Tradiție și tranziție estetică în comunitățile istorice românești din Transcarpatia/ Ucraina

Corina-Eugenia POPA*

Key-words: *cultural heritage, collective identity practices, funeral ritual, historical Romanian communities, Transcarpathia*

Antropologul aflat pe teren în satele românești din afara granițelor României se confruntă, în această etapă a istoriei științelor umaniste, cu fenomene sociale specifice atât spațiului post-socialist al Europei Centrale și de Est, cât și comunităților „post-țărănești”[1] (Mihăilescu 2014: 83).

Într-un astfel de context s-au formulat întrebările la care încearcă să sugereze răspunsuri acest studiu științific despre transformări în ritualurile legate de înmormântare și de cultul morților, într-un sat românesc din proximitatea granței de nord a României, din regiunea ucraineană Transcarpatia[2] – satul Apșa de Mijloc[3].

Studiul de caz aparține unei cercetări extinse de antropologie culturală, inițiată acum opt ani în această arie culturală, interesată de practicile patrimoniului și identității colective în comunitățile istorice românești din afara granței țării-mamă.

Pentru o fixare a contextului geografic, demografic, socio-cultural în care trăiesc comunitățile românești din Transcarpatia sunt necesare câteva repere.

O observație care se impune de la început este cea care vizează atestările scrise ale existenței acestor comunități în trecutul îndepărtat, documentele care sunt evocate atât de istoria scrisă, cât și de cea orală. Nu se mai poate susține acum un discurs despre românii din Maramureș fără ca subtextul să implice ideea recunoașterii nobleței familiilor din care se trag aceștia. Sursa de documentare a oricărui cercetător este constituită la sfârșitul secolului al XIX-lea de către Ioan

* Universitatea de Vest din Timișoara, România.

This work was cofinaced from the European Social Fund through Sectoral Operational Programme Human Resources Development 2007–2013, project number POSDRU/159/1.5/S/140863, Competitive Researchers in Europe in the Field of Humanities and Socio-Economic Sciences. A Multi-regional Research Network.

Această lucrare a fost cofinanțată din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, Cod Contract: POSDRU/159/1.5/S/ 140863, Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE).

[1] Sintagma „societate post-țărănească” a fost introdusă în dezbaterea actuală asupra satului românesc de Vintilă Mihăilescu, în studiile căruia a generat o rețea specifică de semnificații.

[2] În limba ucraineană (transliterat): *Zakarpatska oblast.*

[3] În limba ucraineană (transliterat): *Seredne Vodiane*.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

Mihályi de Apşa care publică *Diplome maramureşene din secolul al XIV-lea şi al XV-lea* (Mihályi de Apşa 2000). Autorul, student la drept în perioada în care identifică şi copiază documentele care alcătuiesc corpusul de diplome, face din trecutul strămoşilor săi, românii maramureşeni, o problemă de conştiinţă. Urmând tendinţa istoriografică a epocii, influenţat de Gustav Wentzel, profesorul său de drept maghiar de la Universitatea din Pesta, Ioan Mihályi de Apşa, dezvăluie un adevărat tezaur de surse autentice care susţin vechimea proprietăţilor româneşti şi meritele pe care le-au avut familiile româneşti din Maramureş în apărarea acestora (Răduţiu 2001). Volumul cuprinde 366 de unităţi arhivistice care stau la originea blazoanelor de nobilitate ale familiilor româneşti ce au marcat de-a lungul secolelor structura socială a comunităţilor rurale din Maramureş. Efortul lui Ioan Mihályi de Apşa e recunoscut la rândul său şi răsplătit în 1901 prin acordarea titlului de membru corespondent al Academiei Române. Privită din prezent, publicarea diplomelor poate fi considerată ca o deschidere pentru o nouă perspectivă în istoriografia românească referitoare la Maramureş. Din acest moment şi cercetarea etnologică a acestei arii culturale stă sub semnul structurilor familiale, a alianţelor de neam, a identităţilor marcate puternic de proprietatea asupra pământului şi a nevoii comunităţilor constituite astfel de a rezista marginalizării de către sistemele politice cărora au fost subordonate de-a lungul istoriei. Despre „neamuri", „nemeşii", „zişa aleasă" în satele româneşti din Maramureşul istoric se menţionează în preambulul oricărui studiu temeinic şi documentat asupra acestei arii[4].

Membru în echipele Şcolii Sociologice de la Bucureşti, coordonate de Dimitrie Gusti, Mihai Pop păstrează constantă de-a lungul carierei sale preocuparea faţă de aspectele specifice sistemului de înrudire al românilor din Maramureş, de modul în care tradiţia dobândeşte în această regiune valoare identitară, iar sistemul de obiceiuri corelate cu viaţa omului pun în lumină inter-relaţiile comunitare (Zane 2005: 34). Mihai Pop publică, în 1986, un studiu despre descendenţe în Maramureş (M. Pop 1986: 86–88), în care descrie remarcabilul fenomen de păstrare a unor caracteristici ale identităţii străvechi, în această zonă etnografică, situată la extrema nord-vestică a României. Printr-un sistem de obiceiuri şi printr-un cod comportamental distinctiv, structurile sociale ale satelor reiterau, chiar şi în perioada regimului comunist, valori identitare medievale, care funcţionau în paralel cu structurile noii ordini social politice. Supravieţuirea structurilor străvechi e explicată de Mihai Pop prin izolarea geo-politică, prin caracterul periferic al regiunii Maramureş şi prin faptul că poziţionarea în zona montană nu a permis colectivizarea. Astfel, satele situate la altitudine au putut să-şi conserve structurile economice, hotarele strămoşeşti şi proprietăţile funciare familiale. Ierarhiile de neam[5] (M. Pop 1986: 86) sunt definite de către Mihai Pop drept forme medievale de organizare a comunităţilor locale, conduse de o elită. Înainte de instaurarea comunismului în regiune, această elită românească era integrată, cu drepturi egale, în aristocraţia ungară. Cuvântul „nemeş" se menţinea în limbajul cotidian ca o formă de supravieţuire la nivel lexical a unui fapt social străvechi. Contextul istoric a

[4] Unul din cele mai recente studii dedicate bazelor antropologice ale confecţionării crucilor pictate din cimitirul din Săpânţa de către Ioan Stan Pătraş reia tema privilegiilor nobiliare ale familiilor care deţineau acest sat maramureşean şi a menţionării neamului Stan încă din secolul al XIV-lea (vezi Pop-Curşeu 2010).

[5] „Hiérarchie des lignages" – în textul original.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

determinat o anumită realitate geo-politică în care era posibilă perpetuarea descendenților de neam. În anii ’80 ai regimurilor de stat comuniste în Europa centrală, cutumele, ritualurile, ceremoniile continuau să reproducă ierarhia socială a comunităților românești medievale din Maramureș. Un sistem al endogamiei locale, în care erau implicate sate vecine, reconfigura vechile uniuni politice ale satelor. Neamurile încheiau contracte matrimoniale la același nivel al ierarhiei la care se situau, nedepășind limitele istoricului „voievodat”. Mihai Pop interpretează drept însemne materiale ale „nemeșilor” porțile maramureșene, bisericile de lemn – în care locul fiecărui neam și al fiecărei rude din neam e bine păstrat –, cimitirele – în care dimensiunile crucilor și distanța față de zidul bisericii sunt forme de exprimare și de recunoaștere a poziției sociale. Într-un regim ideologic comunist, în satele din Maramureș, normele patriliniare[6] (M. Pop 1986: 88) reproduc o ierarhie socială arhaică în cadrul neamului și al comunității. Numele de botez al primului născut se moștenește de la bunic, asigurându-se astfel o continuitate în cadrul familiei. Mesele comune așternute în cimitir de Rusalii, pentru comemorarea strămoșilor morți respectă același cod al structurii sociale. Acest fenomen social specific românilor din Maramureș determina, în epocă, o realitate socială paralelă celei controlate prin exercitarea puterii de către statul comunist. Conștiința identității de neam nu era fracturată de granițe sau de apartenențe geo-politice, ci se exprima la nivelul limbajului prin opoziția „ai noștri”/„ai lor” și prin perpetuarea în memoria colectivă a renumelui bun sau rău al unui neam, cu consecințe în comportamentul social al comunității. Cele aproape cinci decenii de izolare oficială a comunităților românești din dreapta Tisei nu au fost îndeajuns pentru a șterge din memorie legăturile de neam și codul comportamental determinat de aceste străvechi ierarhii. Nedesprins din complexul sistem al obiceiurilor, folclorul maramureșean – mai precis poezia populară (M. Pop 1998: 280–291) – comunica într-un limbaj înțeles de membrii comunităților românești un mesaj despre identitatea culturală și socială a acestora. Mihai Pop insistă în studiile sale asupra folclorului legat de obiceiurile cu funcții premaritale sau de nuntă care se circumscriu unui cod în virtutea căruia se stabilesc relațiile matrimoniale și de neam. În acest context, mesajul despre rânduiala tradițională e de fapt transmis în formule cu funcții ceremoniale, în orații, în incantații rituale sau ghicitori cântate sau „strigate”. Iată cum interpretează Mihai Pop aceste tipuri de texte, fundamentale pentru înțelegerea valorilor cu care se identifică românii maramureșeni:

> Cei ce cunosc poezia orală în realitatea ei vie, nu numai în textele tipărite, știu că ea este de fapt un limbaj complex și subtil, diferit de limbajul colocvial curent. Maramureșenii vorbesc în versuri și au creat în cântecele, strigăturile, orațiile și incantațiile lor o lume, lumea poeziei cu referenți în conceptele fundamentale și în sistemul de valori, nu în realitatea imediată. (M. Pop 1998: 287)

În Maramureș, indiferent de care parte a Tisei se punea în act un ritual românesc, poezia populară funcționa, în anii regimului comunist, ca „un al doilea sistem de semnalizare” (M. Pop 1998: 287), ca un limbaj secund care nu oglindea direct realitatea, ci o filtra. Mesajele transmise în acest cod erau înțelese de membrii

[6] „Normes patrilinéaires” – în textul original.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

comunității românești. Oamenii le receptau în calitatea lor de actori ai comunității, cunoscători ai vocabularului propriu poeziei orale românești și ai funcțiilor pe care aceasta le avea în interiorul comunității. Desprinsă de acest context, poezia populară românească din Maramureș era receptată ca un text limitat la funcțiile lui estetice și lipsit de orice semnificație subversivă, tolerat de către cenzura comunistă. În anii „dezghețului" ideologic, Mihai Pop propunea zona etnografică Maramureș ca un teren în care se puteau testa „în realitatea vie" (M. Pop 1998: 280) noile orientări teoretice ale folcloristicii. Aducând în discuție poezia populară românească din Maramureș și funcțiile ei sociale, Mihai Pop indica o nouă direcție de interpretare a corpusului de texte folclorice, care putea fi astfel reeditat într-o formă actualizată și putea deschide noi perspective de cercetare.

Studiul de față se înscrie pe direcția deschisă de Mihai Pop și focalizează asupra unui tip recent de text popular versificat, integrat într-un ansamblu material funerar specific cimitirelor din satele românești din Transcarpatia.

Pentru o mai bună înțelegere a fenomenelor culturale care particularizează terenul în comunitățile românești din această regiune este necesară o descriere a contextului istoric actual, creat de succesivele schimbări sociale și geo-politice ale ultimului secol. Una dintre aceste schimbări fundamentale se produce la finele Primului Război Mondial, în 1921, când, în acord cu prevederile Tratatului de la Trianon, se trasează și frontiera dintre noile state România și Cehoslovacia. Acestea semnează un protocol ce permite, pe baza unor „legitimații" pentru „mica circulație", trecerea graniței de către localnicii ale căror gospodării și proprietăți se află la distanța de 10 kilometri de linia frontierei. Podul dintre orașul Sighetu Marmației și localitatea de tip urban Slatina/ Solotvino/ Aknaszlatina precum și vama Halmeu devin puncte de liberă trecere a granței pentru posesorii unor „carnete" în care se specifică „itinerariul necesar trebuințelor celui interesat" (Țineghe 2009: 147). Urmează două decenii în care viața cotidiană se desfășoară fără schimbări prea mari pentru comunitățile etnice care, înainte de 1921, aparțineau Imperiului Austro-Ungar. Maramureșul istoric, regiune care fusese integral cuprinsă între granițele Imperiului, este scindat între cele două noi state – România și Cehoslovacia. În interiorul acestei arii cu un specific cultural aparte se păstrează căile de comunicație pe șosele și linii ferate, dar se schimbă felul în care oamenii se raportează la centrele de putere. O serie de sate locuite de populații istorice românești se regăsesc în dreapta râului Tisa, în Cehoslovacia, păstrându-și profilul, marginal atât geografic, cât și social, pe care l-au avut și în cadrul Imperiului Austro-Ungar. Este menținută comunicarea cu satele din stânga râului devenit graniță, spațiu în care populația românească se identifică puterii centrale a statului român. Acest avantaj al comunicării și al schimbului liber permite copiilor români din dreapta Tisei să opteze pentru școlile românești din Sighetu Marmației sau Cluj (vezi Popa 2013). Relațiile între familiile extinse de o parte și de alta a granței se mențin puternice.

Între 1940 și 1945, regiunea Maramureș revine integral Ungariei. Apoi, odată cu semnarea Tratatului de la Paris din 1947, Maramureșul din dreapta Tisei devine parte a Republicii Sovietice Socialiste Ucrainene și este încorporat regiunii Transcarpatia/ *Zakarpatska oblast*. În 1991, Ucraina se declară stat independent, încadrând în granițele sale o „națiune neașteptată" (Wilson 2002), formată din

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

grupuri etnice diverse pentru care multiculturalitatea este o trăsătură care intră în configurarea identității locale. Statul, care păstrează granițele trasate în context sovietic (Clem 2014), este privit din exterior fie ca o „periferie" a Uniunii Europene (Jordan, Klemenčić 2004), fie ca un „pod" situat în centrul geografic al Europei, destinat desăvârșirii unității întregului continent (Batt, Wolczuk 2002).

Comunitățile românești din Transcarpatia trăiesc în sate în care alcătuiesc majoritatea. Se mențin relativ izolate de marile centre urbane și păstrează o organizare socială de tip tradițional, în ciuda experienței mobilității pentru munca sezonieră pe care o trăiesc începând cu anii '60 ai secolului al XX-lea. Întreaga arie culturală în care se integrează comunitățile românești din dreapta Tisei are ca trăsătură fundamentală multiculturalitatea, dar – așa cum subliniază Otilia Hedeșan, vorbind despre a arie similară, Banatul – aplicarea acestui concept în descrierea fenomenelor culturale în Europa Centrală și de Est impune conștientizarea unor realități specifice terenului, și anume diversitatea configurațiilor culturale din care rezultă aceasta. Inițiatoarea și coordonatoarea unor proiecte de cercetare antropologică în comunitățile istorice românești din afara granițelor[7], Otilia Hedeșan accentuează necesitatea ca terenul să se concentreze asupra unui „multiculturalism divers", deoarece cercetătorul nu observă doar populații diverse conviețuind în aceeași arie culturală, ci „relaționări interculturale și multiculturale specifice fiecărui oraș sau sat" (Hedeșan, Percec, Popa 2014: 40). În comunitățile românești din Transcarpatia fenomenul relativ recent al apariției familiilor etnic mixte și al diversității confesionale în chiar interiorul acestora impune o astfel premisă în descrierea faptelor sociale. Cazul localității de tip urban Solotvino/ Slatina/ Aknaszlatina din Transcarpatia este relevant în acest sens. Diferența specifică față de celelalte localități populate de o majoritate românească este dată de prezența gării, nod feroviar care făcea înainte de 1947 legătura cu marile orașe din vestul regiunii, de prezența podului peste râul Tisa – punct de trecere a frontierei, legătură directă cu orașul Sighetu Marmației din România –, de întreprinderile de prelucrare a lemnului, de exploatarea minieră a sării și de stațiunea balneo-climatericăă dezvoltată în jurul acesteia. Atrase de posibilitatea găsirii unui loc de muncă în Solotvino/ Slatina/ Aknaszlatina populații diverse etnic s-au stabilit în acest loc și în împrejurimi, astfel că ultimul recensământ din 2001 înregistrează comunități majoritare ungurești și românești, completate de ucraineni, cehi, moldoveni, evrei, ruși și alte naționalități[8].

Multilingvismul este în acest context social un fenomen caracteristic, susținut de succesiunea limbilor oficiale de stat, de existența bisericilor aparținând diferitelor confesiuni[9] și de perpetuarea unui sistem de educație cu tradiții menținute din perioada Imperiul Austro-Ungar, care permitea existența claselor în limba maternă. De-a lungul ultimei sute de ani, în localitățile locuite de românii din Transcarpatia

[7] Vezi proiectul „Populațiile istorice românești astăzi"; finanțat de Departamentul pentru Românii de Pretutindeni din cadrul Ministerului Afacerilor Externe al României și derulat prin Muzeul Național al Țăranului Român din București, în perioada 2006–2008, la URL: www.populatii-istorice-romanesti-astazi.ro.

[8] Vezi „State Statistic Service of Ukraine", on-line la URL:http://www.ukrcensus.gov.ua/. [Accesat în 20.08.2105].

[9] În comunitățile românești din Transcarpatia am întâlnit membri ai bisericilor ortodoxe, greco-catolice, neoprotestante, integrați de cele mai multe ori în aceeași familie extinsă.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

au existat şcoli în care s-a studiat în limba maghiară, cehă, română, ucraineană, rusă. Fenomenul multilingvismului specific acestei arii culturale este marcat de introducerea, odată cu integrarea acestui spaţiu în Uniunea Sovietică, a limbii „moldoveneşti”[10] (Popa 2015: 41–46) în şcolile în care studiau copiii românilor, odată cu obligativitatea generală de a studia limba rusă şi cu interzicerea bisericii greco-catolice. Această transformare a impus adoptarea alfabetului chirilic în scriere la nivelul administraţiei, bisericii ortodoxe şi în situaţii oficiale. O mare parte din copiii românilor din Transcarpatia au continuat studiile în şcolile superioare şi universităţile Cernăuţi, Chişinău sau Bălţi. Cu toate acestea, alfabetul latin s-a menţinut în practica socială datorită co-existenţei în majoritatea familiilor a generaţiilor care au studiat în şcolile maghiare sau româneşti, datorită studiului limbii franceze ca limbă străină în şcoli şi a posibilităţii de a urmări emisiunile Televiziunii Române în zonele de graniţă (Marin, Mărgărit et alii 2005).

Din 1947, trecerea frontierei spre România este restricţionată de vize, astfel că populaţiile istorice româneşti din Transcarpatia menţin o legătură tot mai slabă cu ţara-mamă, se orientează spre alte centre de putere, precum Moscova, Kiev, Chişinău. Dacă, în perioada sovietică, familii întregi de români din Transcarpatia migrau pe timpul verii în zone agricole îndepărtate ale Uniunii Sovietice pentru munca sezonieră sau pentru practicarea comerţului neoficial, în ultimii douăzeci de ani, migraţia determinată de nevoia unui loc de muncă mai bine plătit decât cel de acasă s-a reorientat spre Cehoslovacia, Ungaria, România, Italia, Franţa. Marile oraşe din Rusia îşi păstrează totuşi forţa de atracţie faţă de românii din Transcarpatia, pentru care limba rusă este *lingua franca* (Jóźwiak 2014). Fostele republici ale Uniunii Sovietice sunt spaţiile în care românii din Transcarpatia au dezvoltat şi au menţinut reţele sociale de muncă, trasee neoficiale pentru activităţi de comerţ, activităţi în agricultură sau în domeniul construcţiilor.

Recensământul din 2001, relevă distribuţia geografică şi demografică a comunităţilor istorice româneşti din Transcarpatia în 13 sate şi cătune, din două raioane. În raionul Teceu/ Teaciv sunt incluse localitatea de tip urban Slatina/ Solotvino/ Aknaszlatina şi satele Apşa de jos/ Nyzhnya Apsha (Dibrova), Strâmtura/ Hlybokyi Potik, Topcino/ Topchyno, Bouţu Mare, Bouţu Mic, Podişor, Cărbuneşti. În raionul Rahău/ Rahiv – satele Apşa de Mijloc/ Seredne Vodyane, Biserica Albă/ Belaia Ţercovi, Plăiuţ/ Playuts, Dobric/ Dobrik. Cei aproximativ 32.152 etnici români din Transcarpatia reprezintă 2,6% din populaţia regiunii şi au acces la unsprezece şcoli cu predare în limba româna, două şcoli mixte şi, începând din 2003, un liceu în limba română în Slatina/ Solotvino. Pentru comunitatea românească din regiune, datele oficiale înregistrează acum: 7 cămine culturale, 2 şcoli de muzică, 8 biblioteci cu un fond de carte românească de peste 12.500 de volume. Mass-media transmite două emisiuni de televiziune în limba română şi, zilnic, o emisiune la radio. Universitatea Naţională din capitala regiunii, Ujgorod, are o facultate de limba română. Există două publicaţii periodice în limba română şi un muzeu de istorie şi etnografie în Apşa de Jos, purtând numele „Dacia liberă”. Românii din Transcarpatia se regăsesc în şase biserici ortodoxe şi patru biserici greco-catolice.

[10] Acesta este glotonimul folosit în alternanţă cu „limba română cu chirilice” de către informatorii înregistraţi pe teren în satele cu populaţii istorice româneşti din Transcarpatia.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

Casele de rugăciune neo-protestante sunt frecventate de români în fiecare din aceste sate[11] (Vânnâcenko, Marțeniuk 2006).

Transformarea pe care o supune observației și analizei studiul de caz prezentat în acest articol are legătură directă cu acest multiculturalism specific comunităților românești din Transcarpatia. Focalizarea asupra terenului delimitat în satul Apșa de Mijloc/ Seredne Vodyane necesită o privire care să se orienteze spre ceea ce „nativul" vede în propria sa comunitate, care să faciliteze antropologului accesul la „cunoașterea locală" – la formele simbolice: cuvinte, imagini, instituții, comportamente; la termenii cu care „oamenii se descriu pe sine pentru sine și pentru cei ca ei" (Geertz 1993: 55–70).

Volumul publicat recent de către un fiu al satului, profesor de fizică și publicist, Nuțu Laurențiu Pop, oferă o astfel de perspectivă din interior (N.L. Pop 2013). Conform acestuia, satul e atestat documentar în 1407. Reperele vechimii și continuității sunt bisericile de lemn, cea „de sus" – ortodoxă, „Sfântul Nicolae", atestată documentar în anul 1428 –, și cea „de jos" – greco-catolică, „Sfântul Nicolae Făcătorul de Minuni" –, atestată în 1776 (Pop 2009: 18–20). Ambele sunt declarate acum patrimoniu universal UNESCO, plasând astfel satul pe harta simbolică a valorilor recunoscute și protejate la nivel global. O serie de obiecte cu valoare simbolică identitară se păstrează în Apșa de Mijloc: o carte datând din 1648, steagul lui Francisc Rákóczi II, principe al Transilvaniei în secolul al XVIII-lea, cel alături de care a luptat Pintea Viteazul din Măgoaja și locotenentul Pop Gheorghe din Apșa de Mijloc. Memoria colectivă, reprodusă prin acest volum document, readuce în prezent figurile unor personalități ale satului care alcătuiesc panteonul imaginar și care întăresc prin reușita lor personală prestigiul unei comunități marginale geografic și marginalizate politic de-a lungul secolelor. Este evocat Ilie Filip, care se întâlnește în 1919 la Careii Mari cu regele Ferdinand al României și îi reproșează Alteței Sale abandonarea satelor românești din dreapta Tisei, și Ilieș Mihai Dan, care este prezent la Alba Iulia în 1 decembrie 1918 – un țăran-cronicar al satului care consemnează istorii de viață, fapte pe care le consideră obiceiuri și tradiții românești, colecționează documente. Ioan Mihaly de Apșa (născut în 1844) – cercetător și editor al *Diplomelor maramureșene din secolele XIV și XV* – este fiu al satului. Bunicul etnologului Mihai Pop este asimilat istoriei locului pentru că a slujit ca preot în Apșa de Mijloc. Zeci de nume care evocă personalități – preoți martiri[12] (Vasile 2004), medici, matematicieni, profesori, juriști, istorici, un ministru al finanțelor la Chișinău – alcătuiesc o elită care confirmă mentalitatea specifică românilor maramureșeni, marcată de o fundamentală nevoie de recunoaștere, de validare a „mândriei" ca expresie a reușitei în societate (Moisa 2011: 11–16).

Cea mai mare parte a oamenilor din Apșa de Mijoc și-a modelat destinul conformându-se acestei mărci identitare. „Vrednicia" se manifestată în aceste

[11] Datele sunt preluate de pe site-ul oficial „Consulatul General al României în Cernăuți", accesibil online la URL: http://cernauti.mae.ro/node/480 [Accesat în 20.08.2015]. Cf. I. Vânnâcenko, R. Marțeniuk, *Minoritățile naționale din Ucraina. Istorie și actualitate*, Kiev, Editura MAUP, 2006. (І. Винниченко, Р. Марценюк; Національні меншини України: історія та сучасність. Міжрегіональна академія управління персоналом. – К.: МАУП, 2006.)

[12] Începând din 1948, o serie de preoți greco-catolici care au refuzat convertirea la ortodoxism impusă de regimul comunist au fost deportați în gulagul sovietic (vezi Vasile 2004).

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

comunităţi prin puterea de muncă fizică, printr-un tip specific de „chibzuială” asupra averii comune şi a efortului conjugat al tuturor membrilor familiei. În vremurile de dinaintea regimului sovietic, prestigiul social – „nemeşia” – este dat de acumularea pământului şi a animalelor. Odată cu colectivizarea satelor şi naţionalizarea întreprinderilor, recunoaşterea succesului în comunitate este dată de nivelul de educaţie al copiilor în şcolile sovietice, de aspectul caselor şi de puterea de consum. Resursele materiale se obţin prin contribuţia fiecărui individ integrat în familie – formă socială care îşi păstrează caracterul fundamental tradiţional, patriarhal, în ciuda mobilităţii membrilor ei. Începând din anii ’60, românii din Transcarpatia practică forme neoficiale de comerţ departe de casă sau forme, controlate de statul sovietic, de munca în echipe în agricultura din colhozurile sau şantierele de construcţii ale Siberiei. Privite din exterior, echipele formate de românii din Transcarpatia se integrează sistemului de muncă şi economiei sovietice. Privite din interior, practicile pe care acest tip de organizare pentru migraţia sezonieră le generează dezvăluie antropologului conservarea şi reproducerea cutumelor satului românesc maramureşean. Grupurile se formează pe baza „spiţelor de neam” (Stahl 1998) şi a afinităţilor sociale din sat. Relaţiile se întăresc prin căsătorie sau „năşie” (Kligman 1998: 33). În cazul satului Apşa de Mijloc, acest tip de supravieţuire economică a fost posibil mai ales datorită cunoştinţelor legate de meşteşugul construirii caselor din lemn şi din piatră. Învăţată în familie, transmisă în mod tradiţional, meseria de constructor este una din componentele fundamentale ale identităţii românilor din Apşa de Mijloc. Casele lor, ce par ostentative unui vizitator neavizat, sunt expresii ale poziţiei sociale în interiorul comunităţii şi mărci ale diferenţei la nivel local.

Obiectivul vizitei mele la Apşa de Mijloc a fost de a documenta[13] manifestările locale care alcătuiesc patrimoniului cultural imaterial, în această etapă din istoria comunităţii, şi acele „abateri diferenţiale”[14] (Lévi-Strauss 1996: 105) care configurează identitatea comunităţilor româneşti din Transcarpatia. În faza de investigare a memoriei colective şi a înţelegerii mentalităţii grupului, informatoarea mea este Elena Mihailovna Marina, născută în Apşa de Mijloc, în 1939, profesoară de matematică, pensionară. Ea îmi direcţionează de la început atenţia spre subiectul cel mai des vehiculat în discuţiile între membrii comunităţii: construcţia impunătoarelor case ale familiilor şi drumurile din interiorul satului – care au o calitate superioară drumurilor naţionale din Ucraina, pentru că sunt asfaltate chiar de către apşeni, din resurse proprii, cu minime contribuţii din partea administraţiei regionale. Drumurile sunt, încă de la intrarea în sat, o declaraţie despre sine a comunităţii în raport cu statul, o expresie a „mândriei” colective. Dincolo de imaginea de ansamblu pe care o construiesc pentru privitorul din exterior, casele sunt semne ale poziţionării fiecărei familii în raport cu ceilalţi[15]. Pe teren,

[13] Metodele aplicate acestui teren au fost cele proprii cercetării calitative: interviul semidirijat şi povestea vieţii.

[14] Sintagma apare în discursul susţinut, în 1952, la cererea UNESCO, de Claude Lévi-Strauss, care consideră că, la nivel mondial, civilizaţia este o „coaliţie de culturi” în care fiecare îşi păstrează individualitatea (vezi Lévi-Strauss 1996).

[15] Pentru a înţelege mai bine ţesătura de semne şi semnificaţii pe care o reprezintă expunerea bunurilor materiale în acest peisaj rural, m-am lăsat călăuzită de principiile lui Henri H. Stahl (Stahl

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

cercetătorul cultivă „arta de a observa chiar în momentul în care un fapt social se trăiește" (Stahl 1934: 15). Din această perspectivă metodologică, discuția despre felul în care este construit satul se desfășoară minute bune. Casele, rețeaua de neamuri care se extinde în România și copiii sunt elementele centrale ale oricărui discurs despre sine în satele românești din Transcarpatia. Casele apșenilor, care depășesc orice standard superior de locuire din regiune, sunt speciale pentru că, recent, au devenit știre de senzație pentru mass-media și temă de cercetare pentru antropologii interesați de ariile culturale în spațiul post-socialist. Prezența mea nu este una neobișnuită. Sunt introdusă în sat de o altă profesoară, o altă pensionară din localitatea vecină, Slatina/ Solotvino/ Aknaszlatina, care intervine în discuție, astfel că se alunecă spre subiectele care le interesează în mod deosebit pe cele două vechi cunoștințe: cine mai trăiește, unde și cum, cine a murit. E momentul în care sunt întrebată dacă vreau să văd bisericile de lemn, obiective de patrimoniu, dar și dacă m-ar interesa să vizitez noul cimitir – cel în care morții „stau în picioare". E o zi senină de primăvară, se știe că în sat va avea loc înmormântarea unei femei, iar cimitirul nu este departe de casa informatoarei. Ea însăși scrie, la rugămintea consătenilor, *vierșuri* și un alt gen de texte versificate destinate a deveni epitafuri pentru monumentele funerare din cimitirul satului. Acest lucru se întâmplă tot mai des, de când vecinul ei, diacul Văsâi a lu Mihai, celebrul autor de *vierșuri* din regiune[16], este „cam bolnav"[17]. Astfel, ghidată de interesele informatoarelor mele, cercetarea se focalizează pe acest loc al memoriei (Nora 1997) – „cimitirul cel nou". În Apșa de Mijloc există câte un cimitir în jurul celor două biserici vechi de lemn. Există și un cimitir evreiesc, dar nu mai există comunitatea evreiască. Începând din anii '90, oamenii au delimitat la marginea satului spațiul unui nou cimitir aflat în proprietatea obștească. Poziționarea mormintelor este decizia fiecărei familii care vrea să-și înmormânteze un membru aici. Nu există norme scrise care să impună o anumită grupare a mormintelor în funcție de confesiunea religioasă, de cauza morții sau de statutul social al celui decedat. Discursul informatoarei mele schițează, totuși, imaginea unei „rânduieli" a cimitirului, fundamentată pe o tradiție pe care ea o invocă din memoria colectivă și care prescrie delimitări și ierarhizări nerespectate acum. Elena Mihailovna Marina crede că „pocăiții"[18] ar trebui să aibă cimitirul lor sau ar trebui să se grupeze într-o zonă a lor, familiilor ar trebui să li se rezerve alei

1934) și, prin urmare, de informatoarea mea. Henri H. Stahl considera că în teren: „Nu ai nimic altceva de făcut decât să cobori într-un asemenea sat și să-l observi. Obiectiv, nepărtinitor vei sta la pânda tuturor faptelor care se ivesc în viața acestui sat și le vei înregistra pe toate. […] conversația trebuie să plece întotdeauna de la lucruri care-l interesează [pe informator], de la obiecte materiale care se află în jurul tău, de la gospodăria lui, de la munca pe care o face, de la nevoile lui imediate".

[16] O echipă de cercetători, din care am făcut parte, a înregistrat, în 2008, povestea vieții lui Vasile Dan a lui Mihai, „diacul" din Apșa de Mijloc, deținătorul unui caiet de „vierșuri" pe care le rescrie sau le adaptează la biografiile celor din sat sau ale românilor din împrejurimi. Vezi arhiva proiectului „Populațiile istorice românești astăzi"; finanțat de Departamentul pentru Românii de Pretutindeni din cadrul Ministerului Afacerilor Externe al României și derulat prin Muzeul Național al Țăranului Român din București, în perioada 2006–2008, *online* la URL: www.populatiiistorice-romanesti-astazi.ro. [Inactiv la data publicării articolului.]

[17] Citat din convorbirile înregistrate în teren cu Elena Mihailovna Marina, 2015.

[18] Membrii ai cultelor neoprotestante din sat – citat din convorbirile înregistrate în teren cu Elena Mihailovna Marina, 2015.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

întregi sau mormintele unei familii ar trebui să fie apropiate. În ciuda imposibilității de a controla deplin un spațiu care este intrinsec legat de un fenomen incontrolabil, precum moartea, cimitirul cel nou din Apșa de Mijloc reproduce noua structură socială a satului și reflectă transformările pe care le trăiește această comunitate rurală tradițională, situată marginal într-un areal cultural european post-socialist.

În cimitir ierarhia se configurează în funcție de materialul, mărimea și forma monumentelor funerare. Într-un context similar, cimitirele din Banat – o altă arie culturală marcată de granițe și de multiculturalism – o determină pe Otilia Hedeșan să observe:

> Din piatră, metal sau lemn, din marmură sau din tablă, somptuoase ori scufundate în pământ, tradiționale sau, dimpotrivă, încercând să țină pasul cu modele și așezându-se, astfel, sub vremi, discrete și elegante sau stridente, cu patină sau *kitsch*, pur și simplu, monumentele funerare care se regăsesc în cimitirele din Banat evocă o istorie complicată și aluvionară, dar și o realitate socio-culturală complexă și eterogenă […] comunică, în același timp, ca un spațiu semiotic în care pot fi regăsite modele și simboluri universale și ca locuri concrete, în care simbolurile generale sunt folosite pentru a exprima structuri sociale, culturale, confesionale și etnice (Ciobotă, Rusu et alii 2012: 51–52).

Dimensiunea pietrelor funerare din cimitirul cel nou al satului Apșa de Mijloc, din Transcaraptia, permite reproducerea prin gravare manuală a unor imagini a celor morți asemănătoare celor din tablourile de pe pereții camerelor din casele apșenilor. Imaginile sunt compoziții naive, care ilustrează o imagine idealizată a celor decedați și a morții. Prestigiul social și puterea economică a familiei care a ridicat monumentul funerar, „casa de veci”[19] (Kligman 1998: 118), sunt sugerate de grija față de cei comemorați[20] (Moisa 2011: 34–51). Cei „mai de seamă”, „cei mai avuți”, sunt prezenți sau reprezentați în cimitirul din Apșa de Mijloc „în picioare” [21]. Gravurile reproduc, la cererea familiei, un decor simbolic, care configurează un discurs despre moarte, dublat de un discurs identitar. Reprezentați cu *Biblia* în mână sau lângă mașina ale cărei plăcuțe de înmatriculare și semne ale firmei producătoare sunt vizibile clar, având în fundal un decor rustic, în compoziția căruia se distinge un drum – metaforă a călătoriei sufletului –, o poiană, un codru la poalele unui munte sau o turmă de oi, cei morți sunt agregați în lumea de dincolo, dar prezenți în familiile lor, care se fundamentează pe cei morți și cei vii deopotrivă. Monumentele au o dublă funcție: îndeplinirea obligațiilor rituale față de cei morți, pentru trecerea

[19] Vezi observațiile pe care le face Gail Kligman (Kligman 1998) despre imaginarul morții în Maramureș, dar mai ales despre asimilarea mormântului cu o casă în care cel decedat se mută pentru eternitate.

[20] Daniela Moisa analizează practica locuirii în satele din Maramureș, România, în perioada 2008–2011. Satul Certeze este un caz prin care se pune în lumină relația dintre practica locuirii și construcția identitară, așa cum se manifestă aceasta înainte și după regimul socialist. Concluzia la care ajunge antropologul este că locuința unei familii și practicile în care este implicat acest ansamblu construit al gospodăriei (nunta, înmormântarea, sărbătoarea Crăciunului) devin „mărci ale succesului” social. Din această cauză, casele celor din Certeze sunt supuse unei continue reconfigurări estetice datorită relației pe care o are partea lor materială cu lumea exterioară. O observație relevantă pentru studiul nostru de caz este cea a adaptării caselor la materiale și forme noi de construire, generate de progresul tehnic, de accesul la resurse și de contactul cu alte culturi.

[21] Citate din convorbirile înregistrate în teren cu Elena Mihailovna Marina, 2015.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

lor „la cele veșnice”, dar și menținerea unui statut superior al familiei în cadrul comunității, marcat prin prezența materială a mormintelor rudelor din cimitir.

Din această perspectivă, etnologul abordează acest spațiu al memoriei colective ca pe oricare fapt social, fără de care comunitatea pe care o descrie nu poate fi înțeleasă. Prin urmare, cimitirul din Apșa de Mijloc vorbește mai ales despre viața românilor din Transcarpatia și despre sistemul lor de valori. El poate fi terenul unor cercetări asemănătoare celor dedicate cimitirului din Săpânța, celebrul sat românesc, situat în stânga Tisei (Mazzoni 2002: 530–533) (Pop-Curșeu 2010: 90–103). În condiții sociale similare, comunitățile românești din cele două sate, despărțite timp de jumătate de secol de o graniță inaccesibilă, au dezvoltat strategii de supraviețuire și practici sociale similare. În cimitirul din Apșa de Mijloc, prima observație la îndemâna cercetătorului este cea legată de codul vestimentar al morților reprezentați pe plăcile mari de granit stând în picioare, în haine de sărbătoare[22] (Gergova 2006: 51–63). În Transcarpatia, în situații cotidiene sau festive, românii nu se mai disting printr-un port specific. Puține familii au mai păstrat articole vestimentare vechi, moștenite, considerate tradiționale. Costumele naționale românești noi sunt comandate în Maramureșul din stânga Tisei și corespund gustului contemporan. Acestea sunt purtate doar de cei care interpretează un rol în spectacolele în care se dorește marcarea identității românești. La înmormântare, cei decedați sunt îmbrăcați în acele hainele de sărbătoare pe care le-au purtat în momente festive ale vieții. De cele mai multe ori, familia achiziționează haine noi pentru a înveșmânta morții. În astfel de haine sunt reprezentați și în imaginile gravate pe mormintele lor. La fel ca în viață, vestimentația funerară sugerează indirect puterea de cumpărare sau de consum a familiei din care morții au făcut parte. Chipurile gravate ale defuncților nu sunt marcate de bătrânețe sau suferință, par toate senine și în floarea vârstei. Datorită fidelității în redarea detaliilor feței, se disting cu ușurință copiii și tinerii de cei adulți. Monumentele cele mai impozante sunt fixate în sarcofage la fel de impozante[23] (Panea 2003), în cadre turnate în ciment sau sculptate în granit. Majoritatea se încadrează într-o serie de prototipuri propuse de atelierele care execută aceste piese de recuzită funerară. Practicile marilor orașe pătrund într-un ritual care se menține în esența lui tradițional – cel al înmormântării și al cultului morților. Arhitectura mormântului este elementul cel mai deschis improvizației în „gramatica funerarului” (Panea 2003). El își îndeplinește funcția apotropaică, dar și funcția socială. Aceasta din urmă depinde de o serie de aspecte ce țin de latura materială a alcătuirii „casei de veci”.

În cimitirul din Apșa de Mijloc, la fel ca în celelalte cimitire ale românilor din Transcarpatia, cercetătorul este pus în fața unui fapt social complet și complex, care poate fi transpus într-un discurs științific doar dacă este destructurat pe mai multe niveluri. Pe de o parte, o interpretare care ține de prezența materială a monumentului

[22] Această practică a reprezentării artistice naive a defuncților, în mărime aproape naturală, în poziții verticale, poate fi întâlnită și în cimitirele din Rusia sau din țările Balcanice, mai ales în cazul grupurilor minoritare, marginalizate social, ca o strategie de compensare și de afirmare a unui status superior dat de resursele materiale de care dispun aceste grupuri în societatea post-socialistă. Se poate stabili o legătură între aceste monumente funerare recente și cele străvechi, ale nobililor a căror imagine a supraviețuit în istoria orală.

[23] Nicolae Panea le numește „substitute emfatice ale mortului”.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

funerar și de recuzita de obiecte noi care îndeplinesc funcții vechi – florile și candelele de plastic cumpărate de la „bazar” – sunt simboluri cu atât mai eficiente cu cât sunt mai numeroase. Pe de o altă parte, interpretarea ține de retorica „discursul versificat”[24] (Karnoouh 1998), prezent la Apșa de Mijloc în ritualurile de trecere ale vieții, mai cu seamă în ritualul înmormântării. Bruno Mazzoni observă, analizând epitafurile „la persoana întâi” (Mazzoni 2002), inscripționate pe crucile din cimitirul satului Săpânța, că acestea sunt rezultatul unui transfer pe alt suport al „vierșurilor”, al discursurilor versificate pe care „diacul”[25] le compune pe hârtie pentru a fi citite celor prezenți la înmormântare, ca o ultimă actualizare a biografiei celui mort, dar și pentru fixarea în memoria colectivă a structurii familiei extinse a acestuia (Hedeșan 2004: 215-223). Aceeași practică, în piatră și cu o altă stilistică, se observă și în cimitirul din Apșa de Mijloc. Multilingvismul specific acestei comunități istorice românești din afara granițelor țării-mamă se manifestă și la acest nivel al comunicării rituale. Inscripțiile gravate cu litere latine alternează cu cele gravate cu chirilice, conform codului „limbii moldovenești”[26], pe care unii dintre membrii comunității și l-au însușit în școală. Chiar și așa, epitafurile românilor din Transcarpatia marchează identitatea românească a familiilor care au ridicat monumentul funerar. Deși diferențele stilistice față de inscripțiile din cimitirul din Săpânța[27] sunt mari în cazul cimitirului din Apșa de Mijloc, o altă observație a lui Bruno Mazzoni se poate aplica ambelor. Epitafurile din cele două sate românești pot fi interpretate ca testamente, vehicule de transmitere a unei paradigme de valori și concepte-cheie ale comunităților rurale care le-au creat. Ele transmit informații despre „neam”, „lume” , „timp”, despre ce înseamnă „a fi de omenie”, „a fi la rând”, „a fi gazdă”, „a crește copii”, „a face bine” (Mazzoni 2003: 709–714). Spre deosebire de discursurile versificate de la Săpânța, cele din Apșa de Mijloc sunt mai apropiate de *vierșurile* contemporane lor. Otilia Hedeșan caracteriza aceste *vierșuri* drept rezultat al unui mixaj:

> spectaculos, însă inextricabil dintre *rural* și *urban*, *local* și *importat*, *moștenit* și *împrumutat*, *cuviincios* și *kitsch*, dar mai ales dintre *tradițional* și *modern*, mergând, în acest din urmă caz, până la limită în ambele direcții, în sensul că *tradiționalul* glisează până la *reinventarea arhaicului* în vreme ce *modernul* frizează *noutatea scandaloasă* a barbarismului lingvistic (Hedeșan 2004: 215).

Analizarea conținutului epitafurilor derivate din aceste discursuri versificate permite schițarea altor distincții identitare în interiorul comunității. Ele marchează apartenența celui căruia îi sunt atribuite la un anumit cult religios, la o anumită familie și cu un anumit statut – de bunic sau bunică, tată sau mamă, fiu sau fiică –, practicarea unei anumite meserii, legăturile cu alte spații – Moldova, Rusia, Cehia:

[24] Dintr-o perspectivă diferită de cea a esteticii folclorului literar, Claude Karnoouh abordează acest tip de discurs ca: „interpretarea lumii ideale elaborate de țăranii din Maramureș” (vezi Karnoouh 1998).

[25] În satele românilor din Transcarpatia acest rol este tot mai des preluat de alte persoane educate din comunitate, de obicei profesori. Nu sunt puține cazurile când un membru al familiei, cel mai adesea o femeie, scrie *vierșurile* și apoi epitaful celui mort.

[26] Vezi *supra*, nota 10.

[27] Pe crucile pictate din cimitirul din Săpânța textele sunt scurte, gravate doar cu litere majuscule din alfabetul latin și aparțin unui autor cunoscut care s-a inspirat strict din viața celui decedat.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

> Din Moscaova m-am ândemnat/ La soție de plecat./ Voioș ca și altă dată/ N-am știut ce mă așteaptă./ Pe drum când m-am dus acasă/ M-am despărțit de a mea viață./ De copii și de soție/ Ne-am despărțit pe vecie./ Soție dragă și copii,/ Și voi iubiți nepoți./ De acuma eu nu voi mai fi,/ Căci dorm printre cei morți./ Iubiții, mei, îmi pare rău,/ Vă las prea supărați./ Dar țineți minte sfatul meu: Să vă iubiți ca frați./ Trei copii dragi și iubiți,/ Pe toți vă rog ca să veniți. Să veniți cite odată/ Ca să știți că ați avut tată./ I-ar tu soție scumpă, dragă/ Te las prea, supărată, Că și eu sunt supărat/ Tare iute v-am lăsat./ Ultima amintire din partea soției și a copiilor./ „Fericiți sunt cei cuprinși de jale,/Căci ei vor fi mângâiați."/ Matei 5:4 (Epitaf pe mormântul lui Dan Nuțu Turcianului născut în 27.05.1956, decedat în 17.10.2007)[28]

„*Configurarea familiei* este cea mai viguroasă și cea mai amplă secvență din *verşuri*", consideră Otilia Hedeșan. Această observație poate fi extinsă la epitafurile ample din cimitirele românilor din Transcarpatia. Parcurse una după alta, așa cum sunt rânduite mormintele, aceste texte transmit ideea că familia este fundamentul construcției identitare a individului, care este cu atât mai puternic cu cât familia lui este mai mare:

> Nu neamul de dincolo al morților, este cel care contează […] ci neamul de aici. În locul speranței în viața de apoi, verșul pledează pentru memorie și păstrarea amintirii defunctului la urmașii rămași în viață, producând, astfel, cel mai însemnat pasaj privitor la înțelegerea morții, care glisează, încet – încet, dinspre domeniul transcendentului și al mitului în cel al socialului (Hedeșan 2004: 223).

În Apșa de Mijloc, cimitirul expune „un caiet de vierșuri" scris pe piatră, în care istoria orală locală și memoria colectivă a comunității este prezervată pentru mult timp de acum încolo sub forma unor inscripții a căror retorică poate alcătui subiectul unui studiu mai amplu.

Întorși în Transcarpatia din călătoriile prilejuite de căutarea unui loc de muncă mai avantajos, oamenii din Apșa de Jos se reintegrează unei culturi locale a onoarei și a succesului, care codifică prestigiul neamului în acumularea de valori materiale, și în puterea de consum. Ei armonizează tradiția locului de origine cu o parte din elementele simbolice care configurează culturile „străine" în care trăiesc doar temporar. În încercarea de a supraviețui identitar în societățile post-țărănești ale Europei Centrale și Estice, comunitățile românești din Transcarpatia „relocalizează" materiale și tehnici de utilizare a lor, adaptează la un sistem propriu de semnificații obiecte și practici pe care consumul globalizat le-a „delocalizat" (Mihăilescu 2014: 83–107).

Bibliografie

Batt, Wolczuk 2002: Judy Batt, Kataryna Wolczuk (eds.), *Region, State and Identity in Central Europe*, Special Issue in „Regional and Federal Studies", Volume 12, Summer 2002, Number 2, London, A Frank Cass Journal.

[28] Redăm transcrierea epitafurilor așa cum au fost ele grafiate pe placa de granit a monumentului funerar. Greșelile de ortografiere a cuvintelor românești relevă o realitate socială: limba română este utilizată preponderent în vorbire, în interiorul comunității. În documentele oficiale și în afara satelor românești se face trecerea la limba ucraineană sau rusă.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

Ciobotă, Rusu et alii 2012: Alexandru Ciobotă, Raluca Rusu, Andrei Condoroș, Vladimir Obradovici, *Cimitirul ca element în evoluția peisajului cultural. Studiu de caz: cimitirele rurale din Banat*, Timișoara, Editura Universității deVest.

Clem 2014: Ralph S. Clem, *Dynamics of the Ukrainian state-territory nexus*, în „Eurasian Geography and Economics", Volumue 55, Issue 3, 2014, Special Issue: „ Ukrainian political crisis 2013-2014", on-line: http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15387216.2014.991340 [accesat în 03.10.2015].

Curșeu, Pop-Curșeu 2011: Petru Lucian Curșeu, Ioan Pop-Curșeu, *Alive after Death: An Exploratory Cultural Artefact Analysis of the Merry Cemetery of Săpânța*, în „Journal of Community & Applied Social Psychology" , 20 february 2011, p. 371–387, on-line: http://www.readcube.com/articles/10.1002%2Fcasp.1080?r3_referer=wol&tracking_action=preview_click&show_checkout=1&purchase_referrer=onlinelibrary.wiley.com&purchase_site_license=LICENSE_DENIED_NO_CUSTOMER [accesat în 20.08.2015].

Geertz 1993: Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, London, Fontana Press.

Gergova 2006: Diana Gergova, *The eternity of the Burial Rite. The throne and the sitting Deceased,* în ACTA TERRAE SEPTEMCASTRENSIS, V, 1, Special number (Bibliotheca Septemcastrensis, XVII), *The Society of the Living – the Community of the Dead (from Neolithic to the Christian Era) Proceedings of the 7P th P International Colloquium of Funerary Archaeology,* Sibiu, 2006, p. 51–63.

Hedeșan 2004: Otilia Hedeșan, *Adieu, Vanesa! Commentaires sur le verş roumain au début du troisième millénaire*, la Conferința internațională *La mort et l'Orient*, organizată de Muzeul de Etnografie al Olteniei, Craiova, 5–8 mai 2004; în „*Symposia*", *Caiete* de *etnologie* și *antropologie*, *2004*, Craiova, Editura Aius, p. 215–223.

Hedeșan, Percec et alii 2014: Otilia Hedeșan, Dana Percec, Corina-Eugenia Popa (eds.), *Ethnographic studies in the Banat multicultural rural communities. A digital approach*, Timișoara, Editura Universității de Vest.

Jordan, Klemenčić 2004: Peter Jordan, Mladen Klemenčić (eds.), *Transcarpathia – Bridgehead of Periphery? Geopolitical and Economic Aspects and Perspectives of a Ukrainian Region*, Frakfurt am Main, Peter Lang.

Jóźwiak 2014: Ignacy Jóźwiak, *Ethnicity, Labour and Mobility in the Contemporary Borderland. A Case Study of a Transcarpathian Township,* în „Central and Eastern European Migration Review" [on-line: http://www.ceemr.uw.edu.pl/vol-3-no-1-june-2014/articles/ethnicity-labour-and-mobility-contemporary-borderland-case-study [Accesat în 22.07.2015].

Karnoouh 1998: Claude Karnoouh, *Rituri și discursuri versificate la țăranii maramureșeni. A trăi și a supraviețui în România comunistă*, traducere, note și postfață de Adrian T. Sârbu, Cluj-Napoca, Editura Dacia.

Kligman 1998: Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, traducere de Mircea Boari, Runa Petrigenaru, Georgiana Farnoga, West Paul Barbu, Iași, Editura Polirom.

Lévi-Strauss 1996: Claude Lévi-Strauss, *Rasă și istorie*, Iași, FIDES.

Marin, Mărgărit et alii 2000: Maria Marin, Iulia Mărgărit, Victorela Neagoe, Vasile Pavel, *Graiuri românești din Basarabia, Transnistria, Nordul Bucovinei și Nordul Maramureșului. Texte dialectale și glosar,* București, Institutul de Fonetică și Dialectologie „Al. Rosetti".

Marin, Mărgărit et alii 2005: Maria Marin, Iulia Mărgărit, Victorela Neagoe, *Graiuri românești din afara granițelor țării*, București, Editura Academiei Române.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

Mazzoni 2002: Bruno Mazzoni, *Inscripțiile grăitoare ale Cimitirului de la Săpânța*, în „Memoria Ethnologica, nr. 4–5, iulie-decembrie, (An II), 2002, p. 530–533.

Mazzoni 2003: Bruno Mazzoni, *Inscripțiile grăitoare ale Cimitirului de la Săpânța*, în „Memoria Ethnologica", nr. 6–7, ianuarie-iunie, (An III), 2003, p. 709–714.

Mihalyi de Apșa 2000: Ioan Mihalyi de Apșa, *Diplome maramureșene din secolele XIV și XV*, Ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Dragoș Vodă.

Mihăilescu 2014: Vintilă Mihăilescu, *"Something Nice" Pride Houses, Post-Peasant Society and the Quest for Authenticity*, în „Cultura. International Journal of Philosophy, of Culture and Axiology" 11(2)/2014, p. 83–107.

Moisa 2011: Daniela Moisa, *Pour une anthropologie de la réussite*, în „Martor. Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan", 16/2011, p. 11–16.

Moisa 2011: Daniela Moisa, *Du couteau à la maison. Pratiques et matérialités de la réussite au village de Certeze*, în „Martor. Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan", 16/2011, p. 34–51.

Nora 1997: Pierre Nora (sous la direction de), *Les lieux de mémoire: [La Republique, La Nation, Les France]*, Paris, Gallimard.

Panea 2003: Nicolae Panea, *Gramatica funerarului*, Craiova, Editura Scrisul Românesc.

Pop 2009: Nuțu Laurențiu Pop, *Bisericile vechi maramureșene de lemn din Apșa de Mijloc, Ucraina*, în „Familia Română", an 10, nr. 2–3 (33–34), septembrie 2009, p. 18–20.

Pop 1998: Mihai Pop, *Folclorul românesc*, volumul II, *Texte și interpretări*, ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre, București, Editura Grai și suflet – Cultura națională.

Pop 1986: Mihai Pop, *Les Lignages du Maramureș (Transylvanie, Roumanie),* în „Études et documents balkaniques et méditerranéens", vol.10, Paris, 1986, p. 86–88.

Pop 2013: Nuțu Laurențiu Pop, *File din istoria satului Apșa de Mijloc*, Satu Mare, Editura Citadela.

Popa 2013 : Corina-Eugenia Popa, *Populații istorice românești în Ucraina. Configurarea identității feminine*, Universitatea de Vest din Timișoara, 2013 (teză de doctorat).

Popa 2015: Corina-Eugenia Popa, *Limba română – criteriu de reglare a apartenenței în comunitățile istorice românești din Transcarpatia/ Ucraina. Studiu de caz,* în „Conviețuirea. Revista românilor din Seghedin", seria a doua, anul I, nr. 2, 2015, p.41–46.

Pop-Curșeu 2010: Ioan Pop-Curșeu, *Some Observations on the Anthropological Basis of Artistic Practice: The Merry Cemetery, Săpânța (Maramureș),* în EKPHRASIS; 3/2010, *Representation, Reality and Illusion in Visual Culture*, p. 90–103.

Răduțiu 2001: Aurel Răduțiu, *Diplome maramureșene. Considerații la o sută de ani de la editare*, în „Anuarul Series Historica 2001", la Filiala Cluj-Napoca a Academiei Române, Institutul de Istorie „George Barițiu" Cluj-Napoca, on-line: www.history-cluj.ro/Istorie/anuare/2001/Radutiu-diplome.htm. [Accesat în 08.08.2015].

Stahl 1934: Henri H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, București, Editura Institutului Social Român.

Stahl 2009: Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, Studiu introductiv, ediție îngrijită de Paul H. Stahl, ediția a doua revizuită, București, Cartea Românească.

Țineghe 2009: Cristina Țineghe (ed.), *Dezmembrarea Maramureșului istoric: decizii politice, reacții și consemnări în mărturii contemporane (1919–1923)*, București, Editura Centru de Studii pentru Resurse Românești.

Vasile 2004: Cristian Vasile, *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, București, Curtea Veche.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)

Wilson 2002: Andrew Wilson, *The Ukrainians. Unexpected Nation*, Second Edition, New Heaven and London, Yale University Press.
Zane 2005: Rodica Zane, *Profesorul Mihai Pop – de la teorie la obicei*, în „Cercetări Etnologice Românești Contemporane", vol. I, nr. 1, iarna 2005, p. 34.

Tradition and Aesthetic Transition in the Historical Romanian Communities from Transcarpathia/ Ukraine

The anthropologist who conducts his or her researches observing and recording on the field in the Romanian villages situated abroad the current borders of Romania is confronted with social phenomena which are specific to the post-socialist societies of the Central and Eastern Europe and to the "post-peasant" communities. The study resumed in this article attempts to give answers to questions formulated in a context marked by this kind of specificity – Apșa de Mijloc/ Seredne Vodiane –, a Romanian village situated on the proximity of the Northern border of Romania, in the Ukrainian region of Transcarpathia. The review of the scientific literature is supporting the participant observation which describes the transformations into the ritual connected to funerals and to the commemoration of the dead. The study is integrated into an extended anthropological research focused on the cultural area of Transcarpathia and on the practices connected to identity and cultural heritage of the historical Romanian communities which are living here.

BDD-A24482 © 2016 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.143 (2026-11-19 08:45:56 UTC)