

STUDII DE ATELIER
CERCETAREA MINORITĂȚILOR
NAȚIONALE DIN ROMÂNIA

WORKING PAPERS IN ROMANIAN
MINORITY STUDIES

MŰHELYTANULMÁNYOK
A ROMÁNIAI KISEBBSÉGEKRŐL

24 / 2009

PETI LEHEL

APARIȚIA FECIOAREI MARIA DE LA SEUCA,
ÎN CONTEXTUL INTERFERENȚELOR
RELIGIOASE ȘI ETNICE

THE MARIAN APPARITION
FROM SEUCA/SZŐKEFALVA
IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS
AND ETHNICAL INTERFERENCES



ISPMN

INSTITUTUL PENTRU STUDIAREA
PROBLEMELOR MINORITĂȚILOR
NAȚIONALE



GUVERNUL ROMÂNIEI

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

Nr. 24

Peti Lehel

**APARIȚIA FECIOAREI MARIA DE LA SEUCA,
ÎN CONTEXTUL INTERFERENȚELOR
RELIGIOASE ȘI ETNICE**

**THE MARIAN APPARITION FROM
SEUCA/SZŐKEFALVA IN THE CONTEXT
OF RELIGIOUS AND ETHNICAL
INTERFERENCES**



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. 24:

Autor: Peti Lehel

Titlu: *Apariția Fecioarei Maria de la Seuca, în contextul interferențelor religioase și etnice*

The Marian Apparition from Seuca/Szőkefalva in the Context of Religious and Ethnical Interferences

■ Coordonator serie: Iulia Hossu, Horváth István

© INSTITUTUL PENTRU STUDIAREA PROBLEMELOR MINORITĂȚILOR NAȚIONALE

Cluj-Napoca, 2009

ISSN 1844 – 5489

www.ispmn.gov.ro

■ Lectură: William A. Christian

■ Traducere: Nastasă-Kovács Annamária, Peti Lehel

■ Corectură: dr. T. Szabó Levente

■ Concepție grafică, copertă: Könczey Elemér

■ Tehnoredactare: Sütő Ferenc

■ Tipar: IDEA și GLORIA, Cluj-Napoca

Gvernul României și ISPMN nu își asumă responsabilitatea pentru conținutul Studiilor de Atelier.
Răspunderea asupra conținutului opiniilor exprimate revine în exclusivitate autorilor.

■ Peti Lehel este etnolog iar actualmente, cercetător în cadrul Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale; doctorand în etnologie la Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Catedra de Etnologie și antropologie maghiară.

E-mail: petilehel@yahoo.com

■ 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

Sumar

■ Până la mijlocul anului 2000, o localitate defavorizată din punct de vedere infrastructural dintr-o micoregiune din România a devenit un loc de pelerinaj cu o deosebită importanță. Alături de locurile de pelerinaj atât de însemnate din Estul Europei, aflate în aria lingvistică maghiară, ca de pildă Șumuleu Ciuc și Radna, localitatea Seuca se impune din acest punct de vedere într-un context cultural și socio-istoric cu totul specific.

În cadrul prezentei analize autorul încearcă o expunere a modului în care interferențele religioase și etnice au influențat asupra formării acestui loc de pelerinaj cu substrat imaginar. Va analiza rolul referințelor etnice și confesionale, precum și cel al diverselor sisteme simbolice explicative ale comunității, cu privire la formarea de atitudine față de viziunile unei țigănci. În acest sens, va configura istoria relațiilor etnice și confesionale din localitate, menționând și procesele economice comunitare. Totodată, va încerca să prezinte diversele tipuri confesionale de referință care însoțesc aparițiile Fecioarei Maria, precum și încercările vizionarului de a discredita considerațiile diverselor confesiuni în ceea ce privește profețiile sale.

Abstract

■ Situated on the border of Latin and Orthodox Christianity, in a region where the infrastructural and the economical possibilities were limited, the Romanian village Seuca became an internationally known place for pilgrimage due to a blind Gypsy women's public visions about Virgin Mary in the first years of the new millennium.

The author presents both the history of the ethnical and confessional co-existence in the village and the economical and social problems which affected the whole community. Then, the attitudes towards the apparition of the different denominations will be highlighted by presenting also the way the seer attempts to question the different denominational opinions. The legitimating strategies of a gypsy woman influenced very much the aspects of Virgin Mary vision from Seuca.



CUPRINS / CONTENTS

Apariția Fecioarei Maria de la Seuca – în contextul interferențelor religioase și etnice	■ 5
Locația și viziunea	■ 6
Persoana vizionarului	■ 7
Viziunea ca fenomen religios și social	■ 8
Istoria conviețuirii interetnice și confesionale	■ 9
Competiția etnică	■ 10
Competiția confesională	■ 12
Părerea referitoare la viziuni a membrilor comunităților protestante	■ 13
Părerea membrilor comunităților locale romano-catolice	■ 14
Strategiile bisericii în scopul recunoașterii și monopolizării viziunilor	■ 15
Strategiile de legitimare ale clarvăzătorului cu referire la interacțiunile etnice și confesionale	■ 16
Concluzii	■ 18
Bibliografie	■ 19
Surse/Resurse/Izvoare	■ 21
Apendice	■ 22
The Marian Apparition from Seuca/Szökefalva in the Context of Religious and Ethnical Interferences	■ 23
General framework	■ 24
The scene of the apparition	■ 25
The apparition	■ 25
The History of the Interethnic and Denominational Co-existence. A Regional Context	■ 26
Ethnic Competition	■ 27
Denominational Rivalry	■ 29
The Opinion of the Non-Catholic Communities on the Apparition	■ 30
The Catholic Community's Opinion about the Apparition	■ 31
The Church's Strategies for the Apparition's Acknowledgement and Appropriation	■ 31
The Virgin Mary from Seuca	■ 32
The Legitimizing Strategies of the Seer	■ 33
Conclusions	■ 34
Literature	■ 35
Appendix	■ 37

APARIȚIA FECIOAREI MARIA DE LA SEUCA – ÎN CONTEXTUL INTERFERENȚELOR RELIGIOASE ȘI ETNICE

■ Până la mijlocul anului 2000, o localitate defavorizată din punct de vedere infrastructural dintr-o microregiune din România a devenit un loc de pelerinaj cu o deosebită importanță.¹ Alături de locurile de pelerinaj atât de însemnate din Estul Europei, aflate în aria lingvistică maghiară, ca de pildă Șumuleu Ciuc și Radna, localitatea Seuca² se impune din acest punct de vedere într-un context cultural și socio-istoric cu totul specific. Acest tip de constituire se răsfrânge atât în transformarea economică a unei regiuni rurale multietnice și multiculturale din România, care se află în curs de modernizare și lăsase deja în urmă cu mulți ani perioada dictaturii, cât și în reorganizarea structurii etnice și confesionale a acesteia, fiind prezent și în ceea ce privește acțiunea relațiilor etnice și mecanismele reglatoare ale funcționării comunităților.³

Până în prezent, Fecioara Maria de la Seuca² a suferit o redefinire de sens colectiv, în urma căreia și-a câștigat propria denumire, propriul mod de prezentare, precum și propria simbolică, transmițând totodată mesaje cu sensuri sociale actualizate. În acest context, Fecioara Maria, prezentă în viziunile unei țigănci oarbe Rozalia Marián a căpătat noi valențe cu semnificații înrădăcinate atât în trecutul apropiat, cât și în prezentul comunității dintr-o regiune⁴ năpăstuită de multe vicisitudini, aflată într-o țară în curs de dezvoltare din Europa de Est.

În cadrul prezentei analize voi încerca să expun modul în care interferențele religioase și etnice au influențat asupra formării acestui loc de pelerinaj cu substrat imaginar. Voi analiza rolul referințelor etnice și confesionale, precum și cel al diverselor sisteme simbolice explicative ale comunității cu privire la formarea de atitudine față de viziunile unei țigănci. În acest sens, voi configura istoria relațiilor etnice și confesionale din localitate, menționând și procesele economice comunitare. Totodată, voi încerca să prezint diversele tipuri confesionale de referință care însoțesc aparițiile Fecioarei Maria, precum și încercările vizionarului de a discredita considerațiile diverselor confesiuni în ceea ce privește profețiile sale.

Problematica viziunilor și a miracolelor va fi abordată doar în măsura în care va putea clarifica funcționarea procesului de apariție a înțeleșurilor, așadar a practicilor etnicității din sfera religioasă. Așadar, voi

1 Studiul a fost realizat în cadrul cercetărilor OTKA de la Catedra de Etnografie și Antropologie Culturală a Universității de Științe din Pécs. Coordonator: dr. Éva Pócs. În realizarea analizei mi-a fost de un ajutor neprețuit atelierul de cercetare a imaginii organizat de către William A. Christian și Gábor Klaniczay în cadrul Centrului de studii Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (CASBS) (Stanford, California) (*The Vision Thing: Studying Divine Intervention*, 24 iunie – 8 iulie 2007) și Collegium Budapest (30 iunie – 11 iulie 2008), sponsorizat de către Andrew W. Mellon Foundation și Alexander von Humboldt Foundation. Pentru noile idei, experiențe și accesibilitatea literaturii de specialitate datorez mulțumiri speciale atât Centrului de studii, cât și coordonatorilor și participanților la workshop. Tot aici, doresc să-i mulțumesc lui William Christian pentru comentariile și sugestiile sale care mi-au fost de un real ajutor în finalizarea studiului.

2 Localitatea este așezată pe cursul mijlociu al Târnavei Mici, pe malul stâng al râului, la 2 km nord de Târnaveni.

3 Este de menționat că versiunea în limba română a studiului este mai elaborată decât cea în limba engleză.

4 Prin regiune, înțeleg așezările de pe cursul mijlociu al Târnavei Mici.



aborda aceste viziuni, în primul rând, nu prin experiențe religioase subiective,⁵ ci din punctul de vedere al construcției sociale, analizând influența specificului social și cultural în ceea ce privește utilizarea acesteia în spațiul socio-cultural dat.

Locația și viziunea

■ Seuca se află într-o regiune multiethnică și multiconfesională. Așezarea poartă cu ea toate caracteristicile multiple specifice ale acestui context intercultural: aici conviețuiesc mai multe grupuri etnice și cel puțin 10 comunități religioase mici cu o populație numeroasă.⁶ O precizare importantă este faptul că – așa cum se poate observa din datele prezentate mai jos – catolicii sunt minoritari în localitate.⁷ În acest mediu multiethnic și interconfesional, înțesat de o serie de probleme datorate rivalizării simbolice permanente a conviețuirii și modului de viață aflat în transformare, o țigancă oarbă a avut viziuni.

Regiunea în care este așezată localitatea Seuca se află în zona de graniță a creștinătății de proveniență latină și ortodoxă, în regiunea în care trăiesc împreună etnici români, maghiari, iar de la caz la caz, slavi și romi. Acest fenomen multicultural specific se încarcă de originile etnice ale vizionării nevăzătoare, de strategiile culturale ale familia ei, precum și de manifestările ei verbale cu ocazia aparițiilor publice.

Strategiile de legitimare bisericească a locului de pelerinaj, devenite de o importanță națională, includ referiri la contextul intercultural.⁸ Tendințele de legitimare ale vizionarului se petrec pe aceeași scenă culturală, de unde însă nu lipsește permanenta comunicare simbolică legată de tensiunile etnice și confesionale. Acest tip de comunicare simbolică – așa cum se va vedea mai târziu – constituia în trecut o latură importantă a funcționării comunităților. Însă, până la începutul anilor 2000, cele mai însemnate tehnici comunitare tradiționale, modelatoare ale interferențelor culturale, par a fi devenit nefuncționale.

Rozalia Marián are percepții imaginare cu conținut religios din toamna anului 1998. Până în 2001, viziunile apăreau doar în prezența a câtorva persoane, în special, a membrilor de familie, a vecinilor, a localnicilor, apoi și în fața elevilor școlii generale din orașul apropiat (vezi: Lórinzi 2003, Gyórfy 2009). Aceste percepții au putut deveni publice doar din cauza faptului că Sfânta Fecioară comunica dinainte profetului momentul exact al venirii ei. La apariția care a avut loc în data de 17 iulie 2001 au fost prezente aproximativ 5000 de persoane. Din acest moment, locația în care s-a arătat Fecioara Maria a devenit biserica catolică din Seuca, a patra și a cincea ocazie a avut loc în biserică. Din acest motiv, numărul pelerinilor a crescut de fiecare dată, iar în grădina bisericii a fost construit un altar în aer liber, unde în zilele în care se prevedea apariția, o mulțime de 10 000-15 000 persoane aștepta sosirea Fecioarei Maria priveghind, venerând obiecte bisericești, rostind rugăciuni sfinte, cerând iertare la cruce și manifestând evlavia (vezi: Molnár f. a.).

Cu ocazia percepțiilor imaginare, clarvăzătorul vorbea cu Fecioara Maria – exceptând ultima apariție publică a acesteia – în limba română. A transmis însă mesajele Sfintei Fecioare atât în limba maghiară, cât și în limba română. În timpul viziunilor primește mesajele sosite din lumina cerească în limba română. *Și atunci, venise data de 8 decembrie, seara la ora 11, așa cum promisese Maica Domnului, atunci*

5 Pentru abordarea viziunilor înțelese ca experiențe religioase vezi: Luhmann 2004, Noll 1983, 1985, Taves 1999. Cu referire la „experiențele vizionare” cultivate în mănăstirile medievale, viziunile generate în mod ritualic și semnificațiile acestora, vezi lucrările autorilor Barbara Newman (Newman 2005), Isabell Moreira (Moreira f. a.). În ceea ce privește cultura vizionară din Evul Mediu, fără a avea pretenția epuizării subiectului, mai vezi și: Petroff 1986, Blumenfeld-Kosinski 2006, Niccoli 1990, Beinart 1999, Mack 1992, Peterson 2005, Freedberg 1989, Gurevich–Shukman 1984. Potrivit opiniei lui David Blackburn, viziunile legate de Fecioara Maria fac parte din marile drame colective ale veacului al XIX-lea (Blackburn 1994: 3). În continuare, cu vizinile „moderne” ale secolului XIX și XX se ocupă și: Porte 2005, Zimdars–Swartz 1991.

6 Vezi indicatorii publicați în *Apendice*.

7 La recensământul din 2002, Seuca nu era considerat un sat independent, deoarece cu ocazia înființării județelor din 1968 a fost anexat din punct de vedere administrativ localității Gănești. Astfel, în statistică nu este redată separat compoziția etnică și confesională a localității, ci doar împreună cu datele centralizate din Gănești. Potrivit acestora, în cele două sate, în anul 2002 trăiau 2420 maghiari, 820 români, 280 romi și 3 sași. Structura confesională a celor două localități este mult mai nuanțată decât cea etnică. Conform aceluiași statistici oficiale, 831 persoane s-au declarat ortodocși, 264(!) romano-catolici, 3 greco-catolici, 2074 reformați, 4 evanghelici, 114 unitarieni, 7 bapțiști, 150 penticostali, 4 membri ai Bisericii Adventiste de Ziua a șaptea, 33 creștini după Evanghelie, iar 35 de persoane au afirmat că sunt de altă religie.

8 Locul de pelerinaj este considerat, în primul rând, un punct de atracție națională, deși la asemenea ocazii sosesc aici pelerini atât din Ungaria, cât și din alte părți ale lumii.

a apărut deja în lumină, o lumină mare, o lumină ovală împletită din multe-multe stele, iar în interiorul ei statuia, statuia Maicii Domnului, cu mâinile împreunate. Statuia, să fie de vreo 70-75 cm. Așa a apărut întotdeauna. Îmbrăcată în alb curat, cu rozariul în mâinile împreunate pentru rugăciune și cu o cunună formată din 12 stele. Iar deasupra capului era o stea foarte mare, care a acoperit-o de lumină. Astfel au început conversațiile cu Sfânta Fecioară.⁹

Cei din Seuca, în urma interpretărilor oficiale bisericești, numesc această viziune colectivă miracolul Soarelui, dansul Soarelui, deoarece Soarele „dansează” atunci în culori ciudate, în formă de cruce. La început, acest „fenomen” a fost văzut de către pelerini – cu ocazia aparițiilor publice – după percepțiile imaginare avute de vizionar. În zilele noastre, acesta începe după liturghia în aer liber din grădina bisericii și ține aproximativ un sfert de oră. De cele mai multe ori, pelerinii privesc Soarele ridicându-și mâinile. Mulți fac fotografii și înregistrări video. Fenomenele legate de aparițiile referitoare la cer (de pildă, manifestările supranaturale ale Soarelui, crucea formată din nori etc.) indică o strânsă conexiune cu imaginarul observat în locurile de pelerinaj cu fundament vizionar modern din zilele noastre (Fatima, Lourdes, Medjugorje, Oliveto Citra) (vezi: Apolito, 1998, p. 86). Percepțiile imaginare experimentate cu ocazia miracolului Soarelui de către membrii unor grupuri de pelerini venite din Ungaria se răsfrâng în impresiile modelatoare ale trăirilor religioase legate de etnicitate. Alături de manifestările solare stranii, pelerinii au povestit frecvent despre faptul că au văzut în Soare apărând harta Ungariei de după Trianon și o cruce neagră: *Eu am fost doar o dată. Doar anul trecut am fost până acuma [prima oară]. Și fenomenul solar arăta un Soare de verde deschis, te puteai uita cu ochiul liber. Doar se rotea. Atât de repede se rotea! Și am văzut lumini în jurul său. Galbene și portocalii, iar din când în când verzui, așa lumini am văzut, care se roteau rapid. Am văzut mantia și harta Ungariei, iar jos o cruce, așa neagră și tot la fel, tot așa în Soare. Anul trecut era atât de puternic Soarele că aproape leșinai chiar și cu umbrela, iar după aceea, când Rozalia spunea, că acum deja la ora 5 vine arătarea, adică apare Maica Domnului, atunci ceva atât de minunat ... Ne uitam la Soarele acela atât de arzător și era minunat în interior. Apoi, când s-a terminat, câteva secunde a durat acest fenomen, iar atunci, după aceea ne-a mai răcorit și o mică ploicică de vară minunată. Asta a fost. Acele vibrații pâlپâinde ale Soarelui, deci asta a fost, așa, acele părți neconturate. Asta a fost însă în partea arzătoare a Soarelui. Acele fragmente ce vibrau. Pe partea de jos, în dreapta, am văzut o cruce neagră. Apoi alături de ea, în stânga, pe partea de jos a Soarelui am văzut mantia, iar în partea de sus harta micuță a Ungariei. Asta a fost. Și ne uitam minunați la acel Soare dogoritor.*¹⁰

Persoana vizionarului

■ În pofida faptului că în legătură cu Rozalia Marián încep să se contureze momentele biografice care dezvăluie elementele psihice din mediul familiar și comunitar, rămân și pe mai departe necunoscute succesul îndoielnic al asumării identității etnice și stigmatizarea acesteia care au contribuit la apariția rolului ei de vizionar al comunității, precum și anumite fapte biografice esențiale. Biografia ei cuprinde elemente referitoare la poziția socială nesigură pe care o are în interiorul comunității satului: s-a născut dintr-o căsătorie mixtă, româno-maghiară; are diabet de la vârsta de 13 ani; din cauza bolii, în 1991 și-a pierdut în totalitate vederea; familia trăiește pe ulița locuită de romii din sat; în localitate, toți o consideră țigancă. Cu toate acestea, familia Rozaliei Marián urmează strategia culturală a identificării cu etnicii maghiari. Faptul că tatăl ei era român, nu schimbă cu nimic integrarea din punct de vedere etnic. Urmașii proveniți din familiile mixte de romi-maghiari sau romi-români sunt considerați, în toate așezările din regiune, romi. *Tatăl ei este român, dar sunt romi de altfel, numele de familie e Marian [...] Acasă vorbesc maghiara. Sunt maghiari, romi maghiari.*¹¹

Potrivit celor spuse de maghiarii din comunitate, copilul Rozaliei Marián, adoptat de la orfelinat, este în realitate copilul ei născut în afara căsătoriei, care la școală era slab la învățătură, „ca toți ceilalți copii de romi, de altfel”. Ca și în cazul celorlalte comunități, și de această dată, integrarea etnică presupune o gravă stigmatizare care activează prejudecățile ce vizează romii ca grup etnic. În ceea ce privește persoanele de etnie romă care aspiră spre o schimbare de identitate etnică, accentuarea apartenenței la

9 Rozalia Marian, Seuca, 24 octombrie 2006.

10 Relatarea unei femei dintr-un grup de pelerini sosiți din Ungaria, Seuca; anchetă realizată de către Eszter Gyórfy, 2007.

11 H. E. Femeie, (n.1967), creștină după Evanghelie, 24 octombrie 2006, Seuca.



această etnie se identifică cu cea mai hotărâtă negare a statutului și a valorii sociale personale, scoțând la iveală deosebirile structurale profunde dintre cele două universuri și având drept efect fragilitatea deosebită a succesului integrării.¹²

Viziunea ca fenomen religios și social

■ Definind poziția teoretică fundamentală actuală a cercetărilor referitoare la viziuni, William A. Christian, în mai multe dintre lucrările sale subliniază faptul că percepțiile imaginare pot fi abordate de către cercetători, în primul rând, ca și fenomene sociale (Christian, 1987, 1992, 1996, 1998). Ceea ce întâlnește cercetătorul este rezultatul unor raporturi microsociale complexe, la care iau parte mai mulți actori: în afara persoanei vizionarului, autoritățile, interpreții, cât și cei care receptează viziunilor (vezi: Christian 1998: 107). Așadar, percepția imaginară este un produs cultural nu doar sub aspectul că, experiență religioasă fiind, se leagă de un context cultural în variate moduri, ci și prin faptul că, la urma urmei, constituie rezultatul unui consens colectiv manipulat de către diverși actori sociali.¹³ Cercetătorul trebuie să lucreze cu „un produs social complex, care reflectă, în primul rând, ceea ce *au dorit*¹⁴ să vadă și să asculte indivizii și grupurile” (Christian 1998: 118).¹⁵ În legătură cu acest lucru, Christian atrage atenția asupra unui paradox important, respectiv asupra faptului că „fenomenele culturii catolice care par a fi cele mai spontane – viziunile clarvăzătorilor laici, ale copiilor și analfabeților –, ajung la noi deja într-o formă extrem de controlată și formalizată”. (Christian 1998: 118).¹⁶ Odată cu surprinderea modului în care vizionarii¹⁷ sunt aleși în cadrul comunității pe baza sexului, vârstei și a trăsăturilor de caracter ale personalității acestora, pot fi clarificate acele procese multiple prin care comunitățile și instituțiile acestora construiesc faptele și își formulează speranțele. Potrivit opiniei lui Christian, nu are importanță că unii indivizi sunt clarvăzători – deoarece astfel de persoane au existat în cele mai diverse epoci ale istoriei și, probabil, vor mai exista – ci faptul că în anumite cazuri, oamenii încep să atribuie unor viziuni o însemnătate deosebită.

Rolul percepțiilor imaginare și, în general, al sensibilității sociale față de transcendent este considerat de cei mai mulți specialiști ca fiind propriu crizelor sociale.¹⁸ Gerald E. Markle și Frances B. McCrea, de pildă, au demonstrat faptul că în localitatea Medjugorje, așezată într-o regiune multietnică, unde catolicii formează o minoritate confesională, discursurile etnice și confesionale utilizate de sfera politică au jucat un rol însemnat în crearea legitimității vizionare (Markle–McCrea 1994). Aparițiile Maicii Domnului de la Medjugorje se desfășurau foarte aproape de dealul unde în anul 1941 au fost executați de Ustasha 300 de sârbi. În perioada discursurilor, atât politica sârbă, cât și cea croată a încercat să folosească această circumstanță pentru propriile interese (Markle–McCrea 1994). O analiză asemănătoare a fost publicată de Otto F. A. Minardus care a așezat viziunile colective legate de Sfânta Fecioară de la Beirut și Cairo, apărute în urma Războiului de șase zile arabo-israelian din 1967, în contextul socio-psihic generat de conflictele etnice și confesionale (Minardus 1971).

Conform părerii lui William A. Christian, cercetările referitoare la evenimentele imaginare ar trebui să se ocupe predilect cu „dinamica interacțiunilor istorice” din spațiul înconjurător,¹⁹ așadar cu analiza factorilor sociali și de putere, precum și cu studiul relațiilor microsociale care joacă rolul de formator al imaginarului ca produs social.

Potrivit opiniei lui Ellen Badone, datorită înregistrării unor narative se realizează istoria sfântă a locului de pelerinaj cu substrat imaginar, autorul exemplificând acest lucru prin apariția în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea a unui loc de pelerinaj din nord-vestul Franței, Kerizinen, unde se realizează

12 Referitor la o localitate mică din apropierea satului Seuca de pe Valea Târnavei vezi mai pe larg: Peti, 2007.

13 Referitor la problemele metodologice ale cercetărilor din domeniul percepțiilor imaginare menționează observații importante și Paolo Apolito (Apolito 1998).

14 Sublinierea autorului – L. P.

15 Traducerea autorului – L. P.

16 Traducerea autorului – L. P.

17 Despre aceasta, vezi și: Christian 1998: 112–116.

18 Mai multe analize se ocupă de contextul socio-istoric al viziunilor. Vezi, de pildă: Blacbourn 1994: 19–27, Niccoli 1990.

19 Fac mențiunea că aceste interpretări ale lui William Christian se referă în mod deosebit la formarea locurilor de pelerinaj cu substrat imaginar.

viziuni (Badone 2007). În același timp, codificarea variantelor narative este un proces selectiv, în cadrul căruia întreprinzătorii diverselor narațiuni capătă accente diferite (vezi: Zimdars–Swartz 1991: 11).

Victor Turner subliniază adesea că locurile de pelerinaj cu substart imaginar, considerate cele mai sfinte, se găsesc la periferii (de pildă, la marginea orașelor), ori în alte zone cu siguranță retrase (Turner 1974). Potrivit opiniei autorului, în acest caz, periferia reprezintă spațiul liminal și comunitatea în comparație cu structura socio-culturală (Turner–Turner, 1978: 241). Formarea locurilor de pelerinaj, având un substrat imaginar referitor la aparițiile Fecioarei Maria, reprezintă materializarea aspectelor ascunse, nonierarhice, ale bisericii, prin care se realizează „dominația celor slabi”²⁰ față de normativele oficiale bisericesti (Turner–Turner 1978: 213). Așadar, prin aspectele imaginare se concretizează acel mod al comunicării transcendențiale, care se naște adesea în opoziție cu practicile religioase aflate sub controlul central al bisericii.²¹

Istoria conviețuirii interetnice și confesionale

■ Pe Valea Târnavei Mici, în regiunea unde se întinde localitatea Seuca, conviețuirea interetnică a fost reglementată de norme formate de-a lungul timpurilor istorice. Nu cu mult timp în urmă, pe cursul mijlociu al râului se aflau sate omogene, locuite de etnici maghiari, români ori sași, nelipsind însă diversele așezări multietnice, deoarece au conviețuit aici, la un loc, chiar și patru etnii.²² Relațiile interetnice pot fi descrise cu cea mai mare exactitate cu ajutorul noțiunii de „conviețuire”: adică, izolarea culturală delimitată din punct de vedere etnic reprezentând un element important în ceea ce privește funcționarea comunităților. În pofda faptului că cele patru etnii aveau legături economice ample, iar în anumite cazuri puteau întreține și relații de rudenie prin alianță (de exemplu, cea de cumătrie), în fapt formau comunități închise, caracteristice endogamiei etnice.

Până la colectivizarea din 1968, cei mai mulți locuitori din regiune se ocupau cu agricultura. Naționalizarea proprietăților de pământ a transformat, începând de la temelii, organizarea economică și socială a așezărilor de pe Valea Târnavei Mici. Dictatura comunistă a transformat micul oraș apropiat de această regiune, Târnăveni, într-un centru industrial artificial, care a absorbit apoi populația rurală din zonă. În fapt, datorită centralizării s-a format un centru artificial, neexistând aici niciodată un centru al orașului de importanță cuvenită, care ar fi putut constitui „forța motrice” necesară pentru dezvoltarea regiunii. Totodată, industrializarea a contribuit la restructurarea etnică a satelor de pe Valea Târnavei Mici, așadar la schimbarea raporturilor etnice.

Condițiile întâlnite la locurile de muncă, precum și schimbarea strategiilor de viață din localitățile aflate pe valea mijlocie a Târnavei Mici au atras după sine un proces de migrație internă deosebit de intens. Din cauza condițiilor legate de infrastructură, așezările care erau mai apropiate de Târnăveni, precum Seuca, au devenit mai atrăgătoare pentru populația care s-a mutat aici.

În euforia ce a urmat după schimbarea regimului politic din 1989, în timp ce cooperativele agricole de producție au fost desființate și structurile anterioare legate de proprietăți au revenit, locuitorii din regiune s-au reîntors și ei la producția agricolă tradițională. De fapt, acest lucru însemna că încercau să-și mențină locurile de muncă de la oraș, iar veniturile câștigate aici au fost reinvestite într-o economie agrară perimată. Însă, după 1989 fabricile aflate în proprietatea statului au fost progresiv desființate, în consecință, până în 1995, majoritatea populației a intrat în șomaj ori a ieșit la pensie anticipată. Tot în acest an, criza economică din regiune a atins apogeul, astfel că, masele angajate anterior în sectorul de stat care trăiau în mediul rural au început să revină în sectorul agricol. Cei mai mulți nu reușeau să cumpere mașinile agricole necesare unei producții rentabile, iar în lipsa unui venit permanent, nu puteau plăti nici varianta mecanizată a lucrărilor agricole de bază.²³

Până în zilele noastre, regiunea a devenit o zonă multiplu defavorizată. Problema depasărilor nu este rezolvată, ajungându-se cu mare dificultate în orașele cu infrastructură modernă și dotări instituționale.

20 În Evul Mediu, săracii au jucat un rol însemnat în ceea ce privește formarea locurilor de pelerinaj (vezi: Turner–Turner 1978: 213).

21 Referitor la aceasta vezi și: Pócs 2008: 485.

22 În afara celor enumerate și romii.

23 În spatele crizei există și procese macroeconomice mai complexe ale căror detalieri nu poate fi expusă în acest text. Despre acestea, vezi mai pe larg și: Peti 2004.



Totuși, în societatea locală, cei care au ales naveta spre mediul urban, mai grea și mai lungă, au un real succes și sunt capabili să atingă standarde mai înalte în ceea ce privește nivelul lor de viață.

Competiția etnică

■ Conform datelor statistice ale recensământului, din cauza celor stabiliți aici în perioada dictaturii comuniste, comunitatea românilor de la Seuca a crescut de aproximativ două ori și jumătate.²⁴ În orașe, precum și la cooperativele agricole apropiate de Târnăveni, care absorbeau un număr impresionant de forță de muncă, se găsea de lucru cu ușurință. Creșterea numerică a populației comunității românești locale și consolidarea puterii economice a locuitorilor au transformat normele comunitare cu rol de impunere a regulilor conviețuirii, iar până astăzi rivalitatea etnică manifestată, în primul rând prin aca-pararea simbolică a unor terenuri, a devenit parte importantă a acestor norme. Populația românească nou-venită – în special elita din mijlocul nomenclaturii strămutate în timpul dictaturii – nu mai acorda importanță învățării limbii majoritarilor, dezvoltându-și o strategie a conviețuirii cu caracter separatist, iar acest lucru se întâmpla și datorită atribuțiilor elitiste. Unul dintre furnizorii de date exemplifica acest lucru prin cazul unui inginer agronom român care a absolvit școala generală în limba maghiară, după aceea însă „a uitat” această limbă: *[Așadar, maghiarii îi desconsiderau pe români?] Nu, nici nu putea fi vorba. Nu era nicio problemă. De când au venit ăștia cu colectivul, sunt care au făcut clasele primare în ungurește, dar n-am auzit să fi spus vreodată unul vreun cuvânt în limba maghiară. Era inginer agronom, lucra la cooperativa de stat.*²⁵ Unele familii de români își achiziționează case în centrul simbolic al satului, mutându-se aici de pe stăzile laterale. Totodată, crucile de pe porțile locuite de români reflectă simbolul identității naționale a acestora, acest lucru demonstrându-se și mai explicit prin obiectele sacrale vopsite în culorile naționale românești.

Până astăzi, s-au modificat aproape în întregime regulile conviețuirii dintre cele două etnii care se bazau în mare măsură pe faptul că membrii comunității românești învățau limba maghiară. Membrii străvechii comunități românești utilizau limba maghiară în relațiile cu etnicii majoritari, în toate situațiile de zi cu zi. În sfera privată vorbeau însă, limba lor maternă: *[Românii de aici știu ungurește?] Știu, cei vechi știu foarte bine, cei care au venit, ei nu. Au fost mulți români care vorbeau ungurește când mergeam la ei, iar în românește doar între dânsii.*²⁶

După cel de-al doilea Arbitraj de la Viena²⁷ – la fel ca în alte localități de pe Valea mijlocie și inferioară a Târnavei Mici – majoritatea bărbaților din Seuca s-au mutat în teritoriile care făceau parte din Ungaria, deoarece se temeau de o eventuală înrolare în armata română.

În acea atmosferă tensionată din 1941, câțiva dintre românii din Seuca au aderat la organizația Garda de Fier, în felul acesta, principiile naționalismului românesc și-au făcut simțită prezența și la nivel local. Relațiile româno-maghiare au devenit și mai tensionate atunci când, în 1948, la o dispoziție de la centru au fost desființate școlile confesionale cu predare în limba maghiară din localitate.

În 1946, la Seuca a avut loc un conflict cu nuanțe etnice. Cu ocazia unui bal tradițional de la sfârșitul săptămânii, tinerii români și maghiari se distrau împreună. Conflictul a izbucnit în jurul deciziei referitoare la tipul de muzică, maghiară sau românească, care trebuia interpretată de lăutarii maghiari din Gănești. Un tânăr maghiar a luat arma din mâna unui jandarm apărut la vestea încăierării, silindu-i pe români să iasă afară pe câmp. În pofida acestor evenimente, nimeni nu a fost rănit, iar conflictul n-a avut niciun fel de consecință gravă. *[Așa, între români și maghiari, nu au existat conflicte?] În 1946, în '47 au fost conflicte serioase, aici peste drum era jandarmeria, iar atunci, în lunile dinaintea alegerilor, au fost certuri și bătăi. A ieșit comandantul jandarmeriei și s-a tras și cu arma. Românii au fost alungați pe câmpie, unul dintre indivizi i-a luat arma jandarmului și a tras în aer. [...] [Și de ce s-au încăierat?] Era aici, în apropiere, o cârciumă, acolo*

24 Vezi tabelele anexate.

25 I. V., bărbat, religie reformată, Seuca, 24 octombrie 2006.

26 I. V., bărbat, religie reformată, Seuca, 24 octombrie 2006.

27 Potrivit celui de-al doilea Arbitraj de la Viena, între 1940–1944, Ardealul de Nord și Ținutul Secuiesc au aparținut din nou Ungariei. Astăzi, în urma Tratatului de Pace de la Paris formează regiuni de pe teritoriul României. Regiunea în cauză nu a fost reanexată Ungariei.

se distrau românii și maghiarii împreună. Și de aici a pornit. [Atunci deja, jandarmul era român?] Da, pe nume Lunčan. La sfârșitul săptămânii erau zile de dans, se întâmplau atunci multe între români și maghiari. Românii cereau învâtită, maghiarii vroiau csárdás, al treilea ar fi vrut valsul, cum s-a numit atunci, iar din asta au pornit certurile și bătăile. [Și cine cânta?] Romii din Gănești. [Aceștia, ce se credeau, de care naționalitate?] Ei se credeau maghiari. [Din ce s-a născut problema?] Cum spuneam, tinerii se distrau între ei în cârciumă, iar apoi s-au certat și au ajuns afară pe drum. S-au bătut. Și se spune că unul dintre ei a scos arma din mână jandarmului și a tras în aer. [A avut lucrul acesta vreo urmare?] Nu, nimic, s-a rezolvat la nivelul satului.²⁸

În memoria colectivă, aceste evenimente sunt considerate divergențe care influențează până astăzi relațiile dintre cele două etnii.²⁹

Potrivit memoriei colective, până în anii 1960, populația de etnie romă din localitate era formată de așa-numiții „romi de casă”. Familiile acestor romi s-au integrat excelent de-a lungul mai multor generații în societatea majoritară, iar modul lor de viață era cel apropiat de normele sociale acceptate. Până la această perioadă, populația romă autohtonă a urmat strategia culturală de identificare cu locuitorii maghiari. Acest lucru reiese și din faptul că – potrivit memoriilor – au vorbit limba maghiară și frecventau școlile confesionale cu predare în această limbă.

Dictatura comunistă a generat migrații de muncă importante și în această regiune, crescând cu mult mobilitatea populației din comunitățile tradiționale. În perioada dictaturii comuniste, romii au lucrat în fabricile din Târnăveni, în secțiile Combinatului chimic.

Ca urmare a condițiilor de viață generate de comunism, o parte a „romilor de casă” și-au vândut locuințele, acestea fiind cumpărate de romii cu familii mari și mai înstrăinați de normele și cultura comunității locale. Până nu demult, romii – asemănător românilor – trăiau izolați pe una dintre ulițele colaterale ale așezării. Segregarea reiese și din faptul că, potrivit memoriei comunitare a maghiarilor, ulița aparținea unui baron maghiar care împărțea casele între cele mai sărace familii. Începând cu sfârșitul anilor 1960, în special pe această stradă, s-au mutat romii „tinichigii”, veniți în număr mare din Ținutul Secuiesc. După ce pe această uliță lăaturalnică a satului, romii au devenit majoritari, românii și maghiarii care locuiau aici și-au vândut casele mutându-se în altă parte (Nagy 1995: 213). Majoritatea bărbaților romi se ocupă cu tinichigeria, iar femeile practică comerțul ambulant.

Rivalitatea etnică apărută între români și maghiari a fost amplificată și din cauza aspirațiilor de integrare ale romilor, aceștia adoptând în prezent, strategia identificării cu românii. Până astăzi, copiii romilor maghiari mai în vârstă căpătă identitate românească. Acest proces este sprijinit și de elita română locală, deoarece în localitate, una dintre mizele asimilării etnice constă în păstrarea școlilor. Acum, în localitate funcționează clase paralele cu predare în limbile română și maghiară. În cazul de față, anul viitor, clase paralele vor putea funcționa doar dacă cei doi-trei copii din familiile de romi cu o natalitate crescută, vor fi înscriși în clasa cu predare maghiară sau română. [Romii, de care comunitate se simțeau mai atrași?] Acum, deja aceștia cu jgheaburi și burlane încep să treacă la școala românească. Învățătoarele îi conving, îi agită să se ducă la clasele românești. Dar romii csatornások (romii care fac burlane), toți erau maghiari. Sunt romii din Seuca, ai căror părinți vorbeau cândva limba maghiară, iar acum, copiii lor toți vorbesc românește [zâmbeste]. Mari agitatori au fost românii pe aici.³⁰

Cu toate că din punct de vedere istoric, romii se identificau în trecut cu comunitatea dominantă maghiară, iar mai târziu se considerau români, raporturile culturale între cele două etnii pot fi definite prin acea convingere din partea ambelor comunități, că mental, se situează deasupra romilor. Această situație reiese clar din atitudinea primarului care a utilizat până și discriminarea față de romi pentru a-și spori popularitatea: a făcut promisiunea față de etniile majoritare din localitate că nu le va permite romilor să se mute în centrul satului. Achiziționarea unei case situate în partea centrală a localității este subordonată – și în cazul populației rome – unor ipostaze legate de prestigiu, indicând sfârșitul procesului de schimbare a identității etnice.

După părerea unora dintre locuitorii din Seuca, romii din sat participă la organizarea de furturi pentru rudele lor din alte localități.

28 I. V., bărbat, religie reformată, Seuca, 24 octombrie 2006.

29 În unul din studiile sale, Vilmos Keszeg, analizând o relatare despre tragedia unei familii prilejuite de un conflict etnic, ajunge la concluzia că „destinele individuale și istoria locală sunt gestionate și reprezentate de narativele familiale și locale precum o parte a pierderii drepturilor și a discriminării minorității maghiare din România” (Keszeg 2002: 278).

30 I. V., bărbat, religie reformată, Seuca, 24 octombrie 2006.



Competiția confesională

■ Trecutul apropiat al comunității însumează complicate relații și în ceea ce privește conviețuirea interconfesională. Alături de reformații majoritari, în localitate mai trăiesc romano-catolici, unitarieni și greco-catolici. În afara bisericilor reformate, romano-catolice și unitariene există și biserica greco-catolică.³¹ În 1949, prin interzicerea religiei greco-catolice, credincioșii se vedeau obligați să se alătore bisericii ortodoxe. Un preot greco-catolic român, pe nume Mészáros (care potrivit memoriei colective vorbea bine și limba maghiară), s-a împotrivit convertirii forțate, iar din acest motiv a fost condamnat la 12 ani închisoare. Dintre enoriașii greco-catolici nu a trecut nimeni la religia ortodoxă, mai degrabă frecventau biserica romano-catolică. După schimbarea regimului politic din România, când practicarea religiei greco-catolice a fost din nou permisă de stat, între ortodocșii care și-au părăsit cândva religia greco-catolică s-a observat o neliniște, deoarece unii ar fi vrut să se întoarcă la vechea lor credință. Însă, acest lucru nu s-a întâmplat.

În ceea ce privește reformații majoritari și comunitatea catolică mult mai neînsemnată, față de aceștia, rivalitatea dintre confesiuni poate fi observată mai cu seamă în cazul căsătoriilor mixte. Reformații dezaprobă faptul că preotul catolic îi căsătorește cu cei de altă confesiune doar în cazul în care se obligă în scris (*reversale*)³² la botezarea în religia catolică a copiilor ce se vor naște. *În toată treaba asta e doar atât, că unii, catolicii, prin învârteală dau reversale, iar copiii, toți se duc la ei. Numai așa i-a cununat preotul, dacă copilul va fi catolic. Era un caz, că au mers la paroh să-i cunune, dar băiatul a fost reformat. Iar preotul a spus că doar atunci îi cunună, dacă ambii copii, și fata și băiatul, vor fi catolici. Nu s-au învoit și la sfârșit s-au luat în biserica reformată. Iar de atunci, nevasta e reformată.*³³

Reacția preotului reformat a fost amenințarea cu „clopoțirea” fetelor reformate care se căsătoresc cu băieți catolici și nu se cunună în biserica reformată. Clopoțirea presupune ca în timp ce în biserica catolică se petrece ceremonia de căsătorie, clopotele bisericii reformate să se tragă fără oprire. În memoria colectivă nu s-a păstrat însă, nici măcar un asemenea caz. Ca rit represiv posibil, clopoțirea poate îndeplini funcția de control chiar și doar prin discuțiile în legătură cu ea. Potrivit istorisirii localnicilor, problema clopoțirii a fost dezbătută în repetate rânduri în mijlocul presbiterilor reformați. Normele de reglementare referitoare la conviețuirea confesională nu ar fi permis însă generarea unui conflict confesional deschis nici măcar în cadrul competiției confesionale simbolice. *Odată, [preotul reformat] a spus că dacă se întâmplă ca o fată reformată să se căsătorească cu un catolic și nu se vor cununa aici, va trage clopotele. În general, catolicilor nu le place să se cunune aici [râde]. [Și cum se petrece clopoțirea?] În timp ce într-una din biserici se ține cununia, în cealaltă biserică se trag fără întrerupere clopotele. Dar așa ceva nu s-a întâmplat încă, nu s-au învoit presbiterii. Am spus doar așa, între noi, la repetițiile de la cor.*³⁴

În localitate, toleranța confesională se manifestă în cazul căsătoriilor mixte confesional, când tinerii se cunună în ambele biserici. S-a întâmplat însă, ca nașul reformat din Seuca să nu mai vrea s-o mai conducă pe mireasă și la biserica romano-catolică. *Aici asemenea conflicte..., sincer, nu pentru că așa fi reformat, sunt unitarian, dar religia catolică este una de acaparare. Nu că așa fi șovin, dar așa adună enoriașii. În satul neveste-mi, Valea Izvoarelor, acolo e foarte puternic șovinismul religios între reformați și catolici. Cea mai mare parte a satului este catolică și sunt tari pe poziție. De pildă, eu am fost naș la vărul neveste-mi, iar mireasa a fost adusă din altă parte. Au vrut să se cunune la catolici. S-au cununat în satul fetei, eu i-am zis: „fi atent, mă, eu o dată te-am dus la biserică, te-am cununat, dar încă o dată să nu-mi spui că nu sunt catolic, în biserică nu mai merg! Dacă vreți, mergeți. Preotul acela, nu-i cum îi acesta?”*³⁵ Se observă, așadar, că în cazul căsătoriilor mixte, competiția dintre reformați și catolici are antecedente din punct de vedere confesional.

La începutul anilor 1990, tensiunile dintre catolici și reformați au reizbucnit pe tema castelului Petrichевич. Această clădire a funcționat înainte ca școală și grădiniță. În perioada dinaintea emiterii deciziei oficiale, într-una dintre sălile clădirii, biserica catolică a înființat o mică bibliotecă. În perioada creșterii efectivului de preșcolari s-a impus angajarea unei educatoare noi în școală, iar grădinița ar fi avut nevoie

31 *Sematismul veneratului cleru* (din anul 1900) menționează că localitatea Seuca este filiala parohiei greco-catolice din Gănești (vezi: Nagy 2007: 26).

32 Emiteerea documentelor numite în limba maghiară „reverzális” este o practică incompatibilă cu prescripțiile oficiale bisericești, și cu toate acestea, în așezările maghiare mixte din Ardeal metoda este adesea utilizată de către biserica romano-catolică. Din cauza acestor „practici” ale bisericii catolice, reformații numesc religia catolică „religie acaparatoare”.

33 I. V., bărbat, religie reformată, Seuca, 24 octombrie 2006.

34 I. V., bărbat, religie reformată, Seuca, 24 octombrie 2006.

35 I. V., bărbat, religie reformată, Seuca, 24 octombrie 2006.

de sala în care funcționa biblioteca. Educatoarea care urma să fie angajată era soția preotului unitarian. Biserica catolică nu era însă de acord, dorind ca educatoarea angajată să fie de religie catolică. Odată, părinții necatolici au golit biblioteca, dar a doua zi, enoriașii catolici au dus înapoi cărțile. Potrivit spuselor reformaților, după ce s-a primit decizia oficială care a stabilit că în sala cu pricina va funcționa grădiniță, încă multă vreme, enoriașii catolici „au tras cu ochiul”,³⁶ încercând astfel să demonstreze numărul scăzut al copiilor, ceea ce ar fi constituit fundamentul juridic necesar pentru schimbarea deciziei.

În ceea ce privește aspirațiile de legitimare și de popularizare ale bisericii romano-catolice la nivel local, contextul multicultural a căpătat un rol însemnat. Acest lucru a contribuit în mare măsură la aceea ca, la nivel regional și național, percepțiile imaginare să se desfășoare sub egida ecumenismului religios în fața unui public etnic și confesional mixt. Cu ocazia aparițiilor au fost prezenți în special preoții români și maghiari romano-catolici, greco-catolici și câțiva dintre ortodocși. Fiecare a prezentat după ceremonia propriei confesiuni cele mai importante practici religioase: a spovedit, a binecuvântat, a împărtășit. Cu ocazia pelerinajelor, preoții au spovedit și în limba germană.

În perioada actuală, divizarea populației din sat se reflectă și prin atitudini diferite față de percepțiile imaginare, ceea ce indică totodată și stereotipii reciproce ale grupurilor etnice și confesionale.

Practicile religioase populare ale satelor din Ardeal indică faptul că – din anumite motive – granițele dintre confesiuni pot fi provizoriu depășite. În general, persoanele minoritare din punct de vedere confesional, neavând propria biserică, frecventează biserica majoritarilor. În satele multiconfesionale unde există mai multe tipuri de biserici pot exista, de asemenea, interferențe din punctul de vedere al frecventării bisericilor. Totodată, sunt cunoscute și cazuri, când membrii comunităților maghiare din Ardeal solicită servicii oferite de către preoți și călugări ortodocși, vracii populari fiind considerați specialiști în materie.³⁷

Pe baza acestora, nu este surprinzător faptul că, la aparițiile menționate în prealabil, alături de participanții străini au fost prezenți și români, maghiari, sași, romi și ceangăi. În ceea ce privește mediul confesional al percepțiilor imaginare, acesta avea de asemenea un caracter multiconfesional: alături de credincioșii majoritari romano-catolici au participat și persoane reformate, greco-catolice, unitariene, precum și enoriași ai unor comunități confesionale mici.

Părerea referitoare la viziuni a membrilor comunităților protestante

■ Evident, participanții la apariții aveau motivații diferite. De cele mai multe ori, reformații și unitarieni au pus sub semnul întrebării autenticitatea viziunilor, accentuând faptul că participă doar din curiozitate. Mai multe persoane au relatat faptul că din cauza popularității locului de pelerinaj, Biserica catolică și-a mărit averea existentă în localitate. Unii furnizori de date, de religie reformată, au spus că opinia lor este împărtășită și de unii dintre credincioșii catolici din localitate. Din activitatea mea de pe teren, de până acum, reiese faptul că mai degrabă comunitatea reformată și cea unitariană nu s-a putut identifica cu percepția imaginară în totalitatea ei, acceptând însă puterea magico-religioasă a acesteia. Ca exemplu, menționez cazul unui furnizor de informații reformat, care a respins cu vehemență viziunile locale, având însă serioase îndoieli asupra faptului că acele calamități naturale care au efecte dezastruoase în satele vecine nu ocolesc localitatea Seuca doar din cauza procesului de ocrotire magică aflat în legătură cu viziunile.

Tot în acest context poate fi plasată și opinia unei femei tinere care, făcând parte din comunitatea religioasă a creștinilor după Evanghelie, accentua faptul că participarea ei la evenimentul apariției avea loc doar din curiozitate. Nu a respins însă ideea de a interpreta cele văzute cu această ocazie precum semne religioase. *[Și dumneata ai văzut ceva? Au spus că era ceva pe cer, arătate...] Vai, din asta eu am văzut doar, ce știu eu, că în fața Soarelui a trecut un nor, dar altceva nu am văzut nimic.*³⁸

36 Activitatea de „a trage cu ochiul” era atitudinea caracterizată de nemulțumiri, invidie și calomnii, atitudine rezultată în urma împărțirii bunurilor primite ca ajutoare umanitare din partea străinilor. Astfel, cei supărați îi țineau mereu sub observație pe preot și pe membrii comisiei care împărțeau bunurile, presupunând că aceștia fură lucrurile pe care le-a primit comunitatea satului.

37 Vezi, de pildă: Gagyi 2008.

38 E. H., femeie, (n. 1967), creștină după Evanghelie, 24 octombrie 2006, Seuca.



Comunitățile de alte confesiuni decât cele romano-catolice se identifică de asemenea cu unele elemente magice ale percepțiilor imaginare. De pildă, după una dintre apariții, cineva a pus o mică statueta cu Fecioara Maria în geamul bisericii reformate. Cu toate că între credincioșii reformați, care tocmai veneau la slujbă, s-a produs o mare indignare, totuși, *nimeni n-a îndrăznit să scoată din geam statueta*, crezând că astfel ar săvârși un păcat. În sfârșit, statuia a fost luată de clopotarul ajuns ultimul în biserică, care a considerat că acest lucru intră în atribuțiile lui de serviciu. Mai târziu, credincioșii reformați au dus statueta la parohia catolică, împiedicând-o să devină victima unor acțiuni profane, ceea ce arată, în același timp, acceptarea sacralității obiectului de cult.

*Eu am fost la arătarea Fecioarei Maria, mă uitam în direcția în care se uitau toți, dar n-am văzut nimic. Anul trecut, după o astfel de apariție am plecat să trag clopotul în biserică reformată și am văzut pe pervazul geamului de la biserică o statuie a Fecioarei Maria cam de 30 cm. Nimeni nu a vrut s-o ia de acolo. Tuturor le era frică să nu facă un păcat dacă o ating. Eu am scos-o încă înainte să intrăm la slujba de dimineață. Statuia a fost dusă la parohia catolică.*³⁹

Părerile membrilor comunităților locale romano-catolice

■ În general, membrii comunităților de altă religie decât cea catolică erau de părere că nici persoanele comunităților romano-catolice din localitate nu se identifică în totalitate cu fiecare element al viziunilor. În opinia lor, cu ocazia acestor apariții, catolicii mai degrabă se roagă împreună cu pelerinii, participând în același timp la ritul bisericesc oficial întemeiat cu ocazia percepțiilor imaginare. Mulți afirmă că enoriașii catolici din Seuca acceptă ideea viziunilor doar pentru a se folosi de posibilitățile de câștig din turism.

Experiențele mele de pe teren nu argumentează aceste afirmații. Cei mai mulți catolici din localitate, cu care am realizat interviuri, au vorbit despre o identificare sentimentală și religioasă profundă cu aceste viziuni. Au existat persoane din familiile mixte din punct de vedere confesional care – în pofida părerii contrare a soților lor – au relatat despre experiențele lor religioase intense, trăite cu ocazia viziunilor.

Alături de conținuturile însemnate din punctul de vedere al trăirilor religioase individuale a mai apărut adesea și caracterul multicultural al acestor tipuri de percepții. Cele mai intensive elemente comunitare ale evlaviei religioase au fost sesizate de mai multe persoane ca un sentiment eliberator apărut din cauza depășirii într-un mod natural a limitelor lingvistice. *În biserică, când Rozalia a anunțat că a apărut Maica Domnului, mulți și-au închis ochii, au zâmbit, au plâns. Eu mă tot uitam, parcă nu făceam parte dintre ei. Apoi, cu timpul, mi-am dat seama că trebuie să te încadrezi. Și ceva minunat, ceva deosebit. Nu te deranjează că celălalt se roagă în românește, iar tu în maghiară, toți se roagă Maicii Domnului. Eu cred în apariția ei.*⁴⁰

Cândva, momentul apariției a coincis cu data de 15 martie, „cea mai maghiară sărbătoare” cu importante funcții simbolice în context minoritar. Membrii comunității maghiare credeau în general că românii nu privesc cu ochi buni sărbătorirea evenimentului din 15 martie, acesta reprezentând cea mai spectaculoasă expresie a identității etnice. De această dată, colectivitatea locală aștepta într-o tensiune crescândă apariția Fecioarei Maria, având în vedere încărcătura de natură interetnică și conținutul politic al evenimentului. Exista teama că între credincioșii sosiți aici din partea ambelor etnii vor căpăta glas tot felul de reprimări interetnice, ceea ce ar putea tulbura sărbătoarea. Faptul că acest lucru n-a avut loc a fost considerat una dintre minunile săvârșite cu ocazia aparițiilor.⁴¹ *Românilor nu le place că noi sărbătorim separat. Eu chiar m-am temut, atâția români se adună, toți ne rugăm, nu cumva să fie vreo încercătură în ziua aceea. Totul a fost atât de frumos. Lângă mine au stat trei români. Eu m-am rugat cu voce tare în limba maghiară, ei românește. Nici pe unul nu ne-a deranjat în ce limbă se roagă celălalt Maicii Domnului.*⁴²

39 Károly Osváth, religie reformată, Seuca. *Népújság*, 24 august 2004.

40 M. B., femeie, religie catolică, 24 octombrie 2006, Seuca.

41 Minunile experimentate cu ocazia aparițiilor nu pot fi interpretate aici.

42 M. B., femeie, religie catolică, 24 octombrie 2006, Seuca.

Strategiile bisericii în scopul recunoașterii și monopolizării viziunilor

■ Încă de la început, biserica greco-catolică a încercat să facă publice viziunile cu scopul de a le monopoliza. La apariția primelor ei viziuni, Rozalia Marian trăia la Târnăveni împreună cu bunica. În această perioadă, „confesorul” ei era un preot greco-catolic. Conform spuselor clarvăzătoarei, în 1998, preotul a plecat la Lourdes, unde a popularizat aparițiile Fecioarei Maria de la Seuca. La început, pelerinii au sosit sub această influență, viziunile căpătând o tot mai amplă popularitate. Biserica greco-catolică a încercat să asigure aparițiilor un cadru comunitar cu ajutorul unor slujbe ținute la casa vizionarei. Monopolizarea acestor percepții imaginare ar fi putut constitui șansa „reînfințării” în localitate, precum și a creșterii influenței în regiune a Bisericii greco-catolice (în urma schimbării de regim din România, revendicările în acest sens erau prezente la nivel local sub forme ascunse). Nu s-a întâmplat așa din cauza faptului că interesele Bisericii greco-catolice se legau, în primul rând, de orașul Târnăveni și nu de satul Seuca.

În ceea ce privește popularizarea aparițiilor, la această competiție a mai participat și Biserica romano-catolică. În anul 1999, Rozalia a aderat la ordinul franciscan, deoarece după spusele ei, un călugăr franciscan din Târgu-Mureș a avut o mare influență asupra ei. Paralel cu aceasta, parohul catolic din localitate a vizitat-o zilnic, a ținut masa în casa ei, au stat de vorbă, „a învățat-o să se roage”. La competiția dintre confesiuni au luat parte și rivalii greco-catolici și cei ortodocși, pentru a asigura un număr cât mai mare de participanți din sânul propriilor confesiuni (vezi: Pócs 2008: 487).

După ce viziunile au devenit publice, având drept scop de această dată legitimarea acestora, reprezentanții bisericilor din localitate au avut o atitudine permisivă în ceea ce privește ritualurile de jertfă ale clarvăzătoarei: timp de 6 luni, Rozalia Marian a purtat ca jertfă o coroană de spini, deoarece așa-i ceruse Sfânta Fecioară. Cu ocazia discuției noastre, considera important să menționeze faptul că această coroană a fost sfințită atât de preotul romano-catolic, cât și de cel greco-catolic și cel ortodox.

Participarea la apariții nu era susținută în mod oficial de conducerea supremă a Bisericii romano-catolice, dar nici nu a fost interzisă. Având ca scop canonizarea locului de pelerinaj, un specialist în Mariologie de la Budapesta, precum și preotul catolic din localitate au depus remarcabile eforturi în vederea legitimării percepțiilor imaginare ale țigăncii, urmărind obținerea recunoașterii locului de pelerinaj și generarea cadrului ritual al viziunilor. Preotul catolic a susținut unitatea comunității catolice locale și prin faptul că nu i-a condamnat pe adepții care se îndoiau de veridicitatea aparițiilor. *La început eu am stat la îndoială. Când parohul a pomenit la biserică, a zis s-o auzim din gura lui: „Nici cine crede și nici cine nu crede nu păcătuiește”.*⁴³

Numărul din august 2005 al revistei catolice *Lumina lui Cristos* a fost dedicat publicării unor mărturii referitoare la apariția Fecioarei Maria de la Seuca, susținute și de către conducătorii locali și superiori ai Bisericii catolice, printre care arhiepiscopul și câțiva profesori universitari.

Aceste mărturii conțin varianta canonizată a istoriei percepțiilor imaginare, oferind cadrul fundamental de interpretare al semnificației acestora.

Cele două modele principale de interpretare oferite de către biserică sunt: 1) menționarea împlinirii profețiilor legate de viziuni (de pildă, faptul că în mod miraculos, localitatea este ocolită de catastrofele naturale, precum și împlinirea profeției din 10 martie 2005),⁴⁴ 2) faptul că în momentul viziunilor se realizează împăcarea între diversele etnii. Referitor la acest lucru, s-a făcut o trimitere explicită la evenimentele sângeroase petrecute în primăvara anului 1990 la Târgu-Mureș,⁴⁵ centrul de regiune mai îndepărtat, însă determinant din acest punct de vedere. De atunci, datorită pogromului antimaghiar cunoscut și sub numele de „Martie negru”, s-au înregistrat mai multe victime în rândul locuitorilor maghiari din oraș și din satele din împrejurimi, soldate și cu moartea. „...nu departe de aici au avut loc și evenimentele sângeroase din 1990, pesemne parțial cu aceiași participanți. Iar acum se roagă în liniște împreună. Nu este acest

43 M. B., femeie, religie catolică, 24 octombrie 2006, Seuca.

44 Prin aceste profeții, vizionara a profetizat despre „vremuri grele” pentru omenire. Reprezentanții bisericii au considerat important de remarcat faptul că „peste câteva săptămâni, din cauza topirii zăpezilor mari și a ploilor, râurile au ieșit din matcă și jumătate din teritoriul țării a ajuns sub apă pentru luni întregi. Pierderile materiale sunt inestimabile până astăzi” (*Krisztus Világossága*, august 2005).

45 În timpul pogromului, repartiția etnică a populației era de 50% pentru fiecare etnie.



*lucru un miracol? Așa a fost la toate cele 24 de apariții! Acest lucru nu poate veni, decât de la Dumnezeu, prin meritele fiicei sale cele mai prețuite, Fecioara Maria*⁴⁶

Cel mai important mod de recunoaștere a locului de pelerinaj este sublinierea faptului că viziunile se află sub semnul împăcării etnice și confesionale. Astfel, în cazul pelerinajului de la Șumuleu Ciuc și Radna, acestea au devenit fundamentul cel mai însemnat al legitimării spiritualității etnice și confesionale în context minoritar.

Alături de spiritualitatea concilierii interculturale induse de sus (din partea bisericii), la nivel local, una dintre cele mai importante funcții ale aparițiilor Fecioarei Maria se leagă de o necesitate comunitară menținută de jos: se impune legitimarea locului viziunilor. Așadar, aparițiile Fecioarei Maria din Seuca au contribuit și la consolidarea identității locale, ceea ce se manifestă indiferent de apartenența etnică și confesională, fără nicio legătură cu raportarea față de conținutul religios al percepțiilor imaginare. Probabil nu este întâmplător nici faptul că, în timp ce de la reorganizarea teritorială din 1968 și până în anul 2006, Seuca era considerată doar o stradă a localității Gănești cu care se unise în totalitate, după consolidarea ideii de „originar din Seuca”, în urma unui referendum local, a devenit din nou un sat, adică o unitate administrativă independentă.⁴⁷

Nu doar Biserica catolică – a cărei influență simbolică și economică crescuse mult datorită acestui lucru – a recunoscut foloasele legate de aparițiile Fecioarei Maria de la Seuca. Utilitatea economică a acestora a stârnit și interesul consiliului local care, considerându-le un model demn de urmat, în numele consolidării identității locale a organizat în ultimii ani și sărbători cu încărcături profane (de pildă, festivalul berii sau al vinului).

Așezarea de pe Valea Târnavei Mici a devenit cunoscută datorită viziunilor. La sfârșitul ultimei apariții publice din data de 17 iunie 2005, clarvăzătoarea a transmis următorul mesaj primit de la Fecioara Maria: *Numele meu, aici, în acest loc este „Regina Luminii”*. Din acest moment, mass-media instituției ecleziastice, asumându-și sarcina de-a face cunoscute aparițiile Fecioarei Maria utilizează denumirea de „Regina Luminii de la Seuca”. Potrivit relatării Rozaliei, un artist a pictat icoana „Reginei Luminii”, reprezentând-o pe Fecioara Maria în lumină strălucitoare, haine albastre și coroană pe cap. Formularea „și noi avem Medjugorje” indică faptul că viziunile au devenit un element important legat de comunitatea romano-catolică din localitate.

Așadar, în spatele aparențelor poate fi observată o competiție fermă – dar nerecunoscută în mod oficial – între Biserica greco-catolică și romano-catolică în ceea ce privește realizarea unui cadru oficial pentru apariții. Cu toate că din această luptă, fără doar și poate, Biserica romano-catolică a ieșit învingătoare, tendințele de legitimare ale înființării unui loc de pelerinaj nu și-au atins încă scopul nici pe departe. La fel cum s-a întâmplat și în cazul altor apariții contemporane legate de Fecioara Maria, după un timp, viziunile publice ale Rozaliei Marian au încetat. Conform observațiilor lui Kristy Nabhan-Warren, de cele mai multe ori, „retragerile” Fecioarei Maria sunt explicate prin faptul că „ea a făcut deja tot ce s-a putut, de acum încolo, totul depinde de copiii ei” (Nabhan-Warren 2005: 100). Încetarea percepțiilor imaginare publice și apariția unor forme ritualice cu scopul de-a suplini viziunile poate fi interpretată ca prima fază a instituționalizării cu substrat imaginar a locului de pelerinaj.⁴⁸

Strategiile de legitimare ale clarvăzătorului cu referire la interacțiunile etnice și confesionale⁴⁹

■ Așa cum s-a observat, contextul comunitar al aparițiilor Fecioarei Maria de la Seuca redă perturbațiile conviețuirii etnice și confesionale, contribuind totodată, la îmbunătățirea acestora. Biserica romano-catolică a încercat menținerea sub propriul control al procesului de îndreptare, iar la nivelul discursurilor

46 *Krisztus Világossága*, august 2005.

47 Cu referire la relația dintre viziuni și consolidarea identității locale, vezi însemnările lui David Blackburn (Blackburn 1994: 16).

48 Despre aceasta, vezi mai pe larg analiza Évei Pócs: Pócs 2008.

49 Aici nu mă pot ocupa de o abordare mai extinsă a rolului de specialist al vizionării. Această analiză poate forma subiectul unui studiu independent. Aș dori acum să menționez doar faptul că dezvoltarea rolurilor Rozaliei Marián, legate de comunitate includ și elemente de folclor local (de exemplu, figura iluzorică a *invățatului*). Alături de rolul de vizionar poate fi observată și identificarea cu rolul de *vindecător* (vindecă prin aplicarea mâinilor), precum și cel de *exorcist*.

a adaptat mesajele transmise cu ocazia viziunilor la specificitățile multiculturale caracteristice amplei regiuni și la ideologia legată de reconcilierea etnică și confesională.⁵⁰

Această ideologie este asumată și de către clarvăzătoarea oarbă. Cu ocazia discuțiilor noastre a accentuat faptul că în timpul apariției Fecioarei Maria, românii spuneau rugăciunea rozariului în limba maghiară, iar maghiarii în limba română, într-o armonie deplină. Potrivit spuselor ei, dânsa a transmis mesajele în limba maghiară la cerința Fecioarei. [*Rozalia, cum explicați faptul că Sfânta Fecioară a vorbit în românește și doar la sfârșit în limba maghiară?*] *Unitatea, unitatea. Când pelerinii se adună cu miile, români și maghiari, fiecare – ce minunat – rugându-se în propria sa limbă. Păi, asta nu putea fi făcut, decât de către cei din lumea cerurilor. Și să nu fie niciun conflict. Așa frumos au învățat românii rozariul în limba maghiară, iar maghiarii în limba română și îl ziceau împreună. Iar când a fost marea minune, căci a dat Sfânta Fecioară și o minune pe cer care putea fi văzută de toată lumea. Așa frumos arătau românii maghiarilor să privească sus, sus pe cer! Imaginați-vă cum se înțeleg un secu și un oltean, dar vorbeau prin semne făcute cu mâini și cu picioare și s-au îmbrățișat cu dragoste. Nu poate fi exprimat prin cuvinte. Numai celor din lumea cerurilor li se poate mulțumi.* După formularea viziunii, menționarea unor grupuri etnice ca cele ale secuilor și oltenilor, așadar semnarea celor mai „naționali” purtători de stereotipii etnice (care includ totodată dezacordul polilor simbolici de sens opus ai reconcilierii naționale) exprimă înfăptuirea minunii legate de armonia dintre națiuni. În pofida acestui fapt, pelerinii sosiți din Ungaria sau din Ținutul Secuiesc, precum și turiștii credincioși sau necredincioși care vizitează Ardealul introduc concepția și însemnele identității maghiare prin utilizarea portului popular, steaguri ungurești, iar aceste însemne sunt la maxim tolerate aici de cealaltă naționalitate din sat (vezi: Pócs 2008: 498).

În ceea ce privește literatura de specialitate în cadrul antropologiei religioase, problema strategiilor de legitimare a fost abordată de către mai mulți specialiști. Max Weber, s-a ocupat de această chestiune dezvoltând ideea legată de nașterea *puterii charismatice*, Peter Worsley s-a ocupat de mișcările religioase, (vezi: Worsley, 1957, p. X–XXI), iar Pierre Bourdieu, analizând *producerea capitalului religios* interpretează succesul specialiștilor în religie, legitimat de structurile non-bisericești (vezi: Bourdieu 1978: 201–225). Cei trei autori consideră că cea mai importantă putere simbolică, capitalul religios, în perspectiva acestor specialiști, este capacitatea de-a configura situațiile de criză. „Această capacitate constituie capitalul inițial care asigură profetului (...) posibilitatea de-a simboliza prin modul său de vorbire și atitudine deosebită, tocmai ceea ce nu pot exprima sistemele obișnuite din punct de vedere structural, așadar în special, situațiile deosebite” (Bourdieu 1978: 219).⁵¹ Potrivit opiniei lui P. Bourdieu, în biografia specialiștilor clarvăzători pot fi descoperite elemente care-i predestinează pentru împlinirea unor astfel de funcții. Se face referire la indivizii ori grupurile care „din punct de vedere structural se află în locuri cu tensiuni înalte, poziții lipsite de fundament și puncte arhimedice” (de pildă, fierarii din societățile tradiționale, intelectualitatea proletarizată prin intermediul unor mișcări milenare), ori la acele persoane ale căror statut social este pe cale de-a se destrăma (Bourdieu 1978: 220–221).

Kristy Nabhan-Warren, în volumul ei despre o femeie clarvăzătoare mexicano-americană (chicano), prezintă familia acesteia și anturajul ei restrâns, menționând procesul de transformare al femeii cu diverse experiențe frustrante, într-o vizionară cu roluri comunitare (Nabhan-Warren 2005).⁵² Cazul femeii chicano exemplifică corect circumstanțele psihologice aflate deseori în spatele aparițiilor Fecioarei Maria: lipsa mamei, experiența sentimentului de pierdere, realitatea unei vieți familiale nefericite (vezi: Nabhan-Warren 2005: 39–40). Mesajele venite din partea Fecioarei Maria erau transmise când în limba engleză, când în cea spaniolă, asigurând cadrul mexicano-american trăit de pelerinii adunați sperând

50 La aplicarea ideologică a mesajelor transmise de Fecioara Maria vezi observațiile lui Victor Turner și Edith Turner: Turner–Turner 1978: 299. Mart Bax consideră că în procesul de instituționalizare al pelerinajelor, elita religioasă are un rol însemnat (Bax 1990: 72).

51 În literatura etnografică maghiară de specialitate se găsesc mai multe studii de caz în ceea ce privește activitatea unor profeți și rolul îndeplinit în gestionarea situațiilor de criză (vezi, de pildă: Bálint 1991, Voigt 1997, Gagy 1997).

52 Femeia a crescut în condiții familiale pline de probleme (tatăl era alcoolic). După ce au crescut, copiii ei au ajuns într-o criză existențială (unul dintre fiii ei se droga, al doilea a divorțat de două ori). Femeia, în urma unei cariere ce asigura pentru familia ei nivelul de viață al clasei mijlocii și-a pierdut echilibrul în ceea ce privește rolul ei tradițional feminin. Dezvoltarea rolului de vizionar a făcut posibilă gestionarea conflictelor ei generate de sfera microsocială (după moartea mamei, de care era legată din punct de vedere sentimental în mod deosebit, tratarea acestora era mult îngreunată), precum și a frustrărilor de identitate și rasiale pe un fond al „culturii bipolare” și provenite din statutul ei existențial degradat.



într-o viziune prin care se realiza depășirea granițelor culturale, lingvistice, etnice, rasiale și confesionale (romano-catolice și protestante, respectiv creștine după Evanghelie).

Rozalia Marian era o parteneră de discuții încântătoare. Datorită stilului de comunicare entuziast și a felului de-a povesti sugestiv, istorisirile ei deveneau extrem de convingătoare. Pe parcursul discuțiilor noastre a relatat faptul că persoanele care resping ideea existenței viziunilor o ridiculizează, ori derutează pelerinii. De pildă, despre vecinii ei ortodocși afirmă că au trimis pe câmp din rea-voință pelerinii, care căutau fântâna tămăduitoare a vindecătoarei. Alți localnici, care au refuzat de asemenea să creadă în puterile tămăduitoare ale fântânii Rozaliei, i-au invitat la ei pe călători, spunând că fântâna lor este la fel de bună ca cea a viziunii.

Aparițiile sunt legitimate și de narațiuni legate de pedepse miraculoase aplicate persoanelor necredincioase. De exemplu, despre un consătean, Rozalia afirma că acesta ar fi căzut dintr-un copac datorită faptului că se amuza pe seama ei. *Vin pelerinii și spun: ia, ce se zice în sat. [Ce se zice?] Să nu creadă, că nu se cade, că nu-i așa și pe dincolo. Îi îndepărtează pe pelerini. De exemplu, a fost o apariție când au venit pelerinii să ia apă blagoslovită, au venit cu bidoanele, iar unul dintre vecini a zis că, iacătă, vin proștii, o cred pe baba oarbă. Și închipuiți-vă, a urcat pe un copac, așa atârna pe copac, a căzut, aproape că a căzut, așa-l ținea o creangă și stătea cu capul în jos. Toată lumea l-a văzut. Atunci i-a venit în minte și a spus după aceea că, totuși, este ceva în treaba asta. Cu cei de sus nu poți să glumești. Nu poți să te joci cu ei. În acest caz, pedeapsa cerească dreaptă este în același timp și confirmarea de tip transcendentă în legătură cu credibilitatea vizionarului.*

În același context al tendințelor de legitimare poate fi pusă și istorisirea legată de primarul reformat din Seuca care – după părerea clarvăzătoarei – a simțit mireasma de trandafiri ce prevestea sosirea Fecioarei. *Aici, prin Seuca a trecut mașina, iar șoferul și toți din mașină au simțit cum îi năpădește o mireasmă de trandafir, imediat ce au coborât în Seuca. Și se uita șoferul în jur: „Păi, domnule, nu este niciun trandafir, de unde vine mirosul acesta? Și ce-i cu mulțimea asta?” Cred că a vorbit cu primarul și spune, „ce s-a întâmplat că este așa un miros de trandafiri aici. A fost sărbătoarea trandafirilor?” Nu, zice primarul, asta este Sfânta Fecioară. Și primarul, doar, este reformat.*

În cazul Rozaliei Marian, realizarea ei ca specialist în viziuni poate fi interpretată comparativ cu statutul social multiplu dezavantajat ca aspirație de integrare (oarbă, țigancă, femeie divorțată). În societatea împărțită, sustenabilitatea noii ei identități nu este deloc lipsită de probleme, aceasta fiind un proces cu nevoi speciale: formare permanentă și interpretare rituală.⁵³

Concluzii

■ În ceea ce privește istoria localității Seuca pot fi recunoscute practici de edificare ale granițelor etnice și confesionale formând importante componente legate de funcționarea comunităților din regiunile multiculturale. Modificarea artificială a proporțiilor etnice a transformat modelele comunitare de raportare, conviețuirea etnică devenind mai problematică. Aspirând la valorificarea locului de pelerinaj, Biserica romano-catolică locală a integrat cu succes cel mai important mesaj al aparițiilor Fecioarei Maria în ideologia reconcilierilor etnice. Alături de experiențele locale, succesul a fost asigurat și de trezirea unor sentimente legate de evenimentele intens mediatizate în mass-media și cu mare încărcătură emoțională, precum cele care au avut loc în 1990 la Târgu-Mureș. Viziunile magice comunitare parțial funcționale, precum și depășirea ocazională a granițelor etnice și confesionale au favorizat, în acest sens, strategiile bisericești.

Totodată, percepțiile imaginare legate de aparițiile Fecioarei Maria de la Seuca capătă o deosebită însemnătate, tocmai într-o regiune în care se petrece o transformare radicală a modului de viață; într-o regiune unde, la un anumit nivel, modernizarea a avut ca urmare stagnarea economică, impunând totodată elaborarea unor strategii economice mult mai complexe și moduri de viață imprevizibile, fără un model prestabilit.

⁵³ Mart Bax prezuma cazurile de posedare devenite frecvente în locurile de pelerinaj internaționalizate din cauza viziunilor de la Medjugorje pe baza statutului social scăzut al femeilor și a lipsei tehnicilor alternative de rezolvare a conflictelor (vezi: Bax 1992, 1995).

Bibliografie

APOLITO, Paolo

1998 *Apparitions of Madonna at Oliveto Citra: local visions and cosmic drama* (trans. W.A. Christian Jr.) University Park: Pennsylvania State University Press.

BADONE, Ellen

2007 Echoes from Kerizinen: pilgrimage, narrative, and the construction of sacred history at a Marián shrine in northwestern France. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 13. 453–470.

BÁLINT, Sándor

1991 [1942] *Egy magyar szentember*. Orosz István önéletrajza [Un sfânt maghiar. Biografia lui István Orosz], Szolnok [Budapest].

BAX, Mart

1992 Female Suffering, Local Power Relations, and Religious Tourism: A Case Study from Yugoslavia. *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 6, No. 2, (Jun., 1992), pp. 114–127.

1995 *Medjugorje: Religion, Politics, and Violence in Rural Bosnia*. Amsterdam, VU Uitgeverij.

1999 The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, No. 2. (Apr., 1990), pp. 63-75.

BEINART, Haim

1999 „Inés of Herrera del Duque; The Prophets of Extremadura”. In: Mary Giles ed.: *Women in the Inquisition, Spain and the new World*. Baltimore, Johns Hopkins.

BLACKBOURN, David

1994 *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*. Alfred A. Knopf, New York.

BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate

2006 *Poets, Saints and Visionaries of the Great Schism*. University Park: Penn State Press.

BOURDIEU, Pierre

1978 A vallási mező kialakulása és struktúrája [Constituirea și structura câmpului religios], In: *A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelődése* [Reproducerea diferențelor sociale], Gondolat, Budapest, 165–236.

CHRISTIAN, W.A., Jr

1987 Tapping and Defining New Power: The First Month of Visions at Ezquioga, July 1931. *American Ethnologist*, Vol. 14, No. 1, Frontiers of Christian Evangelism. (Feb., 1987), pp. 140-166.

1992 *Moving Crucifixes in Modern Spain*. Princeton, New Jersey: University Press.

1996 *Visionaries: the Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley: University of California Press.

1998 Six hundred years of visionaries in Spain: those believed and those ignored. In *Challenging authority: the historical study of contentious politics* (eds) M.P. Hangan, L.P. Moch & W. Te Brake, Minneapolis: University of Minnesota Press 107-119.

FREEDBERG, David

1989 *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. The University of Chicago Press, Chicago and London.

GAGYI, József

1997 A máréfalvi szentasszony. Evilági és túlvilági kapcsolatának egy formája: a kegyelem [Sfânta din Satu Mare. Una dintre expresiile relațiilor ei din această lume și din viața de apoi: harul], In: *Jelek égen és földön. Hídelem és helyi társadalom a Székelyföldön* [Însemne pe cer și pe pământ. Credințele și societatea locală din Ținutul Secuiesc], KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Ed. Pro-Print, Csíkszereda, 23–41.



2008 „Az egy szent testület...” A kalugerek társadalmi szerepe egy székelyföldi faluban [„Sfântul organ solitar...” Rolul social al călugărilor din Ținutul Secuiesc], In: Éva Pócs (ed.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről VI.* [Demoni, vizionari, sfinți. Studii cu referire la transcendental VI], Ed. Balassi, Budapest, 380–394.

GUREVICH, Aaron J.– SHUKMAN, Ann

1984 Oral and Written Culture of the Middle Ages: Two „Peasant Visions” of the Late Twelfth-Early Thirteenth Centuries. *New Literary History*, Vol. 16, No. 1: 51–66.

GYÓRFY Eszter

2009 “That is Why Miracles Happen Here”. The Role of Miracle Narratives in the Legitimization Process of a New Shrine. In: William A. Christian Jr. and Gábor Klaniczay edited by.: *The „Vision Thing”: Studying Divine Intervention.* Budapest: Collegium Budapest Institute for Advanced Study, 239–260.

KESZEG, Vilmos

2002 A kisebbségi sors narratívumai [Narrativele destinului minoritar], In: *Homo Narrans. Emberek, történetek, kontextusok* [Homo Narrans. Oameni, povestiri, contexte], KOMP-PRESS Korunk Baráti Társaság, Cluj, 257–309.

LUHRMANN, Tanya M.

2004 Metakinesis: How God becomes intimate in contemporary U. S. Christianity. *American Anthropologist*. Vol. 106, No 3, 518–528.

MACK, Phyllis

1992 Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England. University of California Press.

MOREIRA, Isabel

2000 *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul.* Cornell University Press, Ithaca and London.

NABHAN-WARREN, Kristy

2005 *The Virgin of El Barrio. Marian Apparitions, Catholic Evangelizing and Mexican American Activism.* New York University Press, New York and London.

NEWMAN, Barbara

2005 What Did it Mean to Say „I Saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture. *Speculum*, v. 80, no. 1, 1–43.

NICCOLI, Ottavia

1990 *Prophecy and People in Renaissance Italy.* Princeton.

NOLL, Richard

1983 Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the „Schizophrenia Metaphor” of Shamanic States. *American Ethnologist*, Vol. 10, No. 3. (Aug., 1983), pp. 443–459.

1985 Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology*. Vol. 26, No. 4, August-October, 443–461.

PETERSON, Johanna Eleonora

2005 *The Life of Lady Johanna Eleonora Petersen. Written by Herself.* University Chicago Press.

PETI, Lehel

2004 Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen [Banii de lapte pe cardul bancar. Reprivatizare, decollectivizare și specializare agricolă într-o așezare agrară], In: Árpád Töhötöm Szabó (ed.): *Lenyomatok 3. Fiala kutatók a népi kultúráról* [Amprente 3. Tineri cercetători despre cultura populară], KJNT, Cluj, 184–212.

2007 Adaptálódás és szegregáció. A kulturális különbségek kommunikálása a cigány–magyar együttélésben egy Kis-Küküllő menti településen [Adaptare și segregare. Comunicarea diferențelor culturale în cadrul conviețuirii țigano-maghiare dintr-o așezare de pe Valea Târnavei Mici], In: Sándor Ilyés– Ferenc Pozsony (ed.): *Lokalitások, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány*

közösségekről. *A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 15 [Localități, granițe, întâlniri. Studii cu referire la comunitățile de romi din Ardeal. Anuarul Societății de etnografie János Kriza 15], Kriza János Néprajzi Társaság, 27–50.

PETROFF, Elizabeth Alvilda

1986 *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford University Press.

PÓCS, Éva

2008 *Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei* [Seuca/Szőkefalva: Mesajele noi ale unui nou loc de pelerinaj], In: ibidem (ed.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről VI.* [Demoni, vizionari, sfinți. Studii cu referire la transcendental VI], Ed. Balassi, Budapesta, 484–504.

PORTE, Cheryl A.

2005 *Pontmain, prophecy, and protest: a cultural-historical study of a nineteenth-century apparition*. New York, Peter Lang.

TAVES, Ann

1999 *Fits, Trances, & Visiones. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

TURNER, Victor W.

1974: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca–London: Cornell University Press.

TURNER, Victor W. – TURNER, Edith

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

VOIGT, Vilmos

1997 Egy „ámító”. Órás András Ugocsában [Un „impostor”. András Órás în Ugocsa], In: Imola Küllös – Ambrus Molnár (ed.): *Vallási néprajz 9*. [Etnografie confesională 9], Budapesta, 73–92.

WORSLEY, Peter

1957 *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.

ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L.

1991 *Encountering Mary: from la Salette to Medjugorje*. Princeton, New Jersey: University Press.

Surse/Resurse/Izvoare

Dr. MOLNÁR, Gyula

f. a. Szőkefalva. A Szűzanya 23 jelenésének Fényében 1995–2005 között [Seuca. În Lumina celei de-a 23-a apariții a Maicii Domnului între 1995-2005], manuscris de pe internet.

LŐRINCZI, Kinga Mária

2003 *Egy transzcendens kommunikáció nyilvánossá válása. A szőkefalvi jelenés az interetnikus kapcsolatok hálójában* [O comunicare transcendentală devine publică. Percepțiile imaginare din localitatea Seuca în mrejele relațiilor interetnice], manuscris, teză universitară de specialitate, UBB, Cluj.

NAGY, László

1995 Temetkezési szokások a szőkefalvi sátoros cigányoknál [Obiceiurile funerare la romii sătrari din Seuca], In: Imola Küllös (ed.): *Vallási néprajz 7. Gyülekezeti élet és vallási szokások a Küllői Református Egyházmegyében* [Etnografie confesională 7. Viața și obiceiurile comunităților religioase din Dioceza reformată Târnava], Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója [Secția de Etnografie Confesională a Colegiului Teologic Doctoral Reformat], Budapesta, 213–222.
2007 *Szőkefalva múltjából* [Din trecutul localității Seuca], Ed. Mentor, Târgu-Mureș.



Apendice

■ *Szőkefalva etnikai és felekezeti megoszlása a népszámlálások tükrében* [Repartiția etnică și confesională a populației din Seuca văzută prin prisma recensămintelor], Sursă: E. Árpád Varga: Erdély etnikai és felekezeti statisztikája 1850–1992 [Statistica etnică și confesională din Ardeal] Se găsește la adresa: <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002.htm>

Datorită unificării administrative cu localitatea Gănești, în 1992 și 2002, datele statistice ale așezării nu au fost înregistrate în mod oficial. Datele repartizate pe așezări au fost publicate de către László Nagy în mica sa monografie a satului, probabil conform evidențelor de la primăria locală (vezi: Nagy, 2007, p. 9–10).

ANUL	TOTAL	ROMĂNI	MAGHIARI	GERMANI	ALȚII TOTAL	EVREI	ROMI
1850	654	151	455	0	48	-	48
1880	688	108	491	0	58+31	-	-
1880	688	113	514	0	61	-	-
1890	707	100	594	3	55	-	-
1900	876	113	792	2	32	-	-
1910	952	126	786	9	31	-	-
1920	908	97	793	0	18	18	-
1930	1026	147	877	1	1	-	-
1930	1026	145	846	1	34	6	27
1941	1058	197	796	1	64	-	-
1966	1445	392	1021	4	4	-	4
1966	1445	392	994	31	31	-	31
1992	1499	474	929	-	-	-	96
2002	1304	445	738	2	-	-	119

ANUL	TOTAL	ORTODOCȘI	GRECO-CATOLICI	ROMANO-CATOLICI	REFORMAȚI	UNITARIENI	IZRAELIȚI	ALȚII
1850	654	-	152	267	171	64	0	-
1857	691	-	176	250	178	71	16	-
1869	738	-	186	239	236	72	5	-
1880	688	-	117	208	291	65	7	-
1890	707	-	108	186	326	84	2	-
1900	876	11	118	215	430	94	7	-
1910	952	17	126	232	461	98	14	4
1930	1026	4	148	250	501	117	6	-
1992	1499	471	-	222	684	120	-	2
2002	1304	461	-	182	521	89	-	50 ¹

54 Din care 25 pentecostali, 14 adventiști, 11 baptiști.

THE MARIAN APPARITION FROM SEUCA/SZŐKEFALVA IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS AND ETHNICAL INTERFERENCES

■ In several of his works William A. Christian, one of the determining personalities of the research upon visions, emphasizes that visions can be approached as sociocultural products (Christian 1987, 1992, 1996, 1998).¹ The phenomenon encountered by the scholars is a result of a complex historical interaction, including several factors: the seers, the authorities, those who interpret the visions and those who accept them (Christian 1998:107). The visions that have become famous are socio-cultural products not only because as a religious experience they are interwoven with a cultural context in many ways, but also because they are the result of a collective consensus influenced by several factors.² The author emphasizes that “paradoxically, what appear to be most spontaneous in Catholic culture, the visions of lay seers, including those of children and unlettered, come to us in highly formulaic and controlled reports. These are serious, touchy, sacred matters, and what we have to work with is a complex social product that first and foremost reflects what certain groups of people *wanted*³ to be seen and heard” (Christian 1998: 118). By revealing how communities select their seers by gender, age and personality⁴ we glimpse a multi-layered, anonymous process by which societies and their institutions construct their reality and formulate their hopes. According to the author people have always had visions in different historical periods and they will probably have such visions also in the future; therefore this seems to be less interesting in comparison with their attributing emphasized importance to these visions.

Most of the scholars explain the emerging sensitivity to apparitions and in general to transcendence with the emergence of political and economical crisis.⁵ According to William A. Christian the researches analyzing the visions should accentuate the importance to the dynamics of historical interaction.⁶

Based on an apparition-based pilgrimage place from the northwest of France that emerged in the second half of the 20th century Ellen Badone shows that by being written down the narratives of the visions became the “sacred history” of the pilgrimage place (Badone 2007). On the other hand the codification process of the various versions, their fixation is also a selective process in which the confidence assigned to different actors is not shared consistently (see Zimdars–Swartz 1991:11). Through a representative material William Christian exposed that along the making of the official history of the apparition-based pilgrimage places the testimony of different people had different credibility or importance (Christian 1987: 112–114). Very often the testimonies of the married women were considered of less importance compared to the testimonies of men and children (Christian 1996: 244), as well as of unmarried, “pure” young girls.

-
- 1 I want to mention, that this refers to visions that are well-known; the ones that nobody hears about can be more personal.
 - 2 On the methodological problems of the research upon the visions Paolo Apolito's remarks should be highlighted: Apolito 1998.
 - 3 Emphasis mine – L. P.
 - 4 For more about this topic cf. Christian 1998:112–116.
 - 5 Many of these analyses concentrate on the socio-historical context of the apparitions. For example: Blacbourn 1994: 19–27, Niccoli 1990.
 - 6 It is important to mention that these analyses refer to the formation of the apparition-based pilgrimage places.



In several of his works Victor Turner emphasizes “that the holiest pilgrimage shrines in several major religions tend to be located on the periphery of cities, towns, or other well-demarcated territorial units” (Turner 1974). According to him, in these cases the periphery represents the liminality and the communities against the socio-cultural structure (Turner–Turner 1978: 241). “The regular connection between Mary, the laity, the poor, and the colonized, in the rapid development of pilgrimages from visions and apparitions of the corporal type, and from related miracles, points to the hidden, non-hierarchical domain of the Church, with its stress on the power of the weak,⁷ on communities and liminal phenomena, on the rare and unprecedented, as against the regular, ordained, and normative” (Turner–Turner 1978: 213) Consequently the visions are such forms of communication with the transcendental, and they often come into being against the central worship controlled by the church.

According to the perspective of my arguments visions are sociocultural constructions and less subjective religious experiences.⁸ Therefore I am going to examine those components which influence their use in a given socio-cultural space.

General framework

■ In the first years of the new millennium a village from Romania, situated on the border of Latin and Orthodox Christianity, in a region where the infrastructural and the economical possibilities are at a very low level, became an internationally known place for pilgrimage due to of a blind Gypsy women’s public visions about Virgin Mary.⁹

Besides such important Eastern European pilgrimage places of the Hungarian language-area as Csík-somlyó and Máriaradna, Seuca has been taken shape in a very particular cultural and socio-historical context. It is being formed in the midst of a modernization process, in a multicultural and multi-ethnic region where important economical transformations and modification are taking place in the social and ethnical structures. In this context the Virgin Mary has become specific to Seuca, more and more individual, novel features being attributed to her. The importance of these distinctive features of Virgin Mary are rooted in the recent past and present of a community from a region of a developing Eastern European country facing numerous problems.

My analysis will try to present the history of the ethnical and confessional co-existence in the village, the economical and social problems which affected the whole community. I will highlight the attitudes towards the apparition of the different denominations, presenting also the way the seer tries to controvert the different denominational opinions. The legitimating strategies of a gypsy woman influenced very much the process in which the Virgin Mary from Seuca has got a particular aspect.

The Virgin Mary from Seuca went through such a collective re-evaluation of meanings that nowadays she possesses individual name, rendering, symbolic elements. Moreover her messages include actualized social meanings. I will refer to the problematic of visions and miracles only related to this social process of symbol cultivation.

7 According to Victor and Edith Turner in the Middle Ages the poor people played an important role in the development of a pilgrimage place: “Some medieval pilgrimages (for example, that to Aylesford in Kent, which originated in a vision of the Virgin Mary experienced by a Carmelite prior, St. Simon Stock) owed their beginning to the dream or vision of a religious, but, even in the Middle Ages, the laity, particularly the poor, played a fundamental role in determining where, when, and how pilgrimages would develop (Turner–Turner 1978:213).

8 For visions as subjective experiences see: Luhrmann 2004, Moreira 2000, Mack 1992, Newman 2005, Noll 1983, 1985, Peterson 2005, Petroff 1986, Taves 1999. About the visionary culture of the Middle Ages see: Petroff 1986, Blumenfeld-Kosinski 2006, Niccoli 1990, Beinart 1999, Mack 1992, Peterson 2005, Freedberg 1989, Gurevich–Shukman 1984.

9 This paper was written as part of an OTKA research within the framework of the University of Pécs, Department of Ethnology and Cultural Anthropology. The supervisor of the research was Éva Pócs. I would like to thank the leaders (Gábor Klaniczay, William A. Christian) and the participants of the *The Vision Thing: Studying Divine Intervention* workshop organized first between June, 24– July 8, 2007 by the Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (CASBS) at Stanford, California, and then between June 30– July 11, 2008 held by Collegium Budapest and funded by the Andrew W. Mellon Foundation and the Alexander von Humboldt Foundation. The literature made available at the CASBS was very useful for me. I am also deeply grateful to William Christian for his comments and suggestions which helped me very much to conclude the present study.

The scene of the apparition

■ Seuca (Szőkefalva) is situated in a multiethnic and multicultural region along the Kis-Küküllő River. The village bears all the characteristics of this multicultural context: several ethnic groups and at least ten religious groups live here close to each other. According to the census of 2002 Seuca was not an independent village, being attached to Gálfalva (Gănești). The ethnical and confessional data were recorded together. According to this in 2002 the two villages had 2420 Hungarian, 820 Romanian, 280 Gypsy and 3 Saxon inhabitants. The denominational structure of the villages is more coloured. On the basis of the same census there were 831 Orthodox, 264 (!) Roman Catholic, 3 Uniate, 2074 Reformed, 4 Evangelical, 114 Unitarian, 7 Baptist, 4 Adventist, 33 Evangelical Christian and 35 persons of other religion.

This multicultural quality is accentuated by the ethnic origin of the seer and the cultural strategies that she and her family has followed: during the public visions she usually spoke Romanian in spite of the fact that she considered herself a Hungarian speaking Gypsy. In the legitimating strategies of the church the reference to the intercultural context is often underlined in order to give an international importance to the pilgrimage place. The legitimating strategies of the Gypsy woman take place in this cultural “playground” which nevertheless is not free of the ceaseless symbolic communication between confessional and ethnical tensions. In the past this symbolical communication was a very important component in the functioning of the communities. However it seems that in the early years of the second millennium those important traditional norms and techniques which had controlled the relations between these communities became dysfunctional.

The apparition

■ In this multi-ethnic village, where more denominations are living next to each other, where the symbolical competition is continuous and which presents serious problems due to the changing of live style, a blind Gypsy woman had visions.

Rózsika Marián has diabetes since she was 13. Due to her illness she lost her eyesight in 1991. She has had religious visions since the autumn of 1998. Until 2001 there were only a few persons at her visions, mainly the members of her family, her neighbours, then the pupil from a high school from the town settled in the vicinity of the village (see Lőrinczi 2003, Gyórfy 2009).

The visions could become public, because the Virgin Mary let the prophet know the precise date of the apparitions. Therefore at a public vision on July 17, 2001, there were approximately 5000 pilgrims present. From this day onwards the Roman Catholic church became the place of the visions. The number of the pilgrims increased each and every time, therefore an altar was built in the garden of the church where in the days of the apparitions ten-fifteen thousand pilgrims were waiting for the appearance of the Virgin Mary with adoration, vigil, and prayers (see for e.g. Molnár).

The father of Rózsika Marián was Romanian. Her family lives on a Gypsy-populated street of the village. In the village everybody considers Rózsika a Gypsy. In spite of this her cultural strategy is to identify herself with the Hungarians. The fact that her father was a Romanian changes nothing in her ethnical ranging. “Her father is a Romanian, otherwise they are Gypsy. Her family name is Marian [...]. They speak Hungarian at home, within the family. They are Hungarians, Hungarian Gypsies.”¹⁰

During the apparitions – except for the last public vision – she used to speak Romanian. She used to communicate the messages of the Virgin Mary in both languages (Romanian and Hungarian). In her vision she usually sees a 70–75 cm light statue appearing in the front of the altar. The Virgin Mary wears a crown composed of twelve stars. Above the statue she usually envisages a bright star encircled with heavenly light. In that moment the statue of the Virgin Mary disappears, and only the heavenly light can be seen. The messages of the Virgin Mary are coming from this heavenly light in Romanian. “*And then came the evening of 8th December, 11 o'clock, as the Virgin Mary had told me. Then she appeared in light, a*

10 E. H. (1967), female, Seuca, Evangelical Christian, 24. October 2006.



kind of oval light composed of many stars with the statue inside. It was the statue of the Virgin Mary, folding her hands. The statue was about 70–75 cm. She always used to appear in this way. Dressed in pure white, holding rosary in her hands folded for praying, wearing a crown composed of 12 stars. And then above her head a really big star, which covered her in light. Thus I've started to talk with the Virgin Mary."¹¹

The History of the Interethnic and Denominational Co-existence. A Regional Context

■ The interethnic co-existence in this region situated along the Târnava-Mică is a traditional circumstance. In the recent past in the villages established along the middle course of the river there had been living homogeneous Hungarian, Romanian and Saxon communities, however the multiple multiethnic settlements were not rare either, where four ethnical groups had been living next to each other.¹² In the past the relations between the ethnic groups could be described as simultaneous life-worlds where the separation along the ethnical boundaries was an important part in the functioning of the communities. Even though the ethnic groups had extensive economical relations, in fact they lived in closed communities: for example, they followed ethnic endogamy.

Until to collectivization of 1968 the inhabitants of this region had been engaged in agriculture. The confiscation of the lands by the state changed the whole social and economical structure of the region. The communist dictatorship developed an artificial industrial center in Târnăveni, a small town situated near the region. This absorbed those inhabitants of the region that were engaged in agriculture before. As the result of this centralization the region, which never had any important towns contributing to the development of the villages, came to have a centre. The industrialization process resulted in the change of the ethnic structure. The change of the life strategies, the new places of employment led to a strong internal migration process. Those villages which were situated closer to the center (for example, Seuca) became attractive for settlement.

During the communist dictatorship, which made efforts to construct a nation-state, the Saxon, Hungarian and Gypsy population had suffered discrimination: their chance for workplace was diminished. Thus the most important administrative jobs were occupied by Romanians who did not belong to the local communities.

In 1989, in the euphoric atmosphere after the Romanian change of regime when the state farms were dissolved and the possession structure was re-established along to its earlier form, the population of this region¹³ returned to traditional farming. In practice this meant that they tried to keep their jobs in the towns, and to invest the income from there in an out-of-day agriculture. After 1989 the factories, industrial units being in the property of the state started to cease step by step. In consequence the population of this region became unemployed or obliged to retire till the year 1995. In this year a regional crisis reached its peak and the population of these villages returned to agriculture. Only few of the villagers succeeded to purchase those machines which would assure a productive farming on a minimal level, and without a fixed income they had no possibility to pay for the basic agricultural services.¹⁴

Today the region has become a disadvantageous one in several ways. The traffic is clogging up: the inhabitants can hardly reach the towns. In spite of this those members of the local communities are considered successful who choose the burden and time-consuming commuting to the urban places of employments.

11 R. M., female, Seuca, 24 October 2006.

12 Out of the above-mentioned ethnical groups only the Gypsies are still living here.

13 Under the term region I understand the villages situated along the middle course of the river Târnava Mică.

14 In the background of the crisis we can find more complex macro-economical processes, which cannot be discussed in detail within this paper. I discuss them in a more detailed way in: Peti 2004.

Ethnic Competition

■ According to the local Hungarians from Seuca, the Romanian community of the village settled in the village during the communist dictatorship when it was possible to get jobs in the nearby town that assured employment for many people in the state farms. Previously there had only been 5-6 Romanian families living in the village. Most of them worked as milk-maid or took care of the animals on the farms. They concentrated into a homogeneous group on a remote street of the village. The increasing number of the Romanian population resulted in a symbolical competition between the two ethnic groups. This symbolic struggle included the symbolical occupation of the public spaces (for example, setting out objects marked with national symbols). Some Romanian families bought houses in the symbolical centre of the village and moved there. Besides their religious meanings the sacred statues, crosses placed near the main street, in the gardens of the houses inhabited by Romanian families have also national connotations, this being expressed overtly by the national colors painted on the crosses.

Part of the rules of multi-ethnic co-existence involved that the members of the Romanian community used to learn Hungarian: this is changing at the time being. Earlier the members of the indigenous Romanian community used the Hungarian language in everyday situations, in their relations with the major ethnic group, employing their mother tongue only in the private sphere. *[Do the Romanians of the village speak Hungarian?] Yes, they do. The elders speak it very well, those who came later, not so well. There were many Romanians who – when we went to them – used to speak in Hungarian with us. They spoke in Romanian only among them.*¹⁵ At the time being the norms regulating the multiethnic co-existence are replaced with ethnic rivalry.

The settled Romanian inhabitants, mostly the old regime's elite that had moved to the village during the communist dictatorship, did not consider important to learn the language of the major ethnic group. As a consequence of their elite position, separation became their strategy of co-existence. One of my informants mentioned the case of an engineer who attended the Hungarian primary school, but after becoming a member of the elite, he forgot the Hungarian language. *[Did the Hungarian look down on the Romanians?] No, it is out of the question. There wasn't any problem between the Romanians and Hungarians since the Romanians came in with to work at the collective farms. There was somebody who attended the Hungarian primary school, but I have never ever heard him talking in Hungarian. He was an engineer; he used to work at the state farm.*¹⁶

According to the local collective memory, up to the 1940s the Gypsy community consisted without exception by the so-called "házi cigány" (meaning "domestic Gypsies") which expressed that, in spite of the new-comer gypsies, the Hungarian community felt close to this community culturally. The native members of the Gypsy community followed the cultural strategy of adaptation, marked very well by the fact that according to local memory they spoke Hungarian and attended Hungarian denominational schools. During communism, which caused an intensive migration of employment and increased the mobility of this traditional population, most of the native Gypsies sold their houses in the village. These houses were bought by "tinker" Gypsies with large families. Culturally and from the point of view of the local norms these are far more rejected by the local community. Until the recent past similarly to the Romanians the Gypsies had lived segregated in a remote street of the village. The symbolic segregation is made obvious by the fact that according to the historical consciousness of Hungarians the street used to belong to a Hungarian baron. This gave the houses of the street to the poorest families in the village. During communism most of the Gypsies found workplaces in a factory in the town.

The ethnic rivalry between Romanians and Hungarians speeded the strategy of integration of the Gypsy community. At the time being the Gypsies follow the strategy of adaptation into the Romanian community. The children of the elderly Hungarian-speaking Gypsies have become of a Romanian Gypsy identity. These processes are encouraged by the Romanian elite, because in this peripheral region the aim of the assimilation of the Gypsies is to keep the ethnic-based schools. At present there are parallel Romanian and Hungarian classes in Seuca, where starting a class depends on which classes will the Gypsy children be matriculated.

15 I. V., male, Reformed, Seuca, 24 October 2006.

16 I. V., male, Reformed, Hungarian, Seuca, 24 October 2006.



[To which ethnic group do the Gypsies want to belong?] Now these Gypsies started to go to the Romanian school. The teachers are making propaganda convincing them to switch to Romanian classes. But these Gypsies used to be Hungarians. These Gypsies from Seuca, whose parents were Hungarian Gypsies, tend to speak Romanian now. The Romanians have done a lot of agitation here.¹⁷

The Gypsies as a community are very seriously stigmatized by both major ethnic groups. Although historically they chose the strategy of adapting themselves to the Hungarians, then to the Romanians, their routine stigmatization is still a working cultural attitude from both sides. This situation is characterized well by the attitude of the Hungarian mayor of the community, who uses the discrimination against the Gypsies as a strategy of accumulating his symbolic capital. He made a promise to the Hungarians and the Romanians that he will never allow Gypsies to buy houses in the symbolic centre of the village. As I have mentioned before, to buy a house in the centre of the village is subject to issues of prestige which refers to the completion of ethnic identity-changing. *The mayor made a promise that he will never allow Gypsies to buy a house in the centre of the village, only in the periphery. After a while they moved into the centre, they bought houses, arranged them well.¹⁸*

Non-Gypsy inhabitants believe that the Seuca Gypsies identify houses to be robbed by Gypsies from nearby villages. The profession of the majority of the Gypsy men is linked to tinwork, the women obtain income by peddling and trading.

After the Second Vienna Verdict¹⁹ most of the men from the village (alike the inhabitants of the other villages of the region) crossed over to the territories belonging to Hungary, being afraid that they would be enrolled into the Romanian military service. In the politically charged and touchy framework of 1941 some Romanian people from Seuca entered an extreme nationalist organization (Legiunea Arhanghelul Mihail – The Legion of Michael Archangel). As a consequence extreme nationalism appeared also on a local level. The Romanian–Hungarian relationships were strained by the fact that the Romanian state put an end to the functioning of the Hungarian denominational schools. In 1946 also an ethnically based incident took place in the village. At a weekend traditional dancing party the Hungarian and Romanian youth were having fun together. The conflict arose regarding the type of music to be played by the Hungarian-Gypsy musicians. The communities started fighting when a police officer arrived. A Hungarian young man wrested the weapon from the hand of the police officer and forced the Romanian youths out to the field. Although there had been several shoots, nobody was hurt and the conflict had no serious consequences.

[Were there any conflicts between Hungarians and Romanians?] In 1946 there were serious conflicts. Across the street there was the gendarmerie. In the months before the elections controversies and even fights took place. The head of the gendarmes came out and there was even gunfight. The Hungarians pushed the Romanians to the fields. Somebody took the gendarme's weapon and shot in the air. [And why did they start to fight?] Here in the neighbourhoods there was a pub where the Romanians and the Hungarians used to have good time together. And there it started. [At that time was the gendarme already a Romanian?] Yes, Luncan was his name. There were dances the weekends. Several things happened between the Romanians and the Hungarians there. The Romanians demanded the "învârtita",²⁰ the Hungarians asked for the "csárdás",²¹ and sometimes this led to controversies and fights. [And who played the music?] The Gypsy band from Gănești. [And did they consider themselves Hungarian or Romanian?] They considered themselves Hungarian. [Why did the problem arise?] Because of the youth, as I said, they had fun in the pub, and then they quarrelled and started to fight.²²

17 I. V., male, Reformed, Hungarian, Seuca, 24 October 2006.

18 I. V., male, Reformed, Hungarian, Seuca, 24 October 2006.

19 According to the Second Vienna Verdict between 1940–1944 the North of Transylvania and the Szeklerland (part of Eastern Transylvania) was attached to Hungary again. Based on the Parisian peace treaty these lands now belong to Romania.

20 Traditional Romanian dance.

21 Traditional Hungarian dance.

22 I. V., male, Reformed, Hungarian, Seuca, 24 October 2006.

Denominational Rivalry

■ In the near past of the community we find complicated relationships also in matters of religious co-existence. In the village those belonging to the Reformed church outnumber the other denominations: the Catholics, the Unitarians and the Greek Catholics. In 1932 the Greek Catholics built a church near to the other three churches. In 1949 the Greek Catholics were forced by the outcome of national denominational politics to convert to Orthodoxy. The (Greek Catholic) Romanian priest, who probably descended from a Hungarian family,²³ got 12 years imprisonment because he did not change his religion. From the Greek Catholics only one person did not convert to Orthodoxy, he went to the Catholic Church.

The rivalry between the denominations is most emphatic between the Reformed majority and the Catholic minority; this is mostly due to the denominationally mixed marriages. The people belonging to the Reformed church resent that those who want to get married in the Catholic Church must engage themselves to christen their children in the Catholic religion (the unofficial practice of the Catholic church is called *reverzális*). *The Catholics said that they should give reverzális and all the children go there. The priest said that he marries them only if they raise their children as Catholics. There was a case when they went to the priest to marry them, but the boy was Reformed. The priest said he'll marry them only if the boy and their children convert to Catholic religion. They refused and eventually they got married in the Reformed church. Since then his wife is Reformed.*

As an answer to this the Reformed priest threatened the people that he would 'ring the bell' for any girl who married a Catholic boy according to the rite of the Catholic church. The expression means that the bells of the Reformed church will ring during the mass held in the Catholic Church. The memory of the community does not recall such an event. 'To ring the bell' as a possible penitentiary type of ritual can maintain its control functions in the community, even if it is only talked about. According to the locals the elders' council of the Reformed church discussed the ritual on several occasions. An open conflict between the two denominations could not have been possible because of the norms that have lived within the community. *The Reformed minister once said: should someone marry a Catholic boy, he will have the bell rung, if they don't hold their wedding here. Generally the Catholics don't like for someone to get married here. [How is the bell ringing?] During the mass in one of the churches, the other one rings the bell the whole time. But this had never happened before; therefore the elders didn't agree to do it. We talked about it only in the choir.* The mixed marriages have caused rivalry between the two denominations for many years. In Besenyő we can witness the same rivalry between the Reformed and the Catholics. Due to these practices the Reformed call the Catholic Church "looting religion".

On the other hand the tolerance between the two religions is shown by the custom that in a mixed marriage the young couple has to get married in both churches. In one case a best man belonging to the Reformed church would not escort the bride to the Catholic church. *The conflicts here are..., honestly, not because I'm Reformed, I could even be Unitarian, but still the Catholic is a looting religion. I'm not a chauvinist, but this is how they gather their believers. In my wife's village, in Besenyő, there is a whole lot of religious chauvinism between the Reformed and the Catholic. The major part of the village is Catholic. For example, I was the best man of my wife's cousin and they brought the bride from another village, they wanted to get married in the Catholic church. They got married in the bride's village, I told her: "I brought you once to the church, I won't do it again. That priest isn't like this priest?"*

After the fall of communism the Greek Catholic religion was permitted. Therefore those who were forced to become Orthodox during the communist era wanted to return to their former religion, but that was not possible anymore. The tension between the Catholic and the Reformed communities got worse in the early 1990s because a mansion was given back to the Catholic Church. The large building was being used for a kindergarten and school. Even before being officially notified, the Catholic Church renovated room for library here. After the number of the children increased the kindergarten wanted to employ a new teacher but they would have needed the room belonging now to the library. Moreover, the new kindergarten teacher would have been the wife of the Unitarian priest. The Catholic Church did not agree, they wanted a Catholic kindergarten teacher. On the other hand the parents that were not Catholic took the books out of the room, but the next morning the Catholics took them back. After the

23 His name was Meszaros and according to the villagers he could speak Hungarian quite well.



official notice upon placing the kindergarten in the room, the Reformed said that the Catholics allegedly “watched”²⁴ for a while. Thus they wanted to demonstrate that the children are few in number; this could have been the legal base to alter the legal decision.

There was a small problem between the Churches in the 1990s. They got back the school, but they did not have a legal notice on it. The old kindergarten teacher allowed the Catholic priest to equip a small library with the condition that the schoolmaster wouldn't find it out. The dispute occurred when there were enough children for two classes. They called the parents in, my grandchild went there, too. The Catholic priest didn't agree to give the room to the new kindergarten teacher. A few parents took the books out of the room, the next day the Catholics brought these back. I tell you honestly that I went to the newspaper so that they should come here to see what is happening, ask a few parents, and make a statement. The Unitarian priest lives here across the street, we wanted his wife to be the kindergarten teacher, she didn't have a job. Actually she had a job, but in another place, far away from here, we wanted her to come here. After a while the journalists came but they only let the Catholic priest talk, they didn't listen to the parents. In the end we had another class, a few of the Catholics still lurked to see if there are enough children, and if they go to kindergarten.

The Opinion of the Non-Catholic Communities on the Apparition

■ The apparitions in Seuca became popular and legitimate also due to a peculiar argumentation of the Catholic Church according to which the place was to be considered a multicultural realm. Thus on a national and a regional level the public phenomena linked to the apparitions were acted out in front of multi-ethnic and multi-confessional crowds. Only the Roman Catholic, Greek Catholic and a few Orthodox priests took part at the apparitions. Each one of them performed the ceremony according to its own ritual: confession was followed by blessing and sacraments. At these occasions they had the confessions made even in German.

The inner articulation of the village can be noticed in the way people take attitude towards the apparitions. These attitudes contain the stereotypes of the different ethnic and religious groups.²⁵

It is a common religious behavior in the Transylvanian villages that the borders between religions can be crossed over. The ones who are in minority often go to the church of the religious majority, and there are always some people to go also to other churches besides their own. It is also well-known that people often go to see the Orthodox priest and ask his help in several realms of Transylvania. From this perspective it is not surprising that foreigners, Romanians, Hungarians, Gypsies, Saxons and Csángós take part at the announced apparitions. The apparition occurred in a religiously mixed environment: besides the Roman Catholic majority the Greek Catholic, Reformed, Unitarian and the sectarian minority were also represented. Considering the apparition's religious and ethnic context and the local and regional environment we can say the same thing about these kinds of tendencies in the whole country. Of course, the motivations of the people involved were not the same.

The Reformed and the Unitarian were skeptical about the apparitions and said they went there only out of curiosity. A lot of people said, the Catholic Church got rich because the village got international attention. Some of the Reformed said that a few Catholics shared their opinion regarding this. According to my fieldwork these religious communities do not identify themselves with the entire apparition, but only with certain elements. One Reformed inhabitant's opinion is a good example for this, she is one of those who did not believe in the apparition, but he was convinced that the apparition has something to do with the protection of the village from any natural calamities. An Evangelical woman's opinion has the same frame: she declared that she did not believe in the apparition either but she saw a cloud hiding the sun on at one of the apparitions, and this can be interpreted religiously: *[And did you see anything? They said there was something in the sky, an apparition.] I only saw, I don't know, that a cloud was in front of the sun, I didn't see anything else.*

In the village also the non-Catholics identify themselves with the apparition; this can be deduced from the fact that after one of the apparitions someone took a statue of the blessed Virgin to the Reformed

24 Following the communist era 'to watch' meant discontent, grudging, defamation.

25 The son of Rozsika Marian was a bad student 'like all the Gypsy students'.

church. This disturbed the Reformed congregation entering the church, but nobody dared to remove the statue, because they were afraid it would be a sin. Finally it was removed by the sexton who considered this to be his duty. The people protected the statue's sacredness by taking it to the Catholic church so that it could not be vandalized. *I took part at some of the apparitions, I was looking where anybody else was looking too, but I didn't see anything. Last year, after an apparition I went to the church to ring the bell and I saw a 30-cm-tall statue on the window. No one wanted to take it away. Everybody thought it was a sin to touch it. I took it down before we went in the church for prayer. We took it to the Catholic parish.*

The Catholic Community's Opinion about the Apparition

■ The non-Catholic community's opinion is that the Catholics accept the apparitions because at those occasions they can pray with the pilgrims and take part in the religious rituals. A general opinion is that the Catholics identify themselves with the apparition only because of its benefits on tourism. These opinions are contradicted by the fieldwork experiences. Most of the Catholic people I talked to identified themselves with the apparitions in a religious and emotional way. Even those people share these opinions who are living in mixed marriages and their spouse has another opinion.

Besides the individual devotionism there is an emphatic multicultural side of the apparitions as well. It is interesting that the religious experience's intensive elements were contrived by most of the people linked to the crossing of language borders which is a solvent feeling. *When Rozsika said in the church that the Virgin Mary appeared, they closed their eyes, smiled and cried. I was amazed like someone who doesn't belong there. After a while I realized that I have to get involved in it. It is something sublime, something special. It doesn't disturb me that the other one is praying in Romanian, you in Hungarian, everybody to the Virgin Mary. I believe that she really appears.*

At one time the appearance took place at one of the important Hungarian national celebrations, on the 15th of March. The Hungarians usually feel that the Romanians do not like them celebrating their ethnic identity's most spectacular feast. The local community's members waited the apparition with a lot of tension that was expected for this date, because of its interethnic overtone. They thought that the ethnic tensions between the two ethnic groups will surface. This did not happen, and they concluded that it was a miracle due to the appearance. *The Romanians don't like that we celebrate individually. I was really afraid that if so many Romanians would gather in one place to pray, some kind of complication will appear. Everything was so beautiful. Next to me there were three Romanians, I was praying in Hungarian, they were praying in Romanian. Neither of us was bothered by the language the others were praying to the Virgin Mary.*

The Church's Strategies for the Apparition's Acknowledgement and Appropriation

■ Rozsika Marian was living in Târnăveni with her grandmother when the apparitions started. In this period her 'emotional guide' was a Greek Catholic priest. From the very beginning the Greek Catholic Church wanted to appropriate her visions. According to the seer the Greek Catholic priest went to Lourdes where he popularized the apparitions. This is the way the first pilgrims came to the apparitions. The Greek Catholic Church tried to confer public frame for these occasions by holding mass at the women's house. The apparition's appropriation by the Greek Catholic Church could have lead to a much needed reform in the local church, a need of the local community after communism.

The Catholic Church was in competition to propagate the apparitions. In 1999 Rozsika joined the Franciscans, and she was deeply influenced by a monk. Parallel with this the Catholic priest visited her every day, held masses there, talked to her, "taught her to pray". Beneath the surface there is competition between the Greek Catholic and the Roman Catholic Church to create a public framework of the apparition. So far the Roman Catholic Church seems to have won this competition for legitimacy, but the rivalry for the shrine is yet to begin.



When the apparitions became public the Church's representatives accepted the seer's aspiration towards *imitation Christi*. The seer wore a crown of thorns for six months as penitence, because the Virgin Mary asked her to do so in her vision. During our conversation she considered it important to mention that this crown was sanctified by the Roman Catholic, Greek Catholic and the Orthodox priest as well.²⁶

The Roman Catholic Church's higher institutions did not approve the apparition, but they did not forbid it either. A Marian specialist from Budapest and a local Catholic priest put a lot of work into the acknowledgement of the shrine, the legitimization of the apparitions and the development of the rituals. The local Catholic priest could maintain the community's unity by preaching that it is not a sin to doubt the apparitions. *I doubted it at the beginning. When the priest said in the church that we should hear from him that: "Nobody commits a sin: neither those who believe in it, nor those who do not"*.

In Seuca we can find every important requirement of the Marian shrines: healing water (the Blessed Virgin blessed it during one of her visions in Rozsika's yard), miracles with the seer's involvement, the graced painting (Pócs 2008). The seer has allusion to certain 'secrets', which cannot be made public, because the Virgin Mary has forbidden it; all these also can be found in other contemporary apparition-based shrines (Zimdars-Swartz 1991:165–189).

The periodical published in 2005 called *Christ's Light* dedicated its August issue to the Seuca-apparitions, containing the opinions of the Catholic Church's local and high-positioned representatives (including the statement of some theologians and of the archbishop). These statements contain the history of the apparition and the most important interpretations in a canonic shape. The two interpretational models that are offered: 1) the prophecies from the apparitions came true (for example: the village is magically protected from natural calamities; this model is also focusing on the fulfillment of the prophecy from March 10, 2005²⁷), 2) and the ethnical peace emerging during the apparitions. This was a reference to the regions' distant, but important centre, Târgu-Mureş, where in the spring of 1990 bloody events took place.²⁸ The pogrom against Hungarians is still mentioned as the "black March", it had many casualties from the city and the nearby villages: *... the events from 1990 took place not far from here, maybe partly with the same participants. And now they pray together in peace. Is this not a miracle? It was like this during all of the 24 apparitions. This must come from God, by the merit of his most dear daughter, the Virgin Mary.*²⁹

The Virgin Mary from Seuca

■ Regarding the official recognition of the shrine by the Church there is a partly hidden, partly overt rivalry between the Greek Catholic Church and Roman Catholic Church, but most part of this symbolical competition is not displayed in public. The most important strategy of the process of acknowledgment is an emphasis on the level of discourse stressing that the shrine is developing in the spirit of reconciliation between ethnic groups and denominations. This is the most important ideology of the legitimating process of the shrine against the two other important pilgrimage places, Csíksomlyó and Máriaradna, which in the context of Hungarian minority (both of them is situated in Romania) have become the biggest collective rituals for displaying Hungarian identity.

It is quite interesting that the communal context of the public visions in Seuca on the one hand expresses the conflicts of ethnical and confessional co-existence, while on the other hand contributes to their resolution. The Roman Catholic Church tried to supervise the process of this resolution, trying to

26 The seer's role as a specialist is not the purpose of this paper. Her role as a local specialist contains the local folklore elements (for example: the elements of the *scholars'* role interpreted from below). Besides the role of the seer she identifies herself with the role of the *heeler* and the *exorcist*.

27 The seer predicted "difficult times" for humanity. The Church's representatives thought it was important to mention that "after a few weeks half of the country was under water because of the melting snow and the flood. The damage is not yet estimated" (*Christ's Light, August 2005*).

28 During that time the city's ethnical composition was half Romanian, half Hungarian.

29 *Christ's Light, August 2005*.

adapt the messages of the Marian apparition to the multicultural features of the region, accentuating the ideology of the ethnical and confessional reconciliation.³⁰

This ideology has been undertaken by the blind seer. In our conversation she emphasized that during her visions the Romanians told their beads in Hungarian, and the Hungarians in Romanian in total harmony. She explained that she interpreted the messages of Virgin Mary along Her demands. *[How do you explain, that the Virgin Mary has spoken only in Romanian, and she has spoken in Hungarian only at the last apparition?] The unity, the solidarity. When thousands of pilgrims are together, Romanians and Hungarians, and how magnificent is that everybody prays in his/her own mother tongue. This could be happening only with the support of the powers above. And there was no conflict. And so nicely have the Romanians learnt the rosary in Hungarian and the Hungarians in Romanian, and they prayed together. And above this, there was a miracle, because the Blessed Virgin Mary made a miracle on the sky. So beautifully showed the Romanian to the Hungarian to look up to the sky! Can you imagine, how much an "oltyán" and a "Szekler" can understand each other. But they showed with gestures to each other, and they embrace with love. Well, it is hard to explain. It was made by the powers above.* In her draft the reference to the "Szeklers" (Hungarians of Eastern Transylvania) and to the "oltyáns" (Romanians of Southern Romania) which have very strong national connotations as the community symbols of the cultural distance between the Hungarians and Romanians, expresses a miraculous reconciliation between the two nations.

Besides the ideology of intercultural reconciliation which is supported by the Church, on the local level one of the most important functions of the apparition is connected to a collective demand originated from below, i.e. with the demand of locality. The Marian apparition from Seuca has contributed to the strengthening of the local identity which is a collective demand of every ethnic group and denomination from the village independently from the attitudes to the religious messages of the apparitions. It is not a coincidence that while until 2000 from an administrative point of view Seuca had been just a street of Gănești, with the strengthening of the local identity the village gained independence on the basis of a local referendum.³¹

The benefit of the Marian apparition was not only recognized by the Roman Catholic Church, whose economic and symbolical influence has strengthened in a visible way. The economic profit of the apparition was a model for the local council: in the recent years this has organized several profane festivals (for example, a beer and wine festival) sustaining local identity. By the apparitions Seuca has become a widely known Transylvanian village present in the media.

At the last apparition on June 17, 2005, the seer mediated the following message: *My name in this place is the Queen of Light! From this moment the ecclesiastical media undertaking the efforts of recognition of the shrine, frequently refers to the Virgin Mary of Seuca as the Queen of Light. On the basis of the seers' reports an artist has painted the devotional picture of Queen of Light, the Virgin Mary shining in light, wearing a blue dress and a crown. The apparitions became very important elements of the local Catholic community, which becomes evident from their expressions, that "we have our own Medjugorje!*

The Legitimizing Strategies of the Seer

■ Besides the legitimating strategies of the Church we can notice the efforts made by the seer to make herself recognized in the local community as a trustworthy specialist. As a part of this she emphasized the most well-known and magical concept supported by the whole community: that in contrast with the neighbouring settlements Seuca has outlived and not suffered due to natural disasters. *Jesus said, there is no prophet in his own country. And so it is with me. They don't believe up to the present day. They only say that since the apparition took place, Seuca is very much protected from natural diseases.* [This is the locals' opinion?] *Yes, those, who don't believe, observed this at least.*

30 About the ideological use of messages of Marian apparition see the observations of Victor Turner and Edith Turner (Turner–Turner 1978:299). In the institutionalization of the apparition-based pilgrimages Mart Bax attributes a very important role to the elites (Bax 1990:72).

31 On the relationship between the apparitions and the strengthening of local identity see the important observations of David Blackburn: Blackburn 1994:16.



She keeps in her mind the narratives about the miracles, and occasionally she tells them to those who visit her. One of these narratives is about a shepherd, who once saw that there was a hailstorm in the neighbouring village, but in miraculous way the "black, icy clouds" did not affect the fields of Seuca. *[Were there many disasters affecting the village earlier?] I don't know exactly the year, but the apparitions already started when all the villages around Seuca were affected by the hailstorm. But it didn't stroke our village. Unfortunately the shepherd just died. He was on the fields and he saw the black, huge clouds. He saw the terrible storm, which approached Seuca. And at the boundaries of the village, as if the powers above had drawn a line, the storm didn't come closer. When he came home, he told everybody what he had just seen.*

It is in the context of her legitimating strategies that her story about the Reformed mayor of the village can be interpreted. According to her he smelled the fragrance of roses which has proved the presence of the Saint. *And the car passed here in Seuca, and the driver smelled the perfume of roses as they descended to the village. And he looked around: "Oh, my God, there are no roses here, where is this fragrance of roses coming from? And why are so many people here?" I think he was talking with the mayor, and he said: "What happened that it smells so strong of roses. The festival of roses took place here?" "No, answered the mayor. This is because of the Virgin Mary. Nevertheless the mayor was a Reformed.*

In her opinion there were no real apparitions after Medjugorje. Except for hers all the apparitions are false. She related that those pilgrims who visit her for blessings, miraculous cures or advice report on their own visions to her. She used to verify the authenticity of these visions asking them details about the voice, details of the Virgin Mary, which they cannot recall. According to her, the voice of the Virgin Mary is like the sound of bells, but this cannot be heard by those who have false visions. *There has never been and there will never be any real apparition. False ones can appear, but not real ones. Since the apparitions from Medjugorje ended, all the others are false. Unfortunately there are a lot of false apparitions in Romania. To have a communication with the celestials... Many people say, that it is so easy, so good for you, that Virgin Mary visits you. But it is not easy at all. These grey weekdays are the worst; the real apparitions manifest themselves on these days.*

It happens that those who do not believe in the apparitions make fun of her, or swindle the pilgrims. She claims that her Orthodox neighbours guide the pilgrims looking for the miraculous fountain onto the fields. Other neighbours invited the pilgrims to their fountains, telling them that this water was exactly as good as the water of her sacred fountain.

She also legitimates her visions by telling stories about the magical punishment of those persons who did not believe in them. For example, she claims that somebody fell from a tree, because he jested about the powers above. In this case the divine punishment is the transcendental acknowledgement of the seer's genuineness.

Conclusions

■ In the history of Seuca one can encounter the practices of ethnic groups to make well-defined boundaries among them. These practices were important parts of the functioning of the communities. The artificial change of the ethnic structure during the communist dictatorship changed the patterns of relations among the ethnic groups; it made the ethnic co-existence more problematic. The local parish that tried to appropriate the Marian apparitions has integrated their messages into the ideology of ethnic reconciliation in a successful way. Besides of the local experiences the success of the integration was supported by references to emotionally charged events like the pogrom against the Hungarians in Târgu-Mureş in 1990, a strong mediatic event also in the Western mass-media. The still functioning traditional ontological systems of religious nature of the communities and the frequent crossing of the ethnic and denominational boundaries also promoted this sort of strategies of the Catholic Church. Moreover, the apparitions in Seuca get a distinguished importance in a region where enormous changes have taken place and people were obliged to develop more complex strategies, way of lives without previously encountered models.

Literature

APOLITO, Paolo

1998 *Apparitions of Madonna at Oliveto Citra: local visions and cosmic drama* (trans. W.A. Christian Jr.) University Park: Pennsylvania State University Press.

BADONE, Ellen

2007 Echoes from Kerizinen: pilgrimage, narrative, and the construction of sacred history at a Marián shrine in northwestern France. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 13., pp. 453-470.

BAX, Mart

1999 The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia. In: *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, No. 2. (Apr., 1990), pp. 63-75.

BEINART, Haim

1999 „Inés of Herrera del Duque; The Prophets of Extremadura“. In: Mary Giles (Eds.): *Women in the Inquisition, Spain and the new World*. Baltimore, Johns Hopkins.

BLACKBOURN, David

1994 *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*. Alfred A. Knopf, New York.

BLUMENFELD-KOSINSKI, Renata

2006 *Poets, Saints and Visionaries of the Great Schism*. University Park: Penn State Press.

CHRISTIAN, William A., Jr.

1987 Tapping and Defining New Power: The First Month of Visions at Ezquioga, July 1931. In: *American Ethnologist*, Vol. 14, No. 1, Frontiers of Christian Evangelism. (Feb., 1987), pp. 140-166.

1992 *Moving Crucifixes in Modern Spain*. Princeton, New Jersey: University Press.

1996 *Visionaries: the Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley: University of California Press.

1998 Six hundred years of visionaries in Spain: those believed and those ignored. In *Challenging authority: the historical study of contentious politics* (eds.) M.P. Hangan, L.P. Moch & W. Te Brake, Minneapolis: University of Minnesota Press 107-119.

FREEDBERG, David

1989 *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. The University of Chicago Press, Chicago and London.

GYÖRFY Eszter

2009 „That is Why Miracles Happen Here“. The Role of Miracle Narratives in the Legitimization Process of a New Shrine. In: William A. Christian Jr. and Gábor Klaniczay edited by.: *The „Vision Thing“: Studying Divine Intervention*. Budapest: Collegium Budapest Institute for Advanced Study, 239-260.

GUREVICH, Aaron J.– SHUKMAN, Ann

1984 Oral and Written Culture of the Middle Ages: Two “Peasant Visions” of the Late Twelfth-Early Thirteenth Centuries. *New Literary History*, Vol. 16, No. 1: 51-66.

LUHRMANN, Tanya M.

2004 Metakinesis: How God becomes intimate in contemporary U. S. Christianity. In: *American Anthropologist*. Vol. 106. No 3. pp. 518–528.

LŐRINCZI Kinga Mária

2003 *Egy transzcendens kommunikáció nyilvánossá válása. A szőkefalvi jelenés az interetnikus kapcsolatok hálójában*. BBTE, Kolozsvár.



- MACK, Phyllis
1992 *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*. University of California Press.
- Dr. MOLNÁR, Gy. Szőkefalva. A Szűzanya 23 jelenésének Fényében 1995–2005 között [manuscript].
- Dr. MOLNÁR, Gy. 2002 Történelmet ír-e Szőkefalva? [manuscript].
- MOREIRA, Isabel
2000 *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- NEWMAN, Barbara
2005 What Did it Mean to Say "I Saw"? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture. In: *Speculum*, v. 80, no. 1, pp. 1–43.
- NICCOLI, Ottavia
1990 *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Princeton.
- NOLL, Richard
1983 Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the "Schizophrenia Metaphor" of Shamanic States. *American Ethnologist*, Vol. 10, No. 3 (Aug., 1983), pp. 443–459.
1985 Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism. *Current Anthropology*. Vol. 26., No. 4., August-October, 443–461.
- PETI Lehel
2004 Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen. In: Szabó Árpád Töhötöm (eds): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. KJNT, Kolozsvár, pp. 184–212.
- PETERSON, Janette Favrot
2005 *The Life of Lady Johanna Eleonora Petersen. Written by Herself*. University Chicago Press.
- PETROFF, Elizabeth Alvilda
1986 *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford University Press.
- PÓCS Éva
2008 Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről VI*. Balassi Kiadó, Budapest, 484–504.
- TAVES, Anne
1999 *Fits, Trances, & Visiones. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- TURNER, Victor
1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- TURNER, Victor W. – TURNER, Edit
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L.
1991 *Encountering Mary: from la Salette to Medjugorje*. Princeton, New Jersey: University Press.

Appendix

YEAR	TOTAL	ROMANIAN	HUNGARIAN	GERMAN	OTHER (TOTAL)	JEWISH	GYPSY
1850	654	151	455	0	48	-	48
1880	688	108	491	0	58+31	-	-
1880	688	113	514	0	61	-	-
1890	707	100	594	3	55	-	-
1900	876	113	792	2	32	-	-
1910	952	126	786	9	31	-	-
1920	908	97	793	0	18	18	-
1930	1026	147	877	1	1	-	-
1930	1026	145	846	1	34	6	27
1941	1058	197	796	1	64	-	-
1966	1445	392	1021	4	4	-	4
1966	1445	392	994	31	31	-	31
1992	1499	474	929	-	-	-	96
2002	1304	445	738	2	-	-	119

YEAR	TOTAL	ORTHODOX	UNIATE	ROMAN CATHOLIC	REFORMED	UNITARIAN	JEWISH	OTHER
1850	654	-	152	267	171	64	0	-
1857	691	-	176	250	178	71	16	-
1869	738	-	186	239	236	72	5	-
1880	688	-	117	208	291	65	7	-
1890	707	-	108	186	326	84	2	-
1900	876	11	118	215	430	94	7	-
1910	952	17	126	232	461	98	14	4
1930	1026	4	148	250	501	117	6	-
1992	1499	471	-	222	684	120	-	2
2002	1304	461	-	182	521	89	-	50 ¹

32 25 Pentecostal, 14 Adventist, 11 Baptist.

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, studierea 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 al 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 KISEBBSÉGKUTATÓ 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 Multi-ethnic 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. Reperere 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. Ancheta 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*

■ 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*

■ Nr. 22

Sergiu Constantin: *Tirolul de Sud – un model de autonomie și conviețuire?*

■ Nr. 23

Jakab Albert Zsolt: *Organizarea memoriei colective în Cluj-Napoca după 1989. The Organization of Collective Memory by Romanians and Hungarians in Cluj-Napoca after 1989*

În pregătire/Next issues/Előkészületben

■ Nr. 25

Könczei Csongor: *De la Kodoba la Codoba. Despre schimbarea identității etnice secundare într-o familie de muzicanți romi dintr-un sat din Câmpia Transilvaniei. Hogyan lett a Kodobából Codoba? Másodlagos identitásváltások egy mezőségi cigánymuzsikus családnál*