

## Stat, etnicitate și „pluralism religios” în Balcani. Cazul românilor/vlahilor din sud-estul Serbiei

**Dan Dungaciu**  
Universitatea București

*„Pluralism religios” înseamnă, în societățile moderne, faptul de a nu mai exista o singură tradiție religioasă sau religie dominantă, respectiv o singură perspectivă necontroversată asupra supranaturalului. Într-o asemenea conjunctură, există mai multe puncte de vedere disponibile, astfel încât membrii societății pot opta liber pentru una sau alta dintre convingerile religioase, iar aceste interpretări (religii) sau instituții religioase (biserici) concurează pe un soi de „piață” a religiilor. Rolul statului în aceste condiții este unul pasiv. În societățile moderne, pluraliste, religiile pot juca un rol vital ca furnizoare de sens și semnificații pentru cei care le îmbrățișează, dar statul nu poate, teoretic, nici să oblige indivizii la aderarea sau practicarea unei religii sau alteia, nici să pedepsească indivizii pentru opțiunile religioase dacă nu există un motiv puternic și întemeiat din punct de vedere juridic (și etic-social).*

*Acesta este, în esență, un scenariu izvodit în zorii modernității europene, de la John Locke încoace, și pus să funcționeze, teoretic cel puțin, pentru prima dată în Occident. În Est, modelul a fost preluat după Revoluția franceză și validat în toate Constituțiile moderne ulterioare. Însă, din cauza complicatei relații care există în Estul ortodox între etnicitate (națiune) și religie – „autocefalia” este o instituție unică din acest punct de vedere în spațiul creștinătății –, situația necesită clarificări și precizări în plus. Căci, dincolo de ceea ce este stipulat în Constituție, statele naționale (ortodoxe, dar nu numai) pot, virtual, să influențeze implicit sau explicit credințele sau religia membrilor lor.*

---

*Notă.* Autorul îi mulțumește pe această cale lui Slavoljub Gacović, român/vlah din Timoc și remarcabil cercetător al fenomenului abordat în textul de față. Discuțiile prelungite cu Domnia sa sunt punctul de plecare al acestui material. Cu titlul „Rethinking religious pluralism in South Eastern Europe. The case of Romanian/Vlach population in Serbia-Montenegro”, acest text a fost prezentat la a cincea conferință internațională a International Study of Religion in Central and Eastern Europe Association (ISORECEA), *Challenges of Religious Plurality for Eastern and Central Europe*, 11-14 decembrie, 2003, Lvov (Ucraina). Autorul le mulțumește și pe această cale colegilor participanți la conferință pentru aprecieri și observații, cu prioritate lui Olaf Müller, Dinka Jerolimov, Marcin Lubas și Andrij Yurash. De asemenea, se cuvin mulțumiri Părintelui Augustin Rusu pentru observațiile și sugestiile pertinente pe care le-a făcut pe marginea acestui material.

*Pentru a demonstra aceasta, ne vom concentra pe un caz concret, respectiv populația română/vlahă din Serbia-Muntelegru. Această populație trăiește în Morava, în Munții Homolje și zona Timocului. Vlahii/românii vorbesc limba „vlahă” sau „română”, sunt o comunitate etnică distinctă, dar statutul lor de „minoritate națională” nu este recunoscut de autoritățile sârbe. În consecință, le sunt negate toate drepturile constituționale și legale : dreptul la educație în limba maternă, utilizarea alfabetului și a limbii materne, dreptul la informație în limba maternă etc. În plus, ei nici măcar nu își pot exercita credința și religia în propria limbă. Vlahii din Serbia de est, creștini ortodocși, nu au posibilitatea să asculte slujbele religioase în limba română sau vlahă sau să aibă preoți care să le vorbească limba. Din această pricină, cuplată cu resurecțiile religioase care marchează în prezent spațiul ex-iugoslav, această populație percepe Biserica Ortodoxă Sârbă ca pe un mecanism statal de asimilare și, ca reacție, resping religia promovată de aceasta. În consecință, se constată apariția unui fenomen masiv de decreștinare și resurecție a unor rituri și ritualuri păgâne, precreștine. Aceste mecanisme de decreștinare și resurecție a unei religii sincretice, cu elemente folclorice, precreștine sau păgâne, consecință, voită sau nu, a unei acțiuni a statului – deci un mecanism politic –, merită o investigație sociologică mai amplă.*

## **Pluralismul religios reevaluat. O perspectivă estică**

Ce înțeleg sociologii religiei prin „pluralism religios”? În esență, sintagma este legată de opera sociologului american Peter Berger. În influenta lucrare *A Rumour of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (1970) și în volumele ulterioare, Berger vorbește despre o evoluție care marchează decisiv societățile moderne : în locul unei singure tradiții religioase, ce furniza o singură și necontestată perspectivă asupra supranaturalului, există acum mai multe și divergente. Nu mai avem de-a face cu un singur „univers de semnificații” care trece, necurmat, de la o generație la alta, furnizând un *Weltanschauung* stabil și acceptat pentru toți membrii societății. O condiție pluralistă, în plus, relativizează perspectivele religioase aflate în competiție și acceptarea lor necondiționată. Peter Berger ne spune, de asemenea, că pluralitatea religiilor le sugerează sau le reamintește indivizilor că propria lor credință este o chestiune de opțiune personală,

de alegere liberă, și nu derivă, direct și necondiționat, din faptul că aparțin unei societăți date. Se poate, cel puțin în principiu, alege liber între o interpretare religioasă sau alta, între teologii sau biserici care evoluează nestingherite pe „piața” religioasă a unei societăți. Această perspectivă a devenit astăzi un loc comun în sociologia religiilor (vezi pentru această chestiune : Hunt, 2002, 14-32 ; Fenn, 2001 ; Woodhead, Heelas, 2000, 307-342 ; Hamilton, 1997, 165-183 ; Dobbelaere, 1981).

Dacă pluralismul merge mână în mână cu secularizarea este, astăzi, discutabil, chiar și pentru Peter Berger. În ultimele două decenii, sociologii, fie că vorbeau din perspectiva teoriei „alegerii raționale”, fie din perspectiva așa-numită a „pieței religioase” (mai ales din America), fie din perspectiva teoriei postmoderne, au pus sub semnul îndoielii, fiecare în mod particular, multe dintre aserțiunile considerate sacrosante ale clasicele teorii ale secularizării (Hunt, 2002, 32-44).

Pluralismul este – toată lumea e de acord – constitutiv modernității<sup>1</sup>. Dar care

este cauza mai profundă a acestei evoluții? Deși nu sunt compatibile până la urmă, majoritatea teoriilor sociologice împărtășesc anumite aserțiuni legate de modernitate care includ :

1. *Raționalizarea*, fenomen care devine, în modernitate, dominant – cel puțin în interpretarea ce se revendică de la Max Weber – și care semnifică faptul că percepția realității și autodefinirea indivizilor în realitatea socială și-au pierdut caracterul religios, sacru, ajungând să fie înlocuite prin explicații și perspective rațional-cauzale ale lumii, iar cunoașterea umană, comportamentele și instituțiile sociale – înainte bazate pe acțiunea puterii divine (formula *teocentrică*) – devin recunoscute și acceptate ca fiind creații umane (formula antropocentrică) ;

2. *Diferențierea socială*, respectiv „dezagajarea societății de religie”. Religia este împinsă din prim-plan într-o zonă marginală a socialului și devine o chestiune de „preocupări private”. Prin această translație de la public la privat, simbolurile religioase, doctrinele sau instituțiile religioase sunt condamnate la pierderea prestigiului și semnificației publice ;

3. *Orientarea către lumea indivizilor (worldliness)*, respectiv o mai mare conformitate a inșilor față de problemele imediate și sporirea interesului față de „lumea de aici” în detrimentul credinței în supranatural și a interesului față de „lumea de dincolo”, chiar și în societățile în care există religii și biserici tradiționale.

În jurul acestor explicații comune și aproape unanim acceptate pivotează o serie de teme și explicații de tipul : atomizare socială, privatizare etc. (Hunt, 2002, 25-26 ; Bruce, 2001 ; Dobbelaere, 1981, 1984, 1998).

Rolul statului în acest tablou al modernității este unul *pasiv*. În societățile moderne, pluraliste, statul admite că religiile

pot juca un rol vital ca furnizoare de sens și semnificații pentru cei care le îmbrățișează, dar tot statul nu poate, teoretic, nici să oblige indivizii pentru aderarea sau practicarea unei religii sau a alteia și nici să pedepsească indivizii pentru opțiunile religioase dacă nu există un motiv puternic și întemeiat din punct de vedere juridic (și etic-social).

Acesta este, în esență, un scenariu teoretic specific Occidentului, elaborat pentru prima dată într-o formulă coerentă de către John Locke în secolul al XVI-lea<sup>2</sup>. În Estul ortodox, modelul va fi preluat începând din secolul al XIX-lea și validat în constituțiile moderne ale statelor de aici. Există însă o nuanță care rareori a fost subliniată sau degajată just și care, după 1989, cel puțin, ridică o serie de interogații ce nu mai pot fi neglijate. Una dintre ele încercăm să o exprimăm aici.

Datorită complicatei relații care există în Estul ortodox între etnicitate (națiune) și religie – „autocefalia” este o instituție unică din acest punct de vedere în spațiul creștinătății<sup>3</sup> –, relația dintre Biserica majoritară (unică) existentă înainte de 1989 și identitatea națională necesită dezbateri în plus, cel puțin în anumite zone. Căci, dincolo de ceea ce este stipulat în Constituție, statele naționale (ortodoxe)<sup>4</sup> pot, virtual, să influențeze *implicit* sau *explicit* credințele sau religia membrilor lor. Chiar dacă nu este în intenția statului sau a Bisericii să modifice peisajul religios al unei societăți, aceasta se produce prin simpla reacție la o intervenție religioasă „de sus”, percepută însă de o parte a populației etnoreligioase. Sociologia numește acest fenomen, după Bourdieu, unul al „consecințelor neintenționate/neașteptate”.

Să vedem cum se înfățișează acest fenomen într-un context pe care, după un reputat geopolitician francez, îl putem numi al „geopoliticii ortodoxiei”.

## „Geopolitica ortodoxiei”. Precizări metodologice

„Geopolitica ortodoxiei” este o sintagmă utilizată pentru prima dată drept titlu al unei lucrări de către geopoliticianul francez François Thual (nu întâmplător, probabil, creștin ortodox ca apartenență religioasă – Thual, 1994).

Ce spune, în esență, analiza? După Thual, asistăm astăzi la o resurecție a factorului religios (spiritual) în lume – nu îl citează sau discută pe Huntington, dar ideea e aceeași – și, în consecință, a sporirii ponderii acestuia în relațiile internaționale. Importanța *geopolitică* a factorului religios nu mai poate fi neglijată. De aici titulatura lucrării, căci spațiul focalizat de analiza directorului de la l’Institute de Relations Internationales et Stratégiques este cel al ortodoxiei, iar obiectivul cercetării „este de a arăta cum în ultimele două sute de ani bisericile ortodoxe au influențat sau marcat diplomația relațiilor internaționale în zona slavo-bizantină și, pe de altă parte, să ilustreze cum statele s-au putut baza pe ideologiile religioase pentru a-și satisface ambiții geopolitice clasice” (Thual, 1994, 21). Ideea lui Thual este că există un specific al evoluțiilor geopolitice în această zonă și al cărui nucleu tare poate fi dezvoltat astfel: „[...] interferența religiei și a geopoliticii funcționează într-o manieră particulară în acest univers, specificitatea ortodoxiei constând în starea de fuziune simbiotică între elementul național și cel religios” (Thual, 1994, 125). Geopolitica ortodoxiei nu poate ignora așadar identitatea națională pentru că ortodoxia, în viziunea francezului, „este unul dintre operatorii principali ai construcției naționale”. „Imaginarul colectiv” al acestor popoare este infuzat de religia ortodoxă, factor crucial în determinarea vectorului geopolitic (acțiuni, reacțiuni) al acestor state și națiuni de-a lungul istoriei.

De-ar fi să invocăm aici un alt geopolitician faimos, Yves Lacoste, am spune că religia este pentru spațiul ortodox – dar nu numai – element crucial în ceea ce acesta a numit „reprezentări geopolitice”, respectiv imaginea pe care un grup social și-o construiește relativ la situația sa geopolitică sau a vecinilor săi (vezi Lacoste, 1993, 1997). În cartea sa, Thual a vrut să ne avertizeze că, în structurarea acestei reprezentări geopolitice, religia poate juca un rol decisiv: „Geopolitica lumii ortodoxe ne arată că religia, ca sursă a ideologiei naționale și a legitimării colective, este una dintre matricile acestei reprezentări geopolitice care, până la urmă, modelează lumea”<sup>5</sup> (Thual, 1994, 131).

Dincolo de simplificări și îngroșări strategice menite să ilustreze teza, perspectiva lui Thual rămâne extrem de utilă, deși, firește, mai degrabă ca „tip ideal”, în sensul lui Max Weber, decât ca *oglindire* a realității concrete. Ceea ce nu a sesizat însă geopoliticianul francez este că relația religie/identitate națională nu structurează numai proiectul *extern* al unui stat, ci și pe cel *intern*, respectiv structurarea spațiului logistic din *interiorul frontierelor*, care, la rândul său, va influența prestația externă a statului respectiv. Aveam de-a face aici cu o *interdependență*, indicibilă până la capăt, dar fără de care nu vom înțelege structurarea spațiului geopolitic în zona ortodoxiei. În plus, fără această completare nu vom înțelege principala eroare a lui Samuel Huntington, care, în faimoasa lucrare din 1996, acreditează ideea unei „civilizații ortodoxe” cu centrul la Moscova – Rusia este „stat-nucleu” –, în funcție de care se ordonează prestațiile celorlalte state din aceeași civilizație<sup>6</sup>. „*If Russia became Western, Orthodox civilization would cease to exist*”, zice Huntington, emfatic și brutal.

Și se înșală. Iar eroarea provine tocmai din incapacitatea acestuia de a sesiza specificul „geopoliticii ortodoxiei” (problematica

*autocefaliei*, în esență!), atât pe dimensiunea *externă*, cât și pe cea *internă*. Conjunția dintre identitatea națională și identitatea religioasă nu va genera, nici chiar în eventualitatea unei resurecții religioase (sesizată de Huntington), o orientare a spațiului ortodox spre Moscova, ci *dimpotrivă*. Elementul *național*, care nu poate fi obturat în acest proces, frânează sau cauționează o adeziune fără rest. Ultimul deceniu a arătat cu prisosință acest lucru în ceea ce privește proiectul *extern* al statelor ortodoxe, în care, cu excepția unor alianțe conjuncturale<sup>7</sup>, replierea în jurul Rusiei *nu s-a produs*, în ciuda unor resurecții religioase vădite în tot spațiul ortodox.

În ceea ce privește proiectul intern, structurarea spațiului etnoreligios este și mai complexă, căci aici conjunția religios/național a generat evoluții surprinzătoare. Nu vom trata exhaustiv din acest punct de vedere spațiul ortodoxiei, dar câteva episoade, extrem de semnificative, trebuie evocate aici.

În esență, scenariul teoretic este acesta. În condițiile create după 1989 – eliberare politică și, cel puțin teoretic, posibilitatea de exprimare plenară (etnică, religioasă etc.) a minorităților (și) din acest spațiu –, acțiunea unui stat național (și a unei Biserici Ortodoxe naționale) care încearcă, într-un proces tardiv de *national building*, să impună o singură identitate etnică/națională într-o societate diversă din acest punct de vedere poate genera, în contrareacție, o acțiune de ripostă a comunităților ce năzuiesc, la rândul lor, să-și prezerve identitatea etnică și simbolistica culturală aferentă. Și, pentru că acestea au perceput și percep Biserica Ortodoxă oficială ca pe un mecanism de stat pentru asimilare națională, ele vor începe să respingă acea Biserică pe care *nu o mai percep în termeni religioși*, deși, teoretic, împărtășesc o religie comună, și să propună formule religioase *concurrente*. Atitudinile și mecanismele de ripostă diferă de la caz la caz, dar două sunt, în esență,

strategiile care pot fi deocamdată detectate în zonă.

Prima strategie este cea de reactivare sau înființare a unor biserici concurente, chiar dacă de aceeași religie, menite, indirect, să contracareze acțiunile și intervențiile unei Biserici percepute ca nelegitime din punct de vedere *religios* (canonic) sau *etnic* (Biserică străină, imperialistă, „de ocupație”). Această strategie este ilustrată la vârf de cazurile Ucrainei și Republicii Moldova (dar și de țările baltice). În primul caz, există astăzi pe scena religioasă a fostei republici sovietice *patru* biserici ortodoxe rupte de Patriarhia Moscovei după 1989<sup>8</sup>. Rațiunile sunt, între altele, cu prioritate naționale (etnice), pentru că aceste biserici nu sunt nici astăzi recunoscute canonic. În plus, Mitropolia Kievului colaborează excelent cu Biserica Greco-Catolică din Ucraina, dar nu și cu Biserica Ortodoxă Ucraineană (aflată sub jurisdicția canonică a Moscovei), din rațiuni care nu au nimic de-a face cu eclesiologia sau dreptul bisericesc<sup>9</sup>. Cazul Mitropoliei Basarabiei – aflată sub jurisdicția canonică a Patriarhiei de la București de la reactivarea sa din 19 decembrie 1992 – este diferit din multe puncte de vedere. Aici lucrurile sunt, canonic și istoric vorbind, îndreptățite și juste, iar Mitropolia Basarabiei – alături de Mitropolia Moldovei, aflată sub jurisdicția Moscovei – este recunoscută și funcționează în acord cu dreptul bisericesc. Totuși, componenta reactivă etnoreligioasă nu a lipsit nici în acest caz<sup>10</sup>.

A doua strategie aparține comunităților care nu pot – fie din lipsa unei tradiții de acest tip, fie din lipsă de oportunități politice – să dezvolte o asemenea strategie ofensivă. Reacția la Biserica oficială percepută ca asimilatoare din punct de vedere etnic se manifestă însă, deși în formule perturbate, defensive și/sau reactive. Cazul cel mai reprezentativ este cel al populației româno-vlahe din Timocul sârbesc.

Aici, ca reacție la Biserica Ortodoxă Sârbă, percepută ca mecanism de stat de asimilare etnică, asistăm în prezent la o resuscitare a unor ritualuri și tradiții religioase de formule eclectice – păgâne, precreeștine etc. –, dar care au avantajul că pot fi administrate comunitar, în limba maternă, abstracție făcând de instituțiile oficiale ale statului.

În acest material ne vom concentra asupra celei de-a doua strategii, ilustrând-o, cum spuneam, prin cazul cel mai semnificativ.

### Cine sunt românii/vlahii din Serbia-Muntele Negru ?

În Serbia-Muntele Negru există două populații de origine romanică. Una trăiește în Voievodina și este concentrată în Banatul sârbesc și cealaltă în estul Serbiei, pe valea Dunării și a Moravei, în Munții Homolje și zona Timocului. Primul grup este format din românii din Banat și cel de-al doilea din vlahii/românii din Timoc<sup>11</sup>. Populația de origine romanică din Voievodina nu este ținta acestui material; miza lucrării este constituită de populația romanică din sud-estul Timocului, deseori prilej de controversă cu iz politic (nu doar vlahii din Serbia, ci populația vlahă în genere), și atitudinile ei religioase dezvoltate ca reacție etnoreligioasă față de ceea ce este perceput a fi o strategie de asimilare din partea statului prin intermediul Bisericii Ortodoxe Sârbe.

„Cine sunt vlahii ?” este o întrebare care a marcat mulți cercetători și numeroase guverne, cel puțin după cel de-al doilea război mondial. Nu există o bibliografie lămuritoare pe această chestiune și cea care există este mai degrabă contradictorie în strategii și concluzii. De pildă, Noel Malcom, în a sa *Bosnia : A Short History* (1994), acceptă ideea că există în Balcani grupuri distincte rasial și etnic, în ciuda mixajelor inevitabile, între acestea figurând vlahii și pomacii.

Simultan cu cartea lui Malcom, *The Times* a tipărit „The Tribes of Europe” (1994), unde nici vlahii, nici pomacii nu sunt menționați. Un an mai târziu, în 1995, britanicul T.J. Winniffrith tipărește *Shattered Eagles. Balkan Fragments* (1995), carte cu o perspectivă diferită : nu există grupuri rasiale sau etnice în Balcani – „[rasa, etnicitatea] sunt concepte irelevante în Balcani” și „[...] nici «lingvistic», nici «religios» nu sunt adjective adecvate pentru a clarifica și lămuri conceptul neadecvat de «minoritate»” (Winniffrith, 1995, 15). (Întâmplător, această tentativă de a pulveriza toate criteriile este aproape stranie când vine din partea unui cercetător care, în 1987, a tipărit o lucrare cu un titlu indubitabil – *The Vlachs* –, iar în volumul din 1995 reușea să identifice în diversele capitole ale volumului, fără dificultate, „the Vlach Diaspora”, „Vlachs in Albania”, „Vlachs in Romania” etc.) Concluzia pentru cel care parcurge, fie și superficial, aceste lucrări e că nu doar această comunitate este „risipită” și „fragmentată”, ci și literatura ce o privește direct sau indirect...

Cine sunt totuși vlahii? Pentru greci, ei sunt, indiscutabil, greci, descendenți ai soldaților din garnizoanele romane stabilite ca să protejeze trecătorile și care s-au căsătorit cu femeii din partea locului și au născut copii vorbitori ai unei limbi latine<sup>12</sup>. Pentru unguri, „doritori să probeze că ei au ajuns în Transilvania primii, vlahii trăiesc în locurile originare ale românilor care au venit la nordul Dunării în Evul Mediu târziu, momentul când aceștia apar pentru prima dată în istorie, deși nu există nici o evidență a unei asemenea migrații” (Winniffrith, 1995, 29). Pentru sârbi și bulgari, vlahii sunt pur și simplu sârbi sau bulgari, „reprezentanții/descendenții unor sârbi/bulgari având un anumit tip de ocupații și ducând un mod specific de viață, practic, păstori nomazi. Cu alte cuvinte, denominația ar fi avut și are un

sens socioprofesional, și nu unul etnic” (Zbucă, 2002, 8). Chestiunea limbii, respectiv faptul că acești „vlahi” vorbesc totuși o limbă ne-slavă, una romanică, pune în criză definitiv o asemenea abordare simplistă și simplificatoare. Acesta este, poate, motivul pentru care teza a suferit în ultimele decenii „nuanțări”. Etonimul „vlah” și glotonimul „vlahă” sunt recunoscute la sud de Dunăre, dar se consideră că ele ar fi diferite de etnonimul și glotonimul „român”, reprezentând un alt popor și o altă limbă. Această perspectivă este una care le atribuie calitatea de „popoare diferite” nu doar „vlahilor”, ci și „aromânilor” din centrul și sudul Peninsulei Balcanice. Teza nu este însă la fel de convingătoare, se pare, cum năzuiesc promotorii ei : „[...] pe plan internațional, nici o instituție academică sau reuniune științifică nu a acceptat o asemenea teorie” (Zbucă, 2002, 10).

Procesul de definire și autodefinire a unei comunități este unul problematic desori, dar chestiunea crucială în această dispută este că vlahii nu sunt, cu rarissime excepții, lăsați cu adevărat – nu declarativ – să se definească *singuri*, dincolo de restricțiile politice pe care un stat sau altul le exercită asupra lor. În realitate, faptul că nu sunt recunoscuți sau că sunt recunoscuți în cadre strâmte și impuse politic de sus în jos nu face decât să sporească această criză.

Un cadru rezonabil al discuției, dacă nu o teorie definitivă, și care surmontează, cel puțin, dificultățile majore ale perspectivelor enumerate mai sus plasează vlahii în procesul de romanizare a populației autohtone (tracii) din acest spațiu (în zona timoceană trăia o ramură a tracilor, respectiv *tribalii*), pe o arie geografică ce cuprindea atât spații nord-dunărene, cât și spații sud-dunărene. O dată cu apariția unei noi populații romanice, a apărut și „o limbă proprie a acesteia, limba română comună, care apoi, în cursul evoluției, a căpătat patru înfățișări dialectale diferite, respectiv :

daco-românii, aromânii sau macedo-românii, megleno-românii și istro-românii”<sup>13</sup> (Zbucă, 2002, 26). Iorga a descris remarcabil comunitățile de protoromâni și, mai târziu, de români, denumindu-le „românii populare”, respectiv „forme de organizare politico-militară a populației romanice aflate în zone de margine ale Imperiului Roman, zone din care – ca în Dacia – au fost retrase armata și administrația romane”<sup>14</sup> (Constantiniu, 1997, 51).

Lingviștii cred că termenul *vlah* din slavona veche (*Wloch* în poloneză) este o derivație a vechiului cuvânt german *Walhos* sau *Wlalh* (*Encyclopaedia of Yugoslavia*, vol. 8, 1971, 513). Studiile lingvistice arată că majoritatea vlahilor din Serbia de est vorbesc o variantă a dialectului daco-român, la fel ca românii din Banat. În versiunea vlahă însă, există o serie de cuvinte împrumutate (*loanwords*), cu origini slave (nu doar sârbești), dar nu se știe exact procentul lor ; statistici de această natură nu s-au desfășurat în aceste regiuni. Vlahii din zona Krajina (Timoc) vorbesc o versiune muntenească a dialectului daco-roman, versiune care a fost adoptată de limba română standard. Rămâne însă acea modificare a dialectului datorată limbii slave și altor influențe, precum și o precaritate (sărăcire) a vocabularului din pricină că în această regiune nu au existat școli în limba română, deci nici posibilități de instruire și evoluție din acest punct de vedere. Mixajul dintre aceste limbi existente în Timoc a produs un instrument de comunicare tranzițional, care este însă mai degrabă o derivație a celor două versiuni românești decât o „limbă vlahă” separată.

Textul acesta nu își propune nici să treacă în revistă toate teoriile circulate în legătură cu originea și identitatea românilor/vlahilor din Timoc, nici să le evalueze definitiv<sup>15</sup>. Ideea principală a materialului, dincolo de aceste taxonomii – importante, firește –, se leagă de un mecanism subtil de decreștinare,

pe direcție etnoreligioasă, care lucrează în condiții geopolitice și politice specifice în cadrul comunității românilor/vlahilor din Serbia de nord-est. Prezentarea acestui caz va aduce, fie și indirect, clarificări în ceea ce privește chestiunea identitară a comunității românilor/vlahilor.

### Condiția românilor/vlahilor din Serbia-Muntenegru

Românii/vlahii din estul Serbiei trăiesc în 328 de sate și 20 de orașe de-a lungul văii Dunării, de la Veliko Gradiste la munții râului Tiomok, în valea Morava (majoritatea la est de Velika Morava, dar și în unele zone de pe malul vestic), în Homolje (pe o suprafață întinsă) și Timok Krajina. Aceste localități se află în jurisdicția administrativă a următoarelor localități: Bor, Boljevac, Golubac, Despotovac, Zajecar, Zagubica, Zabari, Kladovo, Kucevo, Majdanpek, Malo Crnice, Negotin, Petrovac, Paracin, Cuprija, Svilajnac, Pozarevac și Veliko Gradiste. În general, sunt majoritari în satele în care locuiesc, dar proporția lor în urban este mult mai mică. În conformitate cu recensământul din 1991, existau 17 807 vlahi în Serbia. Într-o primă etapă a recensământului din 2002 se prognosticau 40 000 de români și 120 000 de vlahi, dar în a doua etapă, dată publicității în ianuarie 2003, a fost prezentat numărul tuturor minorităților din Serbia, exceptându-i pe românii timoceni și bănățeni. În Monitorul Oficial de la Belgrad, au apărut în cele din urmă următoarele cifre: 39 953 de vlahi și 4 157 de români. Datele recensământului din 2002 indică 39 953 de vlahi în această regiune (circa 0,73%) și 4 157 de români (circa 0,08%)<sup>16</sup>.

În estul Serbiei, românii/vlahii se bucură de statutul de „grup etnic”, fără ca statutul lor de *minoritate națională* să fie recunoscut. În consecință, le sunt negate toate

drepturile constituționale și legale, iar în prezent se străduiesc să primească de la autorități acest *status* care le-ar furniza baza legală pentru a dobândi un număr de drepturi ce le sunt astăzi inaccesibile: dreptul la educație și informație în limba maternă, utilizarea oficială a limbii și a alfabetului și dreptul de a-și cultiva cultura națională<sup>17</sup>. Românii/vlahii nu au, în prezent, școli în limba proprie, iar încercările anterioare pentru dobândirea unei educații alternative au stârnit reacții dure ale autorităților sârbe<sup>18</sup>. Pentru că limba maternă a comunității nu este, deocamdată, recunoscută oficial în partea de est a Serbiei, membrii ei trebuie să folosească, în public cel puțin, limba sârbă.

În ceea ce privește statutul lor religios, situația este și mai dramatică<sup>19</sup>. În Voievodina, românii din Banat, creștini ortodocși în marea majoritate, au dreptul la serviciu religios în limba proprie în zonele (localitățile) în care numărul lor este semnificativ. Românii/vlahii din estul Serbiei, majoritar creștini ortodocși, nu au această posibilitate. Pentru că nu sunt recunoscuți ca „minoritate națională”, nici dreptul lor de a-și practica religia în limba maternă nu este recunoscut. Încercările repetate de a interveni chiar la Patriarhul Pavle în persoană pentru a căpăta dreptul slujirii în limba română nu s-au soldat, deocamdată, cu nici un rezultat concret.

Și în asta constă miezul problemei pe care cercetarea de față – ce nu se ocupă de situația românilor/vlahilor în mod exhaustiv, ci doar de fațeta religioasă a condiției lor – vrea să o scoată la iveală. În primul rând, acest blocaj sistematic realizat de statul sârb, concretizat (și) în interzicerea practicării religiei în limba proprie (servicii sau slujbe religioase, publicații etc.), a dus la perceperea Bisericii Ortodoxe Sârbe ca mecanism de asimilare etnică a românilor/vlahilor din această zonă. În al doilea rând, această percepție – cuplată cu nivelul general

de secularizare extrem de ridicat al societății sârbe – a generat o respingere chiar a religiei creștine ca atare – imposibil de practicat în lipsa unei Biserici – și o repliere către practici păgâne și precreștine, care aveau și au avantajul de a nu fi contaminate de „sârbism” sau practici politice emaneate de instanțele politice ale statului. Acest mecanism de decreștinare – nu neapărat de secularizare – și de resurecție a unor practici precreștine sau păgâne (sincretice) care reușește să modifice peisajul religios al unei comunități semnificative merită o cercetare antropologică și socio-logică mai atentă.

Înainte însă, câteva precizări despre Biserica Ortodoxă Sârbă în contextul evoluției ei istorice, ca un posibil *cadru* de înțelegere – nu explicații cauzale! – a prestației ei actuale<sup>20</sup>.

### **Biserica Ortodoxă și naționalismul. Cazul sârb**

Am vorbit deja în acest text despre ceea ce se înțelege prin „geopolitica ortodoxiei”, atât pe versantul *extern*, cât și pe cel *intern* al chestiunii. Încă o precizare vom face aici, înainte de a trece la cazul propriu-zis, legată de unul dintre actorii cei mai semnificativi ai acestei ecuații, respectiv Biserica sârbă, care, prin câteva caracteristici determinate istoric, se evidențiază în peisajul ortodox răsăritean.

Legătura dintre Biserică, stat și națiune și, concomitent – o dată cu intrarea în modernitate – secularizarea primei entități și deificarea celor din urmă nu constituie un fenomen unic sau excepțional în aria ortodoxă, dar se manifestă, cu prioritate, extrem de acut în cazul Serbiei. Cercetători care s-au ocupat de acest aspect afirmă că ideea unei „Serbii sfinte” este „mitul național sârb prin excelență” (Anzulovic, 1999, 4). Genealogia lui ne duce la momentul intrării

armatelor turcești pe acest teritoriu la finele secolului al XIV-lea, urmând să se concretizeze și perpetueze în anii și prin evenimentele care au urmat. În esență, mitul atribuie înfrângerea sârbilor în bătălia de la Kosovo angajării lor plenare spre „regatul ceresc”, nu cel „lumesc”, și mulți făuritori de conștiință sârbi – teologi, preoți, episcopi etc. – au acreditat sau reiterat acest punct de vedere: „Cred că legământul (testamentul) de la Kosovo al poporului sârb, respectiv orientarea lui generală și angajamentului său spre Regatul Ceresc, și nu spre cel pământesc, trebuie declarat drept caracteristică principală a vieții spirituale a sârbilor ortodocși” (declarația unui episcop sârb, citată în Anzulovic, 1999, 5). Sau, cum afirmat și arhimandritul Justin Popovic – cel mai important teolog sârb: „Măreția poporului nostru constă în faptul că a reușit, prin Sfântul Sava, să adopte justiția evanghelică și să o transforme în a sa proprie. De-a lungul secolelor, el a dezvoltat o asemenea afinitate cu acesta, încât ea a devenit biblia lui cotidiană, obișnuită. Numai așa se poate explica de ce poporul nostru a preferat în toate momentele cruciale ale istoriei sale cerescul, nu pământescul, nemurirea, nu viața de aici, eternul, nu tranzitoriul” (citată de Anzulovic, 1999, 13).

Cazul Serbiei se individualizează, cum ziceam, în peisaj. Și nu doar din pricina episodului Kosovo sau a destinului tragic al Prințului Lazăr, ci și din cauza a ceea ce se cheamă ideologia (doctrina, teologia etc.) Sfântului Sava. Aceasta – „savanismul”, dacă e permis barbarismul – înseamnă, în esență, o naționalizare radicală a Bisericii, respectiv identificarea Bisericii cu națiunea până într-acolo încât „națiunea devine corpul mistic”. Repetăm, această identificare nu este neapărat unicat, dar maniera sârbă este indiscutabil cea mai pregnantă, iar justificarea se află (și) în interpretarea ulterioară a activității marelui sfânt ortodox de la care își trage numele. Această

legătură majoră între Biserica Ortodoxă Sârbă și statul sau națiunea sârbă trebuie inventariată – spun istoricii care au studiat cazul – începând cu 1219, când Biserica a fost instituită, iar împăratul bizantin și patriarhul ecumenic au decis să confere autonomie Bisericii Ortodoxe. Sfântul Sava a fost întemeietorul acestei Biserici și cel mai tânăr fiu al fondatorului dinastiei Nemanja, precum și, de asemenea, frate al primului rege sârb. Legătura dintre stat și Biserică a rămas puternică pe timpul dinastiei Nemanja și a marcat perioada. În plus, trebuie remarcat aici că Biserica Ortodoxă Sârbă, pe lângă sfinții pe care îi recunoaște alături de celelalte biserici ortodoxe, celebrează, în plus, încă 59 de sfinți naționali (conducători sau membri ai familiilor domnitoare ori membri ai ierarhiei Bisericii).

*Svetosavlje* (Savanismul) este un termen sârbesc obișnuit care desemnează legătura specială între Biserică, stat și națiune, stabilită doctrinar (teologic) de către Sfântul Sava la începutul secolului al XIII-lea. Și în opinia unor istorici, această doctrină a fost perpetuată de-a lungul întregii istorii moderne a sârbilor și poate fi o explicație, sau una dintre ele, pentru reluctanța Bisericii Ortodoxe Sârbe de a oferi și garanta drepturi religioase unor minorități ortodoxe diferite etnic de corpul „națiunii” (în ideea că ortodoxul trebuie să fie sârb, iar sârbul trebuie să fie parte a Bisericii Ortodoxe Sârbe).

Să ne întoarcem acum la cazul nostru, respectiv la condiția religioasă a românilor/vlahilor din Serbia.

### „Dumnezeu, haiducul...”

Titlul – inspirat ! – îi aparține unui jurnalist care, într-o deplasare în zonă, a fost frapat de condiția religioasă, stranie și inexplicabilă, a acestei populații, trăitoare totuși într-o țară creștină... (Ștefănescu, 2001).

Distanțarea comunității românilor/vlahilor față de creștinism, căci acesta era fenomenul semnalat, era descumpănitoare, iar explicația oamenilor aproape neverosimilă. Situația nu s-a schimbat de la data consemnării acelor impresii.

Contextul trebuie, iarăși, avut în vedere. De mai bine de 150 de ani, în întreg spațiul timocean nu a existat nici o singură biserică în care să se oficiaze liturghii în limba română. Creștinilor ortodocși români li s-a impus liturghia în limba slavonă, o formulă pe care mulți au refuzat-o. Cuplată cu secularizarea generalizată a întregului spațiu – Serbia a fost și este cea mai seculară parte a fostei Iugoslavii ! –, această evoluție a generat, progresiv, o îndepărtare a comunității române/vlahe de religia creștină, în general. Prestația Bisericii Ortodoxe Sârbe a fost, în timp, de așa natură, încât oamenii din zonă au considerat-o mai degrabă *sârbă* decât *creștină*. De aici riposta, fie și tacită, împotriva acestei instituții, pe care au ajuns să o considere *un mecanism de stat de asimilare etnică*. Situația este, creștinește vorbind, tragică<sup>21</sup>.

„Poporul”, observa episcopul administrator român pentru Iugoslavia, Daniil, „a început să se îndepărteze de Biserică”. Refuzând să se lase asimilați spiritual, „oamenii s-au regăsit în vechile tradiții protocreștine sau chiar precreștine, unde folclorul este foarte bogat. Am înțeles că și înmormântările se fac, în multe locuri, fără preot. Cred că sunt și foarte mulți nebotezați, necununăți la biserică” (Ștefănescu, 2001). Iată și alte relatări, ale oamenilor din zonă, selectate din același documentar jurnalistic : „În ultimii ani a apărut obiceiul slujbelor religioase *la negru* : ceremonii oficiate în clandestinitate, în casele oamenilor, de preoți veniți din România... Oamenii doresc, atunci când se simt aproape singuri în fața morții, să comunice cu Dumnezeu în limba lor maternă... Ne vine un preot, face slujba pe la noi, așa, prin case. Dacă am cerut, la

Slatina-Bor, să ni se dea cheia bisericii, să facem slujba, nu ni s-a dat. Dar vin popii români și fac slujba, când e vorba de botez – nu pe stradă, numai în casă”...

Tehnic vorbind, situația Bisericii Ortodoxe din Voievodina se prezintă în felul următor. În urmă cu câțiva ani, fără a înștiința Patriarhia Română, Sinodul Bisericii Sârbe de la Belgrad a ridicat fostul Vicariat Ortodox Sârb de la Timișoara la rang de Episcopie – episcopul însărcinat cu gestionarea ei este Preasfințitul Fruška Gora, actualmente la Timișoara și însărcinat cu gestionarea treburilor parohiilor și mănăstirilor sârbești din România. La 21 februarie 2002, Biserica Ortodoxă Română a ridicat fostul Vicariat Ortodox Român de la Vârșet la rang de Episcopie pentru românii din Iugoslavia (actualmente Episcopia Ortodoxă Română a Vârșetului). Administratorul Episcopiei Ortodoxe din Iugoslavia (episcop vicar al Mitropoliei Banatului) a fost desemnat Preasfințitul Sa Daniil Partoșanu, înștiințându-se atât Patriarhia Sârbă, cât și guvernul iugoslav. Reciprocitatea nu există însă. Căci, dacă BOR recunoaște Episcopia Sârbă de la Timișoara, Biserica Ortodoxă Sârbă nu recunoaște Episcopia Ortodoxă Română de la Vârșet. Statul român, pe de altă parte, la insistențele Bisericii Ortodoxe Române, a admis înscrierea Episcopiei Sârbe de la Timișoara în noul proiect al Legii Cultelor și asigură subvenționarea acesteia la fel cu celelalte culte legal recunoscute în România.

Problema reală, respectiv cea a creștinilor din Timoc, este – după cum am sugerat deja în acest material – cea a recunoașterii oficiale a comunității vlahilor/românilor prin reciprocitate cu recunoașterea actuală de către statul român a minorității sârbești din România și, pasul următor, recunoașterea dreptului la liturghie în limba maternă pentru aceștia. Recunoașterea de către statul și Biserica sârbe a Episcopiei Ortodoxe

Române a Vârșetului este o soluție pentru readucerea acestora în Biserică și la creștinism. Vorbele Preasfințitului Daniil merită reluate aici: „Fiecare popor, în Biserica Ortodoxă, are dreptul la liturghie în limba sa proprie și de acest drept trebuie să se bucure și frații noștri români de aici. Noi nu urmărim prozelitismul. Nici un sârb nu va trece la Biserica românească, ci trebuie să avem grija ca toți românii de aici să rămână așa cum sunt – români, ortodocși, credincioși și demni cetățeni ai Iugoslaviei” (Ștefănescu, 2001).

### **„Petrecătura” – expresia religioasă a unui refuz instituțional**

Dincolo de disputele eclesiale sau politice, evoluțiile din teren au dinamica lor. Adopția unor ritualuri necreștine, menite să compenseze boicotul pe care această populație îl declară, fie și tacit, Bisericii Ortodoxe Sârbe, este o realitate din ce în ce mai solid conturată și documentată deja de cercetători atenți și competenți ai fenomenului. Cel mai activ dintre ei este Slavoljub Gacović și lui i se datorează explicitarea etnologică și etnografică a unui ritual care și-a dobândit deja autonomie și identitate – așa-numitul rit „Petrecătura”.

„Petrecătura” este cea mai limpede expresie a așa-numitului Cult al Morților care proliferază astăzi în nord-estul Serbiei, cum am văzut, mai ales ca un substitut religios pentru slujbele de înmormântare ce nu se mai petrec – sau se petrec din ce în ce mai puțin – asistate de preot<sup>22</sup>. Etnografii care s-au ocupat de acest ritual afirmă că el poate fi identificat în Serbia de nord-est (în zona vlahilor ungureni), în zonele muntoase din Banat, Vojvodinci, Soćica și Grebanac, respectiv în aria de utilizare și răspândire a dialectului românesc bănățean

(un spațiu cuprins la vest și la est de Morava și Timoc, iar la nord și la sud de Dunăre și Munții Rtanj)<sup>23</sup>. Este un tronson folcloric studiat sumar sau inadecvat până în prezent, dar a cărui frecvență îi aduce întempestiv în prim-planul atenției. Câteva elemente sau etape sunt acum lămurite. Incantațiile sunt parte integrantă a ritualului morții prin care decedatul (sau persoana bolnavă) este „curățat” de forțele necurate și astfel – după această purificare rituală – este introdus în noua locație, respectiv „Regatul Morții”. Numele generic al acestor cântece și incantații este „Petrecătura” – un cuvânt latin care înseamnă „a petrece pe cineva”, „a ține companie” (de aici derivă și substantivul „petrecere”). Acest cântec (bocet) funerar este menit să ajute și să sfătuiască sufletul mortului pentru ca acesta să se poată orienta și „comporta” adecvat atât pe drumul spre iad, cât și spre rai. Cântecul îi este cântat decedatului în ziua înmormântării. Rudele apropiate și depărtate, prietenii și vecinii se apropie de decedat cu lumânări în mâini oferite sufletului celui decedat. Trupul neînsuflețit zace pe masă și oamenii trec pe lângă acesta ore întregi purtând lumânări aprinse. După aceasta, trei sau patru penitenți, cu lumânări în mâini, prosoape și bani (primite ca răsplată), încep ritualul „Petrecăturii”.

Incantațiile rituale pot fi clasificate în șase teme principale: incantații pentru separarea unei persoane bolnave la pat de rudele ei; incantații pentru bolnav sau decedat; incantații pentru a proteja bolnavul sau decedatul de vampiri; incantații legate de apa și vinul lui Dumnezeu; incantații privitoare la Marea Trecere; incantații despre povestea lui Dumnezeu.

Cercetătorii care s-au ocupat de fenomen afirmă că există legături între concepția asupra vieții și morții incluse în incantațiile din acest spațiu și concepții care pot fi identificate în tradițiile indo-europene,

balcanice, la popoarele din Orientul Apropiat și Mijlociu, precum și, în plus, că influențele vechi grecești sau creștine au influențat în mică măsură aceste producții folclorice arhaice. Unii cercetători au identificat numeroase motive principale în aceste versuri și incantații primitive și le-au cercetat cu atenție. Au fost comparate cu surse din Riga Veda, sumeriene, babiloniene, hiite sau teutonice (Edda și Snorri's Edda) sau material etnologic din spațiul slav estic sau sudic. Au fost detectate următoarele motive: copacul din centrul lumii sau Axle (*axis mundi*), respectat ca însuși Dumnezeu; mitul arian al mării, locul unde sufletele decedaților se odihnesc în pace; izvorul cu ape adânci din care sufletul decedatului trebuie să bea „apa uitării”; zeul suprem al adâncurilor Zân („Zeus”), care este denumirea Eroului Trac ce răsfoia prin cărțile negre și înregistra sufletele decedaților, iar lângă el moartea Sodomiva (< ie. \**somo* „personal, același” + ie. \**dye's-u-s* „lumină, zi, cer, Zeus”), căreia acesta îi aparține; diferite motive precum mărul, salcia, aurul, șarpele, podul raiului ce poate fi trecut doar de sufletele binecuvântate ale oamenilor drepti; valea raiului și casa zeului Dumnezeu, unde decedatul este întâmpinat de Dumnezeu și de sufletele rudelor decedate.

Valoarea etnografică sau etnologică a ritualului funerar resuscitat în sud-estul Serbiei este, indiscutabil, un element semnificativ al evoluției și al decreștinării pe care am prezentat-o în acest text, dar ea nu face, *in sine*, obiectul interesului nostru imediat.

## O concluzie și un (alt) semn de întrebare

În acest text am încercat să sugerăm posibilele corelații între procese care au fost și sunt, de prea multe ori, considerate

disjuncte: *naționalismul* (politicile naționale, respectiv ignorarea identităților etnice diferite și, în consecință, a drepturilor acestora) și *secularizarea* (mai bine spus, *decreștinarea*<sup>24</sup>) în unele spații ortodoxe. Am încercat să argumentăm că rolul *statului* în acest proces este crucial și că procesul de decreștinare se poate datora – ca o consecință involuntară, neintenționată – chiar intervenției unei Biserici creștine, ortodoxe. Cazul cercetat a fost cel al populației române/vlahe din nord-estul Serbiei. Consecințele și reverberațiile unui asemenea caz sunt, deopotrivă, etnice, culturale, politice și religioase.

O a doua parte a cercetării noastre dedicată condiției comunității româno/vlahe va urmări situația acestei populații o dată cu procesele de integrare europeană în care începe să fie implicată și Serbia-Munte-negru, respectiv o așezare a acelorași procese – recunoașterea minorităților și a drepturilor acestora, naționalism și secularizare etc. – și a relației dintre ele pe canavaua proceselor de integrare europeană. Cum vor schimba aceste procese evoluțiile din Serbia-Munte-negru din punctul de vedere a ceea ce am discutat până acum?

Cercetările de până acum și starea de fapt a lucrurilor nu duc la concluzii limpezi-toare. Într-o primă instanță, vulgata sociologică legată de aceste procese ar sugera un răspuns clar și lămuritor: da, vor schimba, și vor schimba în bine, respectiv în acord cu convențiile și normele europene etc. etc.

La o a doua privire însă, peisajul nu mai este atât de senin. Este indiscutabil că țările aflate în procesele de integrare europeană au adoptat noi politici de protecție a minorităților, iar presiunile exercitate de comisiunile europene sau de Consiliul Europei au constituit un factor de schimbare considerabil. Totuși, ar fi o naivitate să descrii răspândirea politicilor relative la drepturile minorităților în estul Europei ca „un transfer al politicilor occidentale”. Iar motivul principal este că, pur și simplu, *nu există așa ceva în Europa de Vest*, respectiv nu poate fi identificat un „model occidental în ceea ce privește drepturile minorităților”. În al doilea rând, nu există probe convingătoare că Uniunea Europeană ar fi difuzat *norme* ale protecției minorităților în estul Europei, căci acestea sunt, unele dintre ele, contestate chiar între membrii UE, precum și în rândul țărilor candidate. Și, în cele din urmă – și aici este argumentul cel mai important –, nu este clar, din nici un document al UE, *ce anume este (cum se definește) o minoritate etnică și religioasă*. Din acest punct de vedere, oricât ar părea de paradoxal, aleatoriul și confuzia domină în acest domeniu și se pare că va domina și de aici înainte<sup>25</sup>.

Date fiind arbitrariul și lipsa de criterii care persistă (și nu dau semne că vor dispărea curând), viitorul comunității româno/vlahe și consecințele evoluțiilor pe care le-am prezentat în acest material nu pot fi, deocamdată, evaluate judicios.

## Note

1. Nu trebuie înțeles aici că perioada premodernă era omogenă și uniformă. Pluralismul abordărilor era prezent, doar că obiectul preocupărilor sau interesului era altul. Pluralismul interpretărilor religioase, de pildă, face parte din tradiție. Pluralismul modern devine constitutiv modernității prin raportarea la o realitate socială, politică, juridică etc. inedită și care aduce în prim-plan dimensiuni ignorate sau neexplorate în trecut (așa cum, în același timp, lasă la o parte altele).
2. Despre premisele și consecințele moștenirii lui John Locke, vezi Dungaci (2002a).
3. Chestiunea autocefaliei a fost și este una dintre cele mai importante pe agenda dezbaterilor în cadrul ortodoxiei, iar semnificațiile ei trebuie atent decelate. Nu e locul pentru o asemenea dezbateri aici, dar câteva precizări trebuie totuși făcute: autocefalia nu este, obligatoriu,

- egală cu *Biserica națională*, dar, fiind constitutivă Bisericii locale, semnificațiile tind să se suprapună: „Biserica locală devine astfel egală cu Biserica autocefală”, iar cel mai adesea: „Biserica autocefală se confundă cu Biserica națională”. Criteriul etnic este aici crucial, căci, *de jure*, ortodoxia încă nu a cunoscut o Biserică locală autocefală transetnică sau multinațională. Vezi, pentru această chestiune, Bria (1994, 43-45) și *Autocefalie...* (1995, 17-244).
4. Ne referim aici la statele în care religia ortodoxă este majoritară. A vorbi astăzi despre „state naționale ortodoxe” pare cel puțin excesiv, deși în anumite spații (Grecia, Serbia, Rusia) prestația bisericilor ortodoxe – aria de preocupări, implicarea politică etc. – sugerează așa ceva. Dincolo de prestația efectivă a acestor biserici, trebuie avute în vedere și diferențele la nivelul prevederilor constituționale din fiecare stat.
  5. Dacă legătura identitate etnică (națională)/identitate religioasă, indiscutabilă astăzi, este una modernă sau premodernă, „inventată” sau nu etc. nu e cazul să dezbatem aici. Pentru o perspectivă – din ce în ce mai *la modă* în istoriografia balcanică – ce datează această relație abia din secolul al XIX-lea, vezi Kitromilides (1990) sau Roudometof (2001).
  6. „Civilizațiile conțin una sau mai multe locații privite de către membrii lor ca principalele surse de civilizație și cultură. Aceste surse sunt localizate în ceea ce se cheamă statul/statele-nucleu (*core state*) al/ale civilizației, respectiv cel(e) mai puternic(e) și cel(e) mai reprezentativ(e) stat(e) din punct de vedere cultural.” (Huntington, 1997, 135)
  7. Replierea autentică în jurul Bisericii ruse nu a existat nici chiar în anii comunismului, iar consensul întregii ortodoxii în legătură cu această chestiune nu s-a produs niciodată.
  8. Biserica Ortodoxă Ucraineană sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei; Biserica Ortodoxă Ucraineană sub oblăduirea Patriarhiei de la Kiev; Biserica Ortodoxă Autocefală Ucraineană; zece alte structuri bisericesti și mici jurisdicții ortodoxe.
  9. Vezi, pentru această chestiune, Yurash (1999, 2001) și Yelensky (1999, 2003). Despre relația dintre ortodoxie și greco-catolicism în Ucraina, în numele proiectului identitar *național*, vezi Senyk (2002). Pentru o cercetare amplă a naționalismului ucrainean după 1989, vezi Wilson (1997).
  10. Nu există, din păcate, un studiu competent și complet asupra a ceea ce s-a petrecut în Republica Moldova din acest punct de vedere (pentru reperele cronologice ale acestei evoluții, poate fi consultată cu folos lucrarea editată de către Patriarhia Română în 1993, *Adevărul despre Mitropolia Basarabiei*). Dimensiunile etnoreligioase ale fenomenului au fost fie ocltate, fie simplificate până la caricaturizare. În plus, o analiză *contextuală*, sincronică, respectiv una care să așeze această evoluție pe fundalul transformărilor politice și etnoreligioase consemnate după prăbușirea regimului comunist, lipsește încă.
  11. Conform recensământului populației din 1992, există 42 311 români în Serbia. Dintre ei, 3 882 trăiesc în Voievodina și restul în jurul Belgradului. Ei reprezintă circa 2% din populația Voievodinei. O mare parte a acestora (93%) trăiesc în 11 municipii, dar nu sunt majoritari în nici unul dintre ele: Alibunar, Vrsac, Bela Crkva, Zitiste, Plandiste, Kovacica, Kovin, Secanj, Pancevo, Zrenjanin și Novi Sad. Românii din Voievodina vorbesc o variantă bănățeană a dialectului daco-roman. Conform datelor recensământului din 2002, în Voievodina trăiesc 30 419 români, circa 1,50% din totalul populației.
  12. Această teorie este, în opinia majorității experților, greu, dacă nu imposibil de crezut, cel puțin pentru motivele că, în primul rând, nu există proba unei prezențe române instituționalizate și continue în multe dintre acele regiuni și, în al doilea rând, elementul care perpetuează și prezervă limba este cel *matern*, nu cel *patern* (Winniffrith, 1995, 28).
  13. Referitor la această chestiune, vezi și Dogaru și Zahariade (1996, 20-118).
  14. După răspândirea creștinismului, în cadrul romanilor populare funcția de conducere le-a revenit, de regulă, preoților sau episcopilor, așa cum a fost cazul Sfântului Severin în Noricum, a cărui viață (scrisă de Eugippius) i-a sugerat lui N. Iorga teoria romanilor populare ca principal factor al continuității romanice (Constantiniu, 1997, 51).
  15. Pentru această chestiune, vezi Brezeanu și Zbucea (1997, 7-54). Tot aici există și o bogată și utilă bibliografie consacrată temei.
  16. Mișcarea Românilor/Vlahilor din Iugoslavia afirmă că cifrele nu sunt reale, căci numărul lor este, în estul Serbiei, de circa 200 000-300 000 de persoane. Sursa lor principală este

cercetarea întreprinsă de dr. Dragoljub Petrovic, profesor de istorie modernă din Belgrad, care afirmă că există circa 220 000 de vlahi în regiune. Discrepanța uriașă între cifrele oficiale și dovezile sau evaluările istorice sau lingvistice probează – susțin reprezentanții vlahilor – că recensământul nu este relevant din acest punct de vedere. Rezervele pe care Mișcarea le are relativ la datele oficiale se bazează pe enormele și evidentele fluctuații ale numărului acestei populații de la un recensământ la altul. În 1948, de pildă, recensământul indica 102 953 de vlahi și la puțin timp – în 1954 – numai 28 074. În 1961, numărul lor a scăzut la improbabilă cifră de 1 368. La următorul recensământ, în 1971, numărul vlahilor a crescut la 14 724, iar în 1981 la 25 596. Recensământul din 1991 a indicat o scădere la 17 807. Această „apariție” și „dispariție” a vlahilor nu are nici o explicație demografică sau naturală, mai ales dacă ținem seama că nici nu au existat migrații semnificative în această parte a Serbiei în perioada considerată. Pe de altă parte, reprezentanții vlahilor afirmă că au existat și există numeroase presiuni asupra membrilor acestei comunități și un grad ridicat de risc pentru cei care se declară ca aparținând unei comunități „ce nu există în Serbia”. Realitatea este că întregul angrenaj statistic este unul manipulat politic, începând de la maniera de întocmire a chestionarului, de efectuare a anchetei propriu-zise și de prezentare a rezultatelor. În 1953, de pildă, formularul de recensământ (P – 1) la itemul 11 – „originea etnică” – oferea următoarele opțiuni: sârb, croat, macedonean, sloven, munteșean, maghiar, german, italian, ceh, slovac, turc, țigan etc., vlahii nefiind menționați. Aceștia erau notați ca atare numai ca urmare a insistențelor celor care se declarau astfel, deși o asemenea insistență nu era dezirabilă și nici privită cu indulgență de către autorități. Așa se și explică de ce la recensământul din 1953 din zona Timocului a fost înregistrat numai un vlah!!! (*Population census 1953*, vol. XI, p. 445; *Age, Literacy and Ethnicity, Municipal Records Based on the Administrative Subdivision in 1953*, Federal Statistics Administration, 1960). În plus, trebuie remarcat faptul că „dispariția” vlahilor coincide, în timp, cu perioade istorice specifice în Iugoslavia: după Rezoluția Cominformului din 1948, când tancarile sovietice au fost postate de-a lungul graniței românești, și după ceea ce s-a numit „revoluția antibirocrațică” din 1988, ce a inaugurat conceptul de „omogenizare” națională și crearea a unui stat național centralizat și unitar.

17. Minoritățile naționale din Serbia au dreptul, conform legislației în vigoare, la instrucție în limba maternă din școala elementară până în ciclul universitar.
18. Conform unei scrisori trimise Comitetului Helsinski pentru drepturile omului din Serbia de către reprezentanții românilor/vlahilor din Serbia la 14 august 1996.
19. Este util să reamintim aici că procesul de creștinare din această zonă se încadrează în patternul general caracteristic întregului spațiu la perioada respectivă: „Astfel, sub Dioclețian, în zonă sunt atestați clar primii martiri: Basicrate, Valentinus, Hermes etc., ceea ce înseamnă că o parte a populației s-a creștinat mai înainte ca procesul să se generalizeze, în urma edictului de toleranță al lui Constantin cel Mare din anul 313. În zonă, în cursul secolului al IV-lea, existau mai multe episcopii avându-și reședința în așezări aflate în interior, precum: Oescus, Ratiaria etc., sau în apropiere, la Naisus, Remesiana. În zonă și-au avut originea și unii dintre scriitorii bisericești mai importanți, precum Palladius, episcop de Ratiaria. Creștinismul zonei se leagă și de activitatea episcopului Niceta de Remesiana, trecut în rândurile sfinților și considerat ca «apostol» al românilor. La sfârșitul Antichității exista așadar una dintre trăsăturile specifice ale acestor viitori români, respectiv vechimea și caracterul romanic al creștinismului lor, știut fiind faptul că atât sârbii, cât și bulgarii, cu care aveau să conviețuiască, s-au creștinat mai târziu, în condiții istorice specifice” (Zbucă, 2002, 24).
20. Împotriva unei explicații cauzale rigide și a utilizării necritice a trecutului, pentru a justifica idiosincrazii politice din prezent, am argumentat în altă parte (vezi Dungăci, 2000).
21. Nu există, deocamdată, cercetări sârbe dedicate acestui fenomen. În fapt, subiectul „religie” a fost unul ocultat sistematic în sociologia, antropologia sau etnologia sârbească în perioada Iugoslaviei. Sociologia religiei, de pildă, nu exista în spațiul sârb, spre deosebire de cazurile Croației sau Sloveniei. Este și acesta un indicator al secularizării pregnante a Serbiei, în termeni relativi, cel puțin, înainte de 1990. Mulțumim pentru această clarificare lui Dinka Marinovych Jerlimov, cercetător la Institutul de Cercetări Sociale din Zagreb.

22. Există situații în care ritualul substituie complet slujba religioasă creștină, dar există și situații în care acesta urmează serviciului religios. În aceste ultime cazuri, slujba religioasă în limba slavonă se derulează în pripă, lumea prezentă la înmormântare așteptând să înceapă ritualul *local*, perceput ca fiind mai *apropiat* și mai *important*.
23. În lucrările sale dedicate acestei chestiuni, Slavoljub Gacović indică minuțios toate satele în care „Petrecătura” a fost înregistrată, precum și formele diferitelor versiuni care circulă (vezi Gacović, 2000).
24. Pentru o discuție legată de acest fenomen, vezi Baechler (1992).
25. Am argumentat în altă parte despre această criză a criteriilor la nivelul instanțelor europene în ceea ce privește definirea minorităților etnice (vezi Dungaciu, 2002). Cazul discutat acolo era cel al *ceangăilor*, dar confuzia *europeană* care învăluie acest caz poate foarte bine să fie aplicată și la nivelul comunității românilor/vlahilor din Serbia-Muntele Negru.

### Bibliografie

- Anzulovic, Branimir. (1999). *Heavenly Serbia. From Myth to Genocide*. Londra : Hurst & Company.
- Baechler, Jean. (1992). Religia. În Raymond Boudon (ed.). *Tratat de Sociologie* (pp. 478-520). București : Editura Humanitas.
- Berger, Peter L. (1970). *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, NY : Anchor Books, Doubleday & Company, Inc.
- Brezeanu, Stelian și Zbucea, Gheorghe. (1997). Introducere în istoria românilor sud-dunăreni. *Românii de la sud de Dunăre*, volum editat de Arhivele Naționale ale României. București.
- Bria, Ion. (1994). *Dicționar de teologie ortodoxă* (ediția a II-a). București : Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Bruce, Steve. (2001). The Social Process of Secularization. În R.K. Fenn (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (pp. 249-263). Oxford : Blackwell Publishers.
- Constantiniu, Florin. (1997). *O istorie sinceră a poporului român*. București : Univers Enciclopedic.
- Dobbelaere, Karel. (1981). Secularization : A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, 29, 2.
- Dobbelaere, Karel. (1984). Secularization Theories and Sociological Paradigms : Convergences and Divergences. *Social Compass*, XXXI, 2-3, 199-219.
- Dobbelaere, Karel. (1998). Relations ambiguës des religions à la société globale. *Social Compass*, 45(1), 81-98.
- Dogaru, Mircea și Zahariade, Mihail. (1996). *History of the Romanians (I). From the Origins to the Modern Age*. București : Publishing House.
- Dungaciu, Dan. (2000). East and West and the „Mirror of nature”. Nationalism in Western and Eastern Europe – essentially different? *Journal for Anthropology*, 35, 171-193.
- Dungaciu, Dan. (2002a). Hai, tată, să-ți arăt românii... *Lumea*, X, 12 (115), 38-41.
- Dungaciu, Dan. (2002b). Disenchantment of Sociology? Postmodernity, Sociology of Religion, and the Foundational Crisis of the Separation of Church and State. *Religion : A Scientific Journal for the Interdisciplinary Study of Religion*, 1, 2, 169-179.
- Gacović, Slavoljub. (1999). *Petrecătura in funeral custom at the Wallach in the northeast of Serbia*, Zaicear (în sârbă).
- Gacović, Slavoljub. (2000). *Petrecătura. A Farewell Song to the Deceased among Vlach Ungureni*, Zaicear (în sârbă).
- Gacović, Slavoljub. (2002). *Incantations in the Cult of the Dead in Vlach of Northeast Serbia*, Zeicear (în sârbă).
- Hamilton, Malcom. (1997). *Sociology of Religion*. Londra, New York : Routledge.
- Hunt, Stephen. (2002). *Religion in Western Society*. Hampshire și New York : Palgrave.
- Huntington, Samuel P. (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Londra : Touchstone Books.
- Kitromilides, Paschalis M. (1990). Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans. În M. Blinkhorn și Thanos Veremis (eds). *Modern Greece : Nationalism & Nationality* (pp. 23-67). Atena : Sage-Eliamep.

- Lacoste, Yves (ed.). (1993). *Dictionnaire de Géopolitique*. Paris : Flammarion.
- Lacoste, Yves. (1997). *Vive la Nation. Destin d'une idée géopolitique*. Paris : Fayard.
- Patriarhia Română (ed.). (1993). *Adevărul despre Mitropolia Basarabiei*. București : Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Roudometof, Victor. (2001). *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy. The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans*. Westport : Greenwood Press.
- Senyk, Sophia. (2002). The Ukrainian Greek Catholic Church Today : Universal Values versus Nationalist Doctrines. *Religion, State & Society*, 30, 4, 317-332.
- Ștefănescu, Cristian. (2001). Valea Timocului : întoarcerea din alienare ; În Serbia de Est, nici Hristos nu are voie să vorbească românește. *Ziua*, 3-4 decembrie.
- Thuail, François. (1994). *Géopolitique de l'Orthodoxie*. Paris : Dunod.
- Wilson, Andrew. (1997). *Ukrainian nationalism in the 1990s. A minority faith*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Winnifrieth, T.J. (1995). *Shattered Eagles. Balkan Fragments*. Londra : Duckworth.
- Woodhead, Linda și Heelas, Paul. (2000). *Religion in modern times. An interpretive anthology*. Oxford : Blackwell Publishers.
- Yelensky, Victor. (1999). The Ukraine Church and State in the Post-Communist Era. În I. Borowik (ed.). *Church-State Relations in Central and Eastern Europe* (pp. 136-152). Cracovia : Nomos.
- Yelensky, Victor. (2003). Religious Changes in Post-Communist Societies : Ukraine in Eastern European Context. Lucrare prezentată la conferința *Challenges of Religious Plurality for Eastern and Central Europe*, ISORECEA, Lviv, Ucraina.
- Yurash, Andrey. (1999). Religion as a Non-Traditional Component of the National Security Problem. The Ukrainian Pattern. În I. Borowik (ed.). *Church-State Relations in central and Eastern Europe* (pp. 221-235). Cracovia : Nomos.
- Yurash, Andrey. (2001). The Phenomenon of the Ukrainian Orthodoxy : Inter-Civilizational Roots, Identificational Priorities, and Jurisdictional Perspectives. Lucrare prezentată la conferința *Religion an Patterns of Social Transformation*, ISORECEA, Zagreb, Croația.
- Zbucnea, Gheorghe. (2002). *Românii timoceni. Scurtă istorie*. Timișoara : Editura Mirton.
- \*\*\* (1995). *Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă. Momente aniversare în Biserica Ortodoxă Română*. București : Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- \*\*\* (1971). *Encyclopedia of Yugoslavia*. Vol. 8. Zagreb : Jugoslavenski leksikografski zavod.

## Abstract

*Religious pluralism usually means that in a given society there is more than one religious tradition and more than a single, unchallenged worldview of the supernatural. There are many divergent views, so that one can choose freely between a religious interpretation or another, and rival interpretations (or religions) and organisations (churches) compete in the „marketplace” of religions. The role of state in this picture is passive. In modern, religiously pluralistic societies, religions can play vital roles as sources of meaning for their adherents, but the state or the government should neither force people into sectarian religious observances nor favour some religions over others nor punish people for their religiosity without a very strong reason other than prejudice. This is a typical Western scenario. I will argue that the situation is different in South Eastern Europe, and a main reason is the relationship between religion and ethnicity in this region. Due to the complicated (sometimes dangerous) mixture between these two elements, the national state influenced, explicitly or implicitly, the religious attitude or beliefs of people. To prove this, I shall focus on the Serbian Vlach population. They live in East Serbia, in the valleys of the Danube and the Morava, in the Homolje Mountains and Timok Area. They speak „Romanian” or „Walachian”, but their status of national minority is not recognised. As a consequence, they are denied all rights : constitutional and legal rights to education in their mother tongue, official use of their language and*

*alphabet, information in their language, national culture etc. They cannot even practice religion in their own language. The Vlachs in Eastern Serbia, who belong to Eastern Orthodoxy, do not have the possibility to attend religious services in Romanian (or „Walachian” language). And because they have perceived the Serbian Orthodox Church as a state-mechanism for assimilation, the Vlachs began to reject Christian religion as such and resurrect old pagan – pre-Christian! – religious behaviours and practices. This mechanism of de-Christianization and resurrection of pagan religion – a state mechanism, which manages to change the religious landscape of a society – deserves a closer sociological investigation.*

Primit la redacție : ianuarie 2004