

IMAGINEA ALTERITĂȚII LA ROMÂNII DIN VOIVODINA. STUDIU DE CAZ: TORACU-MIC

Annemarie SORESCU-MARINKOVIĆ, Serbia

Cuvinte-cheie: comunități românești, Banat, Serbia, identitate, alteritate, analiza discursului, povestea vieții.

Key words: Romanian communities, Banat, Serbia, identity, otherness, discourse analysis, life story.

Rezumat: Studiul de față are la bază un interviu cu o interlocutoare de origine română din Toracu-Mic (Voivodina, Serbia). În discursul acesteia, 'Ceilalți pozitivi' și 'Ceilalți negativi' (întruchipați de nemți, sârbi sau romi, în funcție de situație) își schimbă în permanență rolurile, fiind 'reduși', într-un final, la un numitor comun: natura lor umană. Chiar dacă uneori interlocutoarea subliniază *dihotomizarea* între comunitatea căreia îi aparține și celelalte grupuri etnice, în final *complementarizarea* predomină. În loc să accentueze supremația propriului grup în detrientalul simbolic sau social al Celorlalți, aceasta reușește să stabilească un tipar comparativ și, astfel, să atenueze diferențele dintre diferitele grupuri etnice. Ne putem pune întrebarea în ce măsură se pot trage concluzii generale pe baza informațiilor primite de la un singur interlocutor. Povestea vieții analizată în studiul de față este relevantă doar la nivelul istoriei 'minore', afective, care este, mai presus de orice, individuală. Interlocutoarea își prezintă ideologia personală și încearcă să explice și să argumenteze diferențele și asemănările între diferitele grupuri etnice din spațiul multiethnic în care și-a petrecut viața, într-o încercare de a interpreta prezentul. Chiar dacă acest material nu are nicio valoare pentru istorici, poate fi deosebit de interesant pentru antropologi și etnolingviști.

Summary: The present contribution – *The image of otherness with the Roumanians from Vojvodina. Case study: Toracu-Mic* - is based on an interview with a member of the Romanian community from Toracu-Mic (Vojvodina, Serbia). In her discourse, the 'positive Others' and 'negative Others' (who are embodied by Germans, Serbians or Roma, depending on the situation) are all the time switching roles, being 'reduced', in the end, to a common denominator: their human nature. Even if sometimes she emphasizes the *dichotomisation* between the community whose member she is and other ethnic groups, *complementarisation* takes over in the end. Instead of highlighting the supremacy of her own ethnic group above the others, the interlocutor manages to establish a stable comparative relation and to mitigate the differences between ethnic groups. We can ask ourselves to what degree, on the basis of the information received from a single interlocutor, general conclusions can be drawn. The personal narrative analyzed here is relevant exclusively on the level of the 'minor', affective history, which is, above anything else, individual. The interlocutor presents her personal ideology and tries to explain and argument the differences and similarities between different ethnic groups in the multiethnic space where she has spent her life, in an attempt to interpret the present. Even if this material is not valuable for classical historians, it can be of great interest for anthropologists and linguistic anthropologists.

1. Considerații preliminare

Studiul de față valorifică unul din numeroasele interviuri cu etnici români înregistrate în Banatul sârbesc (Voivodina) între 2004 și 2008, împreună cu echipa de cercetători a Institutului de Balcanologie din Belgrad sau în alte formule de cercetare. Pentru început, am considerat necesar un scurt istoric al existenței românilor din Voivodina, pentru a reface mai ușor contextul la care face trimitere povestirea vieții pe care ne-am bazat analiza. Am încercat să arătăm cum se construiesc și cum sunt marcate, la nivel discursiv, diversele grupuri etnice care populează acest spațiu și cum este definită alteritatea prin prisma etnicilor români.

Deoarece, până acum, cercetătorii români s-au aplecat cu precădere asupra Banatului românesc, caracterizat prin aprecierea pozitivă a schimbului intercultural, spațiu care are drept adevărate embleme multiculturalitatea, multietnicitatea și multiconfesionalitatea, am hotărât să încercăm o 'punere în oglindă', mai exact să vedem cum se prezintă aceste constante în Banatul sârbesc, care nu a împărtășit în totalitate soarta regiunii surori din România.

2. Românii din Voivodina

Minoritatea română din Voivodina numără astăzi circa treizeci și cinci de mii de persoane, care populează mai mult de patruzeci de localități din partea centrală și sudică a Banatului sârbesc. Unele dintre acestea sunt foarte vechi, fiind menționate în documentele istorice din Evul Mediu, în timp ce altele s-au format mai târziu, în secolul al optsprezecelea sau la începutul secolului al nouăsprezecelea, în timpul colonizărilor habsburgice ale Banatului (Măran 2003: 5). Întregul secol al optsprezecelea, precum și primele decenii ale secolului al nouăsprezecelea au reprezentat o perioadă de continue dislocări de populație în Banat, în cele mai multe cazuri dirijate de autoritățile militare austriece. În aceste migrații sunt antrenate diferite popoare, care vor contribui la modificarea radicală a structurii etnice a Banatului. Pe lângă sârbi și români, în această perioadă au loc dislocări masive de populație de origine germană, maghiară, slovacă, cehă, bulgară, ruteană, ucraineană etc.

În ceea ce privește localitățile cu populație de origine română din Banatul sârbesc, ele pot fi împărțite, în funcție de poziția geografică, după cum urmează: localitățile din zona Vârșeșului, localitățile „de pustă” din sudul Banatului, grupate în jurul orașului Panciova, și localitățile din Banatul central, grupate în jurul orașului Zrenjanin. În funcție de originea populației românești, deosebim localități cu populație bănățeană (majoritatea localităților), localități cu populație oltenească (Satu-Nou, Sân-Mihai, Straja) și localități cu populație crișano-ardelenească (Iancaid, Clec, Ovcea, Glogoni, Iabuca, Toracul Mic etc.). În satele din jurul orașului Vârșeș, populația românească este autohtonă, aflându-se în locurile respective înainte de ocuparea Banatului de către Imperiul Habsburgic. În primele decenii ale secolului al nouăsprezecelea migrația românilor se apropie de sfârșit, cu toate că și mai târziu se mai înregistrează valuri de

emigranți sporadice și de intensitate redusă (Maran 2004: 11-12).

Istoria, tradiția și cultura minorității române din Voivodina au fost intens cercetate, constituind obiectul câtorva monografii istorice (Popi 1976, 1993), a unor lucrări cu caracter enciclopedic (Roșu 1998, 2004), a unei monografii etnologice cuprinzătoare (Maluckov 1985)¹ și a nenumărate monografii locale, de dimensiuni reduse (de exemplu, Gătăianțu / Bagiu 1989, Bosioc 1998, Măran 1998, Ursulescu 1997). Graiurilor românești vorbite în Banatul sârbesc le-a fost dedicat un întreg șir de studii, dintre care o deosebită importanță o are monografia lui Radu Flora, *Graiurile românești bănățene în lumina geografiei lingvistice* (vezi Flora 1971). Despre identitatea, cultura, tradiția și limba românilor din Voivodina s-au scris mii de pagini, ale căror autori sunt atât membri ai comunității (Flora 1981, Maran 2004), cât și cercetători din România (Zaberca 2003, Hedeșan 2005) sau din Serbia (Pavković / Naumović 1996, Sikimić 2001).

3. Begheiții de astăzi, Toracul de altădată

Despre Torac s-a scris mult,² așa că, în cele ce urmează vom marca doar succint cele mai importante repere din istoria acestei localități. Toracul (Mic și Mare), respectiv Begheiții de astăzi, face parte din șirul străvechilor localități românești ale Banatului sârbesc, fiind așezat pe malul stâng al canalului Bega, la răspântia drumurilor care duc de la Zrenjanin la Timișoara și de la Kikinda la Vârșeț. Prima atestare documentară a acestei localități datează din 1331, Toracul fiind amintit în listele de dijme și zeciuiele papale. Între anii 1401–1405, Toracul aparține Comitatului de Cuvin, sub administrarea Grofului de Timiș – Csanky Miklos. După aceea, o perioadă îndelungată, aproximativ două secole, satul apare, ca de altfel și celelalte localități din Banat, ca o vatră nelocuită, *praedium*, cum este tecut pe unele hărți maghiare, însă părțile istoricilor sunt împărțite. A urmat, între anii 1713–1718, războiul austro-turc și mai apoi Pacea de la Passarowitz (1718), în urma căreia Toracul, împreună cu celelalte așezări bănățene, devine proprietate a Casei Imperiale Austriece. La patru decenii după aceea, începe colonizarea Banatului cu „elemente germano-catolice”, iar conform Ordinului Curții de la Viena, din 14 iulie 1765, semnat de Maria Tereza, „toate satele românești aflate în calea coloniștilor germani trebuiau mutate în alte părți” (Roșu 1997: 26). Este vorba de Patentul de colonizare al împărătesei Maria Tereza din 25 februarie 1763, prin care ordona mutarea populației românești în partea de sud a Banatului, pentru a face loc coloniștilor șvabi. Astfel, românii din Săcălaz (de lângă Timișoara) și din Serdin (de peste Mureș, din Crișana), căruia coloniștii germani i-au schimbat numele în Schöndorf, adică ‘Sat frumos’ (astăzi Frumușeni), și-au părăsit vetrele străbune și au luat-o spre apus, pe malul Timișelului, Bega de astăzi, ajungând undeva pe teritoriul Banatului sârbesc de nord al zilelor noastre.

Nici astăzi nu se știe cu siguranță unde s-au stabilit nou-veniții. Istoricii cred însă că nu pe vatra vechiului Torac, ci pe drumul care ducea de la Becicherechi (Zrenjanin) la Timișoara. Coloniștii au dat noilor așezări numele satelor din care au venit – Serdin și Săcălaz – cu aceste denumiri aflându-se înregistrate pe o hartă maghiară a Banatului din

1769. După câțiva ani însă, ei coboară pe malul Begăi, o regiune mlăștinoasă, înconjurată de sălcii și trestii, un teren ușor inundabil și greu de lucrat, dar care oferea o mai mare siguranță în fața prădătorilor.

Iosif al II-lea, în urma celor trei călătorii ale sale prin Banat (în 1768, 1770 și 1773 – în ultimele două trecând și prin Torac), constatând că românii de aici trăiesc în condiții foarte grele, le-a făcut o serie de facilități, dintre care cea mai importantă a fost faptul că au primit pământ (pentru detalii vezi Roșu 1997: 30).

În anul 1779, o dată cu înființarea Comitatului Torontal și anexarea de către Ungaria a Banatului, ambele sate, Săcălazul și Serdinul, își schimbă numele, primul în Nagy Torak (Toracu-Mare), iar cel de-al doilea în Kiss Torak (Toracu-Mic). Din 1782, torăcenii devin iobagi pe moșia grofului Kiss Iszak, care ia în arendă de la Curtea Imperială ambele sate. Până în 1848, Toracele se află în posesia a diferiți membri din familia grofului Kiss. Situația grea a torăcenilor nu se schimbă prea mult nici după această dată. În timpul primului război mondial, mai mult de o sută de torăceni și-au pierdut viața pe frontul din Galiția. Între anii 1929 și 1937, torăcenii, din cauza condițiilor precare de viață, emigrează în Dobrogea, în Franța, Suedia și peste ocean, în SUA, Argentina, Canada. După al doilea război mondial, în 1947, Toracu-Mic și Toracu-Mare se unesc într-un singur sat, Begheiți, care, din 1960, după organizarea teritorial-administrativă, aparține comunei Žitiște.

În anul înființării sale, Toracul a avut cel mai mic număr de locuitori: în jur de 2.000 de persoane. Între cele două războaie mondiale, Toracu-Mare are 3.150 de locuitori, iar Toracu-Mic 2.993, dintre care 90% români, iar restul sârbi, maghiari, nemți și romi. Conform statisticilor oficiale, numărul locuitorilor din Begheiți a atins cota maximă în 1916, și anume 6.012. Satul Begheiți, așa cum reiese din unele statistici, are astăzi 3.698 de locuitori, dintre care 67% români. Pe de altă parte, rezultatele recensământului oficial al populației Serbiei din 2002, realizat de Institutul Republican pentru Statistică, ne arată că Toracul are în total 2.850 de locuitori, dintre care 1.780 se declară români, 569 – sârbi și 203 – romi.

4. Câteva repere metodologice

Metoda de cercetare pe care am adoptat-o pe teren a fost, în general, povestirea vieții, 3 care are avantajul de a radiografia identitatea sub aspectul ei dinamic, „ca un proces în care se produc reconfigurări periodice și în care rolul decisiv al interrelaționării și interacțiunii este foarte vizibil (cu cei din anturajul imediat, cu grupuri și cadre de referință – reale sau simbolice – cu un orizont de norme și valori în funcție de care evenimentele sunt (re)semnificate sau un proiect de viață capătă, retroactiv, un anume sens) (Vultur 2001). Practica interviului de tip povestea vieții, în Voivodina, o regiune cu o tradiție interculturală importantă, este utilă, printre altele, și pentru a explora dinamica identităților individuale și colective. În foarte multe dintre situații, povestirile înregistrate nu sunt importante din punctul de vedere al etnologului, însă ele „sunt uneori relevante ca istorii ale unui destin, alteori ca proiecții retrospective ale unui proiect de viață, dezvăluind ideologii personale, un spațiu mental, o lume de discursuri,

în care realul se întretese cu imaginarul și se construiește împreună cu el, în care judecata de valoare stă alături de nostalgiile personale, iar trecutul e 'reamenajat', pentru a vorbi cât mai sugestiv despre durerile, bucuriile, speranțele prezentului" (Vultur 2000b: 6).

Cu ajutorul analizei calitative a unui astfel de interviu (vezi Wiesenfeld 2000) se poate observa cum comunitatea, prin intermediul povestirilor autobiografice, construiește o imagine a identității proprii mult mai bine profilată decât prin intermediul interviului strict dirijat. Prin urmare, am încercat să limităm la maximum intervențiile noastre, pentru ca interlocutorii să hotărască singuri care sunt lucrurile cele mai importante pe care vor să le comunice despre ei înșiși, despre viața lor și despre viața Celorlalți. Sublinierile, omiterile, mistificările, invențiile, comentariile, ordinea prezentării faptelor – toate acestea fac parte dintr-o complexă strategie de reconstrucție a memoriei interlocutorilor noștri. Chiar dacă interviul directiv, semi-directiv și chestionarul sunt câteva dintre condițiile esențiale ale demersului etnologic, cercetătorul trebuie, totuși, să le completeze dând cuvântul interlocutorilor. Oamenii vor să povestească, iar metoda autobiografică este, în majoritatea cazurilor, un instrument prețios pentru culegerea de noi informații și favorizarea pătrunderii modului de gândire a informatorului (Géraud et al 2001: 39). Din această cauză, ea rămâne una dintre cele mai eficiente metode de a înțelege modul în care indivizii interiorizează și pun în practică diferitele seturi de norme, în care se articulează concepția lor despre lume și viață.

Singura strategie viabilă pe care am putut-o aplica în Toracu-Mic a fost să ne mulăm fără echivoc pe poziția de *outsider* a antropologului care vine într-o comunitate din afara acesteia, dispus, însă, „să o vadă, să o asculte, să o experimenteze, să o înțeleagă și poate chiar să o învețe” (Hedeșan 2005: 39). O astfel de metodologie, care presupune luarea *ad hoc* de decizii în legătură cu direcționarea interviului, necesită „un cercetător cu experiență, capabil să ia în cel mic timp o hotărâre cu privire la metoda pe care o va aplica în cazul fiecărui interlocutor concret de pe teren” (Sikimić 2004: 50).

Materialul pe care se bazează acest studiu cuprinde un interviu de aproximativ 180 de minute cu o interlocutoare din Toracu-Mic, născută la Clec, efectuat în 2005, care a fost parțial publicat și interpretat din perspectiva metodologiei de teren în articolul *Torac via Clec: când biografia bate etnografia*, apărut în volumul colectiv *Torac – metodologia cercetării de teren*, publicat la Novi Sad (Sorescu Marinković 2005). Același material va fi folosit, în lucrarea de față, însă pentru a ilustra modul în care se conturează identitatea etnică în cadrul discursului interlocutoarei noastre.⁴

Ideea de la care am pornit a fost aceea că povestea vieții poate ilustra modul în care interlocutorii se raportează la propria comunitate, propria memorie și propriul trecut, ceea ce înseamnă, implicit, că o astfel de povestire poate ilustra și modul în care ei se percep în relația cu Ceilalți, în care Ceilalți îi percep pe ei și în ce măsură această privire din exterior influențează discursul despre sine. Pe scurt, am dat cuvântul oamenilor obișnuiți, membrilor comunității românești din Voivodina, care au vorbit liber despre sine, despre propria identitate și despre propria comunitate locală.

Opțiunea pentru spațiul Banatului este ușor de explicat, având în vedere că această zonă, datorită pluralismului său etnic și îndelungatei tradiții a multiculturalității, oferă

un teren ideal pentru cercetarea modului în care se reconstruiesc și rearticulează astăzi granițele identității, „într-un timp al tranzițiilor și al unei istorii ce nu a apucat încă să profite pe deplin de ridicarea cenzurilor de altădată și să valorifice ceea ce memoria a păstrat sub tăcerile ei impuse sau autoimpuse”, cum afirmă Smaranda Vultur în prefața unui volum dedicat unei alte minorități, de această dată din Banatul românesc, și anume minoritatea germană (Vultur 2000a: 5).

Experiența de teren de până acum ne-a demonstrat că, în ceea ce privește tipologia interlocutorilor, există, în mare, două tipuri principale:⁵

- a) cei care, în cadrul interviului semi-directiv,⁶ răspund la întrebări, așteptând momentul în care se poate produce o breșă, pentru ca discursul lor să gliseze spre povestirea (auto)biografică;
- b) cei care își prezintă povestirea (auto)biografică la început, pentru ca apoi, după ce s-a creat o relație de încredere între aceștia și cercetător, să răspundă la întrebările acestuia din urmă.

Aceste nucleee narrative personale care apar obligatoriu pe parcursul unui interviu reprezintă, de fapt, ca să folosim termenul unui antropolog englez, *the stories we are* „poveștile care suntem” (Kenyon 2003), adică un set de povestiri pe care oamenii le spun în diferite circumstanțe, indiferent de context, povestiri care le definesc identitatea și dau glas temerilor sau dorințelor lor. Gavreliuc numește aceste constante mentale ordonatoare ale rememorărilor *ancore discursive* (Gavreliuc 2005: 66). De cele mai multe ori, informatorii în vârstă vorbesc despre povara bătrâneții, suferință și singurătate, acestea constituind adevăratele *ancore discursive* ale discursului lor (Sikimić/Sorescu 2004: 162–180).

La debutul discuției cu interlocutoarea noastră, ca de obicei, i-am lăsat acesteia inițiativa. Cea despre care auzisem la Clec că este o foarte bună povestitoare și păstrătoare a tradițiilor, care „știe cel mai bine cum a fost viața la Clec”, ar fi putut avea predilecție pentru o temă sau alta ori ar fi putut dori să canalizeze discuția despre obiceiuri pe un anumit traiect. De aceea, introducerea pentru care am optat a fost cât mai vagă cu putință: *Mi-a spus doamna (...) că dumneavoastră știți cel mai bine...* Interlocutoarea mea nu a ezitat și, după câteva fraze, a trecut direct la povestea biografică, care însă nu a fost povestea vieții, ci istoria exemplară, în tonuri de legendă, a unui înaintaș – candidatul Lazăr Gruiescu („uica Laza, ablegatul”):

E, și io baș am spus că, dzâc, da, dzâc, șcu și fân mince mult că când eram io copil n-o fost televizor, n-o fost nimica, nu radio, nu nimica, și numa đivan și mie m-o plăcut s-ascult la ai bătrâni se-or povestut tot dân trecut. Ș-așa că io șcu mult dân trecut. Și o avut strămoșu m'eu un uică ș-o fost... candidat ca, ca, ș-or avut votări mari, aișea în toce sacili, că nu șcu cât, căce sacă-n ocol, și o azuns ablegat, s-o dzâs atunșea.

(Lazăr Gruiescu.)

Lazăr Gruiescu, da. Și io mi-s dân familia lor.

Această primă secțiune a discuției are o pondere foarte însemnată în economia interviului, reprezentând, după cum am menționat mai înainte, opțiunea narativă exclusivă a interlocutoarei mele. Din transcrierea interviului se poate vedea că

intervențiile cercetătorului, foarte rare, se limitează la aprobări (de cele mai multe ori monosilabice) sau repetări ale anumitor afirmații ale acesteia.

5. Identitate și alteritate

Disciplinele umaniste corelează de obicei conceptul de identitate cu problematica relației dintre individ și societate: identitatea personală și identitatea colectivă sunt două fațete ale aceluiași proces, și anume formarea personalității individului. Identitatea apare în cadrul interacțiunii dintre organism, conștiința individuală și structura socială, nefiind o caracteristică inerentă a unei persoane sau grup social, ci construindu-se treptat și în mod continuu (Golubović 1999). Majoritatea antropologilor consideră că există două tipuri principale de identitate: identitatea personală și identitatea colectivă. În timp ce identitatea personală presupune „existența conștiinței persoanei proprii ca diferită de toate celelalte“, în cadrul identității colective „se corelează originea și istoria, trecutul și viitorul, înrădăcinarea în tradiție și ritualurile care se practică în cadrul evenimentelor și sărbătorilor colective, cu ajutorul cărora se întărește sentimentul apartenenței și solidarității în simbioză cu ceilalți” (Golubović 1999: 21, 28).

Identitatea colectivă este percepută în același timp ca o culegere și continuitate de elemente caracteristice unei anumite comunități, pe baza cărora se diferențiază de altele și care îi stabilesc unicitatea (Bugarski 2005: 67). Identitatea este formată dintr-o serie de componente, deoarece spațiul social se construiește prin intersectarea și suprapunerea diferitelor grupuri sociale, pe care le formează persoanele de diferite orientări. Fiecare dintre aceste componente poate modela un alt tip de identitate și, astfel, putem vorbi de identitate etnică, națională, culturală, confesională, socială, regională și despre alte tipuri și subtipuri ale identității.

Identitatea etnică este percepută, de cele mai multe ori, ca un element inerent al comportamentului uman. Astfel, membrii unui anumit grup etnic au sentimentul originii, istoriei și destinului comun, precum și al solidarității colective. Golubović observă că, prin urmare, principalele caracteristici ale unui grup etnic conceput astfel sunt următoarele: sentimentul de apartenență la grupul respectiv, conștiința apartenenței și diferenței, atașamentul afectiv față de comunitate și trecutul acesteia, precum și de tradițiile proprii.

Afirmarea identității etnice este relativ slabă în cadrul comunităților mari și prospere, fiind mult mai puternică în cazul comunităților de minoritari amenințate cu dispariția, care, în încercarea de a se împotrivi asimilării, manifestă uneori chiar tendința exacerbarii propriilor caracteristici. Acesta este și cazul comunității românești din Voivodina, unde discuția interlocutoarei noastre gravitează inevitabil în jurul identității românești. Memoria individuală se activează la contactul cu cercetătorul, care este perceput drept un posibil transmițător al informațiilor pe care membrii comunității i le pun la dispoziție.

Sanda Golopenția, glosând pe marginea noțiunilor de „colectivități-memorie” și „memorii colective”, oferea o definiție a memoriei și a modului în care aceasta funcționează în cadrul colectivităților tradiționale – „Memoria e întotdeauna lacunară,

indicială mai degrabă decât iconică, la modul imperfectiv mai degrabă decât la cel perfectiv, ezitândă mai degrabă decât sigură de sine, punct de plecare pentru reconstituiri indefinit negociabile mai degrabă decât depozit imuabil” (Golopenția 2001: 35) – observând că etnologul care, „plonjând în viața multiplă și secretă a unui sat”, încearcă să pătrundă tainele memoriei familiale, economice, sociale sau religioase, nu face decât să oglindească într-un mod mai sistematic configurația grupurilor pe care comunitatea i le propune, pe care ea le percepe și despre care interlocutorii vorbesc în timpul anchetei. Sau, cu alte cuvinte, să decanteze și să sistematizeze materialul brut oferit de interlocutori, în încercarea de a înțelege modul în care identitatea acestora funcționează. Se știe că imaginea de sine a grupurilor etnice decurge din orizontul de interpretare al oamenilor, fiind rezultatul autoevaluării și dezvăluind elemente importante ale identității acestora. Imaginea de sine a grupurilor etnice se actualizează în funcție de reacțiile acestora la provocările mediului natural și social (Chiciudean/Halic 2003: 94).

Astfel, pentru a înțelege cum se construiește și funcționează identitatea și alteritatea în comunitățile de români din Voivodina, am încercat să sistematizăm materialul pus la dispoziție de interlocutoarea noastră. După cum vom vedea în continuare, identitatea și alteritatea, atât în interiorul, cât și între grupurile sociale, se construiesc prin manipulări subtile de semne și imagini, care devin evidente cu ocazia analizei discursului.

6. Mai multe moduri de a fi român

Așa cum sublinia Smaranda Vultur, probabil că aspectul cel mai interesant al interviurilor de tip povestea vieții din Banat îl constituie felul în care un individ ierarhizează criteriile și cadrele de referință în funcție de care își gândește identitatea: „Pentru unii e determinantă o istorie familială ce funcționează ca un fel de poveste întemeietoare asemănător cu felul în care, pentru alții funcționează istoria comunității căreia îi aparțin” (Vultur 2001). În discursul interlocutoarei noastre din Toracu-Mic, apartenența la românităte nu este percepută univoc și omogen: identitatea românească are mai multe nivele, mai exact spus mai multe cercuri concentrice, în interiorul fiecăruia dintre ele existând o serie de jocuri de forțe absolut necesare pentru conturarea *actanților identitari*.

Un prim cerc al românității ar fi cel al familiei Gruieștilor, familia din care descinde interlocutoarea:

Lazăr Gruiescu, da. Și io mi-s dân familia lor.

Numele Gruiescu este, metaforic vorbind, echivalent cu numele satului Clec, dar chiar în interiorul Clecului – cu toate că numărul românilor de acolo nu a fost niciodată prea mare⁷ – există diferențierea între Gruiești și Totani:

...că ei or fost Gruiescu și Totan numa-n Cl'ec.

În caracterizarea Gruieștilor sunt folosite doar epitete la superlativ:

Ei or fost tare-naintaț, a lu Gruiescu.

Ei or fost tare buni, ei n-or înjurat, nu, s-azuți pă lum'e și să șci toce să l'e lucrî și tot or vrut să-nv'eță să șcie tot și or azutat pă toată lum'ea.

Interesant de observat faptul că *nurorile*, nenumite, persoanele intrate în familie din exterior sunt apreciate negativ, acestea reprezentând factorii dezbinării familiei:

El'e n-or fost mulțămice, nurorili, că lucră pântru domnu

...ș-atunșea șe s-or supărat nuroril'e-al'ealate, c-o trăbuit să cumpere clisă să să ducă la sapă și tot pântru domnu și pântru domnu și-i fașe și iasă doi fraț afară.

După cercul familial, cel mai puțin numeros, dar cel mai intens marcat afectiv, urmează cel al românilor din sat. Însă, deoarece interlocutoarea noastră este născută la Clec, dar după căsătorie s-a mutat la Toracu-Mic, identificarea sa cu unul din cele două sate oscilează permanent:

Sărbiniu or fost torășenii ai miș, noi.

sau

Că ei n-or fost dă cai, nēmți, nu l'e-o plăcut cail-atâta ca *cl'ecăni*, vedz, ca *Gruieșcii*.

Se poate afirma că ea simte că aparține, de fapt, în aceeași măsură ambelor sate, așa cum se poate observa din afirmația de mai jos, în care referentul incert al pronumelui *noi* este, poate, cel mai bun indiciu al sentimentului de dublă apartenență:

Numa *noi* cu *cl'ecăni* și *torășenii* au un dialect.

Un al treilea cerc al românității include satele de români din Banatul sârbesc, diferențiate în funcție de subdialectul vorbit și de codul vestimentar:

Ancaitu vorb'esc, că moșu m'eu spușea că-s olteni. Ei dzâc pă *ce*. Noi nu-l dzâsem, noi dzâsem *șe* și... Noi vorbim așa. Și limba, tot s-o lovit cu Toracu-Mic. Nu cu Toracu-Mare, numa cu Toracu-Mic. Că Toracu-Mare is cu cătrântă înaince și-napoi, aia dzâc pă *pră*. Noi ni-s arđil'eni. Noi nu vorbim așa. Adică Toracu-Mic și Cl'ecu or fost arđil'eni. Dân Ardeal viniț ba-s încă ș-așia undeva. (...) Naince-or înferat, l-or spart cu un ac în, cu un șeva pân inimă să-i treacă și or făcut dă toace. Numa la Cl'ec și la Torac încoașe nu mai. (...) Da am fost la Ofșea (...) ș-acuma-nfieradză. Și șe cred.

Trebuie notat faptul că informatoarea face o serie de distincții: între Clec și Iancaid, pe baza limbii vorbite – clecanii sunt considerați ardeleni, iar iancaizenii, greșit, olteni⁸, ceea ce face probabil trimitere la unele particularități ale graiului vorbit de aceștia; între Clec și Toracu-Mic, pe de o parte, și Ovcea, pe de altă parte – în privința obiceiurilor funerare, mai exact a înfierării morților ca măsură apotropaică; între Clec și Toracu-Mic, pe de o parte, și Toracu-Mare, pe de altă parte – în privința portului și a graiului vorbit. Interesant de observat că, în timp ce clecanii sunt numiți *arđil'eni*, iar iancaizenii *olteni*, cei din Toracu-Mare rămân nenumiți:

Noi îs dân Ardeal, ășca-s dân altu loc,

probabil din cauza faptului că *bănățâni* este un apelativ rezervat pentru sârbii autohtoni din Banat:

Ș-ăia toț or fost lale, cum să spuîne, cum le dzâse la ășca, la *bănățâni*, și când or vinit ei i-or scos.

Dacă ar fi să marcăm, pe o imaginară *hartă mentală*, satele românești din Voivodina menționate în discursul interlocutoarei, observăm că acestea nu sunt foarte numeroase și conturează, de fapt, *spațiul vital* al acesteia. Apar astfel, în ordinea importanței:

- Clecul și Toracu-Mic – primul fiind satul natal, cu rândurile sale de morți dragi din cimitir, al doilea, spațiul în care trăiește de mai mult de o jumătate de secol și care este resimțit drept *acasă*.
- Iancaidul – satul cel mai apropiat, în care bătrânii din Clec mergeau la biserică:

...ai bătrâni i-or dus cu coșia până la Ancaid, ai bătrâni care-or vrut la biserică,

și în care se măritau multe fete din Clec.

- Ovcea – satul în care au fost strămutați românii din Clec și cu care are legături de rudenie. Trebuie să cităm aici și frumoasa legendă cu privire la numele acestei localități:

Și spuînea moșu m'eu că Ofșa, ei când s-or dus acolo la ei goșci, familia, la Ofșa, numa-or oftat, c-o fost pământ rău ș-o fost, că Laviînel șcie toată istoria. Ș-atunsa el și pă urmă, când furt spuîneau îe dușem la oftat. Și careva or, șică, dân oftat o azuns Ofșa. Or dzâs careva, da. Că s-or dus la oftat, că numa-or oftat (...).

- Ecica și Sărcia – sate ai căror locuitori au participat la votările din 1869, la care „uica Laza” a fost ales deputatul românilor:

Or vinit saçe și or fost și îemț, puțâni dâ tot, și or fost câțva bulgari și mai sârbi puțâni, și români or fost saçe mari: Eșca, mare sat, ș-atunș o fost Sărsia, mar'e sat...

- Toracu-Mare – doar ca termen de comparație cu Toracu-Mic și Clecul.
- Glogoni – amintit o singură dată, datorită unei îndepărtate relații de rudenie:

Și ăla o vinit la a noșc și fiecili al'ea, verișoarili al'ea lu strămoșu m'eu ș-al'ea dâ la Glogoni or vinit ș-a dâ la Ancaid o vinit întruna, numa ăia a lu Ghițâ Maistoru...

Al patrulea cerc al românității este unul transfrontalier, care-i include atât pe etnicii români din Banatul sârbesc, cât și pe cei din România.⁹ Interlocutoarea menționează de câteva ori pe parcursul discuției legăturile dintre românii din Voivodina cu România: clecanii au venit din Chișfalo, da lângă Arad, iar torăcenii mici din Serdin, dintr-un sat învecinat; Marișca, o fată orfană de care a avut grijă unul din înaintașii ei, s-a căsătorit cu un preot din Moneasa, dar a fost mai întâi pețită de unul din Pecica; fiul

interlocutoarei a fost în România pentru a vizita satele de unde au plecat, acum două sute de ani, clecanii și torăcenii. Timișoara este însă orașul menționat cu insistență în discursul acesteia: de aici au adus strămoșii ei o vrăjitoare pentru a le recupera caii furăți; acolo s-a căsătorit o rudă îndepărtată cu un neamț; în al doilea război mondial, când bubuitul tunurilor se întetea, moșul credea că se aude de la Timișoara:

Și noi, moșu-m'eu dzâse: A, ășcia-s la Ćimișoara. Acuma bat mai tare ca înaince vreme, dzâse el.

Observăm că Timișoara nu este un spațiu marcat afectiv, dar este orașul care apare de cele mai multe ori în discursul interlocutoarei (spre deosebire de Zrenjanin, cel mai apropiat oraș din Voivodina, care este amintit cu totul sporadic). Putem deduce de aici că Timișoara este un spațiu cunoscut, dar destul de îndepărtat pentru a nu fi încadrat în *spațiul vital* (indicator este, în acest sens, faptul că tunurile care se aud la Timișoara înseamnă pentru cei din familie că luptele se duc la o distanță destul de mare pentru a se considera în siguranță). De asemenea, Timișoara se bucură de un anumit prestigiu, la întrebarea mea dacă nu erau vrăjitoare și în sat interlocutoarea răspunzându-mi:

Ș-or fost la Ancait, numa nu, ei original șeva, dăn Ćimișoara-or adus-o.

Dar, în timp ce *România particulară* (Timișoara) este un spațiu cunoscut, cu care identificarea este posibilă, *România generală* (de unde vin eu) reprezintă alteritatea, dovadă fiind numeroasele explicații la care interlocutoarea recurge când folosește cuvinte sau noțiuni pe care crede că nu le înțeleg sau când mă întrebă cum sunt acestea numite „la România”, trasând o graniță – cel puțin lingvistică – fermă între *noi* și *voi*:

Cum s-o dzâs, cum să dzâse *la Rumânia* d-ai băgat, d-ai încăldzât soba? Sobă?
(Sobă.)

Na, *noi* am dzâs cuptori.

7. Nemții și umanizarea Celuilalt

Etnicitatea se bazează simultan pe asemănare și pe neasemănare. Reciprocitatea identificărilor scoate la iveală o chestiune fundamentală, și anume cea a frontierei dintre colectivități, dintre identități și dintre etnii. Limitele dintre ‘Noi’ și ‘Ei’ fac obiectul unei ‘negocieri’ implicite între grupuri care „fixează, deplasează, recunosc, marchează limitele simbolice care le despart și legăturile care le apropie (prin trăsături identitare), în funcție de situație și de relațiile pe care le întrețin unele cu altele” (Ferréol / Jucquois 2005: 47).

Orice comunitate se definește și în relație cu ceea ce nu este: outsideri, străini, non-membri, într-un cuvânt Ceilalți. Identitățile sociale și grupurile etnice sunt în primul rând relaționale, în sensul că sunt definite în relație cu alte identități și grupuri (Eriksen 1995: 427). Construirea identității etnice la nivelul imaginarului individual se realizează și prin recursul la Celălalt (un ‘Celălalt semnificativ’, în termenii lui Eriksen), care poate fi ‘Celălalt regional’ (din alte familii, alte sate, din România etc.) sau ‘Celălalt

etnic' (nemții, sârbii, țigani etc.). Dintre etniile străine care apar în discursul interlocutoarei se remarcă în special nemții. Aceștia nu sunt un 'Celălalt imaginar' (Ćirković 2005: 250-252), deoarece interlocutoarea i-a cunoscut atât mediat, prin intermediul a ceea ce au povestit bătrânii despre ei, cât și nemediat, copilărinte împreună cu aceștia în Clec.

Identitatea este o instanță plurală și ierarhizată, și, în ierarhia pe care românul din Banat românesc o înglobează discursului despre sine, germanul ocupă un loc privilegiat. Faptul e legat și influențat de felul în care memoria orală, în primul rând, dar apoi și cea scrisă, a transmis istoria colonizării germanilor din Banat: ținutul în care au venit în căutare de o viață mai bună nu părea a avea nimic dintr-un Eldorado, dar, harnici și hotărâți, sprijiniți de Curtea de la Viena cu bani și înlesniri fiscale, înfruntând clima nesănătoasă, germanii au reușit în scurtă vreme să înjghebeze sate, să cultive pământul, să ajungă la o relativă prosperitate (Vultur 2000a: 7-8). Cu toate acestea, în cazul interlocutoarei noastre din Banatul sârbesc, de regulă, când se face referire la evenimente din trecut (cunoașterea mediată), discursul despre nemți are conotații negative:

Ș-atunșea el o făcut și la nempt, *fie că nempti...* Da el o fost al mai bun priečen cu nempti. Că s-o dus, *ășcalalț nu s-or dus cu nempti*, cum s-or dzâs, la birt naince, la cafană. Ș-atunșea el cu ei să, ș-or trebuit să fie, să primească un român în, în comună, ș-atunșea l-or ales totuși pă el și el c-așa s-o avut bine cu toț și cu toată lumea o trăit el bine, *ma n-ai putut cu nempti, noi tot valahi am fost pântru ei.*

Însă când se face apel la propria experiență, nemții sunt prezentați într-o lumină foarte favorabilă: Clecul este curat pentru că este sat nemțesc:

...moșu m'eu dzâșea: O, dar vin bosanăți așcia și-s șeva, o ruină, *o fost sat nemptășc curat*, ei cu vaș pă uliță, cu nu șciu še, napoiat dă nu s-o mai putut.;

nemțoaicele sunt fete inteligente și interlocutoarea în copilărie a fost prietenă cu acestea:

Când am m'ers la grădiniță atâta dă bine-am trăit cu nemptoanăl'e, dă o Doamnă. Și nemptoanăl'e-or fost fece mai dăbălače, mai nu șcu še;

nemții au fost mai înaintați:

...*nemptonili-or fost tare-naintače.*

La întrebarea mea referitoare la plecarea nemților din Clec, răspunsul interlocutoarei a fost unul foarte detaliat, probabil deoarece acesta este tot un fragment autobiografic. Dacă la început, când vorbește despre nemți, aceasta are o atitudine rezervată și detașată față de ei, pe măsură ce povestirea înaintează spre prezent, perspectiva sa se modifică. Am văzut că în fragmentul de mai sus interlocutoarea vorbește cu simpatie despre prietenele ei nemțoaice din copilărie. Când povestește însă despre război și despre plecarea nemților din Clec, discursul său capătă tente compătimitoare:

Și toț s-or pregăcit să fugă, să nu așcepcă pe ruș. Să să ducă-n Germania, că ei să duc la fireru lor (...)

Și ș-or săpat, *sărași*, și așa...

un nămț o fost tare bun, o avut el mașână dă triet, tare bun cu moșu m'eu ș-o vinit la moșu m'eu *năcăjâr*: Uită că pierdem și ne dușem, ne dăspărțăm, Todore.

Contactele cu nemții au continuat însă și după război, când unii dintre ei s-u întors în vizită în sat. În fragmentul respectiv, compătimirea atinge nivelul cel mai înalt, marcat însă, ca și mai înainte, cu ajutorul epitetului *săraș*:

Ș-o vinit o muiere la moșu m'eu goastă ș-o spus că neagră ni-i viața, nu ni-s prețuiț. Tot ne dzăc că ni-s țâgani ș-atunșea noi dacă am crescut porș, a noști-or mers mai bine ș-o spus că uită țâgainării cum șcu să rănească și nu vreau să să căsătorească cu fieciliu noastre și o nepoată d-a lor s-o căsătorit cu un neamț și nu vrea să-i recunoască, nu vine la ei nișicum. (...) Ș-atunșea, vedz, tot l'e-o străgat că še-ați vinit să ne mâncaț pita noastră, še n-aț stat unde-ați fost. Da și ei *sărași* s-or luptat, ei or vrut unire, nu?

Chiar dacă atitudinea interlocutoarei noastre față de nemți oscilează – de la detașare la admirație – trebuie observat că aceasta nu recurge la stereotipuri, iar discursul său nu este unul clișeistic (cf Ćirković 2005: 248-250). Cu toate că la începutul discuției nemții sunt prezențați ca 'Celalți',¹⁰ care se țin și îi țin la distanță pe români, la sfârșit aceștia sunt 'umanizați' și, astfel, nivelați cu toate celelalte etnii, cum vom vedea în continuare.

8. Mai multe feluri de a fi sârb

Relatarea interlocutoarei despre sârbi este foarte întinsă, în acest caz categoria Celălalt fiind prea diversă pentru a-i desemna pe toți sârbii care apar în discursul său și impunându-se necesitatea unei diferențieri. Pentru început, trebuie să observăm că aceasta, când vorbește despre sârbi, în diferite contexte utilizează diverse apelative, și anume: *sârbi*, *colonișć*, *herțegovași*, *bosanăși*, *lale*, *bănățani*. Menționăm că primele patru fac, în general, referire la populația originară din diferite părți ale Bosniei și Herțegovinei, care a colonizat Voivodina după cel de-al doilea război mondial,¹¹ în timp ce ultimele două sunt folosite pentru a desemna sârbii autohtoni din Voivodina.

Primele patru denumiri sunt interșanjabile și de multe ori apar ca sinonime pentru unul și același referent, în anumite contexte:

Și când, vedz, moșu m'eu dzășea: O, dar vin *bosanăși* așa și-s șeva, o ruină, o fost sat nemişc curat, ei cu vas pă uliță, cu nu șcu še, napoiăț dă nu s-o mai putut. Atâta or fost dănapoiăț, *herțegovași*. Și, da oameni dășceț, curaț, nu, s-or împriećenit mai bine dăcât cu nemiț cu ei. *Sârbi*, na.

Denumirile *lale* și *bănățani* apar o singură dată, termenul de *bănățani* fiind folosit pentru a-l explica pe cel de *lale*:

Și care-or lucrat dă săraș or ajuns la odaie să lucre. Nu-n sat. A ăia toț s-or mutat în Cl'ec. Ș-ăia toț or fost *lale*, cum să spușe, cum le dzășe la așa, la *bănățani*, și când or vinit ei i-or scos. Când or vinit, or fost rânduș să vină. (Când or venit coloniștii).

Trebuie remarcat faptul că interlocutoarea folosește denumirile *colonișc*, *herțegovafi* și *bosanăfi* doar când vorbește despre momentul venirii acestora în Clec și despre anii imediat următori stabilirii lor acolo, în timp ce *sârbi* este utilizat atât în contextele care fac referire la primii ani de după război și la contactele cu populația de etnie sârbă din sat, cât și la situația actuală.

Discursul despre sârbi este construit pe baza câtorva contraste și paralelisme. Una din opozițiile principale care structurează imaginea despre aceștia este cea *trecut – prezent*. Se observă idealizarea trecutului în dauna momentului actual (cf. Spăriosu 2005). Astfel, în trecut sârbii erau mai omenoși, dar cei de astăzi și-au pierdut generozitatea, odinioară le plăcea să audă vorbindu-se românește, dar în prezent sunt intoleranți:

Nu-s mai ăia șe-or fost, ai bătrâni. Ai bătrâni o fost mai omenoș. Ășca s-or mai blestămățat. Îs mai blestămaț și nu le mai baș plașe-așa dă români, să nu ce-audă să vorbeșc așa româneșce, vreau tot limba lor. Da ai bătrâni nu, or fost, tare-or fost...

femeile din primele generații de coloniști erau înalte și puternice, un „soi de oameni mari”, dar astăzi sunt mici de statură:

Și tari or fost, șci cât or fost dă tari ele, f'ecil'i, eu am fost mănuntă p-îngă el'e, așa un soi dă oamini mari, acuma nu-s mai așa, dzâsem că s-or schimbat.

O altă opoziție în funcție de care se construiește imaginea coloniștilor este cea care implică *prejudecățile despre ei și negarea acestor prejudecăți*, prin prisma experienței directe a interlocutoarei. Astfel, de exemplu, românii din Clec credeau că sârbii coloniști sunt păduchioși, dar s-au convins că nu e așa:

Cârpă albă, atâta dă albă, dă o Doamnă, apă a noșt s-or închipuit că or fi păduchioși, da n-or fost, sărașii. Și io mă cem că apa lor o fost tare bună.

Chiar dacă sârbii apar de multe ori în contexte negative, în special când e vorba de prima generație venită după război:

Mama mea șe s-o năcăjât, c-or înșeput și ei pă urmă, după niște ani să mai facă cârnaț și ei și să... Ș-atunșa moșu m'eu i-o dat mășana și i-o-nvățat și le-o arătat cum. Doamnă, i-or adus-o năspălată toată, năgrijăta. A, șe să năcăja, dă o Doamnă; Atâta or fost dă-napoiat, herțegovafi,

aceștia sunt, ca și nemții, umanizați, prin folosirea aceleiași formule-epitet, *sărași*:

Or vinit cu trenurli, Doamnă, șe-or fost *sărași* dă pierduț. Nu le-o plăcut, ei niș nu s-or uitat c-avem cărare, dă căramidă o fost. Ei tot pă mizloc dă drum. O fost o ploaie, o toamnă ploioasă, imală, nu s-o mai șcut șe. N-or avut dă foc, n-or șcut, la ei or vinit dă la cald, dăn Herțegovina, aproape dă mare, dăn Trebinje. Ș-atunșa vineau la noi, da moșu-m'eu îi căuta să-i sfătuie, l'e-o spus mult, că cum aia să trăieșce, cum trebă să facă, apă le-o părut bișe, *sărași*, că n-or știut să să regăsască.

9. Țigani – o alteritate radicală?

În ceea ce privește ierarhizarea cadrelor de referință ale procesului de definire a Celuilalt, întâlnim variabile importante, în discursul interlocutoarei, în funcție de etniile despre care se discută. Țigani¹² sunt menționați în două contexte diferite în discursul interlocutoarei noastre: pe de o parte, la întrebarea noastră directă despre aceștia (*Țăgani or fost două familii. Și s-or înmulțat ei pă urmă.*), pe de alta, regulat, în timpul interviului, în expresii aforistice, în care aceștia sunt termenul negativ de comparație, Celălalt absolut, *ne-oamenii*.¹³

Niș țăgani n-arată pă drumu mare ca miine;
...dac-o fost șiineva rău, îi ca țăganu-ăl unguresc;
...c-așa o fost țăganu, cu pomana.

Când interlocutoarea vorbește despre experiența ei nemediată cu privire la țigani, aceștia apar de regulă în contexte negative: după plecarea nemților din sat, țigani au început să fure din casele acestora:

Și țăgani-or tras și-or furat. După še s-or dus nemți numa o pană pă uliță o fost, tot or rupt țăgani și-or dat drumu la p'efe și-or luat dosurli, cum să dzăse, în še să puie p'enil'i, ca mătarial, că o trebuit și chimeasă, și nu șcu še, că n-or mai fost haine;

la cimitir nu îi lăsau pe români să dea în liniște de pomană, ci săreau la ei ca să capete de mâncare:

Și dacă cu pomana, io m-am dus cu baba mea, o, Doamne, șas săptămâni în toace dzălili la morminț la mătușa mea. Și erau ei, așca baș cu casa aia, că mătușa mea o murit în patruzdăș, și or dzăs că, sică: De še, ei îi părea rău lu baba: De še ieșăț în cal'ea m'ea, că vă dau când vin înapoi, o viniț la morminț. Ma or sărit la ea la grumaz să-i deie. Pomană, da;

dacă le plătești înainte, nu mai fac lucrul pentru care au fost tocmiți:

Am plăcit la țăgani și n-or mai vinit să sape. Na. Biine c-ai plăcit naince.

În ciuda faptului că țigani apar în majoritatea cazurilor în contexte negative, interlocutoarea nu are o atitudine disprețuitoare față de aceștia, iar discursul ei nu este dominat de stereotipuri. În final, ca în cazul nemților sau al sârbilor, și țigani sunt umanizați (în cazul lor și al nemților se poate vorbi chiar de victimizare), cu ajutorul aceleiași figuri stilistice (epitetul *sărași*), aceștia apărând, dintr-o dată, într-o lumină complet diferită, statutul lor în societatea multiculturală a Clecului fiind, astfel, mult nuanțat și problematizat:

Țăgani or fost două familii. Și s-or înmulțat ei pă urmă. Și când or vinit nemți, nemți i-or scos afară și or fuțit *sărași* la oraș. (...) Cu tr'este, cu še-or șcut, ș-așa c-or rămas așia vun andoi și p-urmă i-or scos cu tot, că i-o făcut, *sărași*, și păstă fântână să sară, și urât i-or batjucurit nemți dă la Cl'ec pă țăgani.

Astfel, interlocutoarea, prin referirile și aprecierile pe care le face vizavi de celelalte etnii, reușește să construiască imaginea despre sine – aceea a *bunului bănățean*. Toți ceilalți, fie aceștia nemți, sârbi sau țigani, la început ostili și sălbatici, sunt metaforic „îmblânziți” treptat și transformați în buni vecini.

10. Considerații finale

Observăm, astfel, că interlocutoarea reușește să contureze extrem de plastic imaginea Voivodinei multietnice a anilor '40 – '50 ai secolului trecut, dar și pe cea a începutului de secol XXI. În discursul ei apar, pe rând, în prim plan, un 'Celălalt diurn', generos și cald, și un 'Celălalt nocturn', amenințător (rolul acesta jucându-l, pe rând, nemții, sârbii și țiganii), pentru ca în final toți să fie reduși la același numitor comun: natura lor profund umană. Astfel, chiar dacă Celălalt reprezintă, în unele momente, alteritatea radicală, la sfârșit se constată o relativă similaritate a tuturor etniilor menționate pe parcursul discursului. Folosind termenii implementați de Harald Eidheim pentru a face distincția dintre diferite aspecte ale etnicității, *dihotomizare* și *complementarizare*, putem afirma că, cu toate că, pe alocuri, avem impresia că discursul interlocutoarei subliniază preponderent dihotomia dintre comunitatea căreia îi aparține și celelalte grupuri etnice, în final *complementarizarea* predomină. Și anume, în loc să accentueze supremația propriului grup în detrimentul simbolic sau social al Celorlalți, aceasta reușește să stabilească un tipar comparativ și, astfel, să atenueze diferențele dintre diferitele grupuri etnice, scoțând în evidență elementele comune. În orice caz, distincțiile etnice rămân, la nivel conceptual, contraste categorice care îi ajută pe oameni să simplifice universul social, chiar dacă intens disputatele „diferențe culturale” sunt, în cel mai bun caz, doar stereotipuri. Cu toate că, în ultimul timp, studiile etnice au fost subiectul unor intense dispute, etnicitatea rămâne un puternic principiu de organizare a vieții sociale, așa cum ne-o dovedește, printre altele, și exemplul din acest studiu.

NOTE

- ¹ Pentru o analiză completă a bibliografiei etnologice relevante cu privire la românii din Banatul sârbesc, vezi Maluckov 1985: 18-26.
- ² Vezi, de exemplu, Popi 2001, Roșu 1997, passim.
- ³ „Povestirea vieții (...) e un tip de discurs autobiografic, de tip oral, rezultat al unei interacțiuni între povestitor și cel care îl interviuează. De aici caracterul ei oarecum aleatoriu, ținând de abilitatea celui care ia interviul, de disponibilitatea celui care își povestește viața, de gradul de încredere care se stabilește între cei doi, de punerile în temă reciproce inițiale, dar și de factori mai puțin subiectivi, cum ar fi raporturile care se stabilesc la un moment dat, într-o anumită societate, între ce ține de sfera privată și cea publică, în primul rând în privința a ceea ce poate fi și ceea ce nu poate fi spus” (Vultur 2000b: 331).
- ⁴ Același cuprinzător interviu a stat și la baza compilării unui glosar dialectal al satului Toracu-Mic (Sorescu Marinković 2006).
- ⁵ Vorbind despre cercetarea de teren, Sanda Golopenția diferențiază patru tipuri de informatori (numiți de aceasta indivizi), și anume: individul creator (calitățile lui definitorii sunt

inventivitatea și originalitatea), individul executant (definit prin pricepere, talent, respect pentru norma consacrată, acuratețe), individul martor (care descrie, precizează, dă lămuriri cu privire la desfășurarea unei acțiuni) și individul comentator (care evaluează, critică, laudă o anumită acțiune) (Golopenția 2001: 18). În lucrarea de față nu vom opera însă cu aceste categorii, ci vom încerca să schițăm o nouă categorizare, în funcție de predilecția narativă biografică a interlocutorilor.

⁶ Vezi Géraud et al 2001: 42.

⁷ După colonizarea românilor din Clec la Ovcea, din anul 1815, numărul etnicilor români care au rămas la Clec a fost foarte mic, în locul celor plecați venind nemți. Conform recensământului din 1921, din numărul total de 1.338 de locuitori, 154 erau de naționalitate română (Măran 2003: 18).

⁸ Radu Flora afirmă că Iancaidul este o „insulă ardelenescă” în Banat (Flora 1971: 511), această localitate făcând, mai exact, parte din subgrupa crișană (împreună cu Toracu-Mic și Ovcea).

⁹ De multe ori, interlocutorii români din Banatul sârbesc percep locul în care trăiesc ca un spațiu situat între două teritorii, între România și Serbia, care, însă, în discursul lor nu sunt resimțite ca două state separate (pentru mai multe detalii legate de identitatea de graniță vezi Sorescu Marinković 2006).

¹⁰ „Celălalt, fie el individ sau grup, reprezintă instanța referențială în viața fiecăruia dintre noi și constituie însoțitorul nostru nemijlocit în cadrul unui destin în care sensul drumului și miza acestuia, intensitatea trăirii, împlinirea și recompensele simbolice se construiesc numai în condițiile prezenței sale (reale sau imaginare)” (Gavreliuc 2002: 29).

¹¹ Pentru detalii vezi Gaćeša 1990 și Ćirković 2005.

¹² Conform cercetărilor etnologice din 1965 ale Mirjanei Maluckov, în Torac există 80 de case de țigani: în Toracu-Mic trăiesc băieși sau fusari (limba lor maternă este limba română, știu și sârbește, nu vorbesc țigănește), în timp ce în Toracu-Mare, lăieți (limba romă este limba lor maternă, vorbesc românește și sârbește) (Maluckov 1979: 107).

¹³ Pentru mai multe amănunte cu privire la modul în care astfel de „descrieri dure” fixează pentru romi o identitate imuabilă, vezi Chelcea/Lățea 2000: 98–104.

BIBLIOGRAFIE:

- Bosioc 1998 – G. Bosioc: *Nicolinț – pagini de istorie culturală*, Novi Sad.
- Bugarski 2005 – R. Bugarski: *Jezik i kultura*, Beograd, Biblioteka XX vek.
- Chelcea / Lățea 2000 – L. Chelcea, P. Lățea: *România profundă în comunism – Dileme identitare, istorie locală și economie secundară la Sântana*, București, Nemira.
- Chiciudean / Halic 2003 – I. Chiciudean, B.-A. Halic: *Imagologie. Imagologie istorică*, București: comunicare.ro.
- Ćirković 2005 – S. Ćirković: Despre încrederea în cercetător: un bosniac în Toracu-Mic, *Torac: metodologia cercetării de teren*, Novi Sad – Panciova, 225-266.
- Golopenția 2001 – S. Golopenția: *Intermemoria – Studii de pragmatică și antropologie*, Cluj-Napoca, Dacia.
- Eriksen 1995 – T.H. Eriksen: We and Us: Two Models of Group Identification, *Journal of Peace Research*, vol.32, no.4, 427-436.
- Ferréol / Jucquois 2005 – G. Ferréol, G. Jucquois: *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, Iași, Polirom.
- Flora 1971 – R. Flora: *Rumunski banatski govori u svetlu lingvističke geografije*, Beograd.
- Flora 1981 – R. Flora: *Zapisi – književnost i kultura Rumuna u SAP Vojvodini*, Zrenjanin, Gradska biblioteka „Žarko Zrenjanin”.
- Gaćeša 1990 – N. L. Gaćeša: Iseljavanje iz Bosne i Hercegovine u Vojvodinu 1945–1948, *Migracije i Bosna i Hercegovina*, 389-404.
- Gavreliuc 2002 – A. Gavreliuc: *O călătorie alături de „celălalt” – studii de psihologie socială*, Timișoara, Editura Universității de Vest.
- Gătăianțu / Bagiu 1989 – P. Gătăianțu, P. Bagiu: *Locve ieri și azi*, Novi Sad.
- Géraud et all 2001 – M.–O. Géraud, O. Leservoisier, R. Pottier: *Noțiuni-cheie ale etnologiei – Analize și texte*, Iași, Polirom.
- Golopenția 2001 – S. Golopenția: *Intermemoria – Studii de pragmatică și antropologie*, Cluj-Napoca, Dacia.
- Golubović 1999 – Z. Golubović: *Ja i drugi – Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Beograd, Republika.
- Hedeșan 2005 – O. Hedeșan: Exerciții de etnologie. După teren, *Torac: metodologia cercetării de teren*, Novi Sad – Panciova, 37-110.
- Kenyon 2003 – G.M. Kenyon: Telling and Listening to Stories: Creating a Wisdom Environment for Older People, *Generations*, vol. 27, Issue 3, 30–33.
- Maluckov 1979 – M. Maluckov (ed.): *Etnološka građa o Romima – Ciganima u Vojvodini*, Novi Sad, Vojvođanski muzei.
- Maluckov 1985 – M. Maluckov: *Rumuni u Banatu. Etnološka monografija*, Novi Sad.
- Maran 2004 – M. Maran: *Kulturni razvoj Rumuna u Banatu 1918–1941*, Pančevo.
- Măran 1998 – M. Măran: *Vladimirovaț – Pagini de istorie culturală*, Novi Sad.

- Măran 2003 – M. Măran: *Localități bănățene – Trecut istoric și cultural*, Panciova, Libertatea, Timișoara, Augusta.
- Pavković / Naumović 1996 – N. Pavković, S. Naumović: Fașancu la Grebeaț: folklorizam, simbolice strategije i etnički identitet rumunske nacionalne manjine u Banatu, *Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji* (ed. Miloš Macura, Vojislav Stanojčić), Beograd: SANU, 697-708.
- Popi 1976 – G. Popi: *Rumuni u jugoslovenskom Banatu između dva rata (1918–1941)*, Novi Sad.
- Popi 1993 – G. Popi: *Românii din Banatul sârbesc*, Panciova-București.
- Popi 2001 – G. Popi: *Parohia și biserica din Toracu-Mic*, Novi Sad, Editura Fundației.
- Roșu 1997 – C. Roșu: *Academicianul Emil Petrovici și Toracul Natal – Evocări* (ediție bilingvă), Novi Sad, Societatea de Prietenie Sârbo-Română din Republica Serbia.
- Roșu 1998 – C. Roșu: *Lexiconul jurnalisticii românești din Iugoslavia*, Panciova, Editura Libertatea.
- Roșu 2004 – C. Roșu: *Personalități românești din Voivodina (1734–2004)*, Panciova: Editura Libertatea.
- Sikimić 2001 – B. Sikimić: Projeekat etnolingvističkog rečnika Rumuna u jugoslovenskom Banatu, *Actele simpozionului Banatul iugoslav – trecut istoric și cultural*, Editura Fundației, Novi Sad, 154-158.
- Sikimić 2004 – B. Sikimić: Taj teško da gu ima po knjige, *Liceum 8* (ed. B. Sikimić), Kragujevac, 31-69.
- Sikimić / Sorescu 2004 – B. Sikimić, A. Sorescu: The Concept of Loneliness and Death among Vlachs in North-Eastern Serbia, *Symposia – caiete de etnologie și antropologie*, Aius, Craiova, 159-182.
- Sorescu Marinković 2005 – A. Sorescu Marinković: Torac via Clec: Când biografia bate etnografia, *Torac: metodologia cercetării de teren*, Novi Sad – Panciova, 111-172.
- Sorescu Marinković 2006 – A. Sorescu Marinković: Românii din Banatul sârbesc – identitate și memorie, *Probleme de filologie slavă*, Timișoara, 337-348.
- Sorescu Marinković 2006 – A. Sorescu Marinković: Din lexicul dialectal al satului Toracu-Mic, banatul sârbesc, *Analele Universității de Vest din Timișoara*, Seria științe filologice, XLIV, 231-251.
- Spăriosu 2005 – L. Spăriosu: Referiri asupra modului de viață și a unor obiceiuri la Torac. Paralelă între trecut și prezent, *Torac: metodologia cercetării de teren*, Novi Sad – Panciova, 203-224.
- Ursulescu 1997 – F. Ursulescu: *Jankov Most – Iancaid, trecut și prezent*, Novi Sad.
- Vultur 2000a – S. Vultur (koordonator): *Germanii din Banat*, București, Editura Paideia.
- Vultur 2000b – S. Vultur (koordonator): *Lumi în destine – Memoria generațiilor de început de secol din Banat*, Editura Nemira, București.
- Vultur 2001 – S. Vultur: Arhiva de istorie orală a Fundației „A treia Europă” din Timișoara, www.memoria.ro.
- Zaberca 2003 – V.M. Zaberca: *Românii de peste fruntarii*, Editura Libertatea, Panciova.