa nemți aicea, de dimineața de la 4 până seara la 9 o fost țărânul la câmp. Dimineața la 4 s-o sculat și dă-i drumu... Nu ca acum la colectiv. (...) Eu am fost singur la părinți. Și ce crezi, când m-am sculat eu? Iarna, iarna, de vară nu vorbesc. La 5 și un sfert am fost în atelier și am lucrat până seara la 6... la 7. La 7 am oprit lucrul și am cinat. Iarna, și iarna când se-ntunecă... Vara: 9 jumate 10 am cinat. Și am fost singur la părinți." (I.Z.-german)

Percepută ca provocare, hărnicia germanilor îi stimulează pe români. Eforturile sunt laudabile: "eram de vreo... era ceva vacanță, știu că m-o dus moșul la plug. Și era la plug: aici am arat noi, lângă noi neamțu'. Nici noi n-am terminat, nici neamțu'. (...) și dimineață, domne, pur și simplu întuneric, deja moșul să scoală, dă grăunțe la cai și gata, mă scoală și să mergem la plug. Mă gândesc: "ce dracu mă, ce bai are moșu așa dimineață, că altădată poate cu o oră mai târziu ne-am sculat ca și astăzi". Și, domne, când ajungem acolo, la plug, deja neamțu deja

s-o întors dă două ori roată" (I.M.-comlăușean).

Competiția are loc pe terenul preferat al nemților - munca - strategiile comlăușenilor fiind dejucate cu ușurință: "Aicea o fost o concurență între noi, între comlăușeni și între nemți. Nemții erau harnici, foarte harnici. Noi, comlăușenii? Azi așa, mâine așa, da... te faci de rușine. Neamțu' deja o arat aproape jumătate de pogon și tu atunci te duci... Să râde neamțu'! și așa neamțu' ăla, nu uit: "No, mă ștefi, tu dormi pe poale azi-noapte că nu sculat?" (I.M.-comlăușean).

Românii sunt aproape de adoptarea soluției clasice - resemnarea: "n-avem ce face, nemții (sunt) mai harnici, mai ambițioși..." (I.M.-comlăușean). Nu înainte însă de a recurge la clasica defulare: "Dumnezeii lu' mama lui dă neamț, că d-aceea ne-am sculat așa dimineață, ca să fiu eu primul".

Acest joc nu face decât să sporească prestigiul local al unui model identitar ale cărui reguli sunt impuse de germani.

Puncte vulnerabile

Și acest model comportă câteva fisuri. Deși foarte harnici și foarte gospodari, germanilor le-au lipsit cel puțin două calități: îndemânarea la coasă și știința cultivării de pomi fructiferi. "Moșii, așa cum erau moșii, bine, la ei sunt multe livezi de iarbă, și cu mult îi mai greu să cosești la fân, la iarbă ca la grâu. Acolo trebuie să știi să-ți ascuți coasa... Și nemții nu prea erau chiar așa buni cossași ca și moșii ăia veniți de-acolo" (I.M.-comlăușean).

Acest fapt dă prilejul unor rememorări confortabile, putând fi folosit (dacă e mînuit cu dibăcie) drept capital simbolic: "o, neamțu ie răzătoarea de-aci, trage sapa. (...) și îmi dă și mie: că noi n-am avut nimic... "Te pila, pilește!" (el la tot capătul pilei sapa); da zice cătă mine: "dumnea-voastră nu știți?" Eu știem. Știi de ce



știem?... Că știem că se pilea săcurea, că eu am lucrat la pădure, săracu de mine, da el nu știa că unde-am lucrat noi, și..., io... neamțu' ține așe și pilește. Și io cum mi-o dă, io pun piciorul pe coada săpii și odată mi-o pilii, și mai bine ca și neamțu. "Ascultă dumneata, dumneata mai bine știi să pilești săcurea... ăă... sapa ca și mine". "Păi dacă am mai lucrat, eu zic, dacă lucră odată doară cum nu știi" (N.A.-colonistă).

Germanii acceptă cu seninătate acest lucru, lăsând să se înțeleagă că miza nu este aceeași: "Asta e adevărat că ei au fost coșaiși foarte buni. Adică la agricultură o fost foarte buni și livada de pomi de la, de aici din drumul Aradului, o făcut-o ei, livezile astea de pomi" (S.H.-german). Principala lor problemă vine din cu totul altă direcție.

Noi reguli identitare

Puțini nemți au mai rămas în Sîntana. Majoritatea au preferat să se întoarcă în Germania. Este greu de spus ce i-a determinat să plece. Explicații găsim multe:

"...oamenii noștri erau în perioada aceea foarte mult exploatați. Și cei care veneau acolo-n vizită ameteau pe toți că ce bine-i acolo. Și unu o tras pe celălalt. Și-n '90 s-o dus masa din Sîntana. Mase largi s-o dus în vizită cu pașaport de serviciu, nu cu pașaport de vizită, și până la 31 iulie care s-or hotărât să rămână acolo l-or acceptat să rămână. Și-atuncea asta s-o știut, atuncea s-o dus tineretul" (S.H.-german).

Sau:

"Deci dară știind că acolo se lucrează și se lucrează și aicea, da' nu se câștigă aicea cum se câștigă dincolo, în Germania, încetul cu încetul s-o pornit curentul ăsta, care-o fost foarte...ăă... mult împiedicat de Ceaușescu. Sigur că nu-i plăcea să se ducă mâna de lucru din țară. După '89 s-o schimbat complet, s-o deschis porțile și s-o dus cu grosul" (P.B.-venit).

Să nu uităm însă că:

"Hitler cu politica lui o-nfierat în ei o legătură mare, i-o infiltrat, o băgat în ei un sâmt dă hitleriști. Și mulți dintre ei - nu că acolo le-ar fi fost mai bine, sau nu că acolo ar fi fost câinii cu colaci în coadă, dar, dă dragostea lu' Germania și a lu' Hitler, așa naționalism... mai mult or plecat pă bază dă naționalism" (I.M.-comlăușean).

Cei care rămân constituie deviația de la noua normă. Identitatea lor a devenit astfel discreditabilă. Acum țiganii: "ne înjură și ne trimit în Germania" (S.H.-german).

Chiar dacă majoritatea au plecat, percepția celor rămași acasă este că: "Dacă 2-3 nemți s-ar duce la pașapoarte, să ceară, acolo-n Germania, să vină înapoi, cu sutele ar sta la coadă" (I.M.-comlăușean). Nu-i reține decât orgoliul, rușinea de a se întoarce ca învinși. Tentația însă e puternică, pentru că: "ei știe că ce pământ e aici" (I.M.-german). În plus: "Ce avem noi aicea voi nu aveți! Naturale, mâncăruri naturale, salam, șuncă, făcut de casă" (S.H.-german). Motive suficiente pentru construirea unei ideologii compensatorii:

"Da și dacă vine la mine în vizită, nici mie nu mi-i rușine. Am și eu condiții, am baie, că n-avem presiune acu, la iarnă avem presiune (la apă). Avem camere, avem grădină, avem pentru orice putem să... nu ni-i rușine. Și poate mâncare mai bună ca a lor. (...) ...aci mănă mai bine, nu chimic, nu conserve, nu alte chimicale. Aicea se mănă bine ho! și se pregătește bine. (...) Dacă vine cineva-n vizită eu caut să mergă cu multă satisfacție de -aicea. Și să țină minte! Am avut colegi de școală cu care nu m-am întâlnit poate 40 de ani și cum o fost în vizită: o fotografiat și camera unde-i slănina și șunca și tot și mi-o trimis fotografia. ăia de-acolo o zis că nu există așa ceva" (S.H.-german).

Epilog

Într-adevăr germanii se întorc în număr mare în Sîntana. Însă numai pentru două-trei săptămâni, vara, pentru a participa la și a pregăti împreună cu cei rămași *Kirchweih*. "Puterea tradiției!" ar exclama fericit un nostalgic. Numai că majoritatea participanților sunt turiști. Iar costumele tradiționale sunt asezonate cu câte un cercel în urechea vreunui băiat.

Provocările alterității interioare (1): viniturile

Orientalismul metonimic; sugestii de studiu

Într-o scurtă, însă foarte bogată în sugestii discuție pe marginea "orientalismului", Sorin Antohi⁵² propune un mod nou de utilizare a acestei noțiuni prin relevarea caracterului său metonimic: "(orientalismul) se reproduce și în interiorul continentului european, și în interiorul unui stat federal, și în granițele unui stat național." Dacă la cel care a propulsat termenul în literatura științelor umane (Edward Said, *Orientalism*, New York, Vintage, 1979) era vorba de o viziune asupra culturilor perceptibilă în discursul intelectualilor, Antohi aduce problema la nivelul mentalităților populare și deplasează discuția de la nivelul civilizațiilor (occidentale vs. orientale) la cel al culturilor regionale intrastatale⁵³. În plus, el încadrează acest concept în teoria goffmaniană a stigmatului, surprinzând relațiile dinamice dintre un centru și o periferie simbolice.

Deși nu întotdeauna axa vest-est este cea care orientează regiunile, problema rămâne aceeași: reprezentarea culturilor se face prin intermediul unor seturi antinomice de valori asociate spațiilor

considerate. "Progresul", "modernizarea", "raționalitatea", "dezvoltarea economică" sunt opuse "stagnării", "tradiționalismului", "misticismului", "înapoierii". Departe de a fi inocent, acest discurs instaurează și conservă hegemonia uneia din părți.

Sîntana reproduce, la scară redusă, geografia simbolică a orientalismului intrastatal - cazul românesc. Începând cu 1945, odată cu sosirea *colonistilor*, comlăușenii și germanii se văd puși în fața unui posibil pretendent la definirea normalității locale. Problema se repetă în momentul apariției *viniturilor*, iar transformarea acestora într-o categorie socială discreditată poate fi soluția impasului, argumentele retoricii orientaliste având prioritate. Faptul nu surprinde, deoarece Sîntana aparține regiunii favorizată de geografia simbolică a spațiului românesc, iar cei ce au decis să-și părăsească locurile natale au fost influențați în hotărârea lor și de această hartă imaginată. Capitolul de față este o dezvoltare și o argumentare a acestor idei.

Venirea în Sîntana; primele impresii

Începând cu anii '80, statisticile arată o omogenizare a populației din punct de vedere etnic. Odinioară majoritari, germanii încep să emigreze, iar în locul lor vin români din diferite zone ale țării (în principal din Moldova - județele Botoșani, Vaslui, Suceava - din Bistrița și din Maramureș). Din 1983, odată cu apariția Decretului 242⁵⁴, situația este oficializată. Cei mai mulți dintre ei iau un prim contact cu comuna din postura de lucrători sezonieri:

"Prin anii '70, cam așa ceva, când forța de muncă tânără plecase deja la oraș, populația îmbătrinită a comunei nu reușea să facă față producției în general, a fost nevoie să fie aduși muncitori sezonieri. Prin... ce să zic... grija conducerii în general... au venit primii, de regulă căruțași, care ajutau la transportul porumbului... din Maramureș, din Bihor o parte și în ultima vreme din Bistrița-Năsăud. De exemplu la



recoltatul cartofilor în '80 erau majoritatea din Bistrița. (...) După activitatea asta sezonieră mulți au venit și s-au stabilit în Sîntana. Inițial o familie-două și atrăgeau după ei rudeni mai apropiați. (...) Tot așa în jur de '80 au început să vină și din Moldova, în număr mai mare, tot așa pe bază de rudeni..." (S.V.-venită).

Prima întâlnire cu Sîntana este rememorată cu plăcere, în contradicție cu referirile - în termeni critici - la prezent. Aprecierile față de tărâmul descoperit contrastează și cu cele la adresa locului de baștină. Aceste incongruențe conotate regresiv fac trimiteri către imaginarul utopic al celor care, în momentul plecării către Sîntana, erau atrași de imaginea promițătoare a unei insule de modernitate.

"De ce n-ai venit în 1983 când am venit noi? Sîntana era oraș, când am venit noi în Sîntana. Oraș! Flori pe stradă, curățenie extraordinară (s.n.),... da de la Revoluție... hîst!... Îi la răpă Sîntana acum" (V.T.-venită).

"(Sîntana) mi s-a părut frumoasă, am fost impresionată de așezare ca atare (...), gospodăriile frumoase, străzile erau îngrijite, arăta altfel zic eu. Acum delăsarea-i la ordinea zilei, peste tot parcă vezi numai delăsare" (S.V.-venită).

"Venind aici, normal, comparând traiul din Moldova, trai sărăcăcios, că acolo cine-o fost sărac o fost sărac și cine-o fost bogat o fost bogat, că n-o fost omul de vină; n-o dat roade pământul, cel puțin acolo unde am stat noi, nu! (...) când taică-meu o văzut condițiile de trai și o văzut că dacă lucră, ai; pe vremea aia încă se mai dădeau case de stat, o venit la mine și zice: "Uite ce vreau să fac, am umblat în țara asta (și la mină o lucrat) și am venit aici la Sîntana și vreau să mă mut aici." (...) Mie mi-o plăcut satul. O fost extraordinar de frumos pe vremea aia... acumă îi altfel, nu știu, s-o urășit! Nu-i mai ca atunci. Eu atîta de încântată am fost de curățenie, de frumusețe, mai ales că mă săturasem de noroaiele din Moldova, că acolo nu era

asfalt (s.n.), pe dealurile alea; eu altceva nu am visat decât la un loc mai bun" (M.T.-venită).

La farmecul pe care comuna îl exercita asupra celor veniți să-și încerce norocul, se adaugă câteva elemente mult mai prozaice, de natură să influențeze și persoane mai puțin aplecate spre aventură. Pe de o parte nivelul producției agricole promitea, în afară de stabilitatea locurilor de muncă, posibilitatea de a agonisi avere:

"Bine, ei erau mulțumiți pentru că aici recolta era foarte bună și când se întorceau, mi-aduc aminte că vagoane întregi de porumb își duceau acasă, pentru că ei primeau cotă parte - era unu la sută din ceea ce transportau ei într-o zi - și pe vreme bună reușeau să facă o grămadă de transporturi. (...) știu că unul chiar a zis că el pe banii ce i-a luat într-o toamnă aici la Sîntana a reușit să-și facă casă. Înseamnă că câștigul a fost bun de tot" (S.V.-venită).

Pe de altă parte problema locuințelor era rezolvată încă înainte de a apărea, casele rechiziționate de la germani fiind puse "cu generozitate" la dispoziția celor care își declarau intenția de a se muta.

"Tati o venit, i-o plăcut, era promițător. (...) Casa era deja primită... Când tati o spus că vrea să vină (asta era în iulie), în septembrie tati o avut deja cheile puse deoparte" (M.T.-venită).

Ceea ce face cu adevărat irezistibilă tentația de deveni locuitor al Sîntanei este însă, în unele cazuri, perspectiva aderării la un model cultural asociat valorilor de tip occidental.

"Gîndirea-i altfel... Pentru că n-am fost atît de mică să nu realizez diferența dintre Moldova și Ardeal sau Vest (s.n.)... Este totuși o tendință de oraș aici... și altă mentalitate" (M.T.-venită).

...la porțile Occidentului, unde totul e luat în serios

Parafrazarea butadei lui Poincaré exprimă destul de bine reacția dezvoltată

de noii veniți la confruntarea cu această "altă mentalitate".

"(Germanii) is zgârçiți dom'le! Dacă-ți dă ceva... - acumă că nu poți să le ai pe toate sau nu le știi pe toate; îmbătrânești și nu le ai pe toate sau nu le știi pe toate -... dacă-ți dă ceva, îți spune de zece ori: "O vezi cum ți-am dat-o?" Deci îți dă un hârleț, de exemplu.(...) Trebuie să te pui să-l cureți, să-l faci cu ulei ars și să-l duci înapoi. Nevastă-mea îl mai uită în grădină, și-l găsesc după vreo săptămână în grădină cum scoate morcovi și tre' să mă pun să-l curăț... "Du-l înapoi, că-i bai cu neamfu' dacă-l vede că-i așa" (M.L.-venit).

Rezultat al intercondiționării dintre un cadru natural propriu pentru agricultura de performanță (dacă și volumul de muncă este pe măsură) și concurența dintre germani și comlăușeni, cultura locală se poate defini printr-un nivel ridicat al exigențelor față de calitatea și cantitatea muncii și aspectul gospodăriei. Aceste "exigente" sunt traducibile în norme identitare. Noii veniți au demonstrat o preocupare scăzută pentru respectarea acestor norme (poate și datorită percepției inițiale asupra comunei, idealizată sub influența aspectelor promițătoare ce decurgeau din prima impresie), ce țin totuși de stilul de viață al Celuilalt.

"Eu mi-amintesc că am fost odată la Primărie tocmai când era cineva, o familie cu patru copii, ei niște bețivani notorii; și au venit și le-au dat casa de lângă B., casa aia lungă, mare și frumoasă și a zis: "Da' să-mi dați remorcă să-mi transport mobila de la gară!" să-mi dați nu știu mai câte. Păi da' primarul i-a răspuns, zice: "Domnule, păi da' dumneata nu te mulțumești cu faptul că ți-am pus la dispoziție așa o casă, să fie pentru toți membrii familiei; numa' tot mai vii cu alte și alte pretenții?" Deci ei considerau că e un loc unde numa să răsuflă probabil, nu să pună umărul și să facă ceva!" (S.V.-venită).

Devierea de la modelul identitar

caracterizat prin atitudinea pozitivă față de muncă, proprietate, hărnicie și curățenie este un element des întâlnit în descrierile făcute de localnici noilor veniți. Accentuarea "dizidențelor" nu surprinde. Suntem în fața unui fapt normal: "managementul stigmatului este o trăsătură generală a societății, un proces ce apare oriunde există norme ce vizează identitatea"⁵⁶. Miza acestei competiții identitare este prestigiul, obținerea legitimității pentru pretențiile de arbitraj. (Este interesant de observat că disocierea de *vinituri* nu e la fel de ușor de făcut de către comlăușeni și germani; categorie ce funcționează ca obligație constrângătoare, etnicitatea provoacă sentimente inconfortabile printre băștinașii români).

"Atuncea, în casele care în trecut erau ale șvabilor, ale nemților, în multe case s-au mutat diferiți locuitori, din toată țara și integrarea aceasta cu noi puținii care mai suntem aici, este și mai greoaie. Nu ca atunci când o venit coloniștii și cumva ne-am mai înțeles. Asta este mai greoaie. Chiar dacă sunt, adică oameni de exemplu din Moldova, eu nu vreau să jignesc pe nimeni da' nu vreau să... am avut eu cazuri când le-am spus: "Măi, nu vedeți măi cum gospodărim noi, măi, ordinea să fie, nu vă place să fie frumos? Să fie și grajdul de porci să fie curat, să mai învățați de la noi câți mai suntem aici, că nu este rău să fie bine (s.n.)" (S.H.-german).

"Aicea-n Banat au venit maramureșeni, Bistrița-Năsăud foarte mulți... cam slabi agricultori (...) de când au început să plece nemții deja o început să vină niște oameni care... neserioși, domne, moldoveni de-ăștia,... ne-o cam făcut de baftă, ne-or cam făcut de răs, domne, nu se prea țin; și-acumă dacă te duci în Sîntana domne, parcă miroase, domne: aici-i român, aici-i neamț - că încă mai sunt câțiva nemți. Românii nu prea mătură la stradă, nu țin o curățenie serioasă, or început să distrugă pomi prin grădini, gardurile pe-acolo, e cam risipă domne" (I.M.-comlăușean).



Conturarea unei categorii sociale discreditate: viniturile

Sunt vehiculate cu predilecție exemplele extreme, șocante, picante chiar. Pe baza lor, noilor veniți li se construiește o identitate socială stigmatizată, desemnată prin termenul *vinituri* (deseori înlocuit cu cel al alterității radicale, într-o bună logică orientalistă: moldovenii): „cu ei (coloniștii) ne-nțelegem, dar cu moldovenii, ăștia-s vai și amar (...) sunt toți prăpădiți. Dacă mereți să vedeți niște căși, apăi rămâneți trăsniți, trăsniți rămâneți. Distrus tot!... distrus. Și-apoi, i-auzi dacă în pivniță o băgat porcii? No, ce spuneți dumneavoastră? și-atuncea nu mai scoți nici un gunoi, acolo rămâne” (H.W.-german).

„moldovenii, ăia-s complet nese-rioi, domnule; din vană, unde-ai avut vană domne, în baie, o făcut iese, domle, la capră; bagă capra acolo. Alții taie parchetul. Unii ce-or făcut? (...) tot aicea la Sîntana a fost un caz, or tăiat parchetul - neamțul o avut casă faină domne - or tăiat parchetul și-or făcut o gaură-n mijloc la cameră și acolo-și face necesitățile, și-i cade necesitățile în pivniță” (I.M.-comlăușean).

„Prestigiul” de care se bucură acest tip de exemple este de la sine grăitor; în aceste condiții, veridicitatea lor devine insignifiantă. Ceea ce contează este că variațiunile pe această temă circulă intens, configurând o ideologie stigmatizantă bazată pe atribute ce se definesc prin opoziție cu cele ale normalității locale. Venită din partea unui *inițiat* (E. Goffman), justificarea următoare reușește să relativizeze judecățile de valoare ce însoțesc de obicei această opoziție.

„... am auzit bunăoară că la Sîntana o familie, veniți de pe la Bistrița, Alba nu știu ce, cu 11 membri, o primit locuință aicea și neavând unde băga vaca o băgat-o într-o cameră cu parchet. Acuma, eu cum să spun, nu i-am judecat ca comlăușeanul de aici, sau ca bănățeanul de

aici, eu ăi crișenean, ăi născut în Bihor, și fac parte dintr-o familie cu nouă copii, deci eu nu pot judeca cum judecă ăsta care are un copil... știți dumneavoastră „ein Kinder System”. La noi în Bihor, a avorta o fost o crimă condamnată de toți. Aici ăi ceva frecvent. Și-atuncea bag de seamă, vine unu ce are 11 copii și are o vacă, pentru ăla vaca-i un ajutor extraordinar, dacă o poate ține. Aicea el n-are holde, n-are o bucată, un braț de iarbă, nu știu ce. Eu nu m-aș mira că s-a întâmplat lucrul ăsta și nici n-aș condamna peste fire lucrul ăsta. Că ăi ceva, întâi copilul, apoi vaca, apoi parchetul” (P.B.-venit).

Putem astfel înțelege că a nu-l discredita, eventual a-l accepta pe Celălalt ar putea avea drept consecință instaurarea unei relații în care localnicii nu ar mai deține hegemonia unei identități prestigioase. Criza s-ar putea dovedi una deosebit de acută, dacă ținem cont de faptul că *ingineria națională* (Sorin Antohi)⁵⁷, urmărind omogenizarea etnică, a produs condițiile favorabile apariției unei dileme de tipul:

„...din punct de vedere social, așa ca vecinătate, îi regretăm pe nemți; dar din punct de vedere național, totuși e român de-al nostru, ce să faci, n-ai... trebuie să-l tolerezi domne, doară doar se-ndreaptă.(...) Domne, aici ăi două variante: din punct de vedere de patriotism eu sunt obligat să-i iubesc pe români, cu toate păcatele, pentru că mi-ar fi jenă să apară pe ecran în fața lumii și să mă-ntrebe cineva: „Domne, cu care dai mâna: cu neamțul sau cu moldoveanu?” Ce-ar zice istoria dacă l-aș îmbrățișa pe neamț și m-aș întoarce cu spatele către român? Din punct de vedere social, din punct de vedere al vieții, ca vecinătate și... ca trăit, așa, viața colegială, parcă...” (I.M.-comlăușean)

Strategii ale ieșirii din stigmat

Un alt argument în favoarea concluziei că identitatea socială de *vinitură*

este una deteriorată (prin acest termen încercăm să traducem mult mai plastic sintagma goffmaniană *spoiled identity*) constă dintr-un fapt simplu: noii veniți percep această etichetare ca pe o jignire:

"omul care m-o jignit odată și mi-o zis că-s vinitură în fața mea nu mai e om. Îl respect, îl salut trebuie să-l salut că-i din sat cu mine... că mă consider localnică, stând de-atâția ani nu? Am copilărit cum s-ar spune, am crescut aici, am luat obiceiurile lor, m-am integrat în familia lor, mă consider localnică. Asta e!" (M.T.-venită).

"- Termenul de vinitură e folosit?

- Se folosește, da. Și pe mine m-a deranjat odată, la o onomastică, pe la începuturi, când am venit aicea. Am surprins la telefon discuția dintre un coleg și nevastă-sa, la care i-o zis: "Ce trebuie să te duci la toate viniturile?" și-atuncea multă vreme i-am spus la soț: "Vezi, noi suntem niște vinituri!" Deci asta a fost expresia. Dar, în timp, dacă ei văd că ești om la locul tău și așa mai departe... Eu, de exemplu, acum nu mă mai consider că-s o vinitură" (S.V.-venită).

Cele două citate conțin în ele referirea la una dintre strategiile de ieșire din stigmat: interiorizarea acestuia, urmată de adoptarea regulilor normalilor. Lucrurile nu se rezolvă așa ușor, pentru că aceste tehnici nu garantează și faptul că vei fi acceptat. De cele mai multe ori competiția simbolică dintre identități continuă, stigmatizatului fiind nevoit să facă apel la un avantaj mai larg de strategii. *Bravada agresivă* (E. Goffman) este un prim exemplu:

"Niciodată nu am regretat că am venit pentru că ne-am realizat, am muncit, dar ne-am realizat! (...) Eu am părerea mea bună despre mine. Nu-mi rămâne decât să le dovedesc că au greșit. Și să mă lupt cu ei!" (M.T.-venită)

Un alt exemplu este încercarea de redefinire a categoriilor, urmărindu-se prin aceasta o ajustare a dezechilibrului de forțe:

"Am ajuns la concluzia că nu ne

mai cunoaștem care am fost aici de ani de zile și care-s mai noi, de 2-3 ani, eu știu? Nu ne mai știm. Localnici, ce să spun, foarte puțini acum. Foarte puțini localnici. De fapt localnici suntem cu toți".

Sau:

"De exemplu vecina din fața casei. Îi băstinașă! Da-i băstinașă din Comlăuș; în Sîntana și ea-i o vinitură. Că e totuși o diferență, chiar dacă e numai o șosea care le desparte. Se simte că ăla-i Comlăușul și asta-i Sîntana. (...) Dacă stăm s-o luăm logic, și R. îi vinitură, că nu-i din Sîntana" (M.T.-venită).

Încercările de acest gen sunt de cele mai multe ori sortite eșecului, ideologia stigmatului construind argumente greu de dejucat:

"Comlăușenii întotdeauna s-o ridicat deasupra că ei îs comlăușeni, îs comlăușeni și îs stăpâni. Acum câțiva ani am avut o divergență, așa, minoră, da' pentru mine... Cineva m-o jignit: «M., tu ești săracă! Nu că n-ai ce mânca sau nu ai cu ce te îmbrăca, ești săracă pentru că tu nu ai neamuri aici.» Eu am și mamă și tată aici. Pe mine m-o durut. Și pe undeva avea dreptate. Deci eu eram o săracă în față lor. Eram, așa, o floare aruncată între spini. Spinii mă înțepau și eu încercam să mă ridic, să le dovedesc că totuși am dreptate" (M.T.-venită).

Se pare că aceste strategii nu reușesc decât să otrăvească și mai mult viața interioară a viniturilor. Pentru o defulare necesară, privirile lor se îndreaptă spre etnia mereu discreditată a Țiganilor.

Provocările alterității interioare (2): Țiganii/(r)omii

Celălalt interior. Păreri contradictorii

Românii din Comlăuș știu că nu sunt singurii care au privilegiul vechimii.



Țiganii au venit în sat "foarte de mult, aproape de când o apărut Comlăușul ăsta. S-ar zice că ar fi emigrat de prin India, de pe-acolo" (I.M.-comlăușean)⁵⁸. Părerile Țiganilor despre începuturi diferă puțin: strămoșii lor sunt aici "de pe timpul descălecării barbarilor" (I.D.-rom).

Impresiile colocatarilor despre Țigani sunt contradictorii. Așezat în "cartierul veseliei", "ultimul popor migrator" are un comportament: "deplorabil, deplorabil, crează greutăți enorme. Am ajuns în situația că mergi cu soția la plimbare și trebuie să fii pregătit, cu ochii în patru. Furturi nu mai vorbesc..." (I.P.-comlăușean).

Părerile mai elaborate tind a relativiza, însă nu fără a "fixa" Țiganul într-o identitate imuabilă: "Țiganu' cam fură, da' ce fură... nu fură comoară. Fură găini dă pă stradă, dacă poate și din curte, numa' trebe să-l urmărești. Asta o fost a Țiganului și asta va rămâne. Da' și Țiganii-s lucrători. Or lucrat pân' colectiv, or lucrat pân' fabrici" (I.M.-comlăușean).

Astfel, cine înțelege că a fura face parte din definiția identitară a Țiganilor îi poate chiar simpatiza; pentru că: "în afară de faptul că fură, nu aș avea alte obiecții. Chiar azi discutăm, zice: 'uită-te, că-s mai spălăței, mai îmbrăcați; acuma, de când or mers în Germania is mult mai bine îmbrăcați'... În general, mie mi-au inspirat încredere, eu i-am apreciat pe ei; au un simț al responsabilității și o etică unii dintre ei... am avut copii pe care, de-a dreptul i-am simpatizat" (S.V.-venită).

Țiganul este om?

Iată, construit în miniatură, un model al "bunului Țigan", care comportă condiționări temporale. Țiganii "or fost un popor atâta de blând și-atâta de conștient și-nțelegători, domne... n-ar fi făcut unul o trăznaie. La ora actuală, însă - draci împielitați" (C.T.-comlăușean).

Alteori condiționările sunt de

ordin spațial: "vine pă drum, îl vezi - iaca vine un om; când a ajuns - Țigan" (M.G.-comlăușean). Altfel spus, Țiganul este mereu "tot Țigan, nu poate el să fie la rând cu omul, până-i lumea, oricât ar fi el" (M.G.-comlăușean). Pasajele abia citate sugerează persistența la nivelul limbajului, sub formă ironică sau nu, a unei vechi figuri a experienței alterității, întemeiată pe identificarea valorilor proprii cu valorile în general: diferența este percepută în termeni de superioritate și inferioritate până acolo încât se refuză Celuilalt calitatea de subiect⁵⁹.

În atari condiții este exclusă posibilitatea oricărui metisaj cultural; nu întârzie să apară soluții dezirabile (deocamdată): "După mine, după aprecierea mea, barem atâta, să fi făcut Dumnezeu și lor o țară, undeva. Să curețe pă toți într-un loc, că nu-s oameni. Dacă aș fi fost eu mai marele mahăr, le-aș fi dat un teritoriu și lor, da' nu le-a făcut Dumnezeu țară nicicum" (M.G.-comlăușean).

Se pare că sugestia nu e nouă: "Mi-aduc aminte că odată era vorba - și era o mare panică între Țigani - dacă nu mă înșel, încă de pe vremea lui Gheorghiu-Dej, să îi trimită înapoi. Și era pă vremea aia Nehru președinte-n India și pare-mi-se că cu ăla s-a dus ceva tratative, că mi-aduc aminte că Țiganii, aici, toți dormeau cu lumina aprinsă" (I.M.-comlăușean).

Realitatea nu vine în întâmpinarea dorințelor slab disimulate; rămâne o alteritate interioară, a cărei definire identitară este bazată pe negativități. Rezolvarea este de căutat în plan simbolic: atributul "Țigan" începe derapajul spre condiția de stigmat⁶⁰, va desemna de acum înainte mai degrabă un tip uman fixat. În momentul în care un individ reușește să iasă din tiparele anticipate, el nu mai este Țigan, ba chiar poate să intre "la rând cu omul": "M-am dus în vizită la ei și, neștiind unde stă, am întrebat vecinii. Și, zic, 'cum vă-nțelegeți cu ei?' Zice: 'foarte bine, n-ai probleme cu ei, nu se vede că-s Țigani'" (S.V.-venită).

Stigmatul "țigan" lovește și alte grupuri, servind comparațiilor răutăcioase: poți auzi despre "comlăușeni ca țiganii", dar și că-i "mai bine țigan decât moldovean".

Cu puțină abilitate însă, stigmatul poate fi folosit în moduri favorabile. Unul dintre ele constă în a obține *câștiguri secundare* (Goffman). Realizări oarecum modeste vor fi supraevaluate:

"am fost anul trecut la ediția a II-a a Festivalului Comunității... Etnice din România, la Botoșani. Am participat la Festivalul... la a doua ediție, dintre care toată Moldova era cu camera de luat vederi, că n-a mai văzut așa dansuri pe care le-avem noi, avem și un teatru în limba țigănească și... or fost mulțumiți de noi; am primit o vază, o diplomă de laăștia din Botoșani. Au participat... ansambluri folclorice care numai... locul I" (C.D.-rom).

Țiganii se mândresc cu "o fată de la noi, țigancă, care a reușit la contabilitate la Salonta". Echipa de fotbal "Fulgerul" Comlăuș, care "anul trecut a jucat în Promoție, acum o intrat în Onoare". Au "un bar care merge non-stop, o alimentară, acum mai face un bar". Mai mult, "și copii din etnia romilor primesc premii. Premiul I, II, III, mențiune. Așa s-au luat!" (C.D.-rom).

Un alt *câștig secundar* ar fi posibilitatea explicării insucceselor prin stigmat. Falsa justificare este prezentată chiar în cazuri extreme, precum încălcarea legii: "Mai sunt, să zicem așa, zece la sută sau cinci la sută care mai fac și infracțiuni, că-s obligați. Și, oricât, cum a remarcat și domnu', că decât să stai și să vezi că n-are copilul tău pâine și cere, e și normal că risc la viața ta" (I.D.-rom).

Deși se referă la societatea americană, Tzvetan Todorov insistă într-un articol⁶¹ asupra tendinței minorităților de a prefera condiția de victime. Rolul este avantajos, dar pasiv, așa că pasul următor este să "se renunțe la identitatea individuală și nu se vede decât apartenența la

grup, (...) la un grup la care aparții neopțional". Fiecare individ aparține unui grup-victimă în societate, avem de-a face cu victimizarea colectivă. Foarte caracteristică țiganilor din Sîntana este recurența lamento-ului pe teme diferite: se trăiește foarte greu, "din cauza Legii 18", "la Primăria comunei Sîntana suntem marginalizați; mergem cu propuneri și la consilieri, întotdeauna ne respinge doleanțele" (C.D.-rom).

Deși există câteva succese sportive, "nu ne sprijină nimeni, nu ne sponso- rizează nimeni, nu ne bagă nimeni în seamă", "copii sunt tratați rău la școală", "suntem necăjiți, săraci" (I.D.-rom).

Pe scurt: "bântuie foamea printre oameni și printre căși" (I.D.-rom).

Mecanismul nu e inocent, condiția de victimă devine avantajoasă, grație ei se exercită un tip subtil de șantaj asupra comunității. Incorct tratat până acum, grupului "i se deschide acum o "linie de credit" inepuizabilă"⁶².

Există și un argument legislativ: "...dă etnia noastră nu să interesează nimeni. Parcă suntem pierduți. Tot se vorbește dă Dreptul Oamenilor, dă Dreptul Minorităților, dă' în fond nu să face nimic, nu să vede nimic, nici o îmbunătățire" (I.D.-rom).

Ar trebui "un pic de suport", ar fi bine "să se facă o cantină socială" (C.D.-rom), "să se implice statul, să aibă o școlarizare, alfabetizare, să ne calificăm și noi, să facem ceva" (T.-rom).

Originile în discuție

Există un anumit moment când povara stigmatului devine de nesuportat, mai ales pentru acela care interiorizează punctul de vedere al unei alterități percepute ca superioară. Devine posibilă o strategie de ieșire din stigmat, cu accente dramatice în cazul țiganilor din Comlăuș. Da - se spune - e de rău să fii țigan, însă noi suntem altceva:



"*țiganu' e ăla, domne care face rău, d-asta ne doare pe noi, parcă ne taie în suflet, pentru că... și la un român, dacă un român face rău și este certat cu legea, ăla înseamnă țigan, domne. Dar noi suntem oameni care am muncit toată viața noastră. Eu nu mă pot compara cu țiganii ăia nomazi și căldărari domne, pentru că eu n-am umblat cu căruța. Noi am fost statornici, noi avem gospodăria noastră, noi lucrăm în grădina noastră, noi lucrăm pământul nostru, noi am fost prin fabrici, noi nu ne-am depărtat de casă. Nu toți ăi țigani, domne!*" (C.D.-rom).

Strategia nu e prea credibilă, cei care nu sunt țigani o deconstruiesc în sensul reducerii la propria impresie: "*de rușine ăștia la radio și la TV mai schimbă și numele și zice romi către ei. Să nu zică că-i țigan, că și lui îi e rușine că e țigan*" (M.G.-comlăușean).

Încrederea în țigani este scăzută și ca urmare a instabilității lor religioase, care îi sustrage permanent unei definiții clare. Majoritatea nu se poate baza pe niște oameni care "*între catolici ăi catolici, între ortodocși ăi ortodocși*" (P.B.-venit). Tiganii (romii) relativizează însă acest tip de afirmații: "*și printre noi sunt mai agresivi, care stârnesc scandalul, dar tot acolo ajungem, la generalizare. Noi, dacă prindem un român, nu generalizăm, ei generalizează. 'Ei nu zic tu, ci voi, dacă face unul pune pe toți'*" (T.-rom).

Se sugerează faptul că în spatele atributului care stigmatizează nu avem de-a face cu o unitate. Evident, avem tineretul care "*s-a schimbat, s-au școlit, au mai plecat de-acasă*" (T.-rom). Dar există un clivaj mai profund între particularitățile modelului identitar țigănesc și cel al romilor:

"*Nu ne putem compara cu țiganii. Tiganii sunt ăia, dom'le, care se deplasează și se îndepărtează de casă și mănâncă mortăciuni. Noi nu mănâncăm mortăciune. Orice om sărac de aici - sunt săraci care nu au ce mânca - nu mănâncă mortăciune. Corturarii mănâncă ce prind*" (I.D.-rom).

Și "nemții" au un rol în trecerea mai rapidă de la condiția de țigan la cea de rom. Văzând la ei, "*generația asta care am ajuns încoace, am știut așa: să avem și noi un porc la casă, să fie grădina săpată, să fie casa aranjată, copiii să fie îmbrăcați, copiii să fie curat când merge într-o societate*" (C.D.-rom).

Bineînțeles, totul rămâne perfectibil, iar dacă trebuie găsite motivații pentru situația prezentă, originile vor fi puse discret în discuție: "*Recunosc, și poate recunoaște mulți din țară că noi suntem cu cultura înapoiată și zice că din cauza străbunicilor noștri. Pentru că străbunii noștri au lucrat ca sclavi, n-or putut să plătească taxele școlare, pentru că n-or avut de unde*" (C.D.-rom).

Cu toate astea, "*n-are un român mai mult material cenușiu decât mine*" (C.D.-rom), dar "*la noi nu școala contează, știi ce contează? Ambiția și dragostea și dacă ești bun de lucru, mâinile tale sunt făcute pentru așa ceva să faci un lucru de calitate*" (I.D.-rom).

Proiecția paseistă, modelul țiganului "furând" meseria din generație în generație, nu împiedică totuși urgențele reformatoare. Interlocutorii noștri⁶³ au în gând și un proiect etnopedagogic: "*nu merge numai asta, să fure meseria și să n-aibă, să nu știe să citească. Dacă ar merge și la școală eu zic că ar ieși niște lucruri foarte bune; dacă ar fi un pic de suport și s-ar lua mai în piept problema să nu se ascundă așa*" (C.D.-rom).

În acest moment, al proiectelor, referenții pronumelor personale se schimbă. Școlarizat, cel cu care vorbim își declară indirect (însă explicit) identitatea. Este un rom care mediază dialogul cu țiganii: "*dom'le, dacă știi să vorbești cu ei, ei sunt în stare să-ți dea cămașa de pe ei. Pe cuvânt de onoare. Pentru că așa e sufletului țiganului*". Dar: "*nu se știu comporta. Păi atâta timp dacă n-ai educație de la părinți, ești crescut ca în pădure, e și normal că ăla face infracțiuni când o fi mare și ajunge în*

penitenciar" (C.D.-rom).

Astfel, emergența unei conștiințe confortabile (care, în eventualitatea realizării proiectului etnopedagogic, ar fi transmisibilă întregii comunități) are un început ce poate fi stabilit cu precizie: "*pe mine m-a învățat la școală să nu fur*" (C.D.-rom).

Concluzii

Departate de a ne rezuma căutarea, cele câteva concluzii vor indica anumite recurențe în modalitățile de construcție a identităților de grup, în cazul comunităților multietnice și multiculturale.

O atare construcție are la bază accentuarea diferențelor culturale. Nu este vorba de un mecanism inocent: diferențele pe care se articulează reconstrucția țesutului social local sunt astfel alese încât favorizează definiții ale situației în care propriul grup este valorizat pozitiv. Comlăușenii și "nemții", care deplâng absența curățeniei, a ordinii, a lucrului bine făcut, o fac din perspectiva unui canon cultural definit de ei înșiși și care acum este în pericol. Țiganii justifică propriul model cultural punându-l în legătură necesară cu insuficienta integrare socială, traductibilă în termenii accesului nediferențiat la resurse: de la "*bântuie sărăcia printre oameni și printre căși*" până la "*n-ai ce face, domne, mai furi*" nu e decât un pas.

Construcția identității se prezintă sub forma unei negocieri continue, jalonată de puncte de consens sau controverse. Această tranzacție ia forma unei istorii comune, pe care memoria colectivă nu încetează să o (re)interpreteze și să o îmbogățească cu noi date, fapt ce poate fi resimțit uneori ca o criză identitară. O comunitate cu un model identitar relativ stabil, la un moment dat - ne gândim la "comlăușeni" - descrie situația de după 1989 ca fiind una în care "*cineva, ceva, totuși subminează*".

Raporturile ce s-au stabilit între grupurile din Sîntana pot fi descrise în termenii unei competiții pentru prestigiu la nivel identitar. Este cazul relației simbolice dintre germani și comlăușeni, ce are atât o formă negativă ("*se râde neamțu de noi*"), cât și una pozitivă (nemții "*agricultură or învățat de la români*"). Deși tind să interiorizeze punctul de vedere critic al celorlalte grupuri, resimțind propria identitate ca stigmat social, "viniturile" și "țigani" încearcă totuși să exorcizeze spectrul ultimului loc în ierarhia identitară locală, cel mai adesea acuzându-se reciproc.

Atunci când identitatea ce decurge din apartenența la unul din grupurile locale este problematică, subiecții apelează la identificări alternative. De exemplu, pentru "vinituri" identitatea națională este un atu în disputele cu membrii altor grupuri etnice (germani, țigani), pentru Țiganii protestanți identitatea religioasă permite o distanțare de tradiționalistii propriului grup etc. Există și varianta folosirii de etnicități paralele circumstanțiale. Atunci când cer ajutor social, "țiganii" recurg, ca strategie de ieșire din stigmat, la o etichetă convenabilă (romi), cu conținut ideologic emancipator. În același timp, pentru comlăușeni identitatea națională funcționează ca obligație constrângătoare, generând dileme identitare: deși, în urma metisajului cultural, comlăușenii au dezvoltat, împreună cu nemții, un stil de viață asemănător, un individ aparținând "viniturilor" "*trebuie acceptat*" în măsura în care "*e român de-al nostru*".

În analiza discursurilor, am căutat să identificăm recurențele în definițiile locale ale etnicității: am încercat alcătuirea unui gen de "portret robot" care să descrie membrii grupurilor aflate în interacțiune în Sîntana, reconstituind dozajul în care diferite tipuri de identități (locală, regională, etnică, națională, religioasă) intră în definirea identității narrative a fiecărui grup.

Vom adăuga la concluzii câteva



probleme pe care ne propunem să le rezolvăm în continuare.

Pornind de la ipoteza generală conform căreia apartenența la o comunitate este un factor predictiv pentru rețelele particulare în care actorii se angajează, ne putem întreba: cum indivizii aflați în interacțiune își conectează experiența trăită la reprezentările culturale ale acelei experiențe? Sunt categoriile identitare pertinente la nivelul comportamentelor? Infil-

trează totalitatea vieții sociale sau sunt valabile numai în anumite sectoare ale vieții cotidiene? Categoriile identitare sunt susținute explicit? este ceva din conținutul lor refutat în urma experienței? Dacă da, mai sunt susținute frontierele sociale dintre grupuri?

Odată formulate, aceste întrebări ne orientează și ne anticipă activitatea următoare.

Note și bibliografie

1. Ne-am propus să integrăm vocea nativului, păstrând-o, pe cât posibil, nealterată. Am reprodus fragmente din interviurile culese în perioada de "teren", provenind din înregistrări audio. Am selecționat aceste texte astfel încât să ilustreze fiecare dintre grupurile existente în Sîntana. Trimiterile au fost făcute la sfîrșitul citatelor, între paranteze, folosind inițialele celui interviuat și grupul din care face parte.

În legătură cu transcrierea textelor precizăm că, adresîndu-ne unor categorii (potențial) mai largi de cititori, am procedat la unele simplificări, dar fără să literarizăm vorbirea autentică a subiecților noștri, dorind să păstrăm caracteristicile fonetice ale graiurilor ilustrate în lucrare. Intervențiile noastre (eliminarea unor porțiuni nerelevante, adăugarea unor cuvinte pentru a reconstitui sensul discuției) sunt marcate prin croșete.

2. Cf. Romeo Trifa, *Monografia comunei Sîntana, Raion Criș, Regiunea Crișana*, 1967.

3. În conformitate cu Decretul 242/1983, noii veniți beneficiază de locuințe (casele rămase disponibile în urma emigrărilor) fără a plăti chirie 2 ani, li se oferă cu prioritate locuri de muncă și posibilitatea calificării.

4. Vezi fluctuațiile volumului de populație al acestei etnii în Tabel cu populația pe naționalități la recensămintele din perioada 1930-1992 pentru județul Arad, pe municipii, orașe și comune, Direcția Județeană de Statistică Arad:

	1930	1956	1966	1977	1992
Români	4589	6389	6925	7412	9460
Germani	6768	6536	6844	6450	1090
Maghiari	524	423	317	244	271
Romi	653	73	216	917	1256
Alții	33	22	17	21	48
Total*	12567	13443	14319	14944	12125

* Cifrele cuprind și populația satului Caporal Alexa (1248 locuitori în 1992).

Este interesant de semnalat că aceste cifre sunt contestate de localnici. În plus, situația demografică s-a schimbat în anii ce au trecut de la ultimul recensămint. De asemenea, nici una dintre statisticile oficiale nu a luat în considerare categoriile vernaculare. În lipsa lor, estimările noastre (bazate pe informațiile culese de la localnici și din lucrarea Victoriei Sinescu, *Geografia populației și a forței de muncă din cadrul comunei Sîntana, județul Arad*, lucrare științifico-metodică pentru obținerea gradului didactic I, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Biologie-Geografie, Cluj-

- Napoca, 1986) sunt următoarele: 3000 de comlăușeni, 750 de germani, 2500 în Satul Nou, 2500 de noi veniți, 2000 de romi.
5. Termenul este folosit pentru desemnarea celor veniți după 1980. Pentru lămurirea denotațiilor și conotațiilor acestui termen, vezi capitolul 5 al lucrării de față.
 6. Prim capitol la Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc., 1969.
 7. Blumer, op. cit., pp. 2-5.
 8. Nu vom insista aici asupra imaginilor-rădăcină, urmînd să revenim la unele dintre ele pe parcursul lucrării.
 9. Blumer, op. cit., p.11. Este bine să reamintim distincția pe care G.H. Mead o face între *lucruri* și *obiecte*; în timp ce primele există independent de individ, ultimele există doar în relațiile pe care le au cu acțiunile acestuia. Pentru o analiză mai detaliată, v. Ruth A. Wallace și Alison Wolf, *Contemporary Sociological Theory*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc., 1980.
 10. Ne referim în special la Paul Ricoeur, *Temps et récit*, I-III, Éditions du Seuil, Paris, 1983-1985 și la Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Éditions du Seuil, Paris, 1986, traducere în limba română de Vasile Tonoiu: *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, București, 1995.
 11. v. Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, pp. 154-180.
 12. Idem, p.125.
 13. Idem, pp.131-132.
 14. Ricoeur înțelege prin "obiectul științelor umane" acțiunea socială așa cum apare la Max Weber în *Wirtschaft und Gesellschaft*, respectiv comportamentul uman semnificativ și mutual orientat.
 15. Ne amintim, istoricul și filozoful german Droysen a atacat punctul de vedere pozitivist, introducînd dihotomia metologică corespunzătoare termenilor *explicație* și *înțelegere* (*Erklären*, respectiv *Verstehen*), idee dezvoltată în mod sistematic de Wilhelm Dilthey. Pentru detalii, v. Georg Henrik von Wright, *Explicație și înțelegere*, Humanitas, București, 1995, mai ales pp. 25-53.
 16. Blumer, op. cit., p.10.
 17. Wallace și Wolf, op. cit., p. 247.
 18. Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, p. 214.
 19. Idem, p. 213.
 20. Idem, p. 280.
 21. Idem, p. 286.
 22. În reflecția asupra raportului dintre hermeneutică și critica ideologiei, Ricoeur se găsește pe o poziție intermediară între Heidegger și filosofi de inspirație neokantiană, precum Karl Otto Apel. Pe de o parte, pentru Heidegger nu există nimic care să poată fi numit ideologie, atîta timp cît lipsa de temei a *Dasein*-ului nu mai permite o referire la ceea ce ideologia nu este. Din contră, K.O. Apel postulează un apriori al comunității ilimitate a comunicării, ideal în raport cu care ideologia - și critica ei - poate fi gîndită. Constitutivă legăturii sociale, ideologia poate degenera, după cum scrie Ricoeur, funcția de integrare a comunității prelungindu-se în funcția de legitimare a puterii. Pentru tema ideologiei la Ricoeur, vezi *Eseuri de hermeneutică*, pp. 274-286; pentru locul hermeneuticii în cadrul filosofiei contemporane și raportul ei cu critica ideologiei, vezi Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect. Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, Editura Pontica, Constanța, 1994, pp. 101-125.

23. Esecuri de hermeneutică, p. 282. O formulare asemănătoare întâlnim și la Leon Wieseltier, care spune că "nu trece niciodată mult până ce identitatea este redusă la loialitate". Citatul este din "Împotriva identității", *Orizont*, VII, nr. 2 (1368), 14 februarie 1996, p. 16, în românește de Mircea Mihăieș.
24. Manfred Pütz, *Fabula identității. Romanul american din anii șaizeci*, Institutul European, Iași, 1995, p. 32. Acestei cărți îi suntem datori, în parte, în ceea ce privește prezentarea conceptului de identitate.
25. Norman Holland, *Unity. Identity. Text. Self*, PMLA, 90, 1 (October 1975), p. 815, apud Putz, op.cit., p.31.
26. De exemplu, pentru A.J. Greimas și J. Courtes, *Semiotique. Dictionnaire de raisonne de la théorie du langage*, Hachette, 1993, identitatea desemnează "un principiu de permanență care permite unui individ să rămână același, să persiste în ființa sa pe tot parcursul existenței narative, dincolo de schimbările provocate ori înfrumusețătoare".
27. Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity*, Polity Press, Cambridge and Basil Blackwell, Oxford, 1991.
28. *Idem*, p. 29.
29. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol III, Éditions du Seuil, Paris, 1985.
30. *Idem*, p.356. Punând împreună istoriile veridice și fictive, Ricoeur reformulează problema referinței la un trecut care a fost "real", diferit de entitățile ireale ale ficțiunii. El subordonează astfel "dimensiunea epistemologică a referinței" unei "dimensiuni hermeneutice a refigurării". Pentru o prezentare concisă a acestor aspecte vezi *idem*, pp. 9-14.
31. *Idem*, p. 357.
32. Paul Ricoeur, "Identitate narativă", în *Krisis*, I, 2, septembrie 1995, p.80.
33. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, III, p. 358.
34. Studiul de față se bazează pe datele rezultate din 35 interviuri semidirective, cu o durată medie de două ore.
35. Bineînțeles, ne-am confruntat cu numeroase refuzuri sau amânări perpetue, colectarea datelor dovedindu-se a fi o operațiune cînd savuroasă, cînd dificilă.
36. Pentru referințele la Sîntana, de mare ajutor ne-a fost monografia doamnei Victoria Sinescu, *Geografia populației și a forței de muncă din cadrul comunei Sîntana, județul Arad*, lucrare științifico-metodică pentru obținerea gradului didactic I, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Biologie-Geografie, Cluj-Napoca, 1986. O prezentare clară a politicii Imperiului Habsburgic în Transilvania o face M. Bernath în *Habsburgii și începuturile formării Națiunii Române*, Dacia, Cluj-Napoca, 1993.
37. Iată amănunte despre fiecare dintre cei citați în acest capitol: P.B. - preot pensionar, 78 ani, venit în Sîntana în 1961; G.B. - lucrător C.F.R., 52 ani, comlăusean; I.P. - profesor, 48 ani, comlăusean; I.M. - pensionar, fost muncitor la Arad, 73 ani, comlăusean; L.G. - inginer agronom, 46 ani, colonist; N.D. - barman, 49 ani, colonist; N.A. - pensionară, fostă lucrătoare C.A.P., 71 ani, colonistă; S.V. - profesoară, 48 ani, venită în Sîntana în 1979.
38. Nu numai despre origini nu există amintiri. Dacă ar fi să ne luăm după memoria locală, totul începe, practic, din momentul sosirii coloniștilor germani. Faptul justifică opțiunea teoretică pentru o abordare care, după aportul triadei Hegel-Husserl-Heidegger, încetează să graviteze în jurul întrebării carteziene "cine sunt?", pentru a considera una pragmatică, una a întâlnirii cu Celălalt.

39. Otto Greffner, Șvabii (germanii) din Banat. O scurtă istorie, Arad, 1994, p.56.
40. Am citat din Sorin Antohi, op.cit., p. 232, care comentează dihotomia culturală culturi ale rușinii/ culturi ale vinei (*guilt-cultures*), așa cum apare la E.R. Dodds în *The Greeks and the Irrational*, 1951, (traducere în limba română de Catrinel Pleșu: *Dialectica spiritului grec*).
41. Ne referim, bineînțeles, la tipurile-ideale weberiene.
42. Există multe situații în care este bine să luăm în seamă clivajele ce țin mai degrabă de stratificare, ca în exemplul următor: "...al doilea război - bine o fost venit; că n-ai putut vorbi cu un bogat, indiferent că neamț sau român. Eu nu țin parte la unul sau la altul; da' cum să spun, mirosul lor - la fel. Și ei ca bogătașii, se înțelegeau bine. Săracul îl vedeau mai la distanță" (M.G.-comlăușean). Cu atât mai remarcabil, din acest punct de vedere, este cazul Transilvaniei, *spațiu identitar* în care distincția fenomen social/fenomen identitar este greu de făcut. Pentru o discuție asupra dinamicii conceptelor de *spațiu identitar* și *fenomen identitar*, vezi Dumitru Sandu, "Regionalizări identitare", în *Sfera politicii*, anul V, nr. 34, pp. 16-20.
43. Sorin Antohi, op. cit., n.7, p. 270, este cel care folosește conceptul, arătând că, "statul național este o administrație de obiecte identice: nu poate funcționa altfel".
44. Jakob Hubner, *Monographie der Grossgemeinde Sanktanna*, 1986, p.64.
45. Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, București, 1995, p.214.
46. Paul Ricoeur, "Noul etos", *Echidistanțe*, nr. 3-4 (22-23), Iași, 1993, p.15.
47. Otto Grefner, Șvabii (germanii) din Banat. O scurtă istorie, Arad, 1994, p. 34.
48. Idem, p. 35.
49. Idem, p. 54.
50. Idem, p. 54.
51. Lista celor din ale căror interviuri am folosit extrase în acest capitol: I.Z. - meșteșugar, 78 ani, german; S.H. - meșteșugar, 70 ani, german; N.A.-pensionară, 71 ani, colonistă; P.B. - preot pensionar, 78 ani, venit în Sîntana în 1961; I.M. - pensionar, fost muncitor la Arad, 73 ani, comlăușean.
52. Vezi discuția despre regionalizări-zarea stigmatului din Sorin Antohi, "Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității", *Civitas Imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București, 1994, pp. 216-217 și n.5, *Ibid.*, pp. 268-269. Citatul este extras din această notă.
53. Exemplele utilizate de Sorin Antohi sunt constituite din clișee și stereotipuri prin care se realizează "dialogul" dintre diferite regiuni ale aceleiași stat (nordul și sudul Italiei, statele fostei federații iugoslave, provinciile istorice românești).
54. Vezi nota 2.
55. Iată lista în care aducem precizări la adresa intervievaților (în aceeași ordine în care apar citați pentru prima dată): S.V. - profesoară, 48 ani, venită în Sîntana în 1979; V.T. - lucrător agricol, 51 ani, venită în Sîntana în 1983; M.T. - barman, 26 ani, venită în Sîntana în 1983; M.L. - pompier, 35 ani, venit în Sîntana în 1969; I.M. - pensionar, fost muncitor la Arad, 73 ani, comlăușean; S.H. - meșteșugar, 70 ani, german; H.W. - țaran proprietar, 55 ani, german; P.B. - preot pensionar, 78 ani, venit în Sîntana în 1961.
56. Erving Goffman, *Stigma; Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, 1992, p. 155. Aparatul conceptual folosit în acest capitol este



extras în mare măsură din această teorie.

57. Termen preluat de Sorin Antohi de la Ivo Banac și redefinit ca tip ideal al naționalismului, alături de naționalismul charismatic și naționalismul birocratic.
58. Iată lista în care aducem precizări la adresa intervievaților (în aceeași ordine în care apar citați pentru prima dată): I.M. - pensionar, fost muncitor la Arad, 73 ani, comlăușean; I.D. - șomer, 42 ani, rom; I.P. - profesor, 48 ani, comlăușean; S.V. - profesoară, 48 ani, venită în Sîntana în 1979; C.T. - pensionar, 69 ani, comlăușean; M.G. - pensionar, 81 ani, comlăușean; C.D. - învățător, 51 ani, rom; T. - șomer, 25 ani, rom.
59. Despre o istorie cu valoare paradigmatică, despre modul în care eul îl descoperă pe celălalt, vezi Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii: Problema Celuilalt*, Iași, Institutul European, 1994.

60. Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of the Spoiled Identity*, Penguin Books, 1992 și Sorin Antohi, *Civitas Imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București, 1994.
61. Tzvetan Todorov, "De la cultul diferenței la sacralizarea victimei", *Dilema*, nr.130, 7-13 iulie 1995, p.15.
62. *Idem*.
63. Trebuie precizată teama Țiganilor de a purta o discuție înregistrată. Astfel că informațiile noastre sunt obținute de la *reprezentanții categoriei* (Goffman), fapt care pune problema orizontului comun în care s-a desfășurat dialogul: am reușit să sondăm adevăratele probleme sau suntem doar la interfața a două modele identitare mai diferite decât par?