

STUDII DE ATELIER
CERCETAREA MINORITĂȚILOR
NAȚIONALE DIN ROMÂNIA

WORKING PAPERS IN ROMANIAN
MINORITY STUDIES

MŰHELYTANULMÁNYOK
A ROMÁNIAI KISEBBSÉGEKRŐL

21 / 2009

PETI LEHEL

CÂTEVA ELEMENTE ALE SCHIMBĂRII PERSPECTIVEI RELIGIOASE.

Secularizarea, transnaționalismul și adoptarea
sectelor în satele de ceangăi din Moldova

TRANSNATIONAL WAYS OF LIFE, SECULARIZATION AND SECTS.

Interpreting Novel Religious Phenomena of the
Moldavian Csángó Villages



ISPMN

INSTITUTUL PENTRU STUDIAREA
PROBLEMELOR MINORITĂȚILOR
NAȚIONALE



GUVERNUL ROMÂNIEI

Nr. 21

Peti Lehel

**CÂTEVA ELEMENTE ALE SCHIMBĂRII
PERSPECTIVEI RELIGIOASE.**

**Secularizarea, transnaționalismul și adoptarea
sectelor în satele de ceangăi din Moldova**

**TRANSNATIONAL WAYS OF LIFE,
SECULARIZATION AND SECTS.**

**Interpreting Novel Religious Phenomena of the
Moldavian Csángó Villages**



INSTITUTUL PENTRU
STUDIAREA PROBLEMELOR
MINORITĂȚILOR NAȚIONALE

Cluj-Napoca, 2009

STUDII DE ATELIER. CERCETAREA MINORITĂȚILOR NAȚIONALE DIN ROMÂNIA
WORKING PAPERS IN ROMANIAN MINORITY STUDIES
MŰHELYTANULMÁNYOK A ROMÁNIAI KISEBBSÉGEKRŐL

■ Nr. 21:

Autor: Peti Lehel

Titlu: *Câteva elemente ale schimbării perspectivei religioase: secularizarea, transnaționalismul și adoptarea sectelor în satele de ceangăi din Moldova*

Transnational Ways of Life, Secularization and Sects. Interpreting Novel Religious Phenomena of the Moldavian Csángó Villages

■ Coordonator serie: Bokor Zsuzsa, Horváth István

© INSTITUTUL PENTRU STUDIAREA PROBLEMELOR MINORITĂȚILOR NAȚIONALE

Cluj-Napoca, 2009

ISSN 1844 – 5489

www.ispmn.gov.ro

■ Lectori: Iulia Hossu, Szabó T. Levente

■ Traducere: Ilyés Sándor, Nastasă-Kovács Anna-Mária

■ Concepție grafică, copertă: Könczey Elemér

■ Tehnoredactare: Fazakas Botond

■ Tipar: IDEA și GLORIA, Cluj-Napoca

Guvernul României nu își asumă conținutul Studiilor de Atelier. Lucrările sunt elaborate și asumate în exclusivitate de către ISPMN.

■ Peti Lehel este cercetător etnolog la Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, doctorand în etnologie, la Universitatea Babeș–Bolyai, Catedra de Etnografie și antropologie maghiară.

■ Peti Lehel is a researcher at the Romanian Institute For Research On National Minorities and a PhD student in ethnology at the Babeș–Bolyai University, Hungarian Department of Ethnography and Anthropology.

E-mail: petilehel@yahoo.com

Abstract

■ Studiul prezintă, prin prisma vieții religioase, fenomenul modernizării în satele ceangăilor din Moldova. Totodată interpretează schimbările semnificative produse în viața religioasă tradițională, modul de organizare al vieții cotidiene, transformarea valorilor centrale și observă tendințele de secularizare și apariția mișcărilor religioase de tip sectant. Autorul susține că experiența religioasă pierde din ce în ce mai mult legitimarea comunitară și instituțională (cea a bisericii). Din cauza depersonalizării controlului societății, transformarea normelor de organizare a vieții de zi cu zi, schimbarea rolului valorilor religioase, individualizarea comunităților – urmările schimbărilor sociale, efectele modernizării – Biserica Catolică nu mai reușește în totalitate să-i integreze pe locuitorii comunităților de ceangăi, dintre care, din ce în ce mai mulți se orientează spre noile mișcări religioase, prezente în comunități mici. Aceste comunități integrează noii membri, oferind o imagine a lumii cu posibilitate de actualizare, cu norme religioase și comunitare neconvenționale. Una dintre ipotezele autorului este că aderarea la noile mișcări religioase face parte dintr-o strategie de modernizare, iar prin modele transnaționale de viață, noile mișcări religioase sunt un factor de mobilitate socială.

■ The paper aims to describe phenomena's of modernization in Moldavian Csango villages in the context of religiosity. It interprets the most significant shifts in the life forms and traditional religiosity, the change of central values, tendencies of secularization and the emergence of sectarianism. The author argues that the religious experience gradually evades community and (Church) legitimation, so that the ever larger individualization of religious experiences and conceptualization leads to the pluralization of worldviews. The impersonalization of social control, the changing norms that affect everyday life, the role change of religious values, the individualization of communities, basically the transforming forces of modernization on society disable the catholic church to fully integrate the Csango village population, who in rising numbers attend new teachings that offer an updated worldview, as well as a brand new set of community/religious norms. The author argues, that sectarianism/sectarianization is a part of modernizational strategies, and that as a consequence of transnational life forms, sects have become part of social mobility.



Cuprins/Contents

CÂTEVA ELEMENTE ALE SCHIMBĂRII PERSPECTIVEI RELIGIOASE: SECULARIZAREA, TRANSNAȚIONALISMUL ȘI ADOPTAREA SECTELOR ÎN SATELE DE CEANGĂI DIN MOLDOVA ■ 5

Introducere	■	5
Transformarea valorilor fundamentale: schimbări de atitudine în ceea ce privește religiozitatea tradițională și modul de viață	■	7
Nesimultaneități paralele	■	7
Importanța modului de viață transnațional în transformarea culturii	■	9
Transformarea religiozității bisericești – teoriile secularizării	■	12
Tendențele de adoptare a sectelor din societatea aflată în transformare a ceangăilor	■	13
Povestea pocăinței Barbarei	■	18
Caracterul raporturilor sectante în abordarea sociologiei organizaționale	■	21
Răspândirea sectelor din Moldova prin prisma recensământului oficial din anul 2002	■	22
Concluzii	■	23
Bibliografie de specialitate	■	26
Apendice	■	28

TRANSNATIONAL WAYS OF LIFE, SECULARIZATION AND SECTS. INTERPRETING NOVEL RELIGIOUS PHENOMENA OF THE MOLDAVIAN CSĂNGÓ VILLAGES ■ 29

Introduction	■	29
The Transformation of Central Values.	■	30
Reframed Attitudes towards Traditional Religiosity and Life Conduct	■	30
Parallel different temporalities	■	30
The importance of transnational ways of life in the transformation of culture	■	32
The Transformation of Clerical Religiosity – Theories of Secularity	■	34
Sectarian Tendencies in a Csángó Society in Transformation	■	36
The Nature of the Sectarian Relations from the Perspective of the Sociology of Organizations	■	40
The Spread of Sects in Moldavia in the Context of the 2002 National Census	■	41
Conclusions	■	41
Bibliography	■	44
Appendix	■	46

CÂTEVA ELEMENTE ALE SCHIMBĂRII PERSPECTIVEI RELIGIOASE.

Secularizarea, transnaționalismul și adoptarea sectelor în satele de ceangăi din Moldova

Introducere

■ Unul din cele mai importante rezultate ale cercetărilor din ultimii ani în ceea ce privește cultura ceangăilor este faptul că discursul științelor sociale asupra acestui aspect este orientat spre factorii de modernizare – considerați drept importante componente modelatoare ale societății. Această consecință rezidă din maniera în care s-a analizat tematica respectivă, diferită de studiile anilor precedenți, când acești factori au rămas adesea în subtextul discursului ce pune accent pe „inaccesibilitate” și „închidere”. În ultima perioadă, cercetările au tras un semnal de alarmă în legătură cu faptul că în Moldova se deteriorează și se restrânge tot mai mult acel univers al vieții arhaice, care era organizat potrivit modelelor constituite din sisteme de valori și concepții despre lume și viață tradiționale. Vizitând satele de ceangăi din Moldova nu putem avea nicio îndoială asupra efectelor modernizării în ceea ce privește comunitățile cu fundamente arhaice.

Efectele modernizării acoperă toate domeniile vieții, influențând în mod evident și concepțiile religioase. Analizele recente au semnalat deteriorarea imaginarului religios menționat ca arhaic și raționalizarea viziunii asupra lumii¹. Așadar, în cazul unei societăți cu o rapidă modernizare, apariția tot mai ritmică a tendințelor care presupun existența unor componente legate de secularizare – ca efect al înnoirii – are o tot mai mare probabilitate.

În cadrul acestui studiu mă voi ocupa de câteva modalități posibile de interpretare teoretică a transformărilor în ceea ce privește imaginarul religios tradițional asupra lumii. O explorare de ansamblu a problemelor enunțate și căutarea tuturor răspunsurilor este imposibilă doar în cadrul unei singure abordări și ca atare nu poate constitui nici scopul lucrării de față. În pofida acestui impediment, consider că reflecția pe marginea problemelor puse pe tapet și sistematizarea experiențelor mele de pe teren ar putea prezenta un real interes, necesitând însă pe mai departe anumite nuanțări cu ajutorul unor cercetări și studii de caz ceva mai sistematice. În felul acesta, aș dori să contribui la o înțelegere mai deplină și coerentă a unui subiect de investigație cu totul actual, în ce privește ceangăii și nu doar la

1 Deseori, cercetarea științifică nu depășește limitele unor afirmații generale asupra asocierii concepțiilor religioase cu nuanțe medievale ale ceangăilor din Moldova cu un model complet de viață religioasă. Există însă și analize metodice care analizează câte un segment al vieții religioase într-un context mai larg. Vezi, de pildă, volumele de cărți, studiile și eseurile etnografice referitoare la acest domeniu ale lui Vilmos Tănczos despre rugăciunea arhaică la ceangăi (Tănczos 1991, 1994, 1995, 1997, 1999, 2000a), precum și analizele întreprinse de Ferenc Pozsony (Pozsony 1996, 1998, 2005a) și Péter Halász (Halász 2002).



completarea literaturii de specialitate care se ocupă de teoria aderării la diversele secte religioase. Problemele vizate de mine se referă în primul rând la cauzele tendințelor de adoptare a sectelor în satele de ceangăi din Moldova, la funcțiile acestora, precum și la imaginarul local asupra sectelor.

Cercetarea a fost întreprinsă în anul 2000 sub egida Asociației Etnografice „Krizsa János” [Krizsa János Néprajzi Társaság], sub titlul de „Cercetare etnografică contemporană în satele de ceangăi din Moldova” [Jelenkutatás a moldvai csángó falvakban] (coordonator: dr. Ferenc Pozsony), precum și în cadrul unui proiect derulat la Institutul pentru Organizarea Cercetării din cadrul Academiei Maghiare de Științe [MTA Kutatásszervezési Intézet], început în 2007, care purta titlul: „Biserică și modernitate. Cercetări sociologice contemporane în comunitățile de ceangăi maghiari din Moldova” [Egyház és modernitás. Jelenkori szociológiai kutatások a csángómagyar közösségek körében] (coordonator: dr. Vilmos Tánzos).

Începând din anul 2001 am investigat în cadrul unor activități de teren ocazionale (cu durata de 1-2 săptămâni sau chiar de câteva zile) și funcționarea sistemelor de interpretare religioasă a ceangăilor din Moldova, precum și transformările sociale care se petrec în condițiile modernității, utilizând totodată atât observația participativă, cât și metoda colectării datelor etnografice prin interviuri (îndeosebi interviul biografic). În pofida faptului că în anul 2008 am realizat mai multe deplasări pe teren cu durata de câteva zile, ce vizau problemele menționate în acest studiu (Valea Seacă, Valea Mică și Lespezi), materialul empiric analizat nu constă în totalitate din rezultatul unor colectări de date sistematice. Studiul se bazează într-o mare măsură și pe observațiile făcute de mine de-a lungul mai multor ani de investigații, întreprinse asupra unor subiecte variate în ce privește satele de ceangăi din Moldova. În afara acestora, am mai utilizat datele statistice și demografice naționale referitoare la județul Bacău, din 2002.

În etapa elaborării studiului – și nu doar atunci – m-am lovit mereu de problema informațiilor insuficiente referitoare la *carierile individuale*, aspect caracteristic și perioadei de după schimbarea regimului politic din România în decembrie 1989, considerată o cotitură importantă și în viața socială a ceangăilor. În cei 19 ani care s-au scurs de atunci, viața socială a ceangăilor din Moldova a înregistrat schimbări mult mai intense decât de-a lungul deceniilor anterioare. Din acest motiv, cred că alături de subiectele de cercetare aflate actualmente în centrul atenției – cum ar fi problematica identitară și studiile privind modernizarea –, analizele ar trebui orientate în mod predilect și în direcția principiilor metodologice, precum analiza unor cariere².

Așadar, voi încerca să nuanțez macro-analiza referitoare la viața socială a ceangăilor cu ajutorul unui studiu de caz. În cadrul prezentării, voi analiza un material etnografic adunat cu ocazia unui interviu pe tema evenimentelor de viață, menționând și experiențele personale trăite în viața de zi cu zi a comunităților de ceangăi. Prin intermediul istorisirii unui personaj, materialul analizat prezintă factorii care au dus la abandonarea religiei catolice instituționale, rolul îndeplinit de modelul de viață adventist în cadrul strategiilor existenței individuale, reacția socială locală, precum și metodele prin care preotul a încercat să interzică abandonarea religiei catolice.

În ultimii ani, în comunitățile de ceangăi din Moldova, fenomenele legate de adoptarea sectelor au apărut cu o intensitate mult mai mare decât în anii precedenți. În opinia mea, contextul extern al adoptării sectelor constă în componentele legate de modernizare și tendințele de secularizare, iar din acest motiv consider că ele trebuie abordate ca o tematică comună. Aceste fenomene contribuie la transformarea unor mentalități religioase, provoacă schimbări în ceea ce privește locul normelor religioase, precum și dezechilibre în rândul unor comunități grupate în jurul imaginarii religioase.

2 În ceea ce privește identitatea, vezi Peti 2006: 201.

Transformarea valorilor fundamentale: schimbări de atitudine în ceea ce privește religiozitatea tradițională și modul de viață

Nesimultaneități paralele

■ Așadar, în urma rezultatelor legate de cercetările etnografice și socio-antropologice, imaginea comunităților religioase ideale închise, aflate sub controlul total al bisericii și al comunității, pare să sufere o modificare, astfel și reprezentările științifice legate de viața sacrală a ceangăilor din Moldova acceptă tot mai mult modelul stratificat al elementelor și fenomenelor religioase care în literatura de specialitate poartă numele de *nesimultaneitate concomitentă sau paralelă*³.

Din punct de vedere al etnografiei, interpretarea noțiunii este oferită de Hermann Bausinger, care, pe urmele lui Ernst Bloch, a realizat și definirea fenomenului. În concepția lui Bausinger, Ernst Bloch descrie, în fapt, nesimultaneitatea cu ajutorul simultaneității, adică redă prin diverși factori de putere evoluția simultană a unor elemente succesive, definite din punct de vedere istoric: „concepții și moduri de viață, este vorba de nesimultaneitatea unor concepții și ideologii care există simultan în prezent” (Bausinger 1989: 25). Pe baza unor investigații dedicate de Utz Jeggle, Carola Lipp și Wolfgang Kaschuba lumii rurale și considerate la începutul anilor 1980 o noutate în etnografie, H. Bausinger afirmă: „În decursul analizelor cu referire la comunitățile rurale, acești cercetători au ajuns la concluzia că în colectivitățile respective predomină norme și concepții transmițătoare de valori care nu pot fi explicate în totalitate prin determinantele sociale actuale ale comunităților și care provin mai degrabă din constelațiile și structurile mai vechi ale vieții rurale.” (Bausinger 1989: 32) În fapt, datorită unor decalaje ale dezvoltării, anumite fenomene și regiuni nu poartă caracteristicile aceleiași epoci, așadar, în timp, produsele diferitelor perioade pot coabita una lângă cealaltă (vezi Liszka 2001: 395).

Potrivit lui Wolfgang Kaschuba, în epoca modernă a industrializării, când „vechea etnografie” căuta esența originală și arhaică, s-a introdus de fapt ideea nesimultaneității „redate”. Totodată, Kaschuba atrage atenția că nici actuala interpretare „antropologizantă”, care respinge concepția precedentă, nu este lipsită de acest mod de a gândi: „Sunt stabile normele culturale pe baza cărora în lumea noastră se decide ceea ce este considerat normal, obișnuit sau modern și ceea ce nu, fapt ce ni se pare desuet, învechit și făcând parte de fapt din domeniul istoriei. Modelele culturale la care majoritatea societății a renunțat demult și orizonturile de valoare deja străine pentru noi pe care nu le mai putem urma, mai sunt încă atribuite într-o oarecare măsură unui al doilea „plan de interval”, transbordat din trecut în prezent.” (Kaschuba 2004: 152)

Sociologia religiei leagă acest fenomen de procesele societăților tradiționale, caracterizate prin gândirea magică religioasă, în care apare toleranța față de alternative. „Reflecțiile venite din afară nu preiau doar pur și simplu locul celor vechi, ci coexistă paralel cu acestea, fiind apoi treptat încorporate.” (Hamilton 1998: 58)

Lucrările care analizează modelul stratificat al culturii religioase a ceangăilor din Moldova apreciază afirmația de mai sus ca fiind foarte adevărată. În fapt, menționând *cultura lipsită de structură* a ceangăilor din Moldova, Vilmos Tánzos descrie același lucru⁴: în satele și orașele de ceangăi din Moldova, considerate arhaice din punct de vedere cultural, sunt prezente cele mai diverse valori, forme comportamentale și ideologii (vezi Tánzos 2000a: 137). Despre sistemul de valori și cultura medievală⁵ care stau la baza unei credințe religioase puternice, autorul afirmă că în pofida faptului că acestea au persistat aici cel mai mult timp, în realitate se regăsesc doar parțial, funcționând numai în anumite domenii și situații ale vieții (vezi și Tánzos 2000a: 137).

3 Există și păreri potrivit cărora cercetătorii insistă pe o totală dispariție a imaginarului arhaic.

4 „Această cultură nu are o structură solidă, niciodată nu poți ști la ce să te aștepți.” (Tánzos 2000a: 134)

5 Cu referire la cultura religioasă a ceangăilor din Moldova, am utilizat termenul de „medieval” doar ca metaforă și nu în sensul peiorativ, înțelegând prin acesta trăirea credinței religioase care stă la baza practicilor arhaice și sacrale.



În cazul satelor de ceangăi este de asemenea caracteristic ca, într-o anumită situație, una și aceeași persoană să pună sub semnul întrebării anumite ideologii și credințe religioase, admise ca autentice din partea altor membri ai comunității sau practicate de către aceștia, iar pe altele să le accepte fără ezitare. Așadar, nu se poate spune că acești oameni nu ar avea capacitatea de a-și forma o proprie imagine despre lume și viață. Deși credința religioasă are o mare importanță și în cazul nostru, se pare că modul de gândire simbolico-religios, orientat în direcția asociațiilor sublogice care caracterizau percepțiile omului din Evul mediu este pe cale de dispariție. În timpul colectării istorisirilor legate de imaginar am observat că deși comunicarea unor indivizi prin percepții imaginare cu ființe transcendente este considerată de către multe persoane ca fiind autentică, acestea nu pot relata întâmplări asemănătoare, deoarece se află deja în afara farmecului magic care inspiră aceste trăiri religioase sugestive ale transcendentalului. Legat de percepția imaginară se afirmă tot mai pregnant că acestea s-au întâmplat mai demult, iar în prezent „se văd” tot mai rar: „Au mai existat înainte unde au zis că au văzut... [arătări], nu-mi aduc bine aminte, dar au văzut. Înainte au văzut. Acum însă nu prea se întâmplă. Acum nu mai văd.”⁶

„[*Au povestit că în Gheorghe Doja au văzut-o pe Sfânta Fecioară prin geam...*] Nu-i adevărat, să nu credeți. Nu-i nimic adevărat.”⁷ Toate acestea arată că trăirile înflăcărute și extatice se transformă într-o religiozitate mult mai rațională, mai „logică” și mai laică, dar care încă mai funcționează ca forță de organizare esențială a modului de viață cotidian.

Sub efectul proceselor de modelare socială din ultimii ani, credința religioasă nu a devenit un factor însemnat al organizării sociale periferice, însă experiențele cu profunzimi medievale din trecut se află în regresie. Acest proces atestă faptul că trăirile religioase dispar tot mai mult din sfera de legitimare comunitară și instituțională (a bisericii), iar creșterea importanței unor experiențe și trăiri religioase diferite de la un individ la altul duce la pluralizarea percepțiilor despre lume. Aceste tendințe reflectă ideea lui Max Weber, conform căreia „lumea nu mai este o »dumbravă magică« (*magical garden*) hrănită cu misticism care își pune amprenta asupra concepțiilor omului premodern” (Aldridge 2000: 16)⁸.

La nivel comunitar, aceste idei pot fi abordate prin ipoteza lui Bryan Wilson, care afirmă că odată cu modernizarea comunităților din societățile occidentale li s-au asigurat condițiile urbanizării, iar rolul acestora a devenit mai puțin important, ceea ce a contribuit la schimbarea locului și rolului controlului social (vezi Wilson 1982: 149). „În comunitățile autentice (*well-integrated communities*), controlul social a avut un fundament moral și religios. Spre deosebire de acestea, în lumea modernă, rațională și birocratizată, controlul social este impersonal și s-a desprins de bazele sale religios-etice de dinainte” (Aldridge 2000: 18)⁹. Malcolm B. Hamilton, reflectând la B. Wilson, atrage atenția că „într-o asemenea situație, religia își pierde însemnătatea, la fel ca și valorile comunitare, care în mod tradițional au fost exprimate sub forma unor ritualuri colective și sărbători religioase” (Hamilton 1998: 212).

József Kotics a considerat că unele dintre cele mai importante efecte ale proceselor de modernizare existente în satele de ceangăi din Moldova sunt pluralitatea normelor sociale și schimbările de rol premergătoare controlului social. A afirmat că „în zilele noastre, modul de viață cu o strictă morală religioasă se îmbină cu un sistem de valori mai îmburghezite” (Kotics 1997: 47). Autorul menționează că „schimbarea sistemului de valori, renunțarea la starea în care primează valorile cu teme sacral ori punerea acestora sub semnul întrebării sunt caracteristice, în primul rând, generației tinere care s-a mutat în mediul urban ori lucrează acolo” (Kotics 1997: 47). Autorul subliniază și faptul că „rolul controlului social s-a diminuat considerabil datorită dispariției proprietății private, a navetei și a urbanizării, aria sa de funcționare restrângându-se la cercul de rude și cunoștințe; iar individul eliberându-se de sub controlul colectiv, viața comunității se petrece tot mai puțin sub ochii obștei” (Kotics 1997: 49)¹⁰. Așadar, depersonalizarea controlului social indică totodată și pluralizarea unei ideologii religioase cu fundament moral și etic, precum și dezmembrarea coeziunii acesteia.

Tendențele specifice anilor imediat următori schimbării de regim politic din România tind spre amplificare, în urma valorilor de migrații de muncă din ultima vreme: modernizarea ca factor de modelare a societății se manifestă nu doar prin caracteristicile externe ale modului de viață, dar și în ceea ce privește destrămarea sistemului de valori cu fundament religios, putând fi surprinsă și prin

6 Péter Bejan Kukuri, 1933, Cleja, interviu realizat în data de 2006. 01. 13

7 Roza Coșa, Galbeni, interviu realizat în data de 2006. 01. 14.

8 Traducere de L. P.

9 Traducere de L. P.

10 Apariția acestor tendințe sunt confirmate și de cercetările lui István Kinda (Kinda 2005: 37–38).

aparitia valorilor de orientare spre un mod de viață laic, mai cu seamă în rândul tinerilor. Sub efectul migrațiilor de muncă, aceste noi modele de orientare a valorilor devin modele culturale obișnuite.

Evident, deschiderea pieței de muncă occidentale în fața satelor de ceangăi din Moldova, cu un potențial demografic mare, până în zilele noastre a avut ca rezultat progrese modernizatoare de așa natură încât – exceptând câteva așezări din Ținutul Secuiesc cu un caracter economic specific – în cazul așezărilor din Ardeal sunt de neimaginat. La nivelul dimensiunilor individuale, migrația de muncă a avut drept consecință redefinirea identităților și formarea unei noi ontologii a eului.

În privința comunităților se poate vorbi despre schimbarea obiceiurilor de consum, transformarea radicală a relației față de cultura tradițională (de pildă, sub aspectul nivelului de dezvoltare a condițiilor de locuit), precum și a relațiilor interumane. În localitatea Lespezi, în casele nou construite, pereții nu mai sunt ornați cu ajutorul unor textile realizate prin tehnici tradiționale, devalorizarea acestora observându-se și datorită faptului că uneori șervetele ornate (batiste ornamentale) ajung pe șomoioagele care indică granița dintre parcelele de pământ ori pur și simplu sunt arse.

Importanța modului de viață transnațional în transformarea culturii

■ Teoria transnațională oferă o nouă abordare a proceselor de modernizare desfășurate în satele de ceangăi din Moldova (vezi Appadurai 2001; Niedermüller 2002; 2005). Teoriile care interpretau organizarea *modurilor de viață transnaționale*¹¹ s-au născut în condițiile modernității, fiind în opoziție cu teoriile definirii teritoriale a culturilor, a *naționalismului metodologic*¹² și a *identității singulare*¹³ (vezi și Niedermüller 2005: 53–58). Aceste tipuri de cercetări au subliniat totodată inerția caracterizate prin constanță și permanență. Au adus argumente afirmației potrivit căreia culturile sunt entități definite din punct de vedere etnic și legate de un loc cu deosebiri care par incompatibile.

Asupra acestor teorii transnaționaliste, separate de tradiția teoretică și ideologică, au avut un efect decisiv noile practici legate de migrațiile în condițiile globalizării, precum și recunoașterea transformărilor survenite în sfera modurilor de viață organizate în condițiile unor angajări internaționale¹⁴. Permanentă mișcare dintre locuri, apartenența simultană la mai multe locații formează comunități *translocale* (vezi și Appadurai 2001: 19–20), ceea ce nu înseamnă schimbarea mediilor culturale (așa cum se întâmpla în cazul practicilor de migrație precedente), ci alternanța acestora, așadar se realizează prin mișcarea continuă dintre locuri. Potrivit lui Péter Niedermüller, „o importanță asemănătoare cu mobilitatea oamenilor – ori una și mai însemnată – se observă și în ceea ce privește mobilitatea și globalizarea semnificațiilor, imaginilor, așteptărilor și imaginațiilor culturale. În urma lor se nasc universuri simbolice transnaționale, preferințe, aspirații deținute în comun la nivel global, sentimente culturale transnaționale, adică *colectivități deteritorizate*¹⁵ (Niedermüller 2005: 58).

În ceea ce privește persoanele din rândul ceangăilor cu strategii de ieșire frecventă în străinătate sau despre cele strămutate se presupune că relațiile lor cu colectivitățile de proveniență se realizează printr-un model caracteristic *spațiilor transnaționale*.

Aceste considerente caracterizează cu predilecție generația tânără și de vârstă medie, participantă la migrațiile de muncă din societatea actuală a ceangăilor, așadar acele grupuri care până în prezent au rămas oarecum în umbra cercetărilor etnografice, antropologice ori sociologice. Posibilitățile de comunicare extinse au lărgit și modalitățile relațiilor interpersonale, întreținute cu membrii familiilor rămase acasă. Transnaționalul ca practică socială se regăsește însă nu doar la ceangăii participanți la migrațiile de muncă, ci provoacă efecte și asupra funcționării unor comunități întregi. Câmpurile sociale transnaționale influențează modul de viață al colectivităților mai extinse, structura mentalității

11 Practica transnaționalului se realizează în cadrul unor moduri de viață „în condițiile cărora oamenii viețuiesc simultan în mai multe culturi” (Niedermüller 2002: 142).

12 Concepție care optează pentru realizarea cercetărilor exclusiv în cadrul statelor naționale, comunitățile și culturile fiind considerate ca omogene.

13 Teoria susține că „identitatea culturală și cea socială sunt o construcție singulară, legată de un singur spațiu și mediu, provenind de aici și dezvoltându-se din acest loc” (Niedermüller 2005: 54).

14 Despre practicile de migrație transnațională la nivelul societății românești vezi lucrarea lui Dumitru Sandu (Sandu 2000).

15 Sublinierea autorului – L. P. „Această expresie arată că în societatea modernă târzie din lumea globală, concepția spațiului se debarasează de constrângerile teritoriale” (Niedermüller 2005: 58).



acestora, identitatea lor națională și culturală, precum și atitudinea lor emoțională față de apartenență, deoarece aceste procese sunt „înscrise” de către participanții la migrațiile de muncă în modul de viață comunitar¹⁶.

Péter Niedermüller exemplifică funcționarea acestor procese prin obiectele aflate pe tarabele pieței din comuna Cleja, prin semnificațiile simbolice ale acestora, precum și prin experiențele trăite de un bărbat din Galbeni la piața din Józsefváros (un cartier al Budapestei). CD player-ele produse în Hong Kong și înșirate în piața din Cleja, „covoarele indiene”, încălțăminte chinezești de tip Adidas și Puma sunt purtătoarele acelorași fenomene culturale în ceea ce privește atracția exercitată asupra tinerilor din Cleja, ca și în cazul influenței manifestate de aceleași lucruri asupra semenilor din țările occidentale. Așadar, potrivit interpretării autorului, piața din Cleja este guvernată și menținută de aceleași modele ale culturii globale ca și piețele din marile orașe: „târgurile din Cleja exemplifică tipul de formă materială în care, într-o societate locală aflată aparent la »capătul lumii«¹⁷, există sau pătrund în viața de zi cu zi semnificații transnaționale și imaginarul global” (Niedermüller 2005: 61)¹⁸. Un alt exemplu al autorului¹⁹ arată faptul că experiențele transnaționale sunt integrate și joacă un rol și în ceea ce privește narațiunea individuală a vieții, identitatea personală, interpretarea individuală a mediului socio-cultural, precum și statutul social al individului (vezi Niedermüller 2005: 61).

Așadar, una dintre consecințele migrației de muncă în străinătate este și faptul că în aceste sate, într-o anumită măsură, a câștigat teren pluralismul cultural. Așa se explică că în localitatea Galbeni am întâlnit, de pildă, o persoană de etnie ceangău din Moldova, de credință budistă – considerat periculos din punct de vedere al bisericii romano-catolice –, a cărei deviație religioasă îl privește doar pe el, deoarece se află în afara controlului și așa slăbit al sferei instituționale bisericesti și al sistemului de norme morale comunitare²⁰.

Îmbunătățirea vizibilă a situației economice în ceea ce privește persoanele participante la migrația de muncă manifestată prin „consumul de prestigiu” din partea indivizilor prezenți doar provizoriu în spațiul comunitar (de pildă, distracții cu o cameră video în cea mai importantă discotecă de acasă) a declanșat în aceste localități o serie de mișcări de autoritate morală. Tinerii urmează cu predilecție modelele respective, iar în urma lor „schimbările” apărute în comportamentul acestora sunt considerate normale și necesare și de către părinți. Aceștia apreciază conduita tineretului ca o premisă a succesului ce corespunde noilor modele de orientare. Toate acestea indică faptul că în satele de ceangăi din Moldova nu mai există modele de comportament prescrise în mod instituțional, ci tot mai mult „simpla capacitate de adaptare devine valoarea centrală” (Merton 2002: 216).

Schimbările frecvente de identitate, cărora starea avansată a asimilării lingvistice și culturale le oferă condiții structurale favorizante (vezi și Kotics 1997: 48), au devenit posibile strategii de viață și mijloace ale mobilității sociale. În aceste comunități, din punctul de vedere al accentelor culturale dominante, astfel de schimbări identitare nu sunt percepute ca deviante, deoarece la nivel cultural sunt susținute strategii de adaptare asemănătoare. Astfel de forme de adaptare au devenit modelele culturale acceptate în satele de ceangăi din Moldova. În pofida faptului că aceste tipuri de comportamente sunt consecințe ale unor decizii interne care nu sunt supuse efectelor controlului instituțional, tocmai așteptările colective sunt acelea care – sub constrângerea existențială și a ascensiunii în ierarhia socială – motivează individul, impunându-i adoptarea unor strategii similare de adaptare. După opinia lui Peter L. Berger și Thomas Luckmann, referitor la schimbările din cadrul mobilității sociale, „se vor întâlni modele de interpretare prestabilite, care indică celor în cauză ceea ce s-a întâmplat *fără*²¹ schimbarea totală a individului” (Berger–Luckmann 1998: 223). Totodată, potrivit autorilor, „în societatea cu o mare

16 Sublinierea autorului – L. P. „Această expresie indică faptul că în societatea modernă târzie din lumea globalizată, concepția spațiului nu mai este legată de teritoriu” (Niedermüller 2005: 58).

17 Ghilimelele sunt puse de către autor – L. P.

18 Fără dorința de-a corecta constatările autorului, adaug că imaginea pieței de la Cleja – în afara mărfurilor mai sus amintite – este întregită de grohăitul purcelușilor aflați în portbagajele deschise ale Daciilor, la fel cum se caută și cazanele de cupru confecționate în tehnica tradițională pentru fiertul țuicii. Ca și în târgul de la Negreni, unde încălțăminte asemănătoare cu opincile, realizate din anvelopele folosite ale motocicletelor și excelent utilizate pentru cățărutul pe munți, sunt achiziționate nu neapărat pentru valoarea lor artizanală.

19 Autorul se bazează pe istorisirea unui tânăr din Galbeni care a fost angajatul unui bărbat chinez din Józsefváros.

20 Într-unul dintre studiile ei, care se ocupă de orientările religioase ale unei familii neoprotestante din Cleja, Virág Pápai prezintă „ruptura” de religia catolică ca o strategie de modernizare (vezi Pápai 2005).

21 Sublinierea aparține autorilor – L. P.

mobilitate, interpretările schematice deja pregătite – internalizate de individ încă din perioada când el însuși nu este încă mobil – asigură tocmai de pe atunci continuitatea biografică, dizolvând contradicțiile apărute” (Berger–Luckmann 1998: 224).

Persoanele revenite din migrația de muncă, care rămân doar temporar în spațiul local al comunității, nu mai percep în același mod nici funcțiile frecventării bisericii: pe lângă trăirile religioase, aceste reîntoarceri constituie totodată ocazii de-a se întâlni cu cei din sat. Una dintre consecințele migrației de muncă este și faptul că sărbătorile religioase devin principii de organizare în ceea ce privește relațiile sociale, cei care practică ieșirile în străinătate aranjându-și revenirile în jurul marilor sărbători. Cu toate că nici în cazul lor nu se poate contesta importanța sacrală legată de trăirea sărbătorilor, aceste tendințe duc la diminuarea importanței religioase de zi cu zi, ducând la schimbări în ceea ce privește trăirile religioase tradiționale. Utilizând o imagine stereotipă din literatura de specialitate se poate afirma că față de importanța religioasă medievală a „existenței în rugăciune continuă”, sărbătorile au căpătat valoarea unor evenimente sociale.

Toate aceste procese au dus la transformarea rolului pe care l-a avut cândva biserica. La slăbirea controlului bisericii a contribuit faptul că în societatea ceangăilor, care a căpătat o mare mobilitate, grupuri sociale mai importante din cadrul comunităților locale se regăsesc doar provizoriu în spațiul fizic colectiv. În pofida acestui fapt, „și în prezent biserica rămâne unul dintre cele mai profunde și mai decisive instituții ale societății ceangăilor” (Pozsony 2005b: 174). Deși, în ceea ce privește mijloacele de constrângere, influența acesteia este în continuare diminuată, în cazul gestionării devianțelor sociale, rolul de control simbolic al bisericii este foarte puternic, iar în ceea ce privește controlul magic se poate observa un evident progres (vezi Peti 2003). Explicația acestui lucru – abordând problema pe baza teoriilor secularizării – ar consta în faptul că, în opoziție cu explicațiile corespunzătoare venite din partea științelor naturii, există încercări de menținere a imaginarului religios. Datorită integrării imaginarului religios necanonic, viziunea religioasă asupra lumii nu se pluralizează, coerența sa rămâne intactă, deoarece modul de gândire popular acceptă existența simultană și fără incongruențe a practicii canonice religioase și a fenomenelor conștiente cu caracter folcloric²².

Din cauza transformărilor modernizatoare și a mentalităților legate de migrațiile de muncă în străinătate, biserica a pierdut mult din intensitatea controlului feudal exercitat asupra societății. Acest lucru reiese și din modul de raportare a instituției bisericii față de grupările sectante apărute în mediul rural.

În baza concepției secularizării a lui Giddens se poate afirma că, în ultimul timp, în Moldova întâlnim tot mai multe cazuri, față de perioadele precedente, când o familie sau un membru al ei se convertește²³. Așadar, în special după schimbarea regimului politic din România, convertirile tot mai des întâlnite, care în satele din Moldova fac parte de cele mai multe ori din strategia de mobilitate, indică diminuarea influenței bisericii romano-catolice²⁴. Erodarea controlului bisericesc se manifestă și prin faptul că endogamia confesională și-a pierdut rigurozitatea, ceea ce deschide noi căi spre convertirile religioase²⁵.

22 Cultura populară „este percepută de omul din interiorul ei ca organică, omogenă și creștină, individul nu descoperă contradicții în interiorul acesteia, permițând celor mai diverse elemente culturale conviețuirea și exercitarea efectelor” (Tánczos 2000b: 224).

23 Prin *convertire religioasă* înțeleg adeziunea la o biserică mică și nu procesul spiritual interior care duce la acest lucru. În ceea ce privește lucrările care interpretează procesul de transformare dramatică a personalității, convertirea religioasă face subiectul excelentei sinteze a lui David A. Snow și Richard Machalek (Snow–Machalek 1984).

24 Fac referire doar la o diminuare relativă; și pentru mine este evident că cea mai importantă instituție a societății ceangăilor este biserica romano-catolică.

25 În ultimii ani, cercetarea a înregistrat faptul că „în zilele noastre, în Moldova se obișnuiește ca indivizii care resping normele valabile în comunitățile rurale romano-catolice să se convertească de regulă la religia ortodoxă” (Pozsony 2005b: 188). Ferenc Pozsony este de părere că datorită practicării migrației de muncă care a luat amploare în ultimii ani, ieșirile frecvente în străinătate ale fetelor și femeilor cu familie contribuie la următorul fenomen: „dacă o fată sau femeie este vorbită de rău în propriul sat din cauza purtării mai lejere din punct de vedere moral, aceasta pleacă din așezare cu capul sus, fără niciun sentiment de rușine, iar într-o altă localitate va trăi împreună la modul ostentativ cu un băiat ortodox” (Pozsony 2005b: 188). Pe la jumătatea anilor 1990, József Kotics a constatat apariția divorțurilor, ca o nouă tendință: „Se poate observa că în cazul în care persoana divorțată dorește să se recăsătorească, adesea își schimbă religia, adică trece la credința ortodoxă” (Kotics 1997: 48).



Transformarea religiozității bisericești – teoriile secularizării²⁶

■ Motivele recesiunii în ceea ce privește religiozitatea bisericească – iar în societățile occidentale moderne, practic, dispariția lor totală – sunt explicate de teoriile secularizării. Literatura de specialitate referitoare la această problematică fiind extrem de bogată, în continuare vom încerca doar surprinderea unor caracteristici fundamentale ale teoriilor în cauză²⁷.

Deși contrar lui Max Weber (Weber 2001), noua paradigmă de antropologie religioasă „în general” nu leagă secularizarea de componentele modernizării, menționând reînvierea riturilor și a sistemelor semantice cu conținut religios (vezi, de pildă Lechner 1991), totuși cred că în satele din Moldova efectele modernizării au jucat un rol în ceea ce privește eroziune imaginarului tradițional, fundamentat pe valori religioase²⁸.

În ceea ce privește ceangăii din Moldova, este destul de problematic să vorbim despre tendințe de secularizare, deoarece noțiunea poartă sensuri multiple, încă neelucidate. Din acest motiv, conform opiniei lui Alan Aldridge²⁹, voi utiliza termenul de secularizare ca o paradigmă interpretativă, cu ajutorul căreia poate fi explicat procesul care, în cazul comunităților de ceangăi din Moldova, va fi numit de mine rolul diminuat al religiei față de perioadele anterioare. Fac acest lucru fără a stabili un raport între toate componentele fenomenelor de secularizare observate în societățile occidentale moderne și comunitățile de ceangăi. Așadar, invocând tendințele de secularizare apărute în mediul rural al ceangăilor din Moldova mă refer la *transformarea și diminuarea formelor religioase tradiționale caracteristice pentru comunitățile de ceangăi* și nu la concepția „stingerii religiei”, formulată de E. B. Tylor, James G. Frazer, Karl Marx și Sigmund Freud.

O astfel de interpretare a termenului de secularizare nu vine în contradicție cu utilizarea în sensul general al noțiunii. Conform părerii lui Meredith B. McGuire, „în jurul interpretării noțiunii există profunde diferențe de opinii, dar cele mai multe explicații legate de *secularizare*³⁰ se dau cu referire la acel proces istoric în urma căruia religia și-a pierdut (ori își pierde) locul ei central în societate” (McGuire 1992: 249).³¹ Termenul utilizat de mine se apropie mai mult de definiția secularizării acceptate de Anthony Giddens, acesta înțelegând prin secularizare procesul „prin care religia își pierde influența asupra diverselor sfere ale vieții sociale” (Giddens 2000: 460)³². Interpretarea lui Giddens analizează fenomenul de secularizare referindu-se la trei dimensiuni: 1) calitatea de membru al organizațiilor religioase; 2) în ce măsură reușesc bisericile și alte organizații religioase să-și păstreze influența lor socială, averea și autoritatea; 3) dimensiunea *religiozității* în ce privește problema dogmelor și a valorilor (vezi și Giddens 2000: 461–462). Din acest motiv, consider că nu există nicio incongruență în cazul în care, vorbind despre comunitățile de ceangăi din Moldova și considerându-le colectivități cu orientare religioasă care dețin calitățile *religiozității bisericești*, prezint ca perceptibile procesele simultane, din care în ultimul timp³³ au rezultat schimbări relative și în sfera religiozității, având în vedere transformările rolului religios și diminuarea influenței sociale a bisericii.

26 Sunt conștient și de faptul că aceste teorii sunt cu predilecție rezultatele unor cercetări efectuate în cadrul societăților occidentale, așadar aplicabilitatea lor în cazul societății analizate de mine este mai mult ipotetică și oferă mai degrabă o bază de comparație. Astfel, concluziile referitoare la fenomenele din societatea analizată de mine vor fi aplicate ca un experiment.

27 Sintetizarea tezelor de secularizare a fost încercată, de pildă, de către Robert W. Hefner (Hefner 1998: 147–154), Vesa Raiskila (Raiskila 1995), Pippa Norris și Ronald Inglehart (Norris–Inglehart 2005).

28 Potrivit lui Frank J. Lechner, odată cu diminuarea rolului religiei în societate se naște o lacună a cărei ocupare poate presupune apariția unor noi simboluri și ritualuri (Lechner 1992: 227). Despre nașterea riturilor seculare ale statului național vezi de exemplu: Hobsbawm–Ranger 1983. Despre critica teoriilor secularizării vezi și Hadden 1987. După părerea lui Rodney Stark și William Sims Brainbridge, secularizarea înseamnă transformarea religiei și nu dispariția acesteia (Stark–Brainbridge [1987] 1996).

29 „În pofida contradicțiilor din jurul terminologiei, termenul secularizare poate fi acceptat ca paradigmă interpretativă, care contribuie la descrierea și explicarea schimbărilor sociale din societățile occidentale” (Aldridge 2000: 15). (Traducere de L. P.) Despre utilizarea noțiunii de secularizare ca paradigmă interpretativă vezi și concepțiile lui B. McGuire (McGuire 1992: 249).

30 Sublinierea aparține autorului – L. P.

31 Traducere de L. P.

32 Opinie asemănătoare are și Bryan Wilson (Wilson 1982: 149).

33 Prin această perioadă înțeleg epoca de după schimbarea regimului politic din România.

Meredith B. McGuire argumentează faptul că în societățile moderne schimbările de rol ale religiei – ceea ce a însemnat și transformarea organizațională – s-au petrecut în paralel cu diferențierea instituțională și cu extinderea pluralismului și raționalismului. Autorul consideră că diferențierea instituțională este procesul în care diferitele sfere instituționale ale societății sunt separate, de pildă învățământul, conducerea politică și economică. „Opusul diferențierii instituționale poate fi observat în cazul societăților simple, unde credințele, valorile de zi cu zi ale modului de viață și practicile religioase au o influență directă la nivelul vieții cotidiene, în timp ce religia ia în stăpânire într-un mod difuz toată societatea” (McGuire 1992: 251)³⁴. În continuare, mergând pe urmele lui Talcott Parsons, autorul afirmă că în societățile diferențiate la nivel înalt, normele, valorile și practicile religioase nu pot avea influență asupra altor domenii ale vieții decât în mod indirect, de pildă în sfera comercială, politică, a petrecerii timpului liber și a învățământului (vezi și McGuire 1992: 251).

Pe baza celor afirmate de către Olivier Tschannen, Alan Aldridge consideră că secularizarea ca fenomen al modernizării poate fi descrisă prin 3 concepte de bază. Primul este *extinderea raționalizării*, înțelegând prin acest lucru procesul prin care percepția realității își pierde aspectele transcendente, care sunt apoi schimbate cu definiții rațional-cauzale despre lume. Cea de-a doua noțiune este *diferențierea*: ruptura dintre societate și religie. Astfel, religia se retrage în sfera decizională individuală, devine o problemă personală și nu influențează diversele aspecte ale vieții sociale. Consecința acestui proces este faptul că simbolurile, acțiunile și instituțiile își vor pierde importanța și prestigiul. Cel de-al treilea concept se referă la *intensificarea profanului* (*increasing worldliness*): o atenție deosebită acordată problemelor lumești, ceea ce – după părerea autorului – în condițiile actuale caracterizează nu doar societățile moderne, ci apare tot mai mult și în cadrul religiozității tradiționale. Potrivit lui A. Aldridge, în jurul celor trei componente importante ale secularizării „circulă” o serie de noțiuni legate de acestea, de exemplu *atomizarea* și *pluralismul* (Aldridge 2000: 15).

Acest fenomen este considerat de către noua orientare a teoriilor secularizării drept o consecință complexă, strict legată de industrializare și urbanizare³⁵, în urma căreia „omul devine tot mai mult obiectul unor interpretări rațional-cauzale și al activităților umane” (Hamilton 1998: 204), adică apariția secularizării se leagă de răspândirea concepției raționaliste din domeniul științelor naturii. Prin diferențierea instituțională, literatura de specialitate descrie elita non-confesională, apărută și în societățile locale tradiționale, ca reprezentantă a discursului ce promovează imaginarul din domeniul științelor naturii și subminează formele de conștiință religioasă. În aceste comunități, diminuarea rolului bisericii depinde și de raporturile de forță din interiorul elitei locale.

Potrivit părerii lui Bryan Wilson, „secularizarea nu este doar un proces cu efecte percepute în societate, ci transformarea societății în sine, precum și a principalelor instituții din cadrul acesteia” (Wilson 1982: 149).

Tendențele de adoptare a sectelor din societatea aflată în transformare a ceangăilor

■ Biserica catolică din Moldova duce o politică intolerantă față de organizațiile altor confesiuni, aspirând spre o legitimare exclusivă. Prin efectul exercitat asupra societății de către această biserică se explică și faptul că ceangăii consideră ca fiind un păcat extrem de grav convertirea la alte confesiuni. În concepția lor, abandonarea credinței este un păcat de moarte. De pildă, o femeie din Galbeni a cărei

34 Traducere de L. P.

35 Eroziunea „viziunii totale creștine asupra lumii” caracteristică Evului Mediu și a sistemului de norme bazate pe aceasta – în fapt, unitatea societății și totalitatea modului de viață – are o istorie de mai multe secole, însă dezmembrarea acesteia este consecința efectelor de aculturalizare din ultimii 150–200 ani. R. W. Southern este de părere că destrămarea viziunii sacrale, de coerență metafizică, s-a petrecut în secolul al XIV-lea: „Cea mai mare realizare a Evului Mediu este elaborarea detaliată a convingerii potrivit căreia, societatea umană globală este parte integrantă a unui univers orânduit de Dumnezeu atât în ceea ce privește timpul și veșnicia, natura și supranaturalul, cât și politica practică și lumea spirituală. Aproape orice lucru important care s-a scris în Evul Mediu – până când, în secolul al XIV-lea, sistemul a început să se deterioreze – a stat într-o anumită măsură în spatele existenței acestui orizont cosmic” (Southern 1987: 22).



băiat a devenit membru al sectei Martorii lui Iehova a experimentat rugăciuni de intensitate sporită și pelerinaje, sperând că fiul ei va reveni la credința catolică:

Fiul meu a plecat de la credință. Ce fel de credință mai e și aia să citească Bibliile? Citește. Și cât m-am zbatut, cât am încercat, atât m-am rugat și am mers acum la Seuca³⁶, am ajuns acolo. Cum nu mai poate acum să se întoarcă? Cum l-am botezat, a zburătăcit (crescut), s-a căsătorit, doar are trei copii! Cum a putut să se îndepărteze ...? În vară a plecat la acea credință. [*Ce fel de credință?*] Iohoistă (iehovistă). Cel mai periculos! Cum a putut el să plece? Mai repede a plecat femeie-sa, l-a tras după ea (l-a convertit).³⁷

Intoleranța bisericii catolice din Moldova față de sectele care-și strâng adepți și din satele de ceangăi este evidentă. Totuși, practica potrivit căreia astăzi se încearcă convingerea sectanților să rămână adepții credinței catolice prin discuții personale indică deja faptul că mijloacele de constrângere ale bisericii față de cei care s-au împotrivit normelor acesteia și-au mai pierdut din vehemență³⁸.

Potrivit ceangăilor din Moldova, preotul îi poate aplica cuiva o pedeapsă cel mai frecvent în trei moduri: nu-l înmormântează, nu-l împărtășește ori nu-i sfințește casa: „Nu te înmormântează și nu... tu te duci la biserică, te rogi, dar el nu-ți dă anafura în gură. Și nu vine cu crucea la casă să sfințească casa”³⁹. „Privarea de serviciile bisericești ca formă de penitență aplicată persoanei religioase constituie o deosebit de gravă și rușinoasă sancțiune, o excludere univocă” (Kotics 1997: 48).

La Faraoni, izolarea membrilor sectelor se petrece doar în plan simbolic: la Bobotează, preotul nu le sfințește casa.

Este o familie în sat care a primit altă credință. [*Și acest lucru a fost cumva pedeapsă, a fost ceva...?*] Nu au fost pedepsiți! Părintele a spus [...], că dacă ei așa cer... El zicea să nu mai meargă la altă religie, darăștia nu au vrut. Au zis că dacă știa dinainte ce bine e acolo, atunci ar fi plecat mai repede. Dacă zicea parohul că nu prea e bine să te duci undeva, adică în ce religie ești, te-ai obișnuit, te-ai născut, în aia să fii! Să nu schimbi! [*Și atunci, acest lucru nu a fost pedeapsă?*] Nu a primit pedeapsă, doar așa că... nu merge când sfințește casa cu crucile. Atunci nu merge la ăia⁴⁰.

Este interesant faptul că în localitatea Lespezi – dezvoltată, cu multe construcții noi și unde există o intensă migrație de muncă în străinătate – populația are o relație destul de ambivalentă cu comunitatea adventistă:

[*Există în sat sectanți, pocăiți?*] Sunt, acum sunt de toate felurile. Adventiști care au trecut de la noi [*Asta este păcat?*] Nu știu, toată lumea să rămână în ce s-a născut. [*Și mata, mătușă Maria, cum crezi, asta e păcat?*] Nu știu, a fost aici un paroh, acela a zis să rămână fiecare după credința sa. [*Părintele nu s-a supărat că au trecut la altă religie?*] El i-a sfătuit numai de bine, dacă nu au vrut, atunci fiecare să facă cum poate⁴¹.

[*Există în sat sectanți, pocăiți?*] Sunt, dar nu mulți, trei familii. Adventiști. [*Și părintele nu se supără pe ei?*] Toți fac ceea ce vor. Acum că a venit uniunea creștinismului, nu te acuză, spun că și ei sunt creștini⁴².

36 Se face referire la participarea la pelerinajul de la Seuca (Valea Târnavei Mici), locul apariției Fecioarei Maria.

37 Maria Coșa (1959) interviu realizat în Galbeni, 2004.

38 În ultimii ani, în mai multe așezări din Moldova și-au început activitatea preoți tineri, care sunt adepții unei călăuziri a comunității de tip mai modern (spre deosebire de păstoriarea comunității prin metode feudale și gesturi autoritare), iar din preocupările lor face parte și menținerea unor relații mai personale cu credincioșii.

39 Femeie anonimă, Galbeni, 14 iulie 2001.

40 Luca Antal (1932), interviu realizat în Faraoni, 8 iulie 2001.

41 Mária Mititel (1931), interviu realizat în Lespezi, 5 august 2007.

42 János Ződ (1935), interviu realizat în Lespezi, 5 august 2007.

Aceste păreri indică faptul că la Lespezi și religiozitatea trece în sfera privată, devenind tot mai mult rezultatul deciziilor individuale. Văzând casele-blocuri cu mai multe etaje, de tip american, gardurile din fier forjat amenajate cu interfoane (în spatele cărora nu de rareori se află fântâni arteziene țâșnind din statuile confecționate din beton) și mașinile occidentale scumpe, ar fi greu de imaginat practica existentă încă până în zilele noastre în anumite așezări arhaice cu situații economice precare din Moldova, potrivit căreia preotului intervine în viața privată a credincioșilor săi (de pildă, îi muștră în timpul prediciei). Izolarea simbolică a familiilor adepte ale unor secte există însă și pe mai departe, manifestându-se cu predilecție la căsătorii sau la alegerea locurilor de veci. La începutul anilor 1960, în comuna Lespezi, în cazul primului mort al bisericii adventiste, biserica catolică n-a aprobat înmormântarea în cimitirul local, astfel adventiștii au achiziționat separat un loc de veci potrivit, alături de cimitirul catolic. Sub presiunea bisericii romano-catolice, la început însă, au făcut înmormântările în centrul comunal Gârleni.

[Și preotul nu este supărat pe ei? Adică pe membrii sectelor.] Poate că este, dar numai așa, în sinea lui, nu spune la biserică. [Și ce fel de secte sunt?] Reformați, adventiști și români, români ortodocși. [Iar preotul cum îi primește?] Doar dacă trec la credința catolică, altfel nu. [Dar așa, nu există probleme între săteni?] Probleme există destul de multe, reformații au primit un cimitir separat. [Aici la Lespezi?] Păi, nu tocmai la Lespezi, ci în Gârleni. [Și când a fost asta?] Ce să spun, în anii șaizeci. Nu reformații, adventiștii au primit. Sunt, sunt. [...] [Dar nu ați avut probleme unii cu alții? Adică adventiștii cu catolicii.] Nu, nu, mă rog, doar atâta că atunci când a murit acel adventist, primul, l-a chemat János Bíró, pe acela nu au vrut să-l pună în cimitir (în anii 1960). Iar ceilalți au zis: „Dacă nu vreți să dați voi, atunci cumpărăm noi loc!” și au cumpărat lângă cimitirul catolic două prăjini de loc. De atunci își fac înmormântările acolo, dar tot n-a fost asta de ajuns, căci și de aici i-au împins la Gârleni, să nu-i prindă pe catolici, nu cumva aceștia să li se alăture. [La Gârleni sunt mai mulți?] Nu s-ar putea zice, dar acolo au fost mai bine primiți.⁴³

Atitudinea mai tolerantă a celor din Gârleni față de adventiști se explică prin compoziția religioasă a localității. În timp ce comuna Lespezi este o localitate catolică omogenă (86,03% din populație este de confesiune romano-catolică, iar 13,8% ortodoxă), unde biserica catolică se bucură de o mare influență socială, în localitatea învecinată, Gârleni, catolicii sunt în minoritate (18,6% din populație este romano-catolică, iar 79,13% greco-catolică)⁴⁴. Comunitatea din Gârleni putea fi atrăgătoare pentru adventiștii din Lespezi și din cauza dimensiunii sale mai mari, ceea ce este un factor important privind menținerea noii concepții periclitare⁴⁵.

În localitatea Lespezi, comunitatea adventistă încearcă atragerea noilor adepți uzând în special de relațiile de rudenie, convertirea în rândul locuitorilor nefiind caracteristică. Există exemple și în ceea ce privește convertirea religioasă a unei persoane catolice la religia adventistă cu ocazia căsătoriei, iar într-un alt caz persoana care a devenit adventistă în scurt timp a revenit în sânul bisericii catolice.

[La dumneata n-au fost, ca să intri?] Nu, nu, doar dintre neamuri [rude] mai caută câte unul. [Se căsătoresc și cu catolicii, așa este?] Da, da, se întâmplă. Este catolic care s-a cununat cu un adventist. A intrat în credința aceea adventistă, n-a rămas aici. [Și ce zic oamenii, nu se supără?] Păi atâta minte au! Ce să mai zic? [Și asta este păcat, ce credeți?] Păi, na. Cum s-a gândit el să se ducă acolo, se spune, poate e bine și așa, și așa. Dar eu asta înțeleg, credința maghiară și rămân așa pe loc.⁴⁶

43 József Fazakas-Colonel (1927), interviu realizat în Lespezi, 4 august 2007.

44 Conform datelor oficiale ale recensământului din anul 2002.

45 McGuire descrie acest factor prin noțiunea *structurii de plauzibilitate* (1992). Aceeași noțiune este utilizată și de Csata și alții pentru interpretarea fenomenelor de adoptare a sectelor dintr-o așezare din Câmpia Transilvaniei. Potrivit acestora, „structura de plauzibilitate este sistemul interacțiunilor consolidatoare legate de imaginarul dat pe care îl reproduc aproximativ. Cu ajutorul acestuia, individul poate interpreta realitatea din jurul său conform noțiunilor imaginarii dat, adică pe limbajul comunității de bază” (Csata et alii 2001: 46).

46 Marika János (1939), interviu realizat în Lespezi, 5 august 2007.



[*Și ceangăii, catolicii, se căsătoresc cu ei?*] Apoi, s-a mai întâmplat și așa că au trecut. Este și acum un băiat care lucrează în fabrică și a trecut la adventiști. Păi, și-am văzut ce fel de adventist este, căci a venit înapoi la catolici, s-a împărtășit, s-a spovedit. Când au văzut ce este la adventiști, li s-a slăbit mintea și au venit înapoi la religia catolică, apoi eu nu știu, căci nu-mi place să mă amestec în așa lucruri.⁴⁷

În localitatea Lespezi am întâlnit mai multe femei de vârstă medie, care mi-au povestit că de câteva ori au luat parte la întrunirile religioase din biserica adventistă de la Buhuși, aflată în apropiere. Aceste femei au corespuns din toate punctele de vedere rolurilor feminine acceptate în comunitate și modului de viață religios catolic. De aici rezultă că și în așezările de ceangăi pot exista convertiri interconfesionale, cu toate că asemenea schimbări sunt rare și aleatorii. Pentru persoanele participante, convertirile reprezintă suprafețe de intersecție care servesc cunoașterea concepțiilor și valorilor profesionale alternative. Asemenea circumstanțe pot aduce simpatii față de aceste confesiuni, însă pot da naștere și la noi prejudecăți. De exemplu, în cazul femeii din Lespezi, care din cauza unor obligații familiare a luat parte la o înmormântare adventistă, dar din cele văzute acolo a tras concluzia unor incongruențe existente în concepția religioasă a acestora: „Nu fac semnul crucii. Dar după ce a murit omul, de ce i-au pus cruce la cap? Am fost plecată la o înmormântare unde i-au pus cruce la cap.”⁴⁸ În același timp, din „cercul simpatizanților” pot apărea și potențialii convertiți. Frecventarea întâlnirilor rituale ale adventiștilor sunt strict interzise de către preoții catolici, de aceea la spovedanie nu sunt destăinuie preotului:

Când a venit Paștele, tanti Ilona, Ilona Jákob, a fost la paroh la spovedanie. „Uite unde am fost”. Zice [preotul]: „Așa de bătrân ești. 80 de ani și te-ai dus la adventiști. Ai fost țaran!” Îmi spune mie, mă oprește: „Marika, ai fost la spovedanie?” Zic: „Da”. „Ai zis parohului că ai fost la adventiști?” Zic: „De ce să spun parohului, unde am fost eu? Eu nu am mers la niciun rău și nu am văzut nimic rău. Eu așa știu, la părinte trebuie spus ce am păcătuit. Dacă am mers acolo și m-am uitat la întâmplările lui Isus, ce rău a fost acela? Trebuie să mă spovedesc la preot?” Zice: „Ai fost mai cu minte ca mine, eu am spus și m-a certat, de nu valoram cinci bani.”⁴⁹

Fără doar și poate, stabilizarea tendințelor de adoptare a sectelor are legătură cu practicile migrației de muncă ale ceangăilor. De pildă, o familie originară din Valea Mică a părăsit religia catolică după ce unul dintre membrii acesteia care lucra în străinătate s-a căsătorit cu o fată cu naționalitatea germană și religie adventistă.

În localitatea Galbeni, o femeie tânără relatează faptul că fratele ei a devenit adept al religiei Martorii lui Iehova după ce a plecat în Rusia după soția sa, care lucra de 3 ani acolo. După întoarcerea în țară nu mai puteau să se reacomodeze nici cu relațiile familiale mai strânse, nici cu cele mai largi, de vecinătate sau cu cele locale, astfel, în scurt timp s-au mutat în mica localitate Bălcescu, aflată în apropierea satului lor natal și având o comunitate de secte.

Fratele meu a umblat pe la ruși la muncă. Acolo a lucrat. Făcea totul în casă. Dar nu s-a aflat. [...] [A fost afară la muncă fratele ei sau unde a învățat credința asta?] Femeie sa a plecat cu trei ani mai repede, apoi a aflat că a plecat la credința aia, femeie-sa. [Dar el unde a văzut credința asta sau unde a învățat-o?] Au venit la casa lor și probabil au îndrăgit-o, nu știu. A avut un vecin, plecat de mult timp. Acel prieten de familie.⁵⁰

Familiilor le este rușine de membrii lor care au devenit adepți ai unor secte, deoarece pe plan local nu doar acel membru, ci toată familia este, din această cauză, într-un mod grav stigmatizată. Excluderea din sânul familiei al membrilor „rătăciți” poate fi interpretată ca o presiune socială severă, exercitată

47 József Fazakas-Colonel (1927), interviu realizat în Lespezi, 4 august 2007.

48 Ágnes Jánó (1939), interviu realizat în Lespezi, 8 august 2008.

49 Imre Györgyné Mária Gyöngyös (1942), interviu realizat în Lespezi, 8 august 2008.

50 Maria Coșa (1959), interviu realizat în Galbeni, 2005.

asupra lor în vederea „reîntoarcerii”, cunoscându-se exemple și din alte sate. De pildă, mama a interzis participarea la înmormântarea ei în cazul decesului.

[Și oamenii din sat nu l-au certat?] Văleu! L-au certat. E supărare și pentru noi, că-i frate și nu mai vin să ne ajute și pe noi.

– Nu, și... nici la mine nu vin⁵¹.

[Nici dumneata nu mai mergi la ei?] Nu merg, că vedeți, spun că mama e supărată că a plecat de la credința asta. [Oamenii îl batjocoresc?] Nu că îl batjocoresc, căci mergeau cu alți oameni, deci dădeau ceva reviste scrise. Luau oamenii, nu se supărau că se duceau așa din casă-n casă. Dar și așa au ieșit parcă de tot. Altă dată ne mai ajuta și pe noi, căci el știe construcție, ne mai ajuta. Dar acum nu, nu mai au timp.

– Nici nu trebuie să vină. Poate mor, să nu vină la mine.

– E de ocară, na.⁵²

Se pare că în acest caz, persoanele revenite și convertite din punct de vedere religios s-au izolat, iar conflictele lor cu mediul social au fost rezolvate prin strămutare.

Deseori, resentimentele față de secte provin din lipsa informațiilor despre acestea. La Cleja m-am întâlnit cu un furnizor de date, care nu era sigur nici de faptul că sâmbătiștii din sat cred în Dumnezeu: „[Aici în sat sunt pocăiți?] La noi aici sunt destui. [Și ce fel de pocăiți?] Așa că nu cred în Dumnezeu... Nu știu dacă cred în Dumnezeu sau nu? Dar țin sâmbăta. Sărbătoresc sâmbăta și nu duminica. Duminica lucrează.”

Stereotipia negativă formată în legătură cu sâmbătiști este cea potrivit căreia se ajută între ei pentru că nu le place să lucreze: „[Sunt numai sâmbătiști?] Dar nu toți. Doar câteva familii. Se sfiesc să lucreze, căci se ajută între ei. – Dacă ai zece purcei, unul trebuie să dai⁵³. [...] Lor nu le place să lucreze, de aceea trec acolo, că se ajută între ei. Nu beau, viile le-au tăiat pe toate. Ehei. Aceia nu beau băutură. (Femeie anonimă, de vârstă medie, interviu realizat în Cleja, 30 octombrie 2006)

În Lespezi, izolarea simbolică față de adventiști este intensificată și datorită caracterului specific legat de funcționarea micii comunități religioase: conform părerii catolicilor, modul de viață adventist privind organizarea instituțională este total lipsit de spirit utilitar (de pildă, din cauză că nu au o biserică în localitate). În plus, legitimitatea micii colectivități religioase este pusă sub semnul întrebării de către catolici și datorită faptului că „adventiștii nu au preoți”.

[Există în sat adventiști?] Sunt adventiști, aceia nici nu-i înmormântează pe morți aici la noi. Au un cimitir separat la Gârleni, unul mic. [Și ce zice părintele, nu se supără?] Păi nu are ce să le facă, dacă n-au decât atâta minte. Cine vrea aici, cine vrea acolo. [Părintele nu-i ceartă?] Nu-i spun în față că „hei, am trecut!” Aici nu-i mai aproape biserica să intre, să plătească...? N-au nici paroh, nici nimic. Atunci ce fel de credință e aceea? Păi, nu-i așa? Doar acolo e așa că citesc, în care sfânt cred, în care nu.⁵⁴

În localitatea Cleja, catolicii spun despre sâmbătiști că aceștia nu utilizează la înmormântare simbolurile cu cele mai importante puteri sacralizatoare: crucea și lumânarea. „Când au un mort, nu-i pun la cap crucea. Nu ard lumânări, așa cum e la noi”. În localitatea Galbeni s-a afirmat despre iehoviști că aceștia nu-și înmormântează morții în pământ, ci îi incinerează:

Stă la capătul gropii, țin predici. La ei așa e, nu-i pun în pământ ca la noi, numai îi ard. Eu știu, cum se poate? Spun că ei sunt adevărați, nu noi. Încearcă. Au venit la mine și apoi au comandat și au adus așa ziare. Au încercat. Dar nu. Am spus „m-am

51 Mama spune.

52 Maria Coșa (1959), interviu realizat în Galbeni, 2005.

53 Soțul spune.

54 Marika Jánó (1939), interviu realizat în Lespezi, 5 august 2007.



născut în asta, în asta să mor” [*adică în religie*]. Nu-mi place. Copiii mei le place credința, cu părintele, parohul, sunt bine, nu, nu. Eu nu mă leg acolo, cu ei.⁵⁵

Aceste păreri reflectă bine stigmatizarea rutinată față de membrii sectelor, generată de faptul că sectanții resping normele colective și se opun modelelor tradiționale de percepție a Sacralului.

Așadar, declarațiile repetate de repudiare a membrilor unor secte iau naștere, de cele mai multe ori, din cauza prejudecăților religioase. O astfel de stigmatizare gravă, regăsindu-se adesea alături de convertirea religioasă, se manifestă prin repulsia religioasă față de *iconoclasm*. Cea mai spectaculoasă afirmare a convertirii religioase în ceea ce privește comunitatea satului poate fi observată la familiile din rândul sectelor care distrug și aruncă obiectele de cult din interiorul caselor tradiționale de ceangăi (icoanele de pe pereți și statuetele Fecioarei Maria). Intensitatea scandalizării provine din faptul că pentru persoanele socializate în cultura tradițională, aceste obiecte reprezintă nu pur și simplu sacralul, ci de foarte multe ori au și funcții canonice sau magice⁵⁶.

În legătură cu membrii sectelor, catolicii povestesc uneori și lucruri pozitive. În Lespezi, alături de manifestările negative față de adventiști, pot fi întâlnite și puncte de vedere aprobatoare, care subliniază profunzimea credinței adventiștilor, recunoscând că „se roagă frumos”.

Și așa frumos se roagă, omule, o minune. Nu știu să cred sau să nu cred, dar foarte frumos se roagă. A murit femeia unui bărbat și am fost și eu acolo, căci suntem vecini, doar o poartă ne desparte, aproape. Au venit cu mașini mulți, mulți, predicatori și au predicat și au cântat și s-au rugat. Nu era rău, nu era rău. Apoi m-au întrebat dacă mi-a plăcut. Cum să spun, mi-a plăcut na, că și ei îl laudă tot pe Dumnezeu și nu-L blestemă.⁵⁷

În localitatea Cleja s-a scos în evidență faptul că un cuplu căsătorit deviant, alcoolic mai demult, de când a devenit adventist a început o viață admisă de normele comunitare. Așadar, în cazul acestora, convertirea religioasă s-a transformat într-un mijloc de integrare socială⁵⁸. După spusele unei femei din Cleja, fratele ei care a ajuns iehovist, după convertire nu mai fură deloc de la locul de muncă: „*Au spus că dacă fură...*” Nu se poate! Nu se poate! Vedeți? A mai fost că Leon, căci îl cheamă Leon pe fratele meu. A mai adus de la muncă [*locul de muncă*] câte ceva, câte-un fier, câte-un șurub. Acum nu. Este păcat.⁵⁹ Peste tot a fost amintit ca un lucru pozitiv faptul că membrii sectelor nu consumă alcool.

La familiile catolice, tot mai des se pot vedea tipărituri colorate, cu conținut religios, care cuprind dogmele unora dintre secte și sunt răspândite de către acestea. Publicațiile sunt păstrate chiar dacă nu sunt citite ori familiile nu se identifică cu ele. Nici în aceste cazuri, reproducerile cu caracter religios nu sunt lăsate să devină victime ale acțiunilor profane.

Povestea pocăinței Barbarei

■ La Barbara⁶⁰ m-a dus o femeie catolică din Valea Mică, căreia i-am dezvăluit că vreau să întâlnesc „pocăiți”. În satele din Moldova, denumirea de „pocăit” desemnează de asemenea persoanele convertite din punct de vedere religios. Pe drumul până la casa Barbarei, femeia care m-a ajutat mi-a povestit în câteva cuvinte ceea ce știa despre ea și familia ei. Potrivit celor istorisite, înainte să „lase religia”, familia era săracă. După aceea însă, au ajuns să aibă o casă frumoasă și mașină. Cea mai impresionantă amintire

55 Maria Coșa (1959), interviu realizat în Galbeni, 2005.

56 La persoanele mai în vârstă și bolnave poate fi observat adesea că medicamentele utilizate cu frecvență zilnică sunt așezate în imediata apropiere a statuetelor sau icoanelor. În 2001, Péter Cili, în vârstă de 94 ani din Făraoani, a vrut să-mi dea mie cartea sa de rugăciuni ce data de la începutul secolului (*Mennyei szép koszorú* [Cunună frumoasă ruptă din rail]), deoarece în strănepoții săi, care se purtau rău cu el, nu avea încredere, se temea că vor arunca cartea ori acesta va deveni victima altor acțiuni profane. În Moldova, tocmai din acest motiv, cărțile de rugăciune și de cântece ale persoanelor mai în vârstă erau înmormântate odată cu acestea.

57 József Fazakas-Colonel (1927), interviu realizat în Lespezi, 4 august 2007.

58 Puterea integratoare a sectelor este subliniată de către József Gagyi în cazul romilor din Crăciunel (Gagyi 2002: 62).

59 Maria Coșa (1959), interviu realizat în Galbeni, 2005.

60 În cazul ei am schimbat prenumele.

în legătură cu acești oameni era momentul botezului capului familiei. Potrivit celor relatate, după ce s-a botezat, bărbatul a vărsat în grădina sa, în văzul vecinilor, un „butoiaș de vin”. Când cineva a întrebă de ce nu a dăruit cuiva butoiul, a răspuns că cel care l-ar fi primit „ar fi făcut urât”, adică ar fi ajuns sub influența puterilor demonice. Vinul era un element legat de viața anterioară, păcătoasă, a bărbatului, iar vărsarea acestuia a devenit concretizarea rituală în ceea ce privește schimbarea simbolică apărută în viața sa.

Despre Barbara și familia ei a mai povestit și o altă femeie din localitate. Din relatarea acesteia reies prejudecățile prezente și manifestate în general față de bisericile mici. Cei mai mulți dintre ceangăi judecă faptul că adventiștii nu iau parte la liturghie, nu fac semnul crucii, nu cred că Fecioara Maria este maica Domnului și nu acceptă rolul de mijlocitor al preoțimii din prisma concepției tradiționale a păcatului. Nu întâmplător numesc botezul în afara religiei catolice drept „părăsirea credinței”:

[Sunt în sat pocăiți?] Sunt, avem un pocăit. Și-a părăsit credința, s-a dus la pocăiți, că acolo îl ajută. [De aceea a plecat?] Păi se dă și una și alta. Un timp au dat, dar acum, spun, nimic. [Și oamenii sunt supărați pe el?] Mai înainte erau supărați mai mult frații, vezi că cruce nu fac și la mesă nu se duc. Li se spune că Dumnezeu este înăuntru, în casă. Apoi, știu, dacă ei îl văd ori nu pe Dumnezeu, nu știu. Ei țin mesa în casele lor, citesc, au o carte și de acolo citesc. Copilul, femeia, bărbatul, toți o spun, citesc. [Și asta nu este un lucru bun?] Păi, cum să fie lucru bun, și eu îți pot citi mesa, tu ai să mă crezi? Ori pe Dumnezeu îl credem, ori credem un alt Dumnezeu. [S-a întâmplat ca oamenii să-l batjocorească?] Nu l-au batjocorit, vezi, dacă nu merge, nu bea, nu mănâncă carne, nu bea vin, nu merge, carnea de porc nu-l mănâncă. [Au spus alții că atunci când au plecat la adventiști, au vărsat vinul în grădină. Cum a fost asta?] Au spus că au vărsat. A mai fost o icoană a Sfintei Fecioare și pe aceea au spart-o. Ei nu cred în Fecioara Maria, au zis că Fecioara Maria este curvă, femeie rea, adică l-a născut pe Isus. Ei nu cred în Fecioara Maria, în Dumnezeu da, dar în Fecioara Maria nu. [Și oamenii nu-l amenințau?] Nu, vezi omul face ce vrea în viață [în propria casă]. [Iar parohul?] Parohul, mai repede, tot i-a chemat să vină înapoi, să nu lase credința. Dar n-au vrut. [Dar i-a certat parohul?] Nu i-a certat. Nu, doar a zis odată, a zis de două ori, și dacă nu, nu. Apoi n-a mai zis nimic. [Venea pe la casa lor?] Nu, i-a chemat înăuntru, înăuntru la biserică⁶¹.

Barbara a fost bucuroasă să istorisească pocăința ei, cu toate că pentru acest lucru a trebuit să-și întrerupă munca din grădină. Știa să „vorbească ceangăiește”, dar limba de primă importanță vorbită de ea este cea română, în această limbă se exprimă cel mai bine. La început, am purtat conversația în limba maghiară, dar când a aflat că știu și românește, n-a mai vorbit decât în limba română.

Barbara s-a născut într-o familie de ceangăi catolici la Cleja. În anul 1991 s-a căsătorit în satul Valea Mică, unde trăiește și în prezent cu soțul ei și cei cinci copii. Are 38 de ani. Soțul ei lucrează într-un oraș mai mare din apropiere, Bacău, iar ea se ocupă de gospodărie. Cu biserica adventistă a luat legătura prin soțul ei. Acesta, sub influența unei discuții cu șeful său, a început să frecventeze adunările unei comunități adventiste din Bacău, unde a dus-o și pe soția lui. A povestit că înainte să înceapă să meargă la adunările adventiștilor frecventau o biserică catolică din Cleja. În Valea Mică nu mergeau la biserică, deoarece nu le plăcea comportamentul preotului în vârstă:

Tot timpul critica poporul, vă spun sincer, pur și simplu nu mi-a plăcut! [...] De aceea noi mergeam în satul vecin, la Cleja, în biserică din Buda⁶². Cu două săptămâni înainte de Crăciun, a fost acolo preotul acela, Pascaliu. Și când a terminat toată ceremonia, la sfârșit a spus că pentru că se apropie Crăciunul, toți trebuie să ne curățim sufletele, trebuie să ne pregătim de sărbătoare. Și apoi a zis că cei care au făcut din nou același păcat pe care l-au mai făcut odată, nu au ce căuta în scaunul de spovedanie. Atunci am ieșit din biserică și i-am spus bărbatului meu: „Din acest moment nu mai pot să mă spovedesc!” Căci, cum să spun, eu cred că toți păcătuim,

61 Ilona Istók (1956), interviu realizat în Valea Mică, 2 martie 2008.

62 Buda este denumirea locală a unei părți din sat.



nu vrem, dar și așa păcătuim, așa este firea omului. Mai devreme, noi nu am fost la adventiști. Dar în sufletul meu nu era deloc liniște. Nu pentru că aș fi făcut cine știe ce păcate, căci toți suntem păcătoși pe acest Pământ, nimeni nu este sfânt, dar nu eram liniștită în suflet.

Apoi, în urma deciziei luate de ea, în anul 1999 au început să frecventeze întrunirile religioase din biserica adventistă. Deja cu prima ocazie a mișcat-o profund predica auzită aici, încât sub efectul acesteia a izbucnit în lacrimi. După aceea a început să studieze cu regularitate Biblia, ceea ce înainte nu mai făcuse nici măcar o dată. După șase luni de pregătire spirituală a avut loc botezul amândurora.

Familiile și rudele lor, necăjiți și plini de supărare, au luat cunoștință decizia lor. Mama ei a numit-o deviantă și a acuzat-o că la adunările lor se petrec incesturi:

Și chiar mamei mele i-am zis: „Mamă, tocmai mata să nu știi că în cele zece porunci e scris să nu preacurvești și să nu poftești nevasta aproapei tale! Mata să nu știi că asemenea lucruri nu se întâmplă în biserică de când Domnul a dat legea?” Iar mama a tăcut, că era singură, fratele meu și sora mai mare nu au zis nimic. Dar din partea bărbatului meu ne-au atacat dur.

După respingerea din partea rudelor a trebuit să înfrunte atitudinea potrivnică a preotului din sat. Mai întâi i-a mustrat în biserică, spunându-le numele, condamnându-i și batjocorindu-i în public. A spus că sunt devianți, că bărbatul, în timp ce era beat, deseori a dat-o afară pe soție și pe copii, că și-a băut banii, iar copiii lor au flămânzit:

Părintele a zis la altar lucruri pe care n-ar fi trebuit să le spună. A spus că bărbatul meu m-a dat afară de mai multe ori din casă, că n-a adus mâncare, că i-a dat afară pe copii... dar asta nu a fost adevărat. Noi ne-am luat din dragoste și nu eram în asemenea relații. [...] Și frații au văzut că niciodată nu a fost agresiv, să mă bată, să-i dea afară pe copii ori așa ceva. Păi, a mai băut. Nu pot zice că n-a băut, dar să nu fie pâine pe masă..., sau între noi, nu era problemă niciodată.

O tragedie de familie, moartea uneia dintre surorile mai mari ale soțului ei, oferă preotului un nou pretext de atac. În fața rudelor adunate pentru înmormântare și în prezența tinerei perechi, preotul și cantorul i-au culpabilizat în cadrul predicii, apoi le-au pus întrebări la care a trebuit de asemenea să răspundă în fața membrilor familiei și a rudelor cu voce tare. Acuzațiile preotului și răspunsurile la care tânăra pereche era obligată să răspundă în fața aparținătorilor aveau rolul de-a demonstra imoralitatea, gravitatea încălcării normelor, precum și devianța lor. Astfel, judecata a căpătat o formă ritualizată, iar aparținătorii nici măcar nu aveau ocazia să intervină în scena manipulată de preot. Asemenea cantorului – celălalt reprezentant al puterii bisericești –, rudele erau doar participante la evenimente. Potrivit relatării Barbarei, scena rituală a judecății s-a petrecut în felul următor:

Preotul n-a venit la noi personal. Noi am fost botezați în 18 martie [2000]. În februarie a murit una dintre surorile bărbatului meu. Cu toții ne-am adunat pentru înmormântare, unde a avut loc un conflict. [Preotul] a pus întrebări, dar noi, cu ajutorul lui Dumnezeu, am răspuns ceea ce scrie în Biblie, așa cum scrie în Biblie. Preotul a fost cu cantorul. După un timp n-a mai avut ce să spună, căci răspunsurile noastre erau luate din Biblie, nu le-am zis după capul nostru. [Totuși, ce zicea preotul?] Că suntem rătăciți, că ăia de acolo ne-au stricat capul, ne-au aburit. Pe mine nu m-a amețit nimeni, eu am ales prin libera mea voință ceea ce aveam dreptul să fac!

Pe lângă violența aparținătorilor și a preotului, Barbara a mai trebuit o dată să îndure și agresivitatea unei femei din sat. Într-o zi, pe când se îndrepta spre poștă pentru a ridica indemnizația pentru creșterea copiilor, o femeie a început s-o apostrofaze, iar mai apoi s-o scuture. Femeia a fost liniștită de alți săteni, aflați la poștă.

La început, când ne-am convertit, au zis că suntem nebuni, că am pierdut direcția. [...] poșta este lângă noi și m-am dus să iau banii după copii. Au fost mai mulți înăuntru și o femeie s-a legat de mine. Și am zis că eu nu vreau..., adică, la început am tăcut, nu sunt omul care răspunde. „Ce vrei de la ea? Toată lumea alege după cum vrea!” Căci Isus Cristos a fost liniștit și pe nimeni n-a lovit, n-a scuipat sau n-a batjocorit. Dacă îl urmezi pe el, trebuie să iei exemplul de la el, ca să poți trăi cum a trăit el. Dar te lupti ca să poți trăi! Eu am spus că vreau să-l urmez pe Isus. Cineva de acolo a spus: „Las-o în pace pe femeia asta, căci nu ți-a făcut niciun rău!” Totuși, un pic m-a scuturat, dar eu mi-am pus încrederea în Dumnezeu și am știut că Isus a suportat și mai multe.

După convertirea la credința adventistă, Barbara a avut și experiențe pozitive în ceea ce privește reacțiile sătenilor. O astfel de experiență este întoarcerea la Dumnezeu a vecinului lor din Cleja. Tânărul băiat din vecini i-a vizitat deseori, când era cu familia în casa părintească. După cele spuse de Barbara, băiatul, care a văzut viața lor familială exemplară, i-a întrebat adesea despre problemele legate de credință. Nu peste mult timp, băiatul s-a botezat în biserica adventistă. Prietena băiatului din Cleja se afla de timp îndelungat în străinătate, de unde nu putea veni acasă, deoarece era angajată ilegal. După părerea Barbarei, băiatul a convins-o prin telefon să se pocăiască. După aceea, fata s-a botezat la adventiștii din Roma. Odată, băiatul vecin a vrut să ceară de la fratele său camera video ca să filmeze pentru prietena sa o predică de la adunarea din Bacău. Fratele se temea pentru cameră, de aceea s-a oferit să filmeze mai degrabă el. După convingerea Barbarei, înainte de a se fi terminat predica, duhul Sfânt a atins sufletul fratelui, iar acesta a început să plângă, scăpând aproape din mână camera.

Interiorul din casa Barbarei este amenajat la fel ca celelalte case de familii tinere, considerate moderne în aceste sate. După ce s-au căsătorit, Barbara și soțul ei au lucrat și ei în străinătate. Cei doi băieți mai mari au computer și aparat de fotografiat digital. Băiatul cel mare, în vârstă de 16 ani, a copiat cu plăcere pe dictafonul meu fotografiile realizate cu ocazia botezului său, care a avut loc cu câteva luni înainte de venirea mea. În fiecare vară merge în tabere în străinătate.

Calea parcursă de Barbara și familia ei spre comunitatea adventistă poate fi interpretată ca o parte a unei strategii de modernizare. Alături de incontestabilele nevoi emoționale și spirituale – pe care preoții catolici îndrumând comunitățile din poziții de putere autoritare și după modelele „feudale” nu le puteau satisface – și devenind membri ai comunității adventiste, au împlinit un mod de viață cu o strategie mai modernă.

Caracterul raporturilor sectante în abordarea sociologiei organizaționale

■ Literatura de specialitate din domeniul sociologiei religiei care se ocupă de tipurile organizaționale ale grupurilor religioase, prezintă deosebirile între diversele tipuri de confesiuni pe baza a patru-tipologiei. La descrierea acestor tipuri, sociologul religiei Meredith B. McGuire abordează pe baza concepțiilor lui Roy Wallis două puncte de vedere: 1) caracterul raporturilor dintre grupul religios și mediul acestuia și 2) în ce măsură grupul respectiv consideră propria legitimitate exclusivă (vezi McGuire 1992: 138). „Relațiile existente între grupul religios și mediul său social sunt valori rezultate din surse de autoritate religioasă ori reflectă tensiunile dintre celelalte valori ale societății” (Kiss D. 2003: 57). În funcție de faptul că unele grupuri sociale acceptă sau nu valorile celorlalte grupuri, considerându-și exclusive propriile valori, putem vorbi despre tensiuni negative ori pozitive⁶³. Potrivit acestui lucru se poate discuta și despre legitimitate pluralistă, respectiv exclusivă. Prin atitudinea pluralistă înțeleg mentalitatea comunitară care acceptă, într-o anumită măsură tolerează, valorile celui alt grup, iar prin legitimitate exclusivă, tendința de a considera propriile valori⁶⁴ certitudini indubitabile, care nu pot fi puse la îndoială, precum și comportamentul intolerant față de valorile altui grup. Această ultimă poziție caracterizează, probabil, mentalitatea comunităților tradiționale, definite mai ales de literatura de

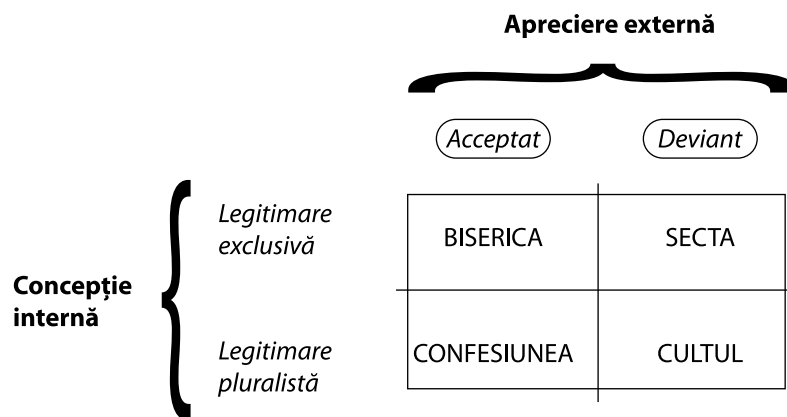
63 Sectele (asemănător organizațiilor cultice) sunt considerate de Rodney Stark și William Sims Bainbridge organizații religioase deviante. Deviația religioasă poate fi observată și prin faptul că aceste organizații religioase dețin raporturi tensionate cu mediul socio-cultural (Stark-Bainbridge [1987] 1996: 125).

64 Prin *valori* înțeleg aici, în special, valorile religioase acceptate de către comunitate.

specialitate ca tot mai dezintegrate și diminuate, emitente de percepții religioase medievale⁶⁵.

Ținând cont de acești factori și urmând tradițiile legate de Max Weber și Ernst Troeltsch, McGuire a definit următoarea tipologie a modelelor organizaționale privind grupurile religioase: biserica, secta, confesiunea și cultul (vezi McGuire 1992: 139)⁶⁶.

Modelul utilizat pentru descrierea organizațiilor religioase a fost publicat într-o formă dezvoltată de Steve Bruce (Bruce 1995: 20), care în introducerea modelului teoretic al lui Wallis amintește numele lui Ernst Troeltsch, Howard Becker, Bryan Wilson, Benton Johnson și Roland Robertson (Bruce 1998: 21)⁶⁷.



Tipologia organizațională a grupurilor religioase⁶⁸

Conform acestora, *secta* este o organizare religioasă care își proclamă propria legitimitate ca exclusivă, iar față de societatea majoritară întreține raporturi aproximativ negative. Prin factorii de modernizare, precum și prin componentele legate de secularizare, autorii citați au surprins cele mai însemnate motivații ale transformărilor vest-europene din sânul bisericii, care s-au realizat în urma acestora. Literatura de specialitate referitoare la organizațiile religioase apreciază *modernizarea* ca un proces de transformare a societății, având multiple tendințe care includ schimbări de natură economică, politică culturală și socială (vezi Bruce 1995: 127; 1998: 28). Așadar, autorii citați sunt de părere că din societățile moderne mai complexe au dispărut organizațiile de tip religios și comunitățile de *religiozitate bisericască*, care în prima fază a transformării au fost schimbate cu organisme religioase de tip secte (vezi Bruce 1998: 33).

Răspândirea sectelor din Moldova prin prisma recensământului oficial din anul 2002

■ Datele statistice indică faptul că cele mai mari comunități ale sectelor din Moldova sunt în localitățile în care catolicii sunt minoritari în comparație cu cei de religie ortodoxă (Răcăciuni, Strugari, Furnicari, Lilieci, Valea Rea, Bălăneasa, Turluianu, Gârteni, Enăchești etc.) ori alături de comunitatea majoritar romano-catolică trăiește o colectivitate mai însemnată de ortodocși (de pildă în Lespezi, Satu Nou, Luizi-Călugăra, Cleja etc.). Prin impunerea interferențelor religioase, alteritatea confesională dă naștere

65 Sociologia religiei definește acest tip de religiozitate ca *religiozitate bisericască* (vezi de pildă: McGuire 1992).

66 Datorită faptului că modelul reflectă un proces aflat în continuă schimbare, definirii acestor tipuri îi sunt indispensabile abordarea contextuală și stabilirea nivelului spațial al analizei (național, regional, local), precum și timpul acesteia. Potrivit lui Anthony Giddens, de pildă, „destinul inevitabil al sectelor mici și constante în timp este transformarea într-o confesiune” (Giddens, 2000: 447). Referitor la acest proces, Giddens oferă exemplul calvinismului și al bisericii metodiste, care în perioadele de început au fost secte, apoi, odată cu trecerea timpului, au devenit tot mai „mai respectabile” (noțiunea autorului – L. P.), adică s-au transformat în culte. După părerea lui Giddens, din această cauză „instituțiile religioase existente de mai mult timp devin, în general, organizații inflexibile și birocratice” (Giddens 2000: 448).

67 În concepția lui Peter L. Berger, esența tipologiei biserică-secte se manifestă prin continuitatea existentă între ele și nu prin dictonomie (Berger 1958).

68 Traducerea autorului – L. P.

la o toleranță mai mare în satele neomogene din punct de vedere confesional, decât în cazul celor „pur” catolice. În schimb, în satele catolice omogene, tendința de adoptare a sectelor este mică. Datele statistice naționale ale recensământului din 2002 referitoare la repartitia confesională a populației din județul Bacău reflectă cu fidelitate acest lucru⁶⁹.

Probabil, nivelul mai ridicat al pluralismului cultural din satele care găzduiesc confesiuni mixte apare și pe motivul conviețuirii religioase posibile nu doar printr-o atitudine mai tolerantă față de imaginarul religios, ci și în timpul comunicării cu alteritatea etnică și culturală, adică prin practicarea *etnicității*. Comunitățile catolice trebuie să se raporteze la cele ortodoxe nu doar sub aspectul percepțiilor religioase și al sistemului de valori cu fundament religios, ci și ca *români*, adică ca un grup social cu strategii identitare diferite și caractere culturale diverse. În pofida faptului că în decursul conviețuirii sustenabilitatea granițelor culturale constituie o parte importantă a existenței comunitare, normele de reglare în ceea ce privește conviețuirea etnică presupun un grad deosebit de toleranță. Toleranța este un element important nu doar al strategiilor etnice, dar și al raportărilor confesionale (vezi Bruce 1995: 10).

Din acest motiv este justificat ca prin procesul tendințelor de adoptare a sectelor din satele de ceangăi din Moldova să se înțeleagă doar mișcările relative din sfera religiozității survenite sub efectul modernizării, ale căror repercusiuni constau în apariția comunităților mici de secte ce conviețuiesc alături de populația catolică sau ortodoxă și nu transformările structurale mai importante generatoare ale compoziției confesionale⁷⁰. Ca număr, cele mai însemnate comunități religioase mici din satele din Moldova sunt cele ale adventiștilor, penticostalilor, creștinilor după evanghelie și ale baptiștilor.

Concluzii

■ Persoanele cu moduri de viață specifice, legate de migrație, îmbrățișează noile dogme ale unor mici comunități religioase, realizând integrarea membrilor prin concepții actuale asupra lumii și norme confesionale/comunitare neuzate, spre deosebire de structura adeseori rigidă, feudală a bisericii catolice. Datorită depersonalizării controlului social, transformarea normelor de reglare a cotidianului, schimbarea rolului valorilor religioase, individualizarea comunitară, așadar din cauza efectelor de reglare socială a modernizării, biserica catolică nu mai poate integra în totalitate locuitorii satelor de ceangăi. La nivel comunitar, imaginarul religios pluralizat în urma proceselor de secularizare a deschis noi căi spre aderarea la grupări ale sectelor din așezările de ceangăi. Astfel, adoptarea sectelor devine parte integrantă a strategiei de modernizare în ceea ce privește mobilitatea socială. Acest lucru este atestat și de faptul că în localitățile din Moldova s-au înmulțit mai cu seamă comunitățile sectelor adventiste, care pot fi caracterizate cu predilecție prin modernism. Datorită formelor de viață transnaționale, sectele fac parte din mobilitatea socială și, în ceea ce privește individul, contribuie la păstrarea coerenței continuității biografice.

69 Vezi tabelul alăturat.

70 Relațiile dintre mobilitatea modernizării și tendințele de adoptare a sectelor referitor la o așezare din Câmpia Transilvaniei au fost analizate de Tamás Kiss (Kiss T. 2003). Raporturile existente între adoptarea sectelor și modernizare în ceea ce privește sectele de muncitori englezi din secolul al XIX-lea au fost vizate de Eric Hobsbawm. Potrivit autorului, „satele urbanizate constituie focarul sectelor” (Hobsbawm 1974: 200).



Bibliografie de specialitate

ALDRIDGE, Alan

2000 *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Polity Press, Cambridge.

APPADURAI, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio* 3. 3–32.

BAUSINGER, Hermann

1989 „Párhuzamos különidejűségek.” (A néprajztól az empirikus kultúratudományig). *Ethnographia* 100. 24–37.

BERGER, Peter L.

1958 Sectarianism and Religious Sociation. *The American Journal of Sociology* 1. (64) 41–44.

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas

1998 *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. József Attila Műhely Kiadó, Budapest.

BRUCE, Steve

1995 *Religion in Modern Britain*. Oxford University Press.

1998 Cathedrals to Cults: the evolving forms of the religious life. In: HEELAS, Paul (ed.): *Religion, modernity and postmodernity*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 19–35.

CSATA Zsombor – KISS Dénes – KISS Tamás – SÓLYOM Andrea

2000 Vallás és modernizáció a Mezőségben. *WEB* 6. 34–53.

GAGYI József

2002 A kicsi cigány és társai. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 49–67.

GIDDENS, Anthony

2000 *Szociológia*. Osiris, Budapest.

HADDEN, Jeffrey K.

1987 Toward Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces* 3. (65) 587–611.

HALÁSZ Péter

2002 *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához*. Európai Folklor Intézet, Budapest.

HAMILTON, Malcolm B.

1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Aduprint, Budapest.

HEFNER, Robert W.

1998 Secularization and citizenship in Muslim Indonesia. In: HEELAS, Paul (ed.): *Religion, modernity and postmodernity*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 147–168.

HOBBSBAWM, Eric – RANGER, Terence (eds.)

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.

HOBBSBAWM, Eric

1974: Munkásszekták. In: idem: *Primitív lázadók. Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és a XX. Században*. Kossuth Kiadó, Budapest, 184–216.

KASCHUBA, Wolfgang

2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen.

KINDA István

2005 A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. Normák, normaszegők és szankciók a csángó társadalomban. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 21–56.

KISS Dénes

2003 A CE szövetség és a református egyház. *Erdélyi Társadalom* 1/2, 55–66.

KISS Tamás

2003 A szocialista típusú modernizáció és a hetednapot ünneplő adventista vállalkozók. *Magyar Kisebbség* 1. 264–280.

KOTICS József

1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. KJNT Évkönyve 5*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 36–55.

LECHNER, Frank J.

1991 The Case Against Secularization. *Social Forces* 4. (69) 1103–1119.

1992 Secularization Revisited. *Social Forces* 1. (71) 225–228.

LISZKA József

2001 *A szlovákiai magyarok néprajza*. Osiris Kiadó, Budapest.

McGUIRE, Meredith B.

1992 *Religion. The Social Context*. Trinity University, San Antonio, Texas.

MERTON, Robert K.

2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Osiris Kiadó, Budapest.

NIEDERMÜLLER Péter

2002 Elavuló fogalmak. *Regio* 4. 138–146.

2005 Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. In: KOVÁCS Nóra – OSVÁT Anna – SZARKA László (szerk.): *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések*. Budapest, Balassi Kiadó, 52–66.

NORRIS, Pippa – INGLEHART, Ronald

2005 *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press.

PÁPAI Virág

2005 Egy neoprotestáns család Klézsén. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 193–213.

PETI Lehel

2003 A fekete mágia szociális egyensúly-ellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In: SZABÓ Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 159–174.

2006 Identitásmodelláló tényezők a moldvai csángó falvakban. *Tabula* 2. (8), 201–217.

POZSONY Ferenc

1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In: KATONA Judit – VIGA Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc, 173–179.

1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről. I.*, Budapest, 72–80.

2005a *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet, Budapest.



2005b A moldvai csángó magyar falvak társadalomszerkezete. In: idem: *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet, Budapest, 171–190.

RAISKILA, Vesa

1995 Secularization and Religious Change. A Conceptual Clarification. *Temenos* 31. 145–161.

SANDU, Dumitru

2000 Migrația transnațională a românilor din perspectiva unui recensământ comunitar, *Sociologie Românească* 3–4. 5–52.

SNOW, David A. – MACHALEK, Richard

1984 The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*. Vol. 10. 167–190.

SOUTHERN, Richard William

1987 *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*. Gondolat, Budapest.

STARK, Rodney – BRAINBRIDGE, William Sims

[1987] 1996 *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

TÁNCZOS Vilmos

1991 Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In: LACKOVITS Emőke, S. (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. I. Veszprém, 136–158.

1994 „Feltekinték napkeletre”. Moldvai archaikus imádságok. *Néprajzi Látóhatár* 3. 1–2, 217–246.

1995 Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok. Pro-Print, Csíkszereda.

1997 A Szent megnyilatkozásai a moldvai és gyimesi népi imádságokban. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. KJNT Évkönyve 5. Kolozsvár, 224–240.

1999 *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Pro-Print, Csíkszereda.

2000a Keletnek megnyílt kapuja. Emlékképek a moldvai csángók szerkezet nélküli kultúrájáról. In: idem: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 88–159.

2000b Egyház, vallás, népi kultúra. In: idem: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 206–232.

WEBER, Max

2001 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge, London.

WILSON, Bryan

1982 *Religion in sociological perspective*. Oxford University Press, Oxford – New York.

APENDICE

Repartiția din punct de vedere confesional a populației din satele de ceangăi din Moldova (după datele Recensământului Populației și Locuințelor 2002)

Simbolul * care reprezintă numerele dintre 1 și 4, folosit în baza de date a recensământului anterior, a fost utilizat la totalizare ca având valoarea de număr natural 1.

PETI LEHEL • CÂTEVA ELEMENTE ALE SCHIMBĂRII PERSPECTIVEI RELIGIOASE: SECULARIZAREA, TRANȘĂIONALISMUL ȘI ADOPTAREA SECTELOR ÎN SATELE DE CEANGĂI DIN MOLDOVA

DENUMIREA LOCALITĂȚII	POPULAȚIA STABILĂ	ORTODOXĂ	%	ROMANO CATHOLICĂ	%	SECTA	%	ALTE	%
CSÍK (CIUCANI)	580	0	0,00	580	100,00	0	0,00	0	0,00
SZITÁS (NICOREȘTI)	946	0	0,00	946	100,00	0	0,00	0	0,00
KÜLSŐREKESIN (FUNDU RĂCĂCIUNI)	2.004	1	0,05	1.998	99,70	0	0,00	7	0,35
SOMOSKA (ȘOMUȘCA)	1.617	1	0,06	1.615	99,88	0	0,00	2	0,12
TRUNK (GALBENI)	1.291	1	0,08	1.287	99,69	0	0,00	4	0,31
GAJDÁR (COMAN)	1.028	1	0,10	1.025	99,71	0	0,00	3	0,29
MÁRIAFALVA/LÁRGUÇA (LĂRGUȚA)	264	1	0,38	262	99,24	0	0,00	2	0,76
ÚJFALU (SATU NOU)	1.740	7	0,40	1.732	99,54	0	0,00	2	0,11
FORRÓFALVA (FĂRĂOANI)	5.176	29	0,56	5.143	99,36	1	0,02	4	0,08
LUJIKALAGOR (LUIZI-CĂLUGĂRA)	2.619	15	0,57	2.595	99,08	9	0,34	0	0,00
DIÓSZEG (TUTA)	2.108	13	0,62	2.095	99,38	0	0,00	0	0,00
MAGYARFALU (ARINI)	1.344	12	0,89	1.332	99,11	0	0,00	0	0,00
PUSZTINA (PUȘTIANA)	1.961	18	0,92	1.942	99,03	0	0,00	1	0,05
KLÉZSE (CLEJA)	4.477	82	1,83	4.366	97,52	18	0,40	14	0,31
ESZTUFUJ (STUFU)	392	13	3,32	379	96,68	0	0,00	0	0,00
LÁBNIK (VLADNIC)	899	33	3,67	865	96,22	1	0,11	1	0,11
POKOLPATAK (VALEA MICĂ)	770	29	3,77	735	95,45	6	0,78	0	0,00
SZŐLŐHEGY (PĂRGĂREȘTI)	1.047	40	3,82	1.005	95,99	0	0,00	2	0,20
SZALÁNC (CIREȘOAI)	1.906	75	3,93	1.831	96,07	0	0,00	0	0,00
KALUGARÉN (CĂLUGĂRENI)	918	56	6,10	862	93,90	0	0,00	0	0,00
ÚJFALU (NICOLAE BĂLCESCU)	4.093	430	10,51	3.653	89,25	0	0,00	10	0,24
BAHÁNA (BAHNA)	630	72	11,43	558	88,57	0	0,00	0	0,00
SZÁRAZPATAK (VALEA SEACĂ)	2.140	255	11,92	1.880	87,85	2	0,09	5	0,23
RÁCSILA (GĂRLENII DE SUS)	1.682	221	13,14	1.460	86,80	1	0,06	1	0,06
LÉSZPED (LESPEZI)	2.564	338	13,18	2.206	86,04	19	0,74	2	0,08
PRÁLEA (PRALEA)	894	137	15,32	756	84,56	1	0,11	1	0,11
SZERBEK (FLOREȘTI)	675	108	16,00	566	83,85	0	0,00	1	0,17
SZÁLKA (SEACA)	505	110	21,78	395	78,22	0	0,00	0	0,00
GYOSZÉNY (GIOSENI)	3.305	769	23,27	2.516	76,13	20	0,61	0	0,00
BERZUJOK (BĂRZULEȘTI)	252	87	34,52	165	65,48	0	0,00	0	0,00
CSÜGÉS (CIUGHEȘ)	1.981	688	34,73	1.292	65,22	1	0,05	1	0,05
TATROS (TĂRGU TROTUȘ)	2.065	791	38,31	1.267	61,36	6	0,29	1	0,05
ÚJFALU/DÓZSA (GHEORGHE DOJA)	1.024	394	38,48	620	60,55	10	0,98	0	0,00



DENUMIREA LOCALITĂȚII	POPULAȚIA STABILĂ	ORTODOXĂ	%	ROMANO CĂTOLICĂ	%	SECTA	%	ALTE	%
FRUMOȘZA (FRUMOASA)	3.651	1437	39,36	2.209	60,50	1	0,03	6	0,16
KETRIS (CHETRIȘ)	539	249	46,20	283	52,50	0	0,00	7	1,30
SZLANIKFÜRDŐ (SLĂNIC MOLDOVA)	1.766	1059	59,97	694	39,30	1	0,06	15	0,85
BOGÁTA (BOGATA)	874	530	60,64	344	39,36	0	0,00	0	0,00
FÜRESZFALVA (FERESTRĂU-OITUZ)	1.088	665	61,12	423	38,88	0	0,00	0	0,00
SZOLONCKA (TĂRĂȚA)	997	615	61,69	382	38,31	0	0,00	0	0,00
KÁPOTA (CAPĂTA)	400	257	64,25	139	34,75	1	0,25	4	1,00
LILJECS (LILIECI)	2.118	1361	64,26	678	32,01	62	2,93	19	0,90
VÁLIRI (LIVEZI)	892	602	67,49	206	23,09	68	7,62	16	1,79
CSERDÁK (CERDÁC)	1.324	894	67,52	419	31,65	10	0,76	2	0,15
ESZTRUGÁR (STRUGARI)	776	530	68,30	129	16,62	115	14,82	3	0,39
FURNIKÁR (FURNICARI)	1.156	795	68,77	321	27,77	40	3,46	1	0,09
BERZUNC (BERZUNȚI)	2.709	1890	69,77	807	29,79	12	0,44	1	0,04
KÖVESALJA (PETRICICA)	589	415	70,46	171	29,03	1	0,17	3	0,51
SZÁSKÚT (SASCUT-SAT)	2.147	1618	75,36	526	24,50	0	0,00	3	0,14
BRUSZTURÓZSA (BRUSTUROASA)	1.313	1038	79,06	272	20,72	0	0,00	4	0,30
GERLÉNY (GÂRLENI)	1.879	1487	79,14	351	18,68	24	1,28	18	0,96
GUTINÁZS (GUTINAȘ)	506	403	79,64	103	20,36	0	0,00	0	0,00
TAMÁS (TĂMAȘI)	1.400	1144	81,71	256	18,29	0	0,00	0	0,00
REKESIN (RĂCĂCIUNI)	3.028	2491	82,27	469	15,49	63	2,08	6	0,20
SZÉKETURA (PĂDURENI)	428	353	82,48	73	17,06	1	0,23	2	0,47
DORMÁNFALVA (DĂRMĂNEȘTI)	9.991	8306	83,13	1.567	15,68	102	1,02	20	0,20
BALANYÁSZA (BĂLĂNEASA)	1.071	899	83,94	119	11,11	35	3,27	13	1,21
PALÁNKA (PALANCA)	896	762	85,04	134	14,96	0	0,00	0	0,00
JENEKES (ENACHEȘTI)	843	724	85,88	104	12,34	15	1,78	0	0,00
TURLUJÁN (TURLIUANU)	1.343	1155	86,00	167	12,43	14	1,04	7	0,52
AKNAVÁSÁR (TÂRGU OCNA)	11.343	10211	90,02	968	8,53	133	1,17	39	0,34
ÓNFALVA (ONEȘTI)	46.044	41717	90,60	3.662	7,95	402	0,87	223	0,48
MOJNEȘT (MOINEȘTI)	23.051	21298	92,40	1.132	4,91	395	1,71	230	1,00
KOMÁNFALVA (COMĂNEȘTI)	21.856	20239	92,60	960	4,39	523	2,39	132	0,60
DOFTÁNA (DOFTEANA)	3.013	2797	92,83	150	4,98	63	2,09	6	0,20
KUKUJÉC (CUCUIEȚI)	1.401	1304	93,08	97	6,92	0	0,00	0	0,00
ARDEVÁN (ARDEOANI)	1.614	1552	96,16	42	2,60	2	0,12	21	1,30
RIPA JEPÍ (BOGDĂNEȘTI)	2.127	2060	96,85	23	1,08	43	2,02	2	0,09

TRANSNATIONAL WAYS OF LIFE, SECULARIZATION AND SECTS.

Interpreting Novel Religious Phenomena of the Moldavian Csángó Villages

Introduction

■ In the last few years one of the major results of the research on the Csángós was the foregrounding of a novel discourse in the social sciences regarding Csángó culture. This has been focusing on the factors of modernization, perceiving them as important social forming components. In the past these aspects were constantly overshadowed by another discourse accentuating the “untouched”, “isolated” nature of the Csángó culture. The new wave of research has pointed out the disappearance and the withdrawal of the archaic way of life that was organizing the life of the community along traditional world concept and values. Nowadays even a first glance on these villages persuades us that the influences of modernization have entered even those communities which are based on archaic world concept.

These influences can be encountered in every aspect of everyday life, therefore they have an impact on religious life as well. Recent analyses signalled the deconstruction of a series of religious concepts which had previously been presented as archaic.¹ In the case of a rapidly modernizing society, it is more probable that the tendencies of secular components will prevail.

My analysis will reveal some possible theoretic interpretations of these transformation within the traditional religious world view. A complete overview of the issue is almost impossible in the frame of a single study, and it is neither my aim to venture upon such a presentation. In spite of this let me offer a reflection on the state of the art regarding these questions and the systematization of my related fieldwork experiences (which in certain cases will need corrections and need to be tinged by further systematic research and case studies).²

During the preparation of this study I had to face that we know so little about the *individual lives* of the Moldavian Csángós after the changes of 1989. In the last seventeen years the Csángó society has changed more than in past centuries. Therefore I consider that besides the dominating topics of contemporary research upon Csángós, like identity, the research on modernization should rely more on the methodology of life-history.³

1 Very often scientific research regarding the Csángós remains on the level of generalized affirmations which consider the medieval-like belief of the Csángós the model for their whole religious life. There are some systematic analyses as well, presenting certain segments of this religious life in a larger context. For example, see the related volumes, studies and essays of Vilmos Tánzos (Tánzos 1991, 1994, 1995, 1997, 1999, 2000) the analyses of Ferenc Pozsony (Pozsony 1996, 1998, 2005a) and Péter Halász (Halász 2002).

2 The research programme *Church and Modernity. Contemporary sociological research on Csángó Hungarian Communities* organized by the Institute of Research Organization of the Hungarian Academy of Sciences enables further research in matters of religious behaviour of the Csángós. Therefore I consider this paper only a work in progress.

3 Regarding identity in this context, see: Peti 2006: 201.



In the last few years major sectarian phenomena appeared in the Csángó communities. The core idea underlying my argumentation is that components of modernization, like the secularian tendencies, represent the outer context of these processes. Therefore secularian processes and sectarian phenomena should be analysed together. However, these processes had their impact on the change of religious mentality, on the place of religious norms, and on the differentiations in the relations among those communities that are organized along religious world views.

The Transformation of Central Values. Reframed Attitudes towards Traditional Religiosity and Life Conduct

Parallel different temporalities

■ Due to ethnographic and sociological results, the idealistic image of introverted religious communities living under total clerical and communal control has been modified. Therefore scientific representations about the religious life of the Csángós also moved towards a structured model of religious elements and phenomena which is called *simultaneous* or *parallel different temporalities* by the literature on the issue.⁴ An ethnographic interpretation of the notion is given by Hermann Bausinger, who defined this phenomenon following the steps of Ernst Bloch. According to Bausinger 'different temporalities' meant in fact simultaneous temporalities at Bloch. This was the simultaneous action of elements determined by factors of different periods of time: "it is about the different temporalities of concepts and life-styles, principles and ideologies, which are overlapping simultaneously in the present" (Bausinger 1989: 25). Based on the fieldwork of Utz Jeggle, Carola Lipp and Wolfgang Kaschuba Bausinger declared what was considered to be utterly new at the beginning of the 1980s: "During their fieldwork in rural communities these scholars draw the conclusion that the studied communities transmit norms, concepts and values that cannot be explained exclusively by the contemporary social determinations, but they are rooted in the older constellations and structures of rural life" (Bausinger 1989: 32). The basic idea is that due to postponed evolutionary phases certain phenomena present the characteristics of different periods of time, so products of different periods are intermingled at a certain point of time (see Liszka 2001: 395).

According to Wolfgang Kaschuba when "traditional ethnography" was searching for original and archaic essence in the modern industrial age, it introduced the idea of the "reversed" different temporalities. The author also bewares us of the fact that recent anthropological orientations – even if they formally reject former traditional ethnography – could not rid themselves of the same idea: "we usually relate all cultural models which were given up by most of the members of our society, all horizons of values that are not understood and are foreign to us to a second »time-sheet« that stretches from the past into our present" (Kaschuba 2004: 152). The sociology of religions ties these phenomena to the processes under which in certain societies with traditional magical and religious thinking the tolerance to alternatives makes room for itself: "the ideas from the outside do not simply replace the old ones, but they exist together, showing a step by step incorporation" (Hamilton 1998: 58).

The works analyzing the structured religious culture of the Moldavian Csángós certify these assumptions even more. When Vilmos Tánzos is talking about *the unstructured culture* of the Csángós⁵, in fact he describes the same phenomenon: the most diversified values, attitudes and ideologies are present in the Moldavian villages and towns that were considered part of an archaic culture (see Tánzos 2000a: 137). Regarding the system of values and a culture based on a medieval-like⁶ strong religious beliefs he also states that, in spite of the fact that it survived here for the longest time, it can

4 According to some opinions this archaic world view is disappearing completely.

5 "This culture has no concrete structure, people can never know what to expect." (Tánzos 2000a: 134).

6 Regarding the religious culture of the Moldavian Csángós I employ the term "medieval-like" as a metaphor, not in any pejorative way, understanding it as an archaic, sanctified living of the religious beliefs.

be found only in fragments, functioning only in certain situations, in certain realms of life (cf. Tánczos 2000a: 137).

It is characteristic also to the Csángó villages⁷ that the person questioning certain religious concepts and practices that are used and demanded by the society, accepts some others without the slightest questions and hesitations.

Although religious belief has a major role in this case, too, it seems that the symbolic/religious way of thinking with an undertone of the the Middle Ages is disappearing. During the collecting of narratives related to visions I noticed that even though people consider others' visions valid and real, they cannot tell us about their own stories, because they are not in the frame of such a religious experience suggesting transcendental magic anymore. The locals also perceive visions as phenomena that usually occurred in the past, saying that nowadays less and less people 'can see':

There were before - they said they had seen it... I can't remember, but they saw it. But not really nowadays. They don't see it nowadays.⁸ [*They said, they saw Virgin Mary on a window from Gheorghe Doja.*] That is not true, you shouldn't believe it. Nothing is true about it.⁹

The narratives signal that extatic transcendental experiences are replaced by a more rational, "logical" and secular religiosity, which is still working as the main organizing force of everyday life.

Religious belief did not become a peripheral factor of social structuring because of the recent social transformational processes, but its previous deep archaic nature is withdrawing. This process clearly shows that religious experience is being separated from communal and clerical legitimacy, and the increasing importance of individual religious experiences and beliefs results in the plurality of world views. These tendencies reflect the idea of Max Weber, according to which "the world is no longer that magical garden filled with mysticism, which influenced the thinking of the pre-modern man" (Aldridge 2000: 16). On the communal level these processes can be framed by the hypothesis of Bryan Wilson, according to whom modernization and the creation of urban conditions for Western communities also resulted in the decrease of communal roles, and at the same time led to the changing of the place and role of social control (see Wilson 1982: 149). "In well-integrated communities social control had moral and religious bases. Opposite to it, in the modern, rational and bureaucratic world social control is impersonal, ripped from its previous religious and ethic bases." (Aldridge 2000: 18) Reflecting on the ideas of Wilson, Malcolm B. Hamilton pointed out that "in this case religion loses ground similarly to communal values, which traditionally were expressed through collective rituals and religious festivals" (Hamilton 1998: 212).

József Kotics considers that one of the main outcomes of the modernization processes in the Moldavian Csángó villages is the plurality of norms and the change in the role of social control. He states that "nowadays a lifestyle based on very severe religious morals is mixed with a more bourgeois system of values" (Kotics 1997: 47). The author reckons that "the change of values, the ignorance and questioning of their sacral basis is the main attitude of the younger generations who work in or already moved to urban settlements" (Kotics 1997: 47). Nay, also "the role of social control has decreased due to disolvance of private property and to mobility for work, its function is only relevant in closer family or communal relations, so the individual was set free from communal control, and the life of the community is existing less and less in front of the eyes of the village" (Kotics 1997: 49).¹⁰ The more and more impersonal nature of social control signals also the plurality and the decline of the morally and ethically based religious world view.

The tendencies characterizing the years after 1989 are even more accentuated by the latest waves of labour migration: modernization as a socially forming factor is revealed not only in the outer signs of lifestyle, but also in the change of religiously based values, especially among the younger generations. Therefore these new models slowly become admitted and usual cultural patterns. There is no doubt that the opening of the Western European work markets resulted in such outstanding modernizing changes in the case of most Csángó settlements that cannot be imagined in the case of Transylvanian villages (except for one or two Sekler settlements with specific economic profile). This migration had

7 Most of my fieldwork was done in the Sekler and Southern Csángó villages near Bacău, and in the village of Lespezi.

8 Bejan Kukuri Péter, (b. 1933), Cleja, (material collected by myself in 2006).

9 Coșa Roza, an about 40–45 year-old woman. Galbeni, (material collected by myself in 2006).

10 The same tendencies are proved also by the studies of István Kinda (Kinda 2005: 37–38).



a major impact on the level of the individual, causing the reconstruction of personal identity and the elaboration of a new self ontology.

On the communal level we can mention the radical change of consumer habits vis-à-vis the traditional culture (for example, visible in the house interiors). In the newly built houses from Lespezi the walls are no more decorated with traditional Csángó textiles, the decrease of their value being also shown by their use as makers among parcels of land. Sometimes they are simply burnt:

[And then people burnt those textiles...] Yes. They took down all of it. They painted the house, and that's all, they put nothing on the walls. [...] My husband went out with the cart, taking out the trash. One of the neighbours said: "come here, take this one, too!" What was in it? All these textiles were thrown there. Kerchiefs. Dirty, used or so. They threw it on the wagon, in the trash. On the wagon.

– They were dirty, then they threw it in there!

– This kind of kerchief was tied to the stick, as a mark on the lands.

– They were laughing at it, they had some work with it!

– Kerchief like this, see? [She is pointing to it on the wall] It was tied to the stick, and it was placed there, between the corn, where the borders are.¹¹

The importance of transnational ways of life in the transformation of culture

■ New ways of interpreting the modernizing processes of the Csángó villages are assured by the theory of transnationalism (see Appadurai 2001, Niedermüller 2002, 2005). *Transnational ways of life*¹² are explained by theories born in the context of modernism against the theories of *methodological nationalism*¹³ and *singular identities*¹⁴ (cf. Niedermüller 2005: 53–58).

The latter researches underline the static character of culture, stressing its permanent, unchanging nature. Their argumentation states that cultures are ethnically determined entities tied to one single place. Breaking up with this theoretic and ideological tradition, transnationalism was decisively influenced by the recognition of the new migratory practices and the lifestyle changes related to international work of globalization.¹⁵ Permanent movement, simultaneous belonging to several places form *translocal* communities (cf. Appadurai 2001: 19–20), that does not mean the final substitution of the cultural environment, but the repeated change of it, realized by continuous movement between the different places. According to Péter Niedermüller "similar – or even higher – importance has the mobility and migration of cultural meanings, images, expectations, than human mobility. And as a result, transnational symbolic universes, global tastes and aspirations, transnational *detrterritorized communities*¹⁶ and identity models of certain cultural emotions are born" (Niedermüller 2005: 58). We assume that Csángó people who often migrate to work, or those who emigrated, have a relationship with their native communities that is realized in a model characteristic to *transnational spaces*.

These aspects are related to those who are also part of labour migration: the younger and the middle-aged generations of the Csángó societies, those demographical segments that are usually overshadowed by ethnographic, anthropologic and sociologic researches. The evolution of mass communication systems enabled a broader spectrum of communication with the members of the family remaining home. But transnationalism as a social practice has its effects on the functioning of whole societies. Nay, transnationalism determines the ways of life, mentality, national and cultural identity, emotional identification of larger social fields, because these processes are implanted by migrants into the communal life.¹⁷

11 Imre Györgyné Gyöngyös Mária (b. 1942) and Kompót Anna (b. 1948), Lespezi, (material collected by myself in 2007).

12 The practice of transnationalism is realized through ways of life in which "people are living in several cultures simultaneously" (Niedermüller 2002: 142).

13 An approach favouring the field of national states, considering all cultures and communities homogeneous.

14 A theory considering "cultural and social identity singular constructions related and rooted in one place and one social environment" (Niedermüller 2005: 54).

15 On the transnational migration practices from the Romanian society see the work of Dumitru Sandu (Sandu 2000).

16 Emphasis mine – L. P.

17 For further details on transnationalism see: Welsch 1999.

Péter Niedermüller exemplifies these processes with the market offer of Cleja, more specifically with the symbolic meanings related to the objects and with the experiences of a man from Galbeni on an urban market. The objects from the market, CD-players from Hong Kong, carpets “from India”, Adidas and Puma items made in China embody the same cultural meanings and give birth to similar desires of the youngsters from Cleja to those who live in Western Europe. According to the author, the market from Cleja is directed and kept by the same patterns of global culture than the ones from the big cities: “the markets from Cleja exemplify how, in what forms do transnational meanings and global images penetrate the everyday life of a local society apparently at »the end of the world«¹⁸” (Niedermüller 2005: 61).¹⁹ Another example of the author shows²⁰ that transnational experiences are incorporated in the life-story and personal identity of an individual, in the individual interpretation of socio-cultural environment, in the social status of the individuals (see Niedermüller 2005: 61).

One of the consequences of migration is the spreading of cultural plurality in the Csángó villages. This might explain how I could meet, for example, a Buddhist Csángó in Galbeni, whose religious deviance – from the Catholic point of view – seems to be only his private problem, standing outside the weakening control of the clerical sphere and the communal moral system.²¹

The obvious economic well-being of those working abroad caused major changes in attitudes related to prestige (for example, young people having fun with cameras in the most important disco of the settlement). Young people follow these attitudes happily, while in time their parents would also consider them natural and necessary circumstance. All this goes to the conclusion that in the Csángó villages there are no attitudes written by communal institutions, but “simple adaptation becomes the central value” (Merton 2002: 216).

The frequent identity changes, with favourable frames assured by linguistic and cultural assimilation (cf. Kotics 1997: 48), might become possible life-strategies and the tools for social mobility. In these communities the reigning cultural accents do not consider identity change a deviant attitude, and what is more, similar adaptation strategies gain cultural support. These forms of adaptation became cultural patterns in the Moldavian Csángó villages. Although these attitudes are the results of individual decisions and are not under institutional control, it is exactly the communal expectations that challenge the individual to use similar strategies in order to climb the local social hierarchy. According to Peter L. Berger and Thomas Luckmann, in the cases of transformations within the frames of social mobility “we meet already manufactured interpretational patterns which present to all those involved what really happened *without*²² the total transformation of the individual” (Berger–Luckmann 1998: 223). Nay, “in societies with a great mobility, the already prepared schematic interpretations which are interiorized by the individual when s/he is not even mobile yet, assure the continuity of biography and solve the emerging controversies” (Berger–Luckmann 1998: 224).

The function of going to church also changes for those who work abroad and stay in their native village only temporarily: instead of the living the religious experiences, it becomes the opportunity to meet the local people. As a consequence of labour migration religious festivals became one of the organizing principles of the social meetings. Though I would not question the religious empathy of those participating at these festivals, the new tendencies contributed to the decrease of the religious importance of everyday life, and to the transformation of traditional religious experiences. Based also on the literature upon the topic we could say that opposite to the state of “living in permanent prayer” it is more and more appreciated in the Csángó communities that these festivals turned into social events.

All these contributed to the transformation of the role of the Church. The weakening of clerical control is also determined by the fact that the members of the very mobile Csángó society are staying in the physical space of the village only temporarily, even though “nowadays the Church is still the most elementary and determining institution of the rural Csángó society” (Pozsony 2005b: 174). Although its

18 Inner quotation marks in the original – L. P.

19 Without the slightest intention of correcting Niedermüller, let me add that besides the above-mentioned examples, the image of grunting pigs in the trunk of automobiles is also an important part of the market from Cleja, there being also a request for traditional copper cauldron (for distilling brandy).

20 Niedermüller is relying on the narratives of a young man from Galbeni who was working for a Chinese entrepreneur on a big city market.

21 In her study on the religious orientations of a neo-Protestant family from Cleja Virág Pápai presents the “break-away from Catholic confession” as a modernization strategy: Pápai 2005.

22 Emphasis in the original – L. P.



influence on the level of obliging norms and means is weaker and weaker, its symbolic role of control in the case of deviancies is quite strong, and even stronger on the level of magic control (see: Peti 2003). One of the explanations – from the point of view of the secularization theories – can be considered the challenge to keep alive religious world views against the ones stated by natural sciences and taken over by different institutions. With the integration of non-canonized religious concepts, the religious world views do not suffer from pluralism or the breaking of coherence, because in the popular way of thinking canonized religious practice and different phenomena of a folkloristic nature can co-exist without any controversy.²³

Due to the major changes of modernization and mentality presented above, the Church loses a lot of its severe feudal control. Its relation to the newly appearing sectarian members leads us to the same conclusion. The Church uses only symbolic means of punishment against the converted ones which have no real importance in the social sphere. On personalized preaching against someone or on other coercitive practices I do not have any relevant data.

Following Giddens' concept of secularity we can say that in the last few years we met more and more cases when a family or a family member undertook religious conversion. The regular conversions that can be experienced after the changes of 1989 signal the decrease of the social impact of the Roman Catholic Church²⁴, and they are mostly parts of the mobility strategies in the Moldavian villages. The same process of decrease is shown by the weakening of confessional endogamy, which offers new possibilities for religious conversion.²⁵

The Transformation of Clerical Religiosity – Theories of Secularity²⁶

■ Theories of secularity try to explain the causes of the withdrawal of clerical religiosity and of its total disappearance in the modern Western society. The literature on the topic is quite large, therefore in what follows let only outline some of the basic characteristics of the related theories.²⁷

To discuss secular tendencies in the case of the Moldavian Csángós is quite difficult first of all because of the uncertain, multi-layered meaning of the term. Following the definition of Alan Aldridge²⁸ I use this term as a paradigm of interpretation with which ethnography can explain the process that in the case of the Csángós I called the decreasing importance of religion. I do this without relating all the secular phenomena of the Western world to the case of the Csángós. However, when I discuss the secular tendencies in the Moldavian Csángó villages, I mean *the transformation and withdrawal of traditional religious forms which were characteristic to the Csángó communities*, and not the conception of the "dying of religion" represented by E. B. Tylor, James G. Frazer, Karl Marx and Sigmund Freud.

23 Popular culture "is lived or felt by the individual as organic, homogeneous and Christian, s/he does not discover any controversies within, and lets the most different cultural elements live and work together" (Tánczos 2000b:224).

24 I mention only relative decrease, because it is obvious also for me that the Roman Catholic Church is the most determining institution of the Csángó society.

25 Contemporary researches recorded that "nowadays in Moldavia a new practice was born: individuals rejecting the norms of the Catholic community usually convert to Orthodoxy" (Pozsony 2005b: 188). Ferenc Pozsony explains this with the regular practice of "stepping out" of women or girls working abroad the phenomenon according to which "if a girl or a woman is talked about because of a more liberal moral attitude, she leaves the village with her head up, and she lives together with an Orthodox man from another village in an ostentatious manner". (Pozsony 2005b: 188). In the 1990s József Kotics observed the increasing tendency of divorcing: "When a divorced person wants to get married again, s/he often converts, becoming an Orthodox believer" (Kotics 1997: 48).

26 I am aware of the fact that these theories were born within the researches on Western European societies, therefore their adaptation to this topic is mostly hypothetic, presenting mostly a basis for comparison. I shall use their conclusions on the analyzed social phenomenon only in an experimental way.

27 Some attempts for the synthesis of the theses on secularity: Robert W. Hefner (1998: 147–154), Vesa Raiskila (1995).

28 "In spite of the controversies surrounding this term, secularity can be accepted as a paradigm of interpretation which helps us to describe and interpret the social and religious changes of the Western society" (Aldridge 2000: 15). On the same subject see the views of B. McGuire: McGuire 1992: 249.

This interpretation of secularity is not in opposition with the general use of the term. According to Meredith B. McGuire, “there are deep differences between the opinions on the meaning of this term, but most definitions on *secularity*²⁹ are referring to the historical process as a result of which religion lost (or is losing) its supposed central role in society” (McGuire 1992: 249). My use of this term comes close to that of Anthony Giddens who defines secularity as a process “during which religion loses its influence over the different spheres of social life” (Giddens 2000: 460).³⁰ The author analyzes secularity in three different dimensions: 1.) the membership of religious organizations; 2.) at what extent can the Church or other religious organizations keep their social influence, their wealth and prestige; 3.) the dimension of the *religiosity* related to the questions of principles and values (cf. Giddens 2000: 461–462). I do not consider a controversial element to discuss the Moldavian Csángó communities as religiously oriented groups with a *clerical religious* character since I also reveal synchronic processes which in the recent period of time³¹ resulted in relative declinations and transformations of the religious roles, and in the decrease of the Church’s social influence.

Meredith B. McGuire considers that in modern societies the change in the role of religion – doubled by the transformation of its structure – occurred parallel with the differentiation of institutions, and with the growth of pluralism and rationalization. In her opinion, institutional differentiation means the division of society’s institutional spheres (for example, education, political and economical leadership). “We can observe the opposite to institutional differentiation among simple societies, where beliefs, the values of everyday life and religious activities have a direct influence over everyday life conduct, while religion covers the whole society in a diffusive way.” (McGuire 1992: 251) Following the ideas of Talcott Parsons, the author underlines that in a highly differentiated society religious norms, values and practices have only an indirect influence over other spheres of life, like the business or political sphere, the practices of spending one’s free time or the realm of education (cf. McGuire 1992: 251).

Quoting Olivier Tschannen, Alan Aldridge states that secularity as a phenomenon of modernization can be described by a triple basic relationship of notions. The first one is *the spread of rationalization* as a process within which the experience of reality loses its transcendental aspects, being replaced with the rational and causative explanation of the world. The second one is *differentiation*: the separation of society from religion. According to this, religion withdraws on the level of individual decisions, becoming a question of private life, having no more influence on the other aspects of social life. As a result religious symbols, practices and institutions lose a major part of their prestige and importance. The third one is *increasing worldliness*: an intensified attention to problems of the earthly world, which nowadays – in the author’s opinion – is not only characteristic to modern societies, but gains more and more ground along the frames of traditional religiosity. According to Aldridge, many other related terms, like *atomization* and *pluralism*, are organized around these three basic components of secularity (Aldridge 2000: 15).

Another wave of theories on secularity considers it a complex result of the processes of industrialization and urbanization, according to which “the man and the world become more and more the objects of rational and causative explanations and of human activities” (Hamilton 1998: 204), thus secularity being closely related to the spread of rational world views of natural sciences. The apparition of a non-clerical elite in a traditional local society is outlined by literature on the topic as the representative of the new discourse containing the world view of the natural sciences, and undermining the religious concepts. In these societies the decrease of the importance of the Church is partly determined by the relationships and hierarchies among the members of the local elite.

According to Bryan Wilson “secularity is not only a process with its influence in society, but the change of society itself and of its major institutions” (Wilson 1982: 149).

29 Emphasis in the original – L. P.

30 Bryan Wilson has a similar point of view: Wilson 1982: 149.

31 I am referring to the period after the changes of 1989.



Sectarian Tendencies in a Csángó Society in Transformation

■ The Roman Catholic Church of Moldavia does not tolerate other religious organizations, but seeks for exclusive legitimacy. This is one of the major factors which explain why Csángós consider conversion an extremely heavy sin. According to their beliefs leaving your own confession is a mortal sin. A woman from Galbeni whose son became a member of Jehovah's Witnesses tried intensive prayer and pilgrimage, hoping that her son would change his mind:

My son left his confession. What kind of confession is that when you read all those Bibles? He is reading those. And how much did I care and do, how much did I pray, and I went to Seuca³², too. And now he cannot come back to our faith? And I baptized him, he grew up, got married, he has three children! How could he convert? Last summer he converted to that confession. [*Which one?*] Jehovah's Witnesses. The most dangerous one! How could he do that? His woman did it first, and then she dragged him, too.³³

In these cases the intolerance of the Catholic Church is obvious, but the practice according to which the clergy tries to convince converted individuals to return to Catholic confession only by a personal discussion shows the weakening of the forcing tools of the Church against law-breakers.³⁴ In the Csángós' opinion the priest can really punish someone in three different ways: if he will not bury her/him, if he will not allow her/him to go to Holy Communion or will not bless her/his house. "The denial of religious services as a mean of punishment is a very strong and hard one for the religious man, it is equal to exclusion." (Kotics 1997: 48)

At Fărăoani the dissociation from the converted ones takes place only on the symbolic level, the priest does not bless their house at Epiphany:

There is a family in the village that converted to another religion. [*Were they punished in any way?*] Not really! The father said that if they wanted to... He said that people should not convert to another religion, but these people did not obey. They said had they known before how it was, they would have converted earlier. The priest said that it is not really good to convert to another religion; people should keep to the religion they were born in. Do not change it! [*And what was the punishment for these people?*] There was no punishment except he did not go to their house, he didn't bless it. He didn't go there.³⁵

It is quite interesting that at Lespezi, a village where labour migration and economic development are strong, the relations to the local Adventist community are ambivalent.

[*Are there any sectarians in the village?*] Yes, there are, many kinds of people are here. Adventists, many people converted to Adventism. [*Is it a sin?*] I don't know, everyone must keep the one he was born in. [*And how do you think, Aunt Marika?*] I don't know, there was a priest here, who said, people should stay in their own religion. [*The priest was not angry with them?*] He warned them to be good, but if they didn't want to stay, you know, everyone does what s/he can do³⁶. [*Are there any sectarians in the village?*] Yes, there are, but not many, just three families. Adventists. [*And is not the priest angry with them?*] Everyone does what he/she pleases. Now,

32 Reference to the fact that she attended the Marian apparitions from Seuca, Transylvania.

33 Coşa Maria, (b. 1959), Galbeni (material collected by myself in 2004).

34 In the last years younger members of the clergy tried to apply a more modern communal leading (opposite to the previous feudal methods using gestures of power), a part of which is a more personal relationship with the believers.

35 Antal Luca, (b. 1932), Fărăoani, (material collected by myself in 2007).

36 Mititel Mária (b. 1931), Lespezi, (material collected by myself in 2007).

when this union of Christendom is here, they do not accuse people, they say, that those are also Christians.³⁷

These opinions are reflecting a change at Lespezi, when religiosity becomes a result of a personal decision, a part of someone's private life. If we go through the village, noticing the multi-level American-like houses, the entry phones, spectacular fountains beyond the iron fences, the expensive Western European cars, it is quite hard to imagine the practice that can still be found in less developed, archaic Csángó villages where the priest interferes in the private life of the believers. But the symbolic limitation from sectarian families is still in practice, appearing especially at holy matrimones and at the division of burial spots. In the 1960s the first Adventist deceased of the village was rejected the Catholic burial ground by the clergy, therefore the Adventists bought a parcel of land near the Catholic cemetery so as to establish their own burial ground. Due to the continuous pressure, they started to bury their dead at Gârleni.

[And is not the priest angry with them?] Maybe he is when he is thinking to himself, but he does mention it in the church. *[And what kind of sectarians are here?]* Calvinists, Adventists and Romanians, Orthodox Romanians. *[And does the priest receive them?]* Only if they convert to Catholic religion, there is no other way. *[But are there any problems among people of different religion?]* There are many problems, all right; they gave a separate cemetery for the Calvinists. *[Here in Lespezi?]* No, not in Lespezi, in Gârleni. *[In what year did this happen?]* What can I say, in the 1960s. And not for the Calvinists, but for the Adventists. *[But was there any trouble?]* No, not really, only when the first Adventist died, and his name was János Bíró, they didn't want to bury him in the Catholic cemetery. And then the others said: "If you don't want to give us a place, we will buy a separate place of our own!" And they bought some land right next to the Catholic burial ground. Since then they have been buried there. But it was still not enough, so they pushed them out to Gârleni, to stop them trying to convert people. *[Are there more of them in Gârleni?]* I wouldn't say that, but they are more accepted there.³⁸

The tolerance of the inhabitants of Gârleni can be explained by the confessional structure of the settlement. While Lespezi is a homogeneous Catholic settlement (with 86, 03% Roman Catholic and 13, 8% Orthodox inhabitants) with an important influence of the Catholic Church, in the next settlement, in Gârleni Catholics are a confessional minority (18, 6% Catholic inhabitants facing 79, 13% Orthodox inhabitants)³⁹. The more numerous congregation from Gârleni must have been even more attractive for the Adventists of Lespezi.⁴⁰

At Lespezi the Adventist community tries to search for new members through family relations, local missionary work is not typical. There is an example for a mixed marriage when the Catholic half converted to Adventism (and not vice versa), and in another case the newly baptized Adventist returned to Catholic faith shortly afterwards.

[Did they come to you, to convince you, too?] No, no, they go just to some of their relatives. *[Do they get married with Catholics?]* Yes, yes, it happens. There was a Catholic, who married an Adventist and converted to Adventism, to the religion of the other half. *[And what do people say, are they angry?]* Well, if they are that smart! What else can I say? *[And what do you think, is it a sin to do that?]* Well, whatever. If he

37 Ződ János (b. 1935), Lespezi, (material collected by myself in 2007).

38 Fazakas (Colonel) József (b. 1927), Lespezi, (material collected by myself in 2007)

39 Based on the official data of the 2002 national census.

40 McGuire describes this factor using the term *plausibility structure* (1991). The expression was taken over by Csata et alii for the interpretation of sectarian phenomena in a village from the Transylvanian Plain. In their opinion "plausibility structure is a system of interactions reinforcing and reproducing the given world concept. With its help, the individual can interpret the surrounding world" (Csata et alii 2001: 46).



thought, he wanted to go. They say it is good like this, and it is also good like that. But I only feel this Hungarian faith to be right, and I will stay this way.⁴¹

[*And do Csángós, Catholics marry them?*] Well, it happened. Even now there is a young man, who works in a factory, and he converted to Adventism. And as he saw what kind of Adventist they were, he came back to the Catholic faith, he received the Holy Communion, he confessed. When they saw what was there at the Adventists, they faltered, and they came back to their previous confession. Anyway, I don't really know, I don't want to be involved in these things.⁴²

The strengthening of sectarian tendencies is undoubtedly related to the labour migration of the Csángós. In Galbeni a young woman talked about how her brother became a Witness of Jehovah as he followed his wife who had been working in Russia for three years. After returning home, they could not integrate into the relationships with their relatives, or into the neighbourhood and local relations, so they moved to the nearby village of Bălcescu, where they found a sectarian community.

My brother went to work to the Russians. He could repair everything in a house. [*And where did he learn about this religion?*] His wife had gone three years earlier, then he found out that she had converted to it. [*But where did he learn about it?*] They came to their house and probably they loved it, or I don't know. They had a neighbour who had left long before. A kind of friend of the family.

The family is ashamed of its sectarian members, because on the local level the whole family becomes stigmatized. Their expelling might be interpreted as a social pressure upon them aiming at their return to Catholic faith, a practice that is present in other villages as well. A mother forbade them to participate at her funeral.

[*And did people curse them or anything?*] Wow, they did, all right! It is bad for us, too, because he is his brother, and they do not come any more to help us.

– No, they don't... they do not come to me at all.⁴³

[*You don't go to him either?*] She is not going, because, you see, it hurts my mother, that he left his faith for another one. [*Do people make fun of him?*] Not really, because they went with other people, and they brought these writings, these magazines. People took these, they were not mad at them even if they were going from house to house. But even so it seems like he has changed. Other times he used to help us, because he is good at constructions, he used to help. Not anymore, they don't have time.

It seems that in this case the members of the community who came back already converted from abroad, became isolated, and they solved their conflict with the local community by moving out from the village.

Repulsion to sects is often the result of the lack of information about them. I met a person in Cleja, who was not even sure of the fact that the sectarians from the village really worship God.

[*Are there any sectarians in the village?*] There are plenty. [*Of what kind?*] Those who do not believe in God... I don't know if they believe in God or not... But Saturday is a holy day for them. They are celebrating Saturday, not Sunday. They work on Sundays. A negative stereotype about these sectarians is the belief that they help each other only because they do not like to work. [*Are there no others?*] Yes, there are, but not all of them are sectarians. Only a few families. Those who do not like to work, because they help each other. – If you have ten pigs, you have to give one to

41 János Marika (b. 1939), Lespezi, (material collected by myself in 2007).

42 Fazakas (Colonel) József (b. 1927), Lespezi, (material collected by myself in 2007).

43 The narrative of the mother.

them.⁴⁴ [...] They are too lazy to work, that is why they convert, because they help each other. They don't drink at all, they cut out all grape-wines. Yeah. They don't drink any alcohol.

At Lespezi the symbolic dissociation from the Adventists is deepened by the functional specificities of this small religious group: in the view of the Catholics the lifestyle of the Adventists is not practical from an institutional point of view (for example, they do not have a local church). Furthermore, the legitimacy of this group is questioned also by the fact that "Adventists do not have priests".

[Are there any Adventists in the village?] Yes, there are, they don't bury their dead here, but they have their own cemetery in Gârleni. A little one. *[And what does the father say, is he not angry with them?]* What can he do, if they are only that smart? Who wants there goes here. *[Doesn't the father curse them?]* They do not go to him and say "Hey, we converted!" Is it not closer to go to church here, to pay a... They have not any priest, nothing. Then what kind of faith is that? Isn't that right? They just meet and read about what saint they believe in or not.⁴⁵

Catholics from Cleja relate about sectarians that they do not use the most important symbols – the cross and the candle – during funerals: *when someone dies, they put no cross to his head. They do not light any candles either, unlike us.* At Galbeni, some people said that Jehovah's Witnesses do not bury their dead, but burn them:

...they stay at the hole, they hold a speech. They are different, they don't bury the dead, they just burn them. Or how should I know how is it? They say, they are true and we are not. They put me on my mettle. One of them came to me and brought those newspapers. He put me on my mettle. But no way. I said: "I was born in this one, I shall die in this one". I don't like these things. My children love this faith, they are in good relations with the priest. No, no way. I don't go there.

These opinions show the routine stigmatization of the sectarians which is due to the fact that the members of the sect refuse communal norms, and they turn against the traditional patterns of sanctity.

Sometimes Catholics have positive opinions about sectarians. At Lespezi besides the negative relation to Adventists we can also find positive opinions pointing to the religious depth of their faith and admitting that they "pray really nice". "And they pray so nice, it is a real wonder. I don't know if I should believe or not, but they pray really nice. The husband of that woman died, and I was there, because we are neighbours, almost next neighbours. And they came with cars, many-many preachers or so, and they sang and prayed. It wasn't bad, not at all. Then they asked me if I liked it. How can I say? I liked it, because they praised the Lord, too, they didn't curse Him."⁴⁶

At Cleja people underlined the fact that a previously alcoholic, deviant couple have been living a normal life according to communal norms since they converted to Adventism. In their case religious conversion turned into a mean of social integration.⁴⁷ According to a woman from the same village, her brother who became a member of the Jehovah's Witness, and he does not steal from his place of work anymore.

[They said if they steal...] You cannot, you cannot! See, there was my brother, Leon was his name. He always used to bring home something from his place of work, a piece of metal, some screw. Not anymore. It is a sin. Everywhere people considered a positive side of these people that sectarians do not drink alcohol.

44 The narrative of the husband.

45 János Marika (b. 1939), Lespezi, (material collected by myself in 2007).

46 Fazakas (Colonel) József (b. 1927), Lespezi, (material collected by myself in 2007).

47 The social integrating power of the sects is underlined by József Gagyi on the example of the Gypsies from Crăciunel (Gagyi 2002: 62).

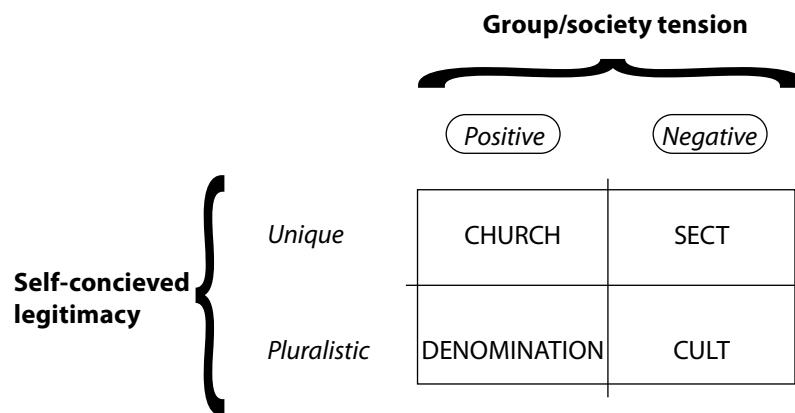


More and more often we can discover the colourful publications of the different sects in the houses of the Catholic inhabitants. They are usually kept in spite of the fact that people do not read them and do not identify with their content. Not even in this case can be religious representations the victims of profane actions.

The Nature of the Sectarian Relations from the Perspective of the Sociology of Organizations

■ The literature of the sociology of religion concerned with the analysis of the organizational and communal types of religious groups describes the differences between religious organizations along four-cluster typology. Based on the ideas of Roy Wallis, Meredith B. McGuire positions two core points for the description of these types: 1.) the character of the relationship between the religious group and the social environment, and 2.) for what extent does the group consider its own legitimacy an exclusive one (see McGuire 1992: 138). "The relation between the religious group and its social environment reflects the pressure between the values deduced from religious authority sources and the other values of society." (Kiss 2003: 57) If a social group accepts the values of the other group one can bring into discussion positive pressure, (and if it does not accept the concept of negative pressure should be introduced). From this perspective we are going to deal with pluralistic or exclusive legitimacy. Under pluralistic legitimacy I understand a communal attitude that accepts and, for some extent, tolerates the values of the other groups; while under the exclusive one I mean a doubtless mentality experiencing its own values⁴⁸ as unquestionable certainties, an attitude of intolerance against the values of the others. I suppose that the latter one characterizes the mentality of traditional societies that are seen by literature as transmitting dissolving, withdrawing, medieval-like religious concepts.⁴⁹

Taking into consideration all these, McGuire outlined the following organizational typology of religious groups: Church, sect, denomination, cult (see McGuire 1992: 139).⁵⁰ The model was improved by Steve Bruce (Bruce 1995: 20), who enumerates Ernst Troeltch, Howard Becker, Bryan Willson, Benton Johnson and Roland Robertson among the theoretical antecedents of this model (Bruce 1998: 21):



The structural typology of religious groups

48 Under the term *values* I understand here the religious values of communal acceptance.

49 The sociology of religions defines this type of religiosity as *clerical religiosity* (see, for example, McGuire 1991).

50 Because this model mirrors a process in change, for the identification of certain types the definition of their social contexts, the mapping of the territorial level (state, region, locality) and time of the analysis is absolutely necessary. According to Anthony Giddens "sects that are to some extent constant in time will become, with no doubt, denominations" (Giddens 2000: 447). The author gives the examples of Calvinism and Methodism, which were once sects, but became more "respectable" (the term of the author – L. P.), turning into denominations. In his opinion this happens because the "religious institutions with a long existence usually become rigid, bureaucratic organizations" (Giddens 2000: 448).

According to this, the sect is a religious organization which considers its own legitimacy to be an exclusive one, and its relations to the majority society are relatively negative. The most important motivations in the Western European transformation of the Church were found by the above-mentioned authors in the modernization factors and in the related secular components. Under the term *modernization* this specific literature understands the multi-structured tendencies containing economic, political, cultural and social changes (cf. Bruce 1995: 127; 1998: 28). Therefore the argumentation of the authors refers to the fact that all religious church-type organizations disappeared from the complex modern societies, and so did the communities that could be characterized by *clerical religiosity*, which were replaced in the first phases by the religious organizations of the sectarian type (see Bruce 1998: 33).

The Spread of Sects in Moldavia in the Context of the 2002 National Census

■ Statistics show that in Moldavia the settlements where Catholics are a minority compared to the Orthodox (Răcăciuni, Strugari, Lilieci, Livezi, Bălăneasa, Turliuanu, Gârleni, Enăchești etc.), or where the number of the Orthodox are similar to those of the Catholics (Lespezi, Satu Nou, Luizi-Călugăra, Cleja) have the largest sectarian communities. Due to these religious interferences we suppose a more accentuated tolerance of religious otherness in non-homogeneous villages than in “pure” Catholic ones. Cultural pluralism is supposed to be more common in the mixed villages also because denominational co-existence influences not only the tolerance to different religious world views, but also the communication of ethnical and cultural otherness, the practice of *ethnicity*. Thus Catholic communities are forced to position themselves towards Orthodox inhabitants related to their religious world views and values, and related to their *Romanian nationality* with all the different cultural characters and identity strategies involved. Although maintaining cultural borders is an important part in the functioning of co-existing communities, the norms regulating this co-existence suppose a higher degree of tolerance. Besides ethnic strategies also tolerance is an important component of denominational relations (see Bruce 1995: 10).

Therefore it is highly recommended that when the sectarian tendencies from the Moldavian Csángó villages are brought into discussion, one should take into consideration only the relative movements that appeared on the field of religiosity under the influence of modernization, resulting the appearance of sectarian communities, and not the major structural transformations of the confessional dimension.⁵¹ In the Moldavian villages the most relevant sects are the Adventists, the Pentecostals, the Evangelical Christians and the Baptists.

Conclusions

■ Individuals with a specific migratory life course turn to the teachings of new religious communities which succeed to integrate their own members through an updated world view and new religious/communal norms (as compared to the rigid, almost feudal structure of the local Roman Catholic Church of the Csángó communities). As a result of the depersonalization of social control, of the changing role of the religious values, the individualization of communities, and the social transforming influences of modernization, the Catholic Church can no longer entirely integrate the inhabitants of the Moldavian Csángó villages. On a communal level the pluralizing religious world view of secularization raised new opportunities for the sectarian groups in the Csángó settlements. Along this sectarian tendencies related to social mobility have become a part of the strategies of modernization: it is the Adventist sect that is mostly spread all over the Csángó villages. Through the transnational lifestyles the sects have become a part of social mobility, partly assuring coherence in the biographical continuity of the individual.

51 The relations between modernization and sectarian tendencies in the case of a settlement from the Transylvanian Plain were analyzed by Tamás Kiss (Kiss 2003). The same relations in the case of 19th century sects of the working class were analyzed by Hobsbawm. In the author's opinion “the hotbed of sectarian tendencies is the urbanizing village” (Hobsbawm 1974: 200).



Bibliography

ALDRIDGE, Alan

2000 *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Polity Press, Cambridge.

APPADURAI, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio* 3. 3–32.

BAUSINGER, Hermann

1989 „Párhuzamos különidejűségek.” (A néprajztól az empirikus kultúratudományig). *Ethnographia* 100. 24–37.

BERGER, Peter L.

1958 Sectarianism and Religious Sociation. *The American Journal of Sociology* 1. (64) 41–44.

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas

1998 *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. József Attila Műhely Kiadó, Budapest.

BRUCE, Steve

1995 *Religion in Modern Britain*. Oxford University Press.

1998 Cathedrals to Cults: the evolving forms of the religious life. In: HEELAS, Paul (ed.): *Religion, modernity and postmodernity*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 19–35.

CSATA Zsombor – KISS Dénes – KISS Tamás – SÓLYOM Andrea

2000 Vallás és modernizáció a Mezőségen. *WEB* 6. 34–53.

GAGYI József

2002 A kicsi cigány és társai. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 49–67.

GIDDENS, Anthony

2000 *Szociológia*. Osiris, Budapest.

HALÁSZ Péter

2002 *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához*. Európai Folklor Intézet, Budapest.

HAMILTON, Malcolm B.

1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Aduprint, Budapest.

HEFNER, Robert W.

1998 Secularization and citizenship in Muslim Indonesia. In: HEELAS, Paul (ed.): *Religion, modernity and postmodernity*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 147–168.

HOBBSBAWM, Eric

1974: Munkásszekták. In: idem: *Primitív lázadók. Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és a XX. Században*. Kossuth Kiadó, Budapest, 184–216.

KASCHUBA, Wolfgang

2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen.

KINDA István

2005 A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. Normák, normaszegők és szankciók a csángó társadalomban. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 21–56.

KISS Dénes

2003 A CE szövetség és a református egyház. *Erdélyi Társadalom* 1/2, 55–66.

KISS Tamás

2003 A szocialista típusú modernizáció és a hetednapot ünneplő adventista vállalkozók. *Magyar Kisebbség* 1. 264–280.

KOTICS József

1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. KJNT Évkönyve* 5. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 36–55.

LISZKA József

2001 *A szlovákiai magyarok néprajza*. Osiris Kiadó, Budapest.

McGUIRE, Meredith B.

1992 *Religion. The Social Context*. Trinity University, San Antonio, Texas.

MERTON, Robert K.

2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Osiris Kiadó, Budapest.

NIEDERMÜLLER Péter

2002 Elavuló fogalmak. *Regio* 4. 138–146.

2005 Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. In: KOVÁCS Nóra – OSVÁT Anna – SZARKA László (szerk.): *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések*. Budapest, Balassi Kiadó, 52–66.

PÁPAI Virág

2005 Egy neoprotestáns család Klézsén. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 193–213.

PETI Lehel

2003 A fekete mágia szociális egyensúly-ellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In: SZABÓ Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 159–174.

2006 Identitásmodelláló tényezők a moldvai csángó falvakban. *Tabula* 2. (8), 201–217.

POZSONY Ferenc

1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In: KATONA Judit – VIGA Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc, 173–179.

1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről. I.*, Budapest, 72–80.

2005a *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet, Budapest.

2005b A moldvai csángó magyar falvak társadalomszerkezete. In: idem: *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet, Budapest, 171–190.

RAISKILA, Vesa

1995 Secularization and Religious Change. A Conceptual Clarification. *Temenos* 31. 145–161.

SANDU, Dumitru

2000 Migrația transnațională a românilor din perspectiva unui recensământ comunitar, *Sociologie Românească* 3–4. 5–52.

SNOW, David A. – MACHALEK, Richard

1984 The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*. Vol. 10. 167–190.



SOUTHERN, Richard William

1987 *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*. Gondolat, Budapest.

TÁNCZOS Vilmos

1991 Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In: LACKOVITS Emőke, S. (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében. I.* Veszprém, 136–158.

1994 „Feltekinték napkeletre”. Moldvai archaikus imádságok. *Néprajzi Látóhatár* 3. 1–2, 217–246.

1995 *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok*. Pro-Print, Csíkszereda.

1997 A Szent megnyilatkozásai a moldvai és gyimesi népi imádságokban. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. KJNT Évkönyve 5.* Kolozsvár, 224–240.

1999 *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Pro-Print, Csíkszereda.

2000a Keletnek megnyílt kapuja. Emlékképek a moldvai csángók szerkezet nélküli kultúrájáról. In: idem: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 88–159.

2000b Egyház, vallás, népi kultúra. In: idem: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 206–232.

WEBER, Max

2001 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge, London.

WELSCH, Wolfgang

1999 Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today. In: FEATHERSTONE, Mike – LASH, Scott (ed.): *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Sage, London, 194–213.

WILSON, Bryan

1982 *Religion in sociological perspective*. Oxford University Press, Oxford – New York.

APPENDIX

The confessional structure of the Csángó villages from Bacău County

Signs and abbreviations:

* element nr. between 1 and 4

? no data provided

The numbers between 1–4 marked with the symbol * in the population census in summing up I counted as 1.

SETTLEMENTS	THE ENTIRE POPULATION				CATHOLICS	SECTS	OTHERS	%
	ORTHODOX	%	ORTHODOX	%				
CSÍK (CIUCANI)	580	0,00	0	0,00	580	0	0	0,00
SZÍTÁS (NICOREȘTI)	946	0,00	0	0,00	946	0	0	0,00
KÜLSŐREKESIN (FUNDU RĂCĂCIUNI)	2.004	0,05	1	0,05	1.998	0	7	0,35
SOMOSKA (ȘOMUȘCA)	1.617	0,06	1	0,06	1.615	0	2	0,12
TRUNK (GALBENI)	1.291	0,08	1	0,08	1.287	0	4	0,31
GAJDÁR (COMAN)	1.028	0,10	1	0,10	1.025	0	3	0,29
MÁRIAFALVA/LÁRGUÇA (LÁRGUȚA)	264	0,38	1	0,38	262	0	2	0,76
ÚJFALU (SATU NOU)	1.740	0,40	7	0,40	1.732	0	2	0,11
FORRÓFALVA (FĂRĂOANI)	5.176	0,56	29	0,56	5.143	1	4	0,08
LUJIKALAGOR (LUIZI-CĂLUGĂRA)	2.619	0,57	15	0,57	2.595	9	0	0,00
DIÓSZEG (TUTA)	2.108	0,62	13	0,62	2.095	0	0	0,00
MAGYARFALU (ARINI)	1.344	0,89	12	0,89	1.332	0	0	0,00
PUSZTINA (PUSTIANA)	1.961	0,92	18	0,92	1.942	0	1	0,05
KLÉZE (CLEJA)	4.477	1,83	82	1,83	4.366	18	14	0,31
ESZTUFUJ (STUFU)	392	3,32	13	3,32	379	0	0	0,00
LÁBNIK (VLADNIC)	899	3,67	33	3,67	865	1	1	0,11
POKOLPATAK (VALEA MICĂ)	770	3,77	29	3,77	735	6	0	0,00
SZŐLŐHEGY (PĂRGĂREȘTI)	1.047	3,82	40	3,82	1.005	0	2	0,20
SZALÁNC (CIREȘOAI)	1.906	3,93	75	3,93	1.831	0	0	0,00
KALUGARÉN (CĂLUGĂRENI)	918	6,10	56	6,10	862	0	0	0,00
ÚJFALU (NICOLAE BĂLCESCU)	4.093	10,51	430	10,51	3.653	0	10	0,24
BAHÁNA (BAHNA)	630	11,43	72	11,43	558	0	0	0,00
SZÁRAZPATAK (VALEA SEACĂ)	2.140	11,92	255	11,92	1.880	2	5	0,23
RÁCSILA (GĂRLENII DE SUS)	1.682	13,14	221	13,14	1.460	1	1	0,06
LÉSZPED (LESPEZI)	2.564	13,18	338	13,18	2.206	19	2	0,08
PRÁLEA (PRALEA)	894	15,32	137	15,32	756	1	1	0,11
SZERBEK (FLOREȘTI)	675	16,00	108	16,00	566	0	1	0,17
SZÁLKA (SEACA)	505	21,78	110	21,78	395	0	0	0,00
GYOSZÉNY (GIOSENI)	3.305	23,27	769	23,27	2.516	20	0	0,00
BERZUJOK (BĂRZULEȘTI)	252	34,52	87	34,52	165	0	0	0,00
CSÜGÉS (CIUGHEȘ)	1.981	34,73	688	34,73	1.292	1	1	0,05
TATROS (TÂRGU TROTUȘ)	2.065	38,31	791	38,31	1.267	6	1	0,05
ÚJFALU/DÓZSA (GHEORGHE DOJA)	1.024	38,48	394	38,48	620	10	0	0,00



SETTLEMENTS	THE ENTIRE POPULATION			ORTHODOX			CATHOLICS			SECTS			OTHERS		
		%			%			%		%			%		%
FRUMOȘZA (FRUMOASA)	3.651	39,36	1437	2.209	60,50	1	2.209	60,50	1	0,03	6	2.209	0,03	6	0,16
KETRIS (CHETRIȘ)	539	46,20	249	283	52,50	0	283	52,50	0	0,00	7	283	0,00	7	1,30
SZLANIKFÜRDŐ (SLĂNIC MOLDOVA)	1.766	59,97	1059	694	39,30	1	694	39,30	1	0,06	15	694	0,06	15	0,85
BOGÁTA (BOGATA)	874	60,64	530	344	39,36	0	344	39,36	0	0,00	0	344	0,00	0	0,00
FÜRESZFALVA (FERESTRĂU-OITUZ)	1.088	61,12	665	423	38,88	0	423	38,88	0	0,00	0	423	0,00	0	0,00
SZOLONCKA (TĂRĂȚA)	997	61,69	615	382	38,31	0	382	38,31	0	0,00	0	382	0,00	0	0,00
KÁPOTA (CAPĂTA)	400	64,25	257	139	34,75	1	139	34,75	1	0,25	4	139	0,25	4	1,00
LILJECS (LILIECI)	2.118	64,26	1361	678	32,01	62	678	32,01	62	2,93	19	678	2,93	19	0,90
VÁLIRI (LIVEZI)	892	67,49	602	206	23,09	68	206	23,09	68	7,62	16	206	7,62	16	1,79
CSERDÁK (CERDÁC)	1.324	67,52	894	419	31,65	10	419	31,65	10	0,76	2	419	0,76	2	0,15
ESZTRUGÁR (STRUGARI)	776	68,30	530	129	16,62	115	129	16,62	115	14,82	3	129	14,82	3	0,39
FURNIKÁR (FURNICARI)	1.156	68,77	795	321	27,77	40	321	27,77	40	3,46	1	321	3,46	1	0,09
BERZUNC (BERZUNȚI)	2.709	69,77	1890	807	29,79	12	807	29,79	12	0,44	1	807	0,44	1	0,04
KÖVESALJA (PETRICICA)	589	70,46	415	171	29,03	1	171	29,03	1	0,17	3	171	0,17	3	0,51
SZÁSZKÚT (SASCUT-SAT)	2.147	75,36	1618	526	24,50	0	526	24,50	0	0,00	3	526	0,00	3	0,14
BRUSZTURÓZSA (BRUSTUROASA)	1.313	79,06	1038	272	20,72	0	272	20,72	0	0,00	4	272	0,00	4	0,30
GERLÉNY (GÂRLENI)	1.879	79,14	1487	351	18,68	24	351	18,68	24	1,28	18	351	1,28	18	0,96
GUTINÁZS (GUTINAȘ)	506	79,64	403	103	20,36	0	103	20,36	0	0,00	0	103	0,00	0	0,00
TAMÁS (TĂMAȘI)	1.400	81,71	1144	256	18,29	0	256	18,29	0	0,00	0	256	0,00	0	0,00
REKESIN (RĂCĂCIUNI)	3.028	82,27	2491	469	15,49	63	469	15,49	63	2,08	6	469	2,08	6	0,20
SZKETURA (PĂDURENI)	428	82,48	353	73	17,06	1	73	17,06	1	0,23	2	73	0,23	2	0,47
DORMÁNFALVA (DĂRMĂNEȘTI)	9.991	83,13	8306	1.567	15,68	102	1.567	15,68	102	1,02	20	1.567	1,02	20	0,20
BALANYÁSZA (BĂLĂNEASA)	1.071	83,94	899	119	11,11	35	119	11,11	35	3,27	13	119	3,27	13	1,21
PALÁNKA (PALANCA)	896	85,04	762	134	14,96	0	134	14,96	0	0,00	0	134	0,00	0	0,00
JENEKES (ENACHEȘTI)	843	85,88	724	104	12,34	15	104	12,34	15	1,78	0	104	1,78	0	0,00
TURLUJÁN (TURLUJANU)	1.343	86,00	1155	167	12,43	14	167	12,43	14	1,04	7	167	1,04	7	0,52
AKNAVASÁR (TÂRGU OCNA)	11.343	90,02	10211	968	8,53	133	968	8,53	133	1,17	39	968	1,17	39	0,34
ÓNALVA (ONEȘTI)	46.044	90,60	41717	3.662	7,95	402	3.662	7,95	402	0,87	223	3.662	0,87	223	0,48
MOJNEȘT (MOINEȘTI)	23.051	92,40	21298	1.132	4,91	395	1.132	4,91	395	1,71	230	1.132	1,71	230	1,00
KOMÁNFALVA (COMĂNEȘTI)	21.856	92,60	20239	960	4,39	523	960	4,39	523	2,39	132	960	2,39	132	0,60
DOFTÁNA (DOFTEANA)	3.013	92,83	2797	150	4,98	63	150	4,98	63	2,09	6	150	2,09	6	0,20
KUKUJÉC (CUCUIEȚI)	1.401	93,08	1304	97	6,92	0	97	6,92	0	0,00	0	97	0,00	0	0,00
ARDEVÁN (ARDEOANI)	1.614	96,16	1552	42	2,60	2	42	2,60	2	0,12	21	42	0,12	21	1,30
RIPA JEPÍ (BOGDĂNEȘTI)	2.127	96,85	2060	23	1,08	43	23	1,08	43	2,02	2	23	2,02	2	0,09

DESPRE INSTITUTUL PENTRU STUDIAREA PROBLEMELOR MINORITĂȚILOR NAȚIONALE

ABOUT THE ROMANIAN INSTITUTE FOR RESEARCH ON NATIONAL MINORITIES

A NEMZETI KISEBBSÉGGUTATÓ INTÉZETRŐL

INSTITUTUL PENTRU STUDIAREA PROBLEMELOR MINORITĂȚILOR NAȚIONALE (ISPMN) funcționează ca instituție publică și ca personalitate juridică în subordinea Guvernului și în coordonarea Departamentului pentru Relații Interetnice. Sediul Institutului este în municipiul Cluj-Napoca.

■ Scop și activități de bază

studierea și cercetarea inter- și pluridisciplinară a păstrării, dezvoltării și exprimării identității etnice, studiarea aspectelor sociologice, istorice, culturale, lingvistice, religioase sau de altă natură ale minorităților naționale și ale altor comunități etnice din România.

■ Direcții principale de cercetare

Schimbare de abordare în România, în domeniul politicilor față de minoritățile naționale: analiza politico-instituțională a istoriei recente;

Dinamica etno-demografică a minorităților din România;

Revitalizare etnică sau asimilare? Identități în tranziție, analiza transformărilor identitare la minoritățile etnice din România;

Analiza rolului jucat de etnicitate în dinamica stratificării sociale din România;

Patrimoniul cultural instituțional a minorităților din România;

Patternuri ale segregării etnice;

Bilingvismul: modalități de producere, atitudini și politici publice;

Noi imigranți în România: modele de încorporare și integrare;

The ROMANIAN INSTITUTE FOR RESEARCH ON NATIONAL MINORITIES (RIRNM) is a legally constituted public entity under the authority of the Romanian Government. It is based in Cluj-Napoca.

■ Aim

The inter- and multidisciplinary study and research of the preservation, development and expression of ethnic identity, as well as social, historic, cultural, linguistic, religious or other aspects of national minorities and of other ethnic communities in Romania.

■ Major research areas

Changing policies regarding national minorities in Romania: political and institutional analyses of recent history;

Ethno-demographic dynamics of minorities in Romania;

Identities in transition – ethnic enlivening or assimilation? (analysis of transformations in the identity of national minorities from Romania);

Analysis of the role of ethnicity in the social stratification dynamics in Romania;

The institutional cultural heritage of minorities in Romania;

Ethnic segregation patterns;

Bilingualism: ways of generating bilingualism, public attitudes and policies;

Recent immigrants to Romania: patterns of social and economic integration.

A kolozsvári székhelyű, jogi személyként működő NEMZETI KISEBBSÉGGUTATÓ INTÉZET (NKI) a Román Kormány hatáskörébe tartozó közintézmény.

■ Célok

A romániai nemzeti kisebbségek és más etnikai közösségek etnikai identitásmegőrzésének, -változásainak, -kifejeződésének, valamint ezek szociológiai, történelmi, kulturális, nyelvészeti, vallásos és más jellegű aspektusainak kutatása, tanulmányozása.

■ Főbb kutatási irányvonalak

A romániai kisebbségpolitikában történő változások elemzése: jelenkortörténetre vonatkozó intézménypolitikai elemzések;

A romániai kisebbségek népességdemográfiai jellemzői;

Átmeneti identitások – etnikai revitalizálás vagy asszimiláció? (a romániai kisebbségek identitásában végbemenő változások elemzése);

Az etnicitás szerepe a társadalmi rétegződésben;

A romániai nemzeti kisebbségek kulturális öröksége;

Az etnikai szegregáció modelljei;

A kétnyelvűség módozatai, az ehhez kapcsolódó attitűdök és közpolitikák;

Új bevándorlók Romániában: társadalmi és gazdasági beilleszkedési modellek.

**A apărut/Previous issue/Megjelent:**

- Nr. 1.
Kiss Tamás – Csata István: *Evoluția populației maghiare din România. Rezultate și probleme metodologice. Evolution of the Hungarian Population from Romania. Results and Methodological Problems*
- Nr. 2.
Veres Valér: *Analiza comparată a identității minorităților maghiare din Bazinul Carpatic. A Kárpát-medencei magyarok nemzeti identitásának összehasonlító elemzése.*
- Nr. 3.
Fosztó László: *Bibliografie cu studiile și reprezentările despre romii din România – cu accentul pe perioada 1990–2007.*
- Nr. 4.
Remus Gabriel Anghel: *Migrația și problemele ei: perspectiva transnațională ca o nouă modalitate de analiză a etnicității și schimbării sociale în România.*
- Nr. 5.
Székely István Gergő: *Soluții instituționale speciale pentru reprezentarea parlamentară a minorităților naționale*
- Nr. 6.
Toma Stefánia: *Roma/Gypsies and Education in a Multiethnic Community in Romania*
- Nr. 7.
Marjoke Oosterom: *Raising your Voice: Interaction Processes between Roma and Local Authorities in Rural Romania*
- Nr. 8.
Horváth István: *Elemzések a romániai magyarok kétnyelvűségéről*
- Nr. 9.
Rudolf Gräf: *Arhitectura roma în România*
- Nr. 10.
Tódor Erika Mária: *Analytical aspects of institutional bilingualism. Reperele analitice ale bilingvismului instituțional*
- Nr. 11.
Székely István Gergő: *The representation of national minorities in the local councils – an evaluation of Romanian electoral legislation in light of the results of the 2004 and 2008 local elections. Reprezentarea minorităților naționale la nivel local – O evaluare a legislației electorale românești pe baza rezultatelor alegerilor locale din 2004 și 2008*
- Nr. 12.
Kiss Tamás – Barna Gergő – Sólyom Zsuzsa: *Erdélyi magyar fiatalok 2008. Közvélemény-kutatás az erdélyi magyar fiatalok társadalmi helyzetéről és elvárásairól. Összehasonlító gyorsjelentés. Tinerii maghiari din Transilvania 2008. Anchetă sociologică despre starea socială și așteptările tinerilor maghiari din Transilvania. Dimensiuni comparative*
- Nr. 13.
Yaron Matras: *Viitorul limbii Romani: către o politică a pluralismului lingvistic*
- Nr. 14.
Sorin Gog: *Cemeteries and dying in a multi-religious and multi-ethnic village of the Danube Delta*
- Nr. 15.
Irina Culic: *Dual Citizenship Policies in Central and Eastern Europe*
- Nr. 16.
Mohácsek Magdolna: *Analiza finanțării alocate organizațiilor minorităților naționale*
- Nr. 17.
Gidó Attila: *On Transylvanian Jews. An Outline of a Common History*
- Nr. 18.
Kozák Gyula: *Muslims in Romania: Integration Models, Categorization and Social Distance*
- Nr. 19.
Iulia Hossu: *Strategii de supraviețuire într-o comunitate de romi. Studiu de caz. Comunitatea „Digului”, Orăștie, județul Hunedoara*
- Nr. 20.
Székely István Gergő: *Reprezentarea politică a minorităților naționale în România*

În pregătire/Next issues/Előkészületben

- Nr. 22.
Sergiu Constantin: *Tirolul de Sud – un model de autonomie și conviețuire?*