

Câteva clarificări conceptuale. Reflecții despre identitate

Mihail Ungheanu

Though the notion of identity and specially the notion of national/ethnic identity is being regarded with suspicious eyes and it is being considered as generating oppressive attitudes and oppressive policies towards something mysterious that is called the difference. Nevertheless this kind of identity remains one of the main concepts for understanding human culture, society, politic and a strong sense of national/ethnic identity provides the means to a succesful integration in the world of globalization and also makes possible in a national-state the building of a society where its memebers can enjoy equal personal freedom. This is done through the building o a national citizenship, that is rooted in the national identity.

Termenul de identitate este unul curent. Semnificația lui pare de asemenea a fi de la sine înțeleasă. Însă astăzi, conceptul de identitate a ajuns unul controversat, fiind demonizat în numele unui pretins drept la diferență. Chiar și așa, această noțiune este prezentă implicit în orice discurs, chiar și în cel ce demonizează idea de identitate. Este omniprezentă în folosirea limbajului, în gândire, în societate, etc. A vorbi despre multiplicitate și diferență implică a face apel la conceptul de identitate. A face uz de acest concept în mod implicit, ignorându-l sau uitând de el, înseamnă a cădea pradă unei naivități precritice și face vizibilă lipsa de rigoare și de inteligibilitate a discursului respectiv. Criticarea noțiunii de identitate implică și actul de definire a acesteia, pentru a ști ceea ce critici. A recunoaște o altă cultură sau minoritate națională, înseamnă a recunoaște în primul rând identitatea ei, adică afirmarea diferenței ei pe fondul identității proprii a acestei minorități în raport cu identitatea celui ce observă acea minoritate, acel grup.¹ Pedalarea pe conceptul de diferență, pe plan teoretic, pe dreptul la diferență, pe plan politic și social, nu trebuie să ducă la ocultarea dreptului la identitate. Orice cultură, oricât de exotică, înainte de a intra în raport cu antropologii care o cercetează, se raportează la sine și e conștientă de sine, de propria ei identitate². A te refugia

¹ Mattéi, Jean- François: *Le regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion 2007, 15.

² Op.cit., 16.

în *alteritate*, nu echivalează cu a scăpa de problema identitară, ba dimpotrivă. Este o încercare de închidere în sine și respingere a *alterității* autentice.

În ciuda tuturor criticilor, mai mult sau mai puțin ideologice, noțiunea de identitate joacă un rol central în gândirea și cultura umană. Ea desemnează - general vorbind - un set de caracteristici, ce asigură sau definesc singularitatea a ceva și care, în același timp, trimit la o alteritate, care alcătuiește contrastul sau fundalul necesar pentru definirea respectivei singularități. Identitatea trimite nu numai la individ, ci și la gen sau la specie, ea nefuncționând ca un soi de mecanism închis, ci fiind deschisă și către celălalt. Identitatea nu este un monolit, o unitate autosuficientă și izolată, chiar dacă pare să fie așa ceva. O identitate închisă în sine nu este decât o construcție interpretativă istorică tardivă, care a ratat cultura/societatea vie asupra căreia s-a aplecat să o cerceteze. Identitatea umană, ca și cea culturală și socială nu este de tipul $A = A$, de tip substanțial și tautologic, ci reprezintă o mișcare dinamică de integrare a diverselor singularități într-un spațiu simbolic, care permite diverșilor participanți să se recunoască între ei³. Identitatea socială este o asemenea sinteză între *același* și *altul*. Identitatea implică diferența și nu negarea acesteia, pentru că fără *diferență* și *alteritate* ar fi absurd să vorbim despre identitate, prin urmare despre particularizare și singularizare. Identitatea socială este acea identitate care îi este acordată individului datorită locului, funcției, rolurilor, statutului care îi revin în societate. Este prin urmare o sinteză dinamică, asemănătoare identității narative din concepția lui Paul Ricœur⁴, sinteză ce se împlinește practic în fiecare secundă. Această identitate implică și armonie și disonanțe, care se pot exprima prin faptul că un individ reușește să transceadă identitatea socială și rolurile care i se impun, să integreze noi funcții, noi comportamente, etc. Este o sinteză a discordantului în concordant, asemănătoare cu sinteza pe care o fac narațiunile, o sinteză a eterogenului. Pentru că, așa cum susține Norbert Elias⁵, nu există individ fără grup, termenul de identitate socială poate fi ușor redundant. Relația dintre om și societate reprezintă, conform lui Elias, ceva care nu are vreun corespondent în vreo altă sferă a ființei⁶. Așa numita individualitate este conform lui Elias rezultatul unui proces istoric de lungă durată, care nu se produce independent de o anumită organizare și diferențiere a societății, ca și de încercarea reușită de a pune o parte din puterile naturii în slujba omului⁷. Sigur că această dezvoltare poate fi parcursă și în sens

³ Ibdiem, 18.

⁴ Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1985.

⁵ Elias, Norbert: *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001.

⁶ Elias: *Die Gesellschaft der Individuen*, 37.

⁷ Op. cit., 191.

invers⁸. Revenind la relația om-societate, se poate afirma că anumite experiențe legate de relația dintre parte și întreg în alte domenii, pot arunca o lumină asupra relației om-societate, dar numai în niște limite. Aceste experiențe legate de relația întreg-parte pot slăbi anumite obișnuințe de gândire adânc înrădăcinate, mai ales în Occident, legate de relația dintre om și societate, și mai ales modul în care e concepută ființa umană. A spune „eu gândesc” presupune deja existența celorlalți și viața în comun. A putea spune „eu” implică a putea spune „noi”. Ideea unui individ izolat, anterior comunității, lipsit de limbă și de constrângeri este un construct filozofic-ideologic, care este folosit în concepții ce vizează implementarea anumitor programe politico-ideologice. Conceptul acesta, care, pe plan epistemologic, sociologic, filozofic, poate împiedica înțelegerea funcționării autentice a societății, omului și a însăși noțiunii de identitate. Acest concept de individ izolat trimite la antropologia pesimistă a unui Th. Hobbes sau John Locke, și de fapt trimite la nașterea filozofiei politice moderne, care a introdus ideea de hedonism în gândirea omului și a societății⁹. Această concepție individualist-hedonistă slujește construirii unui anumit tip de societate sau impunerii unui anumit mod de viață, care – astăzi –vizează destrămarea țesăturii societale¹⁰, atomizarea completă a societății și transformarea oamenilor în simpli consumatori și practicanți permanenți ai războiului tuturor contra tuturor, facilitat de multiplicarea nesfârșită a unor așa zise drepturi inviolabile și de așa zisul stat de drept, care vrea să se substituie oricărei constrângeri și oricărui esafodaj de tip moral.

Asociate cu identitatea socială sunt o serie de îndatoriri, drepturi, așteptări care îi sunt impuse individului în funcție de rolurile sociale pe care e nevoit să le îndeplinească sau pe care și le asumă voluntar. Identitatea socială este legată nu numai de rol, ci și de statut. Între statut și rol nu există însă o corespondență univocă, ci unui statut îi pot reveni mai multe roluri¹¹. Rolul sau rolurile sociale sunt prin urmare fundamentale pentru înțelegerea noțiunii de identitate socială. Ele trimit la modele culturale și comportamentale, la norme de acțiune și comportare și chiar de gândire. Identitatea socială îi este impusă individului, iar în privința rolurilor în care se exprimă, aceasta poate fluctua, datorită modului mai mult sau mai puțin constant în care exigențele ce îi revin identității sociale sunt interiorizate, respectate și în funcție de factorul necuantificabil individual. Totuși această identitatea socială face posibilă ordonarea, normarea comportamentului individului, dându-i coerență și inteligibilitate,

⁸ Op. cit., 188.

⁹ Strauss, Leo: *Natural Right and History*, Chicago 1957.

¹⁰ Michea, Jean -Claude: *L'empire du moindre mal*, Climats, 2007.

¹¹ Vei articolul *Rol* din *Dicționarul de Sociologie Larousse*, tr. Maria Țuțianu, ed. Univers enciclopedic, 1996, 230-231

predictibilitate, făcând posibilă viața în comun. Aceste roluri, asociate identității sociale fac posibil un dresaj al energiilor inerente și transformarea lor în *patternuri* coerente de comportament. Deși ceea ce numim individ și avem tendința să înțelegem ca un soi de atom social, este obiectul asupra căruia se aplică presiunea socială, identitatea socială este punctul de intersecție care-l definește pe om în societate și care îi conferă acestuia calitatea de om, de ființă culturală.

Noțiunea de etnie, ca și cea de națiune este luată astăzi în derâdere sau este depreciată în numele unei anumite viziuni abstracte, rațional-economiste despre om și societate. Această noțiune este confundată și cu cea de națiune¹². Etnia a fost identificată și cu rasă, căpătând astfel o dimensiune biologică, care, dacă ne gândim de exemplu la chinezi, poate că nu trebuie exclusă cu totul din substanța conceptului de etnie. Etnia a fost identificată și cu anumită configurație psihospirituală și socială, cu acele categorii sau cu matricele stilistice de care vorbea Lucian Blaga sau cu ceea ce, mai recent, Gilbert Durand numește bazin semantic¹³. Este adevărat că pînă în secolul al XIII-lea națiunea desemna acea realitate pe care o circumscrie astăzi termenul de etnie¹⁴. Etnia este, conform unei definiții foarte succinte, un grup de indivizi ce posedă aceeași origine și tradiții culturale comune, sudați de relațiile afective și de tip față-către-față. Esențial în definirea conceptului de etnie este faptul că existența acesteia se sprijină pe existența unui nume comun, a unor mituri fondatoare, a unei limbi și instituții comune, a unei istorii comune, și că este însoțită de conștiința propriei identități, așadar a diferenței față de celelalte grupuri. Este și o comunitate afectivă, a cărei solidaritate nu este dată de dimensiunea politică-civică, cum este cea modernă de națiune. Ea nu se întemeiază pe un proiect politic comun, ce vizează emanciparea față de o anumită ordine politică sau pe teoria suveranității indivizilor. Indivizii respectivului grup se identifică între ei pe baza unei genealogii comune, fie că este reală, mitică sau imaginară. De asemenea etnia posedă un set sau mai multe seturi de trăsături specifice, care o disting de celelalte grupuri, chiar dacă aceste trăsături sunt reale sau imaginate, și care pot diferi între ele, dacă sunt privite din punctul de vedere al grupului în chestiune sau a altor grupuri. Această situație se referă la numele pe care și-l acordă grupul, nume care poate diferi de cel pe care îl acordă alte grupuri. Se poate, de exemplu, ca un grup etnic asuprit să adopte limba și numele pe care i-l atribuie asupritorul. Așadar nu este o realitate definitiv bătută în cuie. Etnicul este considerat a fi o realitate prenațională, dar care constituie o bază pentru națiune. Aceasta din

¹² Schnapper, Dominique: *Comunitatea cetățenilor. Asupra ideii moderne de națiune*, Paralela 45 2004, 16, 33.

¹³ Durand, Gilbert: *Introducere în mitodologie*, tr. Corin Braga, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004.

¹⁴ Ibidem, 32.

urmă include mai multe etnii, chiar dacă una dintre ele este dominantă și dă tonul integrării. Tonul îl dă în nașterea unei națiuni, un anumit tip de voință, numit voință socială de către D.Gusti¹⁵. Trebuie menționat că un grup etnic nu este neapărat restrâns la un anumit teritoriu și că, azi cel puțin, poate trăi pe teritorii diverse, aflate la distanță foarte mare unul de celălalt. De exemplu, chinezii și coreenii din Statele Unite față de chinezii din China și coreenii din peninsula coreeană. Identitatea etnică este dată prin urmare de setul comun de valori, de mituri, de comunitatea de destin și istorie în jurul căruia s-a constituit respectivul grup. În esență o etnie este o comunitate întemeiată pe o istorie și o genealogie comună, pe valori culturale și morale împărtășite, pe comunitate de limbă și pe voința de a o menține:

„Cu alte cuvinte, etnia se definește prin două dimensiuni: comunitatea istorică și specificitatea culturală”¹⁶.

Spre deosebire de națiune în sensul ei modern, etnia este trăită ca un dat, ca fiind ceva prescris, care nu se naște din voința abstractă a unor indivizi în jurul unui contract, fără construirea unui spațiu politic abstract menit a asigura egalitatea cetățenilor sau a membrilor etniei cu pricina¹⁷. Cu toate acestea, etnia, așa cum este ea în plan istoric, nu este o esență atemporală. Și etnia, în ciuda dimensiunii biologice, are o latură ce trimite la procese istorice de transformare. Unele etnii, cum ar fi Yorubas din Nigeria, sunt o invenție a misionarilor anglicani din secolul XIX, care au și creat acest nume și care au participat la unificarea limbilor din acea regiune, această etnie nefiind mai veche decât națiunea nigeriană. Iar un exemplu mai apropiat este așa numita etnie „islamică” din fosta republică iugoslavă, etnie „inventată” plecând de la populații etnic diferite, dar care aveau aceeași religie. Acest factor a suscitât și întărit sentimentele ce au făcut posibilă apariția acestei struțo-cămile. Etniile sunt prin urmare un tip de entitate istorică și se pot organiza, dezorganiza, amalgama, etc¹⁸. Dar etnia continuă să rămână trăită ca un dat natural. Ca și colectivitate, etniile au existat dintotdeauna¹⁹. Aceasta face ca etnia, în ciuda tuturor schimbărilor și transformărilor istorice, să rămână foarte importantă pentru modernitate, deoarece ea este vectorul principal pe baza căruia se organizează națiunea și statul, făcând posibilă, așadar, cetățenia, acest mijloc de emancipare a indivizilor și de creare a egalității. O națiune, un proiect politic nu se poate construi în gol. Un asemenea act demiurgic nu trebuie și nu poate să facă abstracție de energiile emoționale ale populației sau populațiilor pe care vizează să le aducă la un numitor

¹⁵ D.Gusti citat în Dungaciu, Dan: *Națiunea și provocările (post)modernității*, București: Tritonic 2004, 200.

¹⁶ Op.cit., 33.

¹⁷ Op.cit., 110.

¹⁸ Ibidem, 34.

¹⁹ Ibidem.

comun și să le transforme în națiuni. Națiunile au nevoie de o formă de etnicitate, care să hrănească emoțional înscrierea diverselor populații într-un colectiv structurat politic, și unde o anumită limbă, istorie, cultură sau mitologie va impregna direcția de formare a națiunii și a statului. Națiunile au nevoie de un spațiu simbolic și sacru, de mituri, de eroi, de figuri autoritare, de vârsta de aur care să faciliteze crearea și dezvoltarea lor. Etnicitatea, etnia reprezintă un suport cvasionologic pentru națiune și pentru cetățenie. Din moștenirea etnică se preiau elementele care fac posibilă infrastructura simbolică și spirituală a unei națiuni.

„Inventarea tradiției este una din condițiile existenței unei națiuni.”²⁰

Cetățenia este un concept foarte important pentru înțelegerea realităților socio-politice de astăzi. Ea trebuie înțeleasă într-un sens juridic²¹. În esență cetățeanul nu este un om concret. Cetățenia, în sensul ei modern, trebuie înțeleasă și în relație cu conceptul modern de națiune. Cele două merg mână în mână. Deși etimologia cuvântului de cetățean trimite la orașul-cetate antic și prin aceasta la un grup restrâns de indivizi care se bucurau de drepturile, pe care astăzi le atribuim în mod automat tuturor oamenilor sau/și cetățenilor, ideea contemporană de cetățenie a depășit aceste limitări. Conceptul antic de cetățean se bizuia pe distincția dintre oameni liberi și sclavi, iar femeile și copiii erau excluși de la viața politică a cetății. Semnificația veche a noțiunii de cetățean avea o extensie mai puțin întinsă ca cea modernă, care s-a precizat progresiv, vizând integrarea, mai mult sau mai puțin treptată, a tuturor grupurilor ce există într-un stat/societate, indiferent de caracteristicile individuale sau etnice, indiferent de calitățile acestora, fie în termeni de clasă socială, de origine națională, de sex, preferințe etc. Noțiunea de vot, de sufragiu universal este simbolul acestei extinderii a semnificației conceptului de cetățean.²² Această universalizare a semnificației noțiunii de cetățean a survenit odată cu modernitatea și cu apariția concepției despre drepturile individului și drepturilor omului, care în teorie sunt universale. Ideea modernă de cetățenie se leagă așadar de concepție modernă de națiune și de un anumit proiect politic de emancipare, care este pus în practică în cadrul statelor și societăților moderne. Ideea de cetățean implică sau presupune capacitatea individului de a se rupe de legăturile sale mai mult sau mai puțin organice de grup, de determinările culturale moștenite, de rolurile prescrise²³ și capacitatea de a participa activ la viața publică, politică etc. Cetățenia modernă este definită și de tensiunea dintre universalismul implicat în concepția ei și particularismul omului privat, dar și a omului

²⁰ Ibidem, 87.

²¹ Schnapper, Dominique; Bachelier, Christian: *Ce este cetățenia?* Trad. Gabriela Scurtu Ilovan, Polirom 2001, 5.

²² Schnapper, 2004, 100.

²³ Op.cit., 98.

etnic, membru al unei societăți civile, al unei tradiții, produsul unei istorii. O altă trăsătură a cetățeniei moderne este individualismul, centrarea pe eu, pe drepturi și nu pe îndatoriri.

Chiar dacă este o categorie juridică abstractă și ideea de cetățean are o istorie și cel puțin două surse: antichitatea greacă și imperiul roman. Antichitatea greacă a inventat cetățenia, dar a limitat-o pe principii etnice, iar imperiul roman a definit cetățenia în termeni juridici. În imperiul roman, toți oamenii liberi puteau deveni cetățeni, nemaifiind vorba doar despre o normare a relațiilor între grupuri, ci de a reglementa raporturile dintre cetățeni, așadar între subiecți de drept²⁴. Definirea pe baze juridice a cetățeniei duce la punerea în valoare a dimensiunii universale a acesteia și face posibilă extinderea progresivă a acesteia, așadar de-etnicizarea ei. Evident că între cetățeanul roman și cel modern există diferențe considerabile. Chiar și așa, această istorie a conceptului de cetățenie trebuie luată în seamă, dacă se dorește aplicarea acestui mod de organizare socială și de civilizare și în alte spații socio-politice decât cele de proveniență. Cetățenia modernă, spre deosebire de cea antică, implică și problematica drepturilor omului, a individului uman izolat, lucru de neconceput, în general, pentru antichitatea greacă și pentru imperiul roman. În concepția antropologică și social politică modernă, în care individul e gândit ca fiind anterior societății, omul posedă drepturi naturale (Este vorba de o transformare a concepției clasice a dreptului natural, în care accentul cade pe colectivitate/comunitate, pe îndatorii și nu pe drepturi, ca și pe educație și transformarea omului dintr-un simplu animal într-un cetățean virtuos – transformare cognitivă bine descrisă de Leo Strauss în *Natural Right and History*). Ca atare, pentru ca cetățeanul să fie cetățean și să rămână sursa legitimității politice anumite drepturi și posesiuni naturale trebuie să îi fie asigurate, deoarece egalitatea să nu rămână doar formală, ci să devină și material-concretă. Aceasta pentru că trebuie să rămână o ființă independentă și autarhică, conformă modelului individului abstract și independent, bazat pe un egoism luminat și dominat de o raționalitate calculatorie. Din nefericire, o astfel de exigență poate duce la conflict cu valorile autentic individualiste²⁵.

O altă trăsătură a cetățeniei moderne e legată intrinsec de reprezentativitate. Dacă în cetatea antică toți cetățenii puteau participa și participau la viața politică a cetății, parcurgând toate etapele – un cetățean fiind în acest sens cineva care se lasă condus, dar care poate și să conducă – acest lucru se modifică în modernitate. Reprezentativitatea este soluția propusă pentru a face posibilă instaurarea unei republici, a unei forme de guvernare democratice pe un teritoriu mai mare decât cetatea antică, și care să permită reprezentarea și medierea tuturor

²⁴ Schnapper, 2001, 8.

²⁵ Ibidem, 18.

intereselor. Alegerile, parlamentul, tragerea la răspundere a guvernanților de către guvernați, participarea partidelor la competiția pentru putere sunt eșafodaje menite să facă posibilă reprezentarea. Drumul spre reprezentativitate nu a fost direct, democrația reprezentativă fiind inventată, conform lui Dominique Schnapper, în Statele Unite, între anii 1776-1787. În Franța, ne spune aceeași autoare, trecerea spre democrație reprezentativă s-a făcut mai greu, existând mereu tendința de a vedea puterea poporului încarnându-se într-o persoană, cum a fost Napoleon Bonaparte²⁶. Acest aspect reliefează una dintre problemele organizării sociale cetățenești și democratice, ca și ale ficțiunii domniei legii și a impersonalității puterii. Aceasta din urmă nu poate rămâne un loc gol, ea trebuie să se concretizeze în cineva, mai devreme sau mai târziu, iar instituțiile sunt și ele dependente în funcționarea lor de oameni concreți și nu de cetățeni abstracti, așadar de interese, competențe, capacitate de a-ți depăși și controla propriile porniri, plăceri, interese, înclinații, de a-ți face datoria etc. Există în fond un conflict între teorie și realitate. Există și dezacordul, mai esențial, cu comunitatea și existența umană ca atare, care este socială și nu individuală și hedonistă.

„În mod fundamental, suveranitatea individului-cetățean și dez-legarea persoanelor, fenomene ce caracterizează societatea cetățenilor, nu se acordă spontan cu personalizarea puterii și cu exigențele vieții colective.”²⁷

În plus este problematic și faptul că principiul delegării puterii, așadar al participării prin procură la viața politică, amenință mult proclamată autonomie a individului, așadar chiar sursa legitimității politice de tip modern, și nu înlătură tentația acordării puterii unor persoane carismatice, favorabile instaurării unor regimuri autoritare și a folosirii puterii în dezacord cu condițiile ideale ale existenței democrației și cetățeniei.

Există mai multe moduri de a concepe cetățenia și participarea la guvernare, fie modul englez-liberal întemeiat pe existența unor corpuri, ranguri, grupuri particulare, care joacă un rol de mediere între cetățean și putere, și care trimit la noțiunea de *check and balances*, fie tradiția franceză de tip rousseunist, care valorifică integrarea, fuzionarea voințelor individuale în voința generală, un soi de kenoză sau de negare a propriei voințe²⁸. Evident cele două tipuri de organizare a cetățeniei, de participare la suveranitate reflectă diferențele istorice, culturale și sociale dintre Marea Britanie și Franța, concepția de tip rousseunist a cetățeniei purtând amprenta absolutismului regal francez, care, de altfel a creat în Franța un corp politic propriu-zis laic, diferit de Biserică și de aristocrația feudală, corp politic care se

²⁶ Op.cit.,21.

²⁷ Op.cit., 21.

²⁸ Op.cit., 22.

opunea pretențiilor acestora din urmă. Legitimitatea politică și suveranitatea au fost transpuse, în urma revoluției franceze, din rege în cetățean, iar acesta trebuie să rămână în contact direct și nemijlocit cu statul, deoarece formele intermediare între cetățean și stat ar împiedica realizarea egalității, dreptății, etc. Pentru cetățeanul de tip francez participarea la suveranitate, la condiția de egalitate „nu implică în mod necesar respectarea libertăților fundamentale și a valorilor liberale”²⁹. Prin urmare cele două moduri de a concepe cetățenia și organizarea social politică generează pe plan concret, în cazul populațiilor imigrante, practici și politici diferite de integrare sau asimilare. De exemplu, în Regatul Unit sunt recunoscute existența unor grupuri sau comunități cu interese specifice – însă aceasta nu implică și recunoașterea juridică – iar reprezentanții acestora negociază cu puterea în vederea obținerii unor drepturi particulare, pe când în Franța, cetățenia se acordă strict individual³⁰. O astfel de evidență a istoricității conceptului sau conceptelor de cetățenie trebuie să atragă atenția asupra limitelor și inconsistențelor prezente în proiectul politic al modernității, care a generat aceste concepții, cât și asupra consecințelor ce pot decurge de aici, consecințe bine expuse în *L'empire de moindre mal*, de Jean Claude Michea.

O altă noțiune importantă legată de cea de cetățenie este națiunea, care a devenit și ea calul de bătaie a tot felul de discursuri acuzatoare, făcându-se din ea cauza tuturor relelor existente. Națiunea a fost confundată cu etnia, totuși ea apare să fie un construct politic relativ modern, ce are ca scop transcenderea particularităților religioase, culturale, istorice a unor populații și integrarea lor într-un corp politic comun, unde criteriul de apartenență este dat de cetățenie, iar membrii națiunii se bucură de egalitate, juridică, socială, culturală, etc., ei fiind cetățeni. Proiectul politic emancipator al modernității, dacă e să se realizeze cât de cât trebuie să facă apel la națiune, care este spațiul politic în care acest proiect se poate concretiza. Desființarea națiunii și înlocuirea ei cu entități infra-naționale sau supranaționale înseamnă, în fond, sfârșitul proiectului de emancipare al modernității, al democrației, al cetățeniei. Al egalității așadar. Aplicarea consecventă a premizelor de la care pleacă modernitatea, inclusiv dorința de a pune capăt războaielor ideologice, religioase și civile, prin delegarea sau refularea moralității și religiei în spațiul privat și reducerea lor la niște opinii, duc la contrariul intenției și la instaurarea unui război al tuturor contra tuturor, la lipsa oricărei decențe și valori comune, ca și la apariția unui sistem de supraveghere omniprezent în care fiecare cetățean îl denunță pe celălalt de încălcarea drepturilor omului, datorită multiplicării acestor drepturi la nesfârșit și al subiectivizării oricăror criterii de comportament.

²⁹ Ibidem, 29.

³⁰ Ibidem.

BIBLIOGRAFIE

Elias, Norbert: *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, 2001.

Dicționarul de Sociologie Larousse, tr. Maria Țuțuianu, ed. Univers enciclopedic, 1996, 230-231.

Dungaciu, Dan: *Națiunea și provocările (post)modernității*, București: Tritonic, 2004.

Durand, Gibert: *Introducere în metodologie*, tr. Corin Braga, Editura Dacia, 2004.

Mattéi, Jean- François: *Le regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion, 2007.

Michea, Jean-Claude: *L'empire du moindre mal*, Climats, 2007.

Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1985.

Schnapper, Dominique; Bachelier, Christian: *Ce este cetățenia?* Tr. Gabriela Scurtu Ilovan, Polirom, 2001.

Schnapper, Dominique: *Comunitatea cetățenilor. Asupra ideii moderne de națiune*, Paralela 45, 2004.

Strauss, Leo: *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1957.

Integrarea socială a rromilor

Janina Micu

Introducere

Minoritatea romă este a doua minoritate, după cea maghiară ca proporție numerică din totalul populației. Această minoritate se confruntă cu multiple probleme, cum ar fi: sărăcia, lipsa educației, probleme de sănătate, lipsa actelor de identitate, lipsa locuințelor, șomajul și discriminarea. Bineînțeles că sunt și probleme care pot fi de ordin psihologic, care amplificate pot ajunge la extreme, generând astfel, la început comportamente deviate, ulterior infracțiuni.

Romii au nevoie de sprijin pentru a se integra în societate și nu numai ei, ci și ceilalți cetățeni, care datorită unor probleme legate de supraviețuire ajung să beneficieze de ajutor din partea statului devenind astfel dependenți de sistem. Pentru a putea rezolva situația în care aceste familii se află, avem nevoie de studii care să arate situația prezentă, astfel încât să sensibilizeze opinia publică pentru a lua măsurile necesare soluționării problemelor.

Scopul lucrării este cel de a analiza situația minorității romă din România ca făcând parte din subiectul mai larg al problemelor minorităților din țara noastră, care preocupă atât lumea științifică cât și mediile politice românești. Lucrarea caută să aducă în atenție atât problemele cu care se confruntă minoritatea romă cât și posibilele soluții pentru rezolvarea lor. Consider că este necesar o evaluare a situației prezente a romilor pentru a cunoaște în ce direcție de acțiune trebuie luate măsuri, în ce situație strategia de îmbunătățire a situației romilor se implementează, soluționează, rezultate atât din partea instituțiilor publice existente pentru aceste probleme, cât și a organizațiilor neguvernamentale destinate minorității romă.

Datorită multiplelor probleme cu care se confruntă romii, tinându-se seama și de moștenirea „neagră” (o moștenire de suferință) a acestei minorități, influențele prejudecăților și stereotipurilor asupra situației lor prezente va trebui să coștientizăm problemele cu care această etnie se confruntă. În actualele condiții, pentru noi a devenit obligatorie cunoașterea și rezolvarea problemelor acute – și în aceeași măsură cronice – ale acestei minorități pentru a putea crea un mediu democratic pentru toții cetățenii (indiferent de etnia căreia îi aparțin) și să construim în mod real o societate civilă. Consider că România pentru a se integra în Uniunea Europeană (îndeplinind criteriile de la Copenhaga) are nevoie de reanalizarea

problemelor minorității rome, care necesită o intervenție atât din partea statului cât și din partea ONG-urilor .

1.1. Profilul demografic al populației de etnie romă din România

Începând cu anul 1989, în România, s-a pus accentul pe respectarea drepturilor etnice, inițiativa fiind luată la nivel european. Luându-se în considerare acest lucru, s-a început lupta împotriva fenomenului de discriminare, punându-se accentul în mod special pe formele legale precizate în lege.

Este important de menționat faptul că a fost recunoscută oficial apartenența la o etnie, odată cu Constituția din 1991, în care se precizează că: „Statul recunoaște și garantează persoanelor aparținând minorităților naționale dreptul la păstrarea, la dezvoltarea și la exprimarea identității etnice, culturale, lingvistice și religioase”.¹

În consecință, minoritatea romă este recunoscută oficial ca grup etnic. Situația specială a acestui grup etnic trebuie cunoscută și rezolvată de actuala putere guvernamentală, ea fiind și un criteriu politic pentru integrarea în Uniunea Europeană.

Au existat o serie de cercetări pe acest domeniu al romilor și cu toate acestea din punctul meu de vedere nu cred că romii au reprezentat o problemă principală pentru guvernele care au condus în perioada 1990-2000; acest fapt reiese din rapoartele instituțiilor care au înregistrat puține rezultate în ceea ce privește etnia romă. Totuși, aceste rezultate puteau fi datorate și organismelor internaționale care au finanțat și recomandat României îmbunătățirea situației rome.

O problemă semnificativă este **necunoașterea în realitate a numărului de romi din România.**

Problema estimării numărului de romi este importantă având nu doar conotații statistice, ci și consecințe în plan social. Totodată, profilul general al etniei rome este asociat cu problemele sociale cu care se confruntă această categorie de populație (sărăcie, lipsa locului de muncă, lipsa educației, lipsa actelor de identitate, lipsa locuinței etc). În consecință, pentru a rezolva problemele menționate aveam nevoie de cunoașterea dimensiunilor principale ale acestei etnii.

Profilul demografic al populației de etnie romă

Romii nu se declară la recensăminte ca aparținând acestei etnii datorită imaginii negative sociale. Se pune firesc întrebarea: de unde această atitudine? O sursă importantă sunt

¹ Constituția României, 1991, art. 6, alin.1.

stereotipurile, adică judecățile însușite de către un individ, care nu au fost trecute prin filtrul experienței și gândirii proprii. Prin tenta lor generalizatoare, stereotipurile au o valoare mică de adevăr și au proprietăți disfuncționale, ce conduc la conflicte între minoritari și majoritari. Să luăm drept exemplu afirmația: „Toți romii sunt hoți și proști”. Aceasta este utilizată frecvent în toate mediile sociale, dar conține, în mod cert, neadevăruri: pe de-o parte, nu toți romii pot fi catalogați în acest fel, iar pe de altă parte nu numai romii fură. În ceea ce privește prostia, ea a existat, există și va exista întotdeauna, nu doar în rândurile romilor, ci peste tot, indiferent de rasă, religie, sex ori etnie.

Datele statistice efectuate și înregistrate la recensământul din 1992 sunt de 409.723 cetățeni români care s-au identificat ca fiind de etnie romă. În același an s-a realizat o cercetare, care aparține profesorilor Cătălin Zamfir și Elena Zamfir (coordonatori), cu o lucrare premiată în anul 1993 de către Academia Română, intitulată “Țigani în ignorare și îngrijorare”. Cercetarea și-a propus abordarea tuturor problemelor etnice iar rezultatele obținute au demonstrat că dimensiunea numerică a populației de romi este estimată la un milion de persoane, o cifră mult mai credibilă la acea dată, deoarece cercetarea realizată a fost elaborată prin diferite metode și riguros argumentată, neexistând nici un interes de altă natură decât cel pur științific.

În anul 1998, ICCV arată că numărul total estimat al tuturor romilor heteroidentificați din România era în jurul cifrei de 1.515.626. Desigur, o anumită marjă de eroare ar trebui aplicată la acest eșantion, dar ea nu ar modifica substanțial situația.²

Tabelul următor relevă numărul populației de etnie romă în câteva țări aflate în tranziție. Conform datelor prezentate se poate observa că procentul cel mai ridicat al populației de etnie romă se regăsește în România. În condițiile în care acest procent include și români declarați a fi de etnie romă, este posibil, totuși, ca procentul de etnici romi să fie unul asemănător pentru toate țările studiate.

Romii declarați la ultimul recensământ în Bulgaria, Rep. Slovacă, România, Ungaria și Cehia

	Bulgaria	Rep. Slovacă**	România* **	Ungaria	Cehia
Nr. romi	365 160	91 284	535 250	190046	11718
Pondere din pop.	5,0%	1,7%	2,5%	1,9%	0,1%

Sursa: *Suport social pentru populația de romi, CASPIS, 2004*

² Zamfir, C., Preda, M., „Romii în România”, București, Editura Expert, 2002, p. 13

Tabelul următor prezintă o dinamică a populației de etnie romă la ultimele recensăminte. Potrivit datelor de mai jos se poate constata că numărul populației de etnie romă este în creștere în anul 2002 față de anii anteriori. O explicaie poate fi dată de caracteristicile de fertilitate ale acestei populații, care prezintă un nivel foarte ridicat al acestui indicator.

Dinamica populației de etnie romă la ultimele recensăminte

Anul	Romi
1930	242656
1956	104216
1966	64.197
1977	227398
1992	401087
2002	535.140

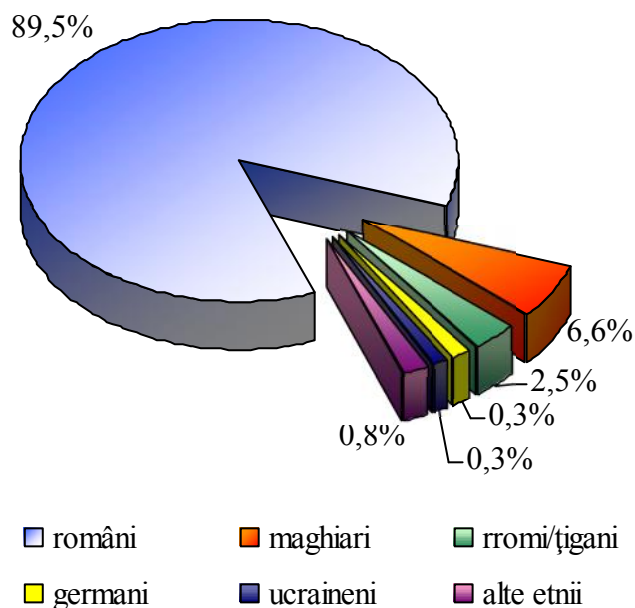
Sursa: INS, 2002

Ultimele cifre oficiale sunt datele de la recensământul din 2002 privind structura demografică etnică, unde s-au înregistrat romi/țigani 2,5% (în creștere cu 0,7 puncte procentuale). Cu această ocazie s-au autoidentificat un număr de 535.250 de romi din populația totală.³

Din perspectiva vorbitorilor de limbă romanes s-au înregistrat majorări, concomitent cu creșterea numărului de etnie romi/ țigani, de la 415 persoane la 444. Dincolo de aceste cifre statistice există tendința de creștere a numărului de persoane de etnie romă care se autoidentifică ca aparținând acestui grup etnic, datorită, probabil, și a unei îmbunătățiri a imaginii, a percepției publice atât din partea majorității cât și din partea minorității.

³ www.recesamant.ro

Structura populației, după etnie



Sursa: INS, 2002

Natalitatea reprezintă un indicator, de asemenea, relevant pentru profilul demografic al populației de etnie romă. Potrivit ultimelor studii din domeniu, acest indicator s-a caracterizat printr-o scădere apreciabilă începând cu anul 1990 la toate categoriile de populație. Astfel, natalitatea a scăzut, în cazul populației de etnie romă de la 2,35 copii/la o femeie în anul 1992 la 2,08 copii/la o femeie în anul 1998 (autoidentificați), respectiv la 1,93 copii la o femeie (heteroidentificați).⁴ Un aspect problematic al populației de etnie romă îl reprezintă nivel fertilității. Studiile au demonstrat că populația de romi din România prezintă proporția cea mai ridicată de familii cu mulți copii, respectiv de familii cu 4 și chiar cu mai mulți copii. Spre exemplu, procentul pentru această dimensiune este de 43,7% în România, 35,9% în Ungaria și 25,1% în Bulgaria.

Structura pe vârste a populației de etnie romă în comparație cu populația României este relevantă pentru crearea unei imagini și mai adecvate a nivelului natalității. Potrivit datelor următoare se poate constata că, în cazul romilor, numărul populației cu vârste cuprinse între 0-14 ani este mult mai ridicat decât în cazul populației totale a României.

⁴Suport social pentru populația de romi, www.caspis.ro

Structura pe vârste a populației de romi comparativ cu populația României

	Populație totală	Romi heteroidentificați	Romi autoidentificați
0-14 ani	19,2	34,8	37
15-59 ani	62,5	59,1	58
60 de ani și peste	18,3	6,1	5
Vârsta medie	36,5	24,5	23,9

Sursa: *Suport social pentru populația de romi, CASPIS*

Un alt indicator relevant este reprezentat de rata mortalității infantile. Acest indicator prezintă valori mult mai ridicate decât în cazul populației totale a României, de 72,8% în anul 2001, față de 18,4% în cazul populației totale. Acest element conturează problematica deosebit de gravă a acestei etnii, indicatorul menționat fiind un exponent al unui complex de probleme sociale, după cum urmează: sărăcie severă, nivel scăzut de trai, lipsa accesului la servicii medicale de specialitate, lipsa actelor de identitate, a unui loc de muncă stabil ș.a.m.d.

Rata mortalității infantile și la grupa de vârstă 1-4 ani în funcție de etnie

	Până la 1 an	Între 1-4 ani	Total (până la 4 ani)
Total populație (2001)	18,4	3,6	22,0
Romi	72,8	7,2	80,0

Sursa: *Suport social pentru populația de romi, CASPIS*

În ceea ce privește **migrația internă**, studiile au arătat că nu s-a datorat practicării în trecut a unui stil de viață nomad, ci specificului resurselor deținute de romi în comparație cu populația majoritară a României.

Migrația externă constituie un fenomen complex, care este greu de apreciat. Migrația romilor în afara granițelor țării poate fi situată undeva între caracterul nomad al romilor și emigrarea definitivă, probabil datorată oportunităților existente în țările în care romii au emigrat.

Excluziunea socială afectează populația de romi. Aceasta este strâns legată de sărăcie, însă presupune, pe lângă aceasta, mult mai multe probleme: lipsa oportunităților, inegalitate de șanse și interzicerea accesului în diferite rețele sociale, economice, politice și culturale.

1.2. Diagnoza problematicii sociale a populației de rromi din România

Modul de obținere al resurselor economice

Modul de obținere al resurselor economice constituie un determinant al profilului populației de etnie romă, motiv pentru care acesta reprezintă o dimensiune frecvent analizată de către cercetători.

Participarea romilor la viața economică a României este caracterizată prin gradul de participare pe piața muncii, acesta depinde foarte mult de pregătirea profesională. Conform studiului realizat de ICCV puțin peste jumătate din romi nu au nici o meserie sau practică activități care nu necesită o calificare prealabilă prin sistemul formalizat de pregătire profesională (33,5% nu au nici o calificare, 14,3% sunt agricultori și 4,6% sunt zilieri; calificările moderne se întâlnesc în 37,3% din cazuri iar cele tradiționale în 10,3% din cazuri). Astfel, se face distincție între pregătirea profesională a bărbaților și femeile de etnie romă (doar 15,3% dintre bărbați nu au nici o pregătire în vreme ce proporția femeilor este de 37,1%).

O importanță deosebită o reprezintă nivelul calificării profesionale a populației de etnie romă, acesta fiind influențat de tipul de comunitate din care provin. Astfel, în comunitățile compacte și oarecum izolate sunt specifice fie lipsa calificării, fie existența unor meserii de tip tradițional. Existând puține posibilități de a se angaja cu meseriile de tip tradițional, o parte dintre ei devenind calificați în meserii moderne. Gradul de ocupare al populației de romi este mai mic față de cel al populației la nivel național (47% față de 61,6%). O mare parte din romi nu au nici o ocupație (13,2%), iar rata șomerilor care beneficiau de ajutor de șomaj înregistrată în 1998 la nivel național era mai mare decât în rândul romilor (6,3% față de 0,5%). Ponderea șomerilor înregistrați este scăzută în rândul romilor, pe de o parte datorită faptului că puțini dintre aceștia au finalizat școala profesională sau liceul și au lucrat cu carte de muncă iar, pe de altă parte, pentru că o mică parte dintre romi au fost salariați și și-au pierdut locul de muncă, depășind perioada ajutorului de șomaj.

Standardul economic al gospodăriilor este analizat prin prisma veniturilor realizate. Astfel, avem clasificarea veniturilor în permanente (care participă constant la bugetul gospodărie) și nepermanente (care sunt obținute în mod ocazional), aceasta din urmă fiind o particularitate specifică a romilor declarată de 53,4% gospodării.

Veniturile salariale contribuie la formarea bugetelor în aproape un sfert dintre cazuri, iar pensiile pentru limită de vârstă în 11,7%. Ajutorul de șomaj completează veniturile familiale în aproape 1 din 10 cazuri. Venitul mediu declarat pe persoană era aproximativ 15% din salariul mediu net pe economie al momentului. Aprecierea gradului de acoperire a

nevoilor cotidiene ale gospodăriei pe baza câștigurilor curente confirmă situația de dificultate a majorității romilor: 86,1% dintre gospodării afirmă că veniturile câștigate le ajung cel mult pentru asigurarea strictului necesar.

Este important de amintit faptul că gospodăriile din mediul rural sunt mai sărace decât în mediul urban. De asemenea, educația are un rol semnificativ pentru creșterea veniturilor permanente prin faptul că facilitează mai târziu intrarea romilor pe piața muncii.

Populația de romi deține condiții mai proaste în dotarea locuinței comparativ cu populația majoritară a României. Acest fapt se datorează și dificultăților economice cu care etnia romă se confruntă și datorită modului tradițional nomad al romilor. Este nevoie de programe ale guvernului care să scoată din sărăcie populația care se confruntă cu această problemă.

Romii din comunitățile sărace și-au dezvoltat o strategie proprie de a-și procura resursele financiare, căutând meserii unde nu există competiție cu membrii comunității majoritare (colectarea sticlelor, a fierului, comercializarea de floricele, semințe, porumb, etc). Această situație generează o poziție inferioară a romilor pe plan social, care se poate extinde ca prejudecată și stereotip la nivelul întregii comunități.

Meseriile tradiționale ale romilor sunt relativ modest remunerate și din ce în ce mai puțin căutate (lăutari, argintari, fierari, spoitori, cărămidari etc.) Transmiterea cunoștințelor legate de aceste meserii au fost preluate din generație în generație, ele fiind strâns legate de neamurile din care fac parte.

Meseriile moderne au fost dobândite prin participarea la cursuri într-un sistem de învățământ sau la locul de muncă. Acesta fiind: zidar, zugrav, tâmplar, mecanic auto, șofer, sudor etc. Conform statisticilor aceste meserii sunt mai prezente în mediul urban decât în mediul rural. Ponderea romilor cu meserii moderne este de 37,3% iar a celor cu meserii tradiționale de 10,3%.⁵

O parte din romii care nu dețin un loc de muncă apelează și la anumite tehnici (cerșit, mici înșelătorii), care afectează atât populația majoritară cât și membrii etniei rome, punându-se astfel amprenta asupra întregii populații, motiv pentru care pot fi catalogați ca fiind „toți la fel”.

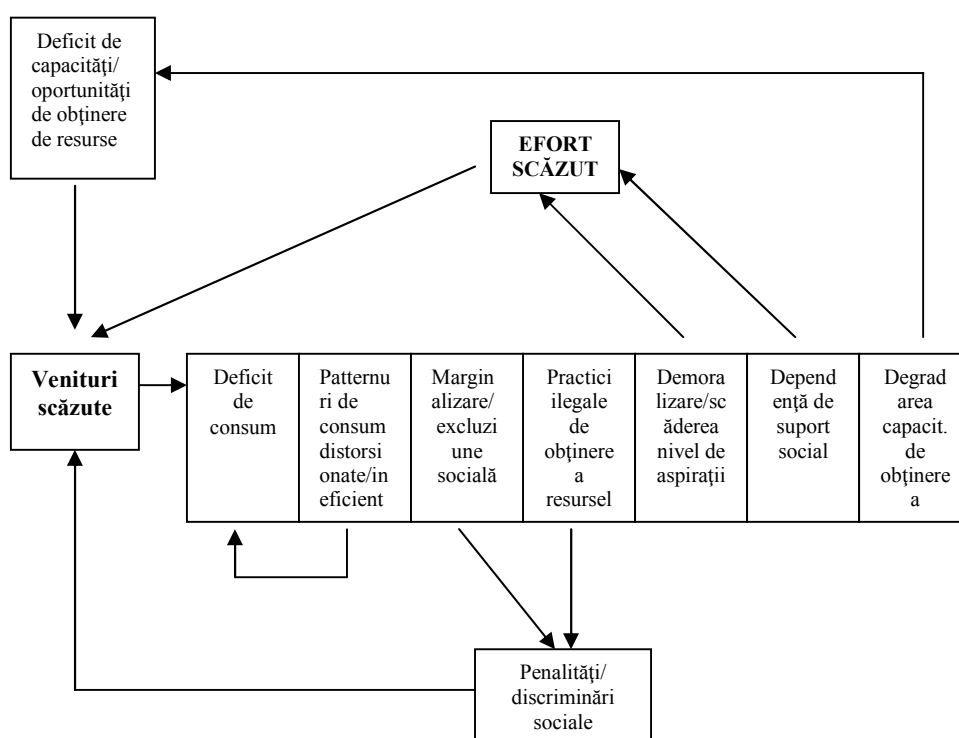
De asemenea, există preferința față de prestarea unor activități fără forme legale, datorate fie responsabilității scăzute a angajaților, fie pentru a nu pierde beneficiile de asistență socială (Venit Minim Garantat, ajutor de șomaj).

⁵ idem, p.181

Totodată, romii din comunitățile sărace și-au construit o imagine de victime ale sistemului social, devenind astfel dependenți de serviciile oferite de asistență socială.

Cauza principală a sărăciei este lipsa veniturilor. Aceasta creează în plan psihologic și social o serie de atitudini specifice: „demoralizare, lipsă de speranță, lipsa capacității, lipsa de voință de efort de a ieși din situația de dificultate, resemnare, adaptarea la un mod de viață sărac”.⁶ Astfel, sărăcia este de cele mai multe ori caracterizată printr-o situație de marginalizare și excludere socială.

Situația dificilă în care se află o mare parte a etniei rome se datorează și „căderii” acestora în „capcana sărăciei”, așa cum a fost descrisă de prof. Catălin Zamfir.⁷



Sursa: Zamfir, E., (coord)., „Strategii antisărăcie și dezvoltare comunitară”., București, Editura Expert, 2000, p.28

Solidaritatea de grup și rezistența la autoritatea statală

Solidaritatea de grup, în formele ei tradiționale presupune menținerea, pe cât posibil, în afara grupului, a autorităților locale și a populației majoritare. Acest lucru poate fi datorat și discriminărilor etnice, din păcate, manifestate și în prezent.

Cu toate acestea, o parte dintre membrii comunităților tradiționale se aliniază normelor impuse de societatea modernă, respectând astfel cerințele etnice, morale și legale (creșterea

⁶ Zamfir, E., (coord)., „Strategii antisărăcie și dezvoltare comunitară”., Bucuresti, Editura Expert,2000, p.28

⁷ ibidem

numărului de persoane care nu au acte de identitate, creșterea numărului de căsătorii legale, etc).

Familia extinsă

Familia extinsă în comunitățile de romi se confruntă cu multe probleme: sărăcia, vârsta scăzută la căsătorie, probleme de sănătate etc. Trecerea rapidă de la copilărie la maturitate se face prin învățarea meseriilor și practicarea acestora pentru a obține resursele necesare vieții de zi cu zi. Din păcate copiii sunt implicați în viața de familie, lucrând la vârsta la care ar trebui să se afle la școală, de aici declanșându-se o serie de procese care explică gradul scăzut de analfabetism în rândul romilor și slaba participare la sistemul formal al pieței muncii.

O altă problemă caracteristică familiei de romi este mărimea ei. „Dimensiune medie a gospodăriei de romi în 1998 este de 5,6 persoane (luând în calcul toate gospodăriile incluse în eșantion, indiferent de autoidentificarea etnică). La nivelul întregii populații a țării, dimensiunea medie a gospodăriei este de 2,8”.⁸

În consecință, un număr mare de membri într-o familie duc proporțional la o creștere a necesităților acelei familii. Un element important îl reprezintă trăsăturile familiei de romi: căsătorie precoce, nelegalizată, număr ridicat de copii, divorțialitatea scăzută. În anul 1998 ponderea vârstnicilor (peste 60 de ani) era de 5%, iar copiii reprezentau aproximativ o treime din populația de romi. Populația de romi are media de vârstă 24 de ani comparativ cu cea de 35 de ani în cazul populației României.

Planificarea familială rămâne un subiect delicat pentru această categorie de populație. Neutilizarea metodelor contraceptive în familiile de etnie romă se datorează, fie lipsei de informare, fie pentru că aceste mijloace sunt considerate costisitoare, fie pentru că femeia nu dorește să le utilizeze.

Nivelul de educație

Un alt subiect deosebit de important îl reprezintă educația formală la romi, dimensiune care deține o serie de caracteristici specifice. Astfel, „participarea preșcolară a populației de romi este de aproximativ patru ori mai mică comparativ cu participarea preșcolară pe ansamblul populației României”.⁹

Participarea romilor la școală este de 15-25 de ori mai scăzută decât participarea pe ansamblul populației, în cazul ciclului primar și cu aproape 30% pentru ciclul gimnazial.

⁸ CNS., Anchetă Integrată în Gospodării, 1998.

⁹ Idem, p.106

Participarea copiilor de etnie romă la studiile liceale este cu 40% mai mică față de participarea în ansamblu a populației. Înscrierea la facultate este o situație excepțională în rândul persoanelor eșantionate în cercetare. Cauza principală a neparticipării copiilor la școală o reprezintă sărăcia familiilor din care provin copiii romi. Un rol important îl au și factorii sistemici, din interiorul sistemului școlar, dar și influențele culturale, care au un rol important în explicarea interesului scăzut pentru școală. Cercetările făcute în comunitățile compacte de romi, vorbitori de limbă romani, arată că participarea școlară este mult mai scăzută decât în rândul altor comunități de romi.

Educația în comunitățile de romi nu este văzută ca o contribuție la formarea socială și profesională, ci ca o cale de a ieși din comunitate, existând riscul de a se asimila populației majoritare de etnie ne-romă. Această concepție afectează viitorul copiilor romi, limitând astfel posibilitatea de acces la serviciile de educație formală.

Datele statistice referitoare la „participarea școlară a copiilor romi sunt sensibil mai scăzute în comunitățile compacte de romi (12,1% față de 19,1% în comunitățile mixte și 29,3% în cazul romilor care traiesc dispersați printre alte etnii).¹⁰

Motivul neparticipării școlare poate fi datorat, atât gradului ridicat de sărăcie, cât și distanței semnificative față de școală. „Proportia mare a copiilor neșcolarizați (17,3% în totalul copiilor de vârsta școlară) indică faptul că sistemul de învățământ în forma sa actuală nu răspunde adecvat nivelului de educație ale populației de romi”.¹¹ Interesul scăzut pentru școală se datorează și faptului că romii aleg alte variante strategice pentru a reuși în viață. În consecință, pentru ei „educația școlară nu reprezintă o strategie fundamentală de viață decât pentru un număr foarte mic de subiecți 4,1%”. Majoritatea subiecților nu privesc educația ca pe o investiție pe termen lung, considerând mai important: banii (28,5%), munca (23,9%) și norocul (14%)¹².

Concluzia este că sărăcia este un factor important al participării școlare scăzute, dar și „modelele culturale specifice diferitelor tipuri de comunități de romi au, de asemenea, o putere explicativă ridicată”.¹³

¹⁰ Idem, p. 108

¹¹ Idem, p.110

¹² Idem, p.123

¹³ Dobrică, P., Jderu, G., (coord), „Educația școlară a copiilor romi. Determinări socio-culturale”, Bucuresti, Vanemonde, 2005.

Preocupări pentru dobândirea/întreținerea locuinței

Sărăcia are o influență importantă asupra neglijării pe care familiile rome o au față de propria locuință. Caracterul lipsit de interes poate fi datorat și modului tradițional nomad al romilor.

Romii din România dețin condiții de locuit mai proaste decât populația majoritară. Acest lucru se datorează veniturilor medii pe persoană, cu cât acestea sunt mai reduse, cu atât condițiile de locuit sunt mai proaste. „Dincolo de nivelul scăzut al veniturilor există și alți factori determinanți/favorizanți ai unor condiții de locuire inadecvate, factori ce țin de diverse contingente socio-educative:¹⁴

- nivel redus de școlarizare al capului de gospodărie (bărbat);
- numărul mare de copii;
- vârsta scăzută a cuplului (ceea ce presupune absența timpului necesar achiziționării unor bunuri de folosință îndelungată);
- situația gospodăriilor în zone omogene;
- mediul de rezidență (condiții de locuire mai proaste în mediul rural)“.

Prin urmare, un grad ridicat al fenomenelor de marginalizare și excludere socială față de populația romilor se datorează atât condițiilor socio-economice foarte dificile cât și datorită unor caracteristici psihosociale ale comunităților de romi.

Starea de sănătate

Un alt subiect important îl reprezintă starea de sănătate a populației de romi. În cercetarea realizată de ICCV (sursa: Ancheta” romi 1998”) s-au utilizat o serie de indicatori subiectivi, înregistrându-se rezultate care arată că 72,5% din totalul populației studiate apreciază că nu au probleme grave de sănătate, 11,2% au mici probleme de sănătate, 14,0% „ au probleme grave de sănătate” iar 2,3% se declară persoane cu handicap. Principalele cauze care influențează negativ starea de sănătate în rândul populației de romi sunt reprezentate de alimentația deficitară, stilul de viață (care poate fi caracterizat prin tratarea unei boli după metodele tradiționale), aspecte legate de un nivel de trai scăzut, acces limitat la serviciile medicale și primare. Toate acestea pot fi datorate imposibilităților financiare sau unor cazuri de discriminare.

¹⁴ Idem, p.214.

Excluziunea socială

Un fenomen negativ este și excluziunea socială, acesta poate fi întâlnit în rândul diferitelor categorii sociale, precum: șomerii, familiile monoparentale, copiii instituționalizați etc. Romii fac parte din această categorie deoarece ei nu dețin un nivel optim al integrării sociale (o parte din ei neavând acte de identitate). Aceste probleme sociale determină la rândul lor alte forme de excluziune socială (fără acte de identitate romii nu pot beneficia de anumite drepturile oferite de către statul român). De asemenea, nefrecventarea școlii duce tot la excluziune socială deteminând diferențe în ceea ce privește nivelul de educație între copiii romi și ne-romi. Angajarea romilor fără forme legale duce și la excluziune socială și la imposibilitatea de a beneficia de asigurări de sănătate. De asemenea, este probabil ca o parte din romi, datorită formelor de discriminare, tradițiilor culturale și problemelor existente cu care se confruntă, să se automarginalizeze, fiind vorba într-o anumită măsură de autoexcluziune.

În concluzie problemele romilor trebuie rezolvate, ele fiind și un criteriu politic pentru integrarea în Uniunea Europeană în 2007.

BIBLIOGRAFIE

- Achim Viorel (1998). *Țigani în Istoria României*, București: Editura Enciclopedică.
- Dobrică, P. și Jderu, G. (coord.). (2005). *Educația școlară a copiilor romi. Determinări socio-culturale*. București: Vanemonde.
- ICCV (2002) *Indicatori privind comunitățile de romi din România*. București: Editura Expert.
- Pop, L. M. (2002) *Dicționar de politici sociale*. București: Editura Expert.
- Zamfir, C. și Preda, M. (coord.). (2002). *Romii în România*. București: Editura Expert.
- Zamfir, C. (coord.). (1999). *Politici Sociale în România: 1990–1998*. București: Editura Expert.
- Zamfir, E. (coord.). (2002). *Strategii antisărăcie și dezvoltare comunitară*. București: Editura Expert.
- Zamfir, E., Zamfir, C. (coord.).(1993). *Țigani între ignorare și îngrijorare*. București: Editura Alternative.
- Zamfir, E. Și Zamfir, C. (coord.). (1995). *Politici Sociale. România în context European*. București: Editura Alternative.
- *** *Ancheta Integrată în Gospodăria*, CNS, 1998.
- ****Constituția României 1991- 1998*. București: Editura Virgiliu.

Constituția României, 2003.

Revista de Asistență Socială. Nr. 1-6. 2002.

*** *Studiu social pentru rromi*. Disponibil pe pagina de internet:

<http://www.caspis.ro/pagini/ro/studii.php>.

Recensământul populației și al locuințelor, INS: www.recensamant.ro.

Concordatul din 1929 și organizarea cultului catolic în România

Cristian Gojinescu

În cadrul preocupărilor statului român de a reglementa situația cultelor din România, printr-un sistem juridic constituțional adecvat, o atenție deosebită a fost acordată organizării cultului catolic, problemă care va suscita un larg interes, generând confruntarea unor grupuri politice și ecleziastice, declanșând ample dezbateri publice - uneori de o evidentă subiectivitate – respectiv poziției României față de Vatican, în vederea concretizării relațiilor existente printr-un Concordat. Într-un raport, trimis la 31 iulie 1920, de către Dimitrie Penescu, ministru plenipotențiar pe lângă Sfântul Scaun, lui Take Ionescu, ministru al Afacerilor Străine al României, acesta preciza că pentru reglementarea “raporturilor ce urmează a exista de acum înainte între statul român și noii săi supuși de religie catolică, va fi necesar să se încheie un acord sincer și durabil între țara noastră și Sfântul Scaun”¹. Ulterior, în urma adoptării *Legii pentru Regimul General al Cultelor* (aprilie 1928), a fost prevăzut la articolul 7 faptul că relațiile dintre stat și cultul catolic vor fi stabilite printr-un acord special, care va fi supus pentru aprobare Corpurilor Legiuitoare.

Intenția semnării unui acord cu guvernul de la București a fost exprimată de Vatican încă din anul 1860, când Sfântul Scaun a început tratativele cu acesta, dar s-a materializat abia după 1918. Totodată, în scopul realizării unui acord, Vaticanul a creat mai întâi o ierarhie ecleziastică proprie în Vechiul Regat. Astfel, la 7 aprilie 1883, Papa Leon al XIII-lea a ridicat Vicariatul Apostolic al Valahiei (administrat de Episcopia de *Nicopolis ad Istrum* din Bulgaria) direct la rangul de *Arhiepiscope (Arhiepiscopea de București)*, iar la 27 iunie 1884 pe cel al Moldovei (Vicariat Apostolic la Iași) la rangul de *Episcopie de Iași*, ambele fiind subordonate juridicțional direct Sfântului Scaun, prin Congregația *De Propaganda Fide*².

În ceea ce privește Biserica Română Unită (Greco-Catolică) din Transilvania, Papa Pius al IX-lea a aprobat, prin Bula *Ecclesiam Christi et omni lingua* (23 noiembrie 1853), cu acordul Curții Imperiale de la Viena, înființarea Provinciei greco-catolice de Făgăraș și Alba-Iulia, cu sediul mitropolitan la Blaj, sub jurisdicția Sfântului Scaun prin *Congregația De*

¹ AMAE, fond 77/Personale, vol. P 51 (I), f. 132-138.

² Archivio della Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinarie, Romania, Fasc. 1-4

Propaganda Fide. Acest act normativ oficia de drept o centralizare teritorial-administrativă ecleziastică și avea o structură ierarhică, respectiv o Arhiepiscopie cu sediul la Blaj și trei episcopii sufragane la Oradea, Gherla și Lugoj³.

Trebuie precizat faptul că prin prisma perspectivei politice, limitele teritoriale corespunzătoare intereselor ecleziastice pentru crearea acestei Provincii în 1853, au fost apoi acceptate, ulterior, aceasta fiind recunoscută ca graniță de vest a României prin Tratatul de pace de la Trianon (1920)⁴.

Astfel, la 1918, Provincia de Făgăraș și Alba Iulia, Arhiepiscopia de București și Episcopia de Iași dispuneau administrativ de un teritoriu ecleziastic catolic, unitar (așa cum va fi stipulată mai târziu “Biserica Catolică de oricare Rit” în Concordatul din 1929), un adevărat și legitim *Status Catholicus Romaniae*.

Spre sfârșitul primului război mondial, în scopul stabilirii de relații diplomatice cu Sfântul Scaun, Vasile Lucaciu (preot unit) și Ion Cantacuzino, președinți ai Consiliului Național Român de la Paris, l-au numit pe Monseniorul Vladimir Ghika, la 28 septembrie 1918, în calitate de reprezentant al Consiliului “*pe lângă Sanctitatea Sa Benedict al XV-lea, [...] având calitatea să trateze și să rezolve problemele relative la mișcarea iredenței române în raport cu Sfântul Scaun*”⁵. Ulterior, mandatul a fost reconfirmat după reorganizarea din 3 octombrie 1918 a Consiliului sub numele de Consiliul Național pentru Unitatea Românilor (sub președinția lui Take Ionescu), de către Vasile Lucaciu, Nicolae Titulescu și Ion Ursu (prezenți la Roma în octombrie 1918), confirmându-i Secretarului de Stat al Sfântului Scaun Cardinalul Pietro Gasparri, că același Principe Ghika a fost desemnat “*să se ocupe de toate problemele relative la mișcarea națională română în raporturile sale cu Sfântul Scaun*”⁶. Două luni mai târziu, la 11 decembrie 1918, Cardinalul Pietro Gasparri a ratificat scrisorile de acreditare prezentate de Principele Vladimir Ghika “*în vederea inițierii unei colaborări utile pentru binele religios al poporului român*”, menționând că Sfântului Scaun “*nu poate să nu-i facă plăcere să intre în relații cu un popor de origine latină, față de care El a nutrit cele mai vii simpatii, [...] nimic nu-i este mai plăcut Sfântului Scaun decât să poată coopera pentru cel mai bun viitor al națiunii române, față de care exprimă din partea sa cele mai calde sentimente*”⁷.

³ Giacomo Martino, *Pio IX (1851 - 1866)*, Roma, 1986, p. 209-211; Ion Dumitriu-Snagov, *La Saints-Siege et la Roumanie moderne. 1850 - 1866*, Roma 1982, p. 31.

⁴ *1918 la Români*, vol. I, Doc. 236, București, 1985.

⁵ Ion Dumitriu-Snagov, *Alte noi pagini din arhiva Marii Uniri - documente din Vatican*, în “Revista Arhivelor”, an. LXV, vol. V, nr. 4, 1988, p. 401.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

Sfârșitul primului război mondial a determinat încetarea mandatului Principelui Vladimir Ghica din calitatea sa de reprezentant al Comitetului Național Român pentru Unitatea Românilor pe lângă Vatican. În urma reneugierilor privind reprezentarea diplomatică, au fost constituite noi structuri ecleziastice⁸.

În paralel cu aceste demersuri, desfășurarea lucrărilor Conferinței de Pace de la Paris (1919-1920) a prilejuit primele contacte între membrii delegației române, condusă de prim-ministrul Ion I. C. Brătianu și reprezentantul personal al Papei la această Conferință, Monseniorul Bonaventura Ceretti. Astfel, în anul 1919, Ion I. C. Brătianu a inițiat la Paris o serie de tratative cu Monseniorul Bonaventura Ceretti, în vederea încheierii unui Concordat. În acest scop, canonicul Ioan Coltor a fost delegat de către Ion I. C. Brătianu să coordoneze discuțiile cu cercurile catolice și a fost autorizat să ofere garanții, că după semnarea Tratatului de Pace, guvernul român va încheia Concordatul⁹. Această problemă a rămas în suspensie, deoarece Ion I. C. Brătianu s-a retras de la Conferință înaintea semnării tratatului, urmând ca ulterior să fie preluată de noul prim-ministru Alexandru Vaida-Voevod. Acesta l-a delegat, în anul 1920, pe preotul Vasile Lucaciu, să inițieze o serie de contacte cu Sfântul Scaun¹⁰. Totodată, Vasile Lucaciu a elaborat un prim proiect de Concordat, bazat pe dorințele Bisericii Greco-Catolice și Bisericii Romano-Catolice din România, exprimate într-o serie de congrese bisericești și în conferințe episcopale¹¹. Pe baza memoriilor Bisericii Greco-Catolice, în acest proiect de Concordat, se solicita guvernului român o Mitropolie Unită în București, o episcopie pentru românii uniți la Cluj și o episcopie pentru rutenii uniți la Suceava¹². Ulterior, la 7 decembrie 1920, Episcopul greco-catolic al Oradei, Demetriu Radu, a prezentat Nunțului Apostolic Francesco Marmaggi, un memoriu, privind poziția episcopilor Bisericii Greco-Catolice din România față de proiectul elaborat de preotul Vasile Lucaciu, pe baza căruia, guvernul român urma să elaboreze un nou proiect de Concordat¹³.

Inițiativa guvernului Ion I. C. Brătianu de a stabili relații diplomatice permanente cu Sfântul Scaun, s-a concretizat în vara anului 1920, când Sfântul Scaun a hotărât să înființeze la Vatican o misiune diplomatică permanentă “pentru stabilirea legăturilor de prietenie între România și Sfântul Scaun și, îndeosebi, pentru ocrotirea intereselor confesionale și materiale

⁸ *Storia de la Chiesa* (sub coord. Hubert Jedin), vol. X *La Chiesa nel ventesimo secolo*, Milano, 1995, p. 31.

⁹ M. Theodorian Carada, *Acțiunea Sfântului Scaun în România*, București, 1936, p. 7.

¹⁰ “Cultura Creștină”, nr. X, 1921, p.118-119.

¹¹ *Ibidem*, nr. IX, 1920, p. 315.

¹² “Cultura Creștină”, an. IX, 1920, p. 314.

¹³ “Cultura Creștină”, nr. IX, 1920, p. 315.

ale românilor de rit greco-catolic din Banat și Transilvania”¹⁴. La 12 iunie 1920, în baza raportului ministrului Afacerilor Străine al României, Duiliu Zamfirescu, Regele Ferdinand al României a promulgat *Înaltul Decret nr. 2543 bis* prin care Dimitrie Pennescu a fost desemnat primul reprezentant diplomatic al României pe lângă Sfântul Scaun, cu rang de trimis extraordinar și ministru plenipotențiar. Cu această ocazie, ministrul Duiliu Zamfirescu a solicitat Vaticanului să accepte numirea lui Dimitrie Pennescu ca ministru plenipotențiar pe lângă Sfântul Scaun¹⁵. Ulterior, succesorul lui Duiliu Zamfirescu, Take Ionescu – sub guvernul generalului Alexandru Averescu – a insistat ca Roma să trimită la București un Nunțiu Apostolic, fapt care a avut drept consecință înființarea, la 16 iunie 1920, a Nunțiatunii Apostolice din România¹⁶.

În urma acestor demersuri susținute, la 29 iulie 1920, au fost reluate legăturile oficiale cu Sfântul Scaun, o dată cu primirea lui Dimitrie Pennescu în audiență de către Papa Benedict XV, în scopul acreditării sale în calitate de ministru plenipotențiar al Regatului Român pe lângă Sfântul Scaun, ocazie în care a declarat, în discursul către Papa, că “catolicii de ambele rituri, precum și instituțiunile cari intră în noile frontiere ale țării noastre se vor putea dezvolta în mod liber “în cadrele naționale”, dar “punând în armonie organizarea și funcționarea lor cu interesele legitime ale statului român”¹⁷. La rândul său, Sfântul Scaun l-a trimis pe Francesco Marmaggi, la 1 septembrie 1920 (ajuns la București la 17 octombrie 1920), în calitate de Nunțiu Apostolic în România¹⁸.

Totodată, la 15 august 1920, Alexandru Theodor Cisar a fost consacrat episcop al Episcopiei de Iași în Catedrala romano-catolică “Sfântul Iosif” din București și, ulterior, la 22 august 1920, a fost instalat în Catedrala romano-catolică din Iași. Imediat după instalare, în scopul adaptării la cerințele noii realități, a introdus în Dieceza de Iași calendarul gregorian, care, mai târziu, va fi introdus oficial în România în anul 1924.

După întregirea României, o parte din populația minoritară înglobată în hotarele țării fiind catolică și cu o organizare ecleziastică moștenită de la fostul Imperiu Austro-Ungar, existau episcopi catolici care exercitau jurisdicție ecleziastică asupra unor credincioși aflați în afara granițelor, în același timp existând credincioși care depindeau de episcopi din străinătate. Astfel, Episcopia Romano-Catolică de la Oradea Mare avea credincioși în

¹⁴ AMAE, fond 77/Personale, vol. P 51 (I), f. 119, 124.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ M. Theodorian Carada, *op. cit.*, p. 7; “Cultura Creștină”, nr. X, 1921, p.118-119, 190.

¹⁷ AMAE, fond 77/Personale, vol. P 5 (I), f. 132-138.

¹⁸ Ion Dumitriu-Snagov, *La Romania nella diplomazia Vaticana. 1939 - 1944*, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma, 1987, p. 31; “Cultura Creștină”, an. IX, 1920, pp.170-171 215 216

România și Ungaria, iar cea de la Satu Mare avea credincioși în România, Ungaria și Cehoslovacia. În același timp, romano-catolicii de rit latin din Bucovina (germani, polonezi, etc.) se aflau sub jurisdicția arhiepiscopului catolic din Lemberg, greco-catolicii din aceeași provincie se aflau sub jurisdicția arhiepiscopului greco-catolic din Lemberg, iar greco-catolicii ucraineni din județele Maramureș și Satu Mare se aflau sub jurisdicția episcopului greco-catolic din Uzhorad (pe atunci în Cehoslovacia)¹⁹.

Tratativele purtate de statul român în vederea încheierii Concordatului cu Vaticanul, s-au desfășurat pe parcursul câtorva ani. Inițiate de către ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice Octavian Goga, în anul 1920, ele au fost continuate de către ministrul Petre Negulescu, finalizându-se, în vara anului 1921, prin elaborarea unui nou proiect de Concordat. Două proiecte de Concordat au fost prezentate Sfântului Scaun de către guvernul român, prezidat de Alexandru Averescu, proiecte pe care Vaticanul nu le-a acceptat, după cum nici guvernul român nu a acceptat două proiecte ale acestuia. Publicarea unui proiect de Concordat în presa vremii, a declanșat ample discuții și proteste²⁰ din partea unor cercuri ortodoxe, care nu doreau ca Mitropolia Unită să aibă reședința în București. Cu această ocazie, s-au trimis memorii guvernului român și Parlamentului din partea Facultăților de Teologie din Cernăuți și București, precum și din partea societății clerului ortodox “Ajutorul”²¹. Nicolae Iorga și-a exprimat regretul că în presă se comenta nu numai forma proiectului de Concordat, dar se contesta “însăși ideea Concordatului”²². De asemenea, în cadrul Sinodului Ortodox din Arad (1921), s-a solicitat ca problema Concordatului să fie amânată până la legiferarea noii Constituții a României, iar Sinodul Ortodox de la Caransebeș (1921) a “proclamat de-a dreptul dezastruos proiectul de Concordat”²³. Astfel, guvernul român, în tratativele cu Vaticanul pentru încheierea Concordatului, a solicitat să se renunțe la stabilirea reședinței Bisericii Unite la București²⁴. Ulterior, într-o scrisoare adresată în anul 1921, mitropolitului primat Miron Cristea de către Dimitrie C. Pennescu (ministru plenipotențiar pe lângă Sfântul Scaun), acesta menționa faptul că în urma tratativelor cu Secretarul de stat al Sfântului Scaun Cardinalul Pietro Gaspari, s-au obținut o serie de concesi (renunțarea la stabilirea reședinței Bisericii Unite la București și la sporirea

¹⁹ Valeriu Anania, *A acțiunea catolicismului în România interbelică*, București, 1992, p. 18.

²⁰ Nicolae Iorga și-a exprimat regretul că în presă se discuta nu numai forma proiectului de Concordat, ci “se atacă însăși ideea Concordatului” (“Cultura Creștină”, nr. X, 1921, p. 107-108).

²¹ “Cultura Creștină”, an. X, 1921, p. 31-32.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, an. X, 1921, p. 179.

²⁴ *Biserica Română Unită. Două sute cinci zeci de ani de istorie*, Editura Casa Creștină, Cluj-Napoca, 1998, p. 150.

episcopiiilor catolice în România; renunțarea la “cuvântul «apostolic»” și la dreptul de a “se așeza Congregații în țară după bunul plac” ș.a.)²⁵.

Un eveniment important, l-a constituit inserarea în organizația ecleziastică unitară a Bisericii Catolice din România, a parohiilor catolice aflate în Basarabia, prin transferarea, în anul 1921, de sub jurisdicția Diocezei de Tiraspol sub jurisdicția Episcopiei de Iași, aprobată la 2 august 1921 de către Congregația Consistorială. Cu această ocazie, Episcopul de Iași Alexandru Cisar, a răspuns Sfântului Scaun că “se bucură că un pământ strămoșesc revine la matca sa”²⁶.

După demisia guvernului țărănist și constituirea unui guvern liberal, condus de Ion I. C. Brătianu (22 ianuarie 1922), adoptarea unei noi Constituții a devenit prioritară urmând ca tratativele cu Vaticanul, în vederea încheierii Concordatului, să fie reluate ulterior. Astfel, din anul 1922 până în anul 1924, tratativele cu Vaticanul au fost întrerupte²⁷.

În perioada 1922 - 1924 au existat câteva momente tensionate în relațiile româno-vaticane. Astfel, cu ocazia festivității religioase de încoronare a Familiei Regale de la Alba Iulia, Nunțiul Apostolic Francesco Marmaggi a interzis episcopilor catolici să participe la festivitatea religioasă de încoronare a Familiei Regale în Catedrala Reîntregirii de la Alba Iulia. Aceștia au refuzat invitațiile repetate ale Regelui Ferdinand I de a intra în Catedrala Ortodoxă pentru a participa la celebrarea ceremoniei solemne din 15 octombrie 1922²⁸. Un alt reprezentant al Bisericii catolice, Episcopul romano-catolic de Timișoara Iuliu (Gyula) Glattfelder, membru fondator al Partidului Maghiar din România (22 decembrie 1922), a contribuit la programul șovinist și revizionist al Tratatului de la Trianon, iar într-o circulară a întrebuițat expresii ofensatoare la adresa României și a reformei agrare din anul 1923, fapt pentru care Sfântul Scaun l-a demis la solicitarea promptă și fermă a guvernului român, acesta fiind transferat în anul 1923 în Ungaria²⁹. Episcopul romano-catolic de Alba Iulia, contele Gustav Carol Maylath, adept al revizuirii Tratatului de la Trianon, a facilitat acțiunile unor prelați catolici iredentiști ca Aurel Vecsei, Robert Sentiany, Benjamin Csaki³⁰. Totodată, Nunțiul Apostolic în România Francesco Marmaggi, s-a implicat în probleme interne ale

²⁵ Elie Miron Cristea, *Note ascunse: însemnări personale*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 54.

²⁶ AMAE, fond 71/1920-1944. Vatican, vol. 20, f. 37-38.

²⁷ Ioan Savin, *Problema cultelor în România*, București, 1937, p. 36 – 37; Dr. Iuliu Hossu, *Cuvântările rostite în ședințele Senatului la 22 martie 1928 în discuția generală, și la 30 martie în discuția pe articole asupra Legii Cultelor*, Gherla, 1928, p. 5.

²⁸ AMAE, fond 71/1920-1944. Vatican, vol. 19 bis., f. passim.

²⁹ Onisifor Ghibu, *Acțiunea catolicismului și a Sfântului Scaun în România Întregită*, Cluj 1934, p. 420 - 421; Teodor Scorobeț, *Acțiuni revizioniste ale catolicilor din România*, București, 1928, p. 23.

³⁰ *Memoriile lui Zenovie Pâclișanu*, în B.A.R.; **Fond Al. Lapedatu**, vol. XXI, v. 3, 7; vol. XXVI, v. 16, f. 1.

României și a acționat ostil față de interesele statului, fapt care a dus la rechemarea și înlocuirea lui cu Angelo Maria Dolci în august 1923³¹. La rândul lor, ierarhii din Moldova și Muntenia, Raymond Albin Netzhammer și Alexandru Theodor Cisar, prezentau Biserica Catolică drept “*Biserica a străinilor*”³².

În fața acestor stări de lucruri, guvernul român a reluat tratativele cu Vaticanul. În anul 1924, Nunțitul Apostolic la București Angelo Dolci, a înaintat guvernului român un nou proiect de Concordat “*total diferit de primele două și mai mult defavorabil statului român*”³³. Guvernul român i-a delegat pe ministrul Cultelor și Artelor, Constantin Banu și pe directorul general al cultelor minoritare din acel minister, Zenovie Pâclișianu, să continue tratativele cu Vaticanul. Aceste tratative privind definitivarea Concordatului, s-au finalizat la 15 ianuarie 1926, când Sfântul Scaun a admis “toate modificările și adăugirile cerute” de guvernul român, stabilindu-se astfel un text acceptat oficial (urmând să se pună de acord asupra unor mici detalii și apoi să fie semnat)³⁴.

După retragerea guvernului liberal Ion I. C. Brătianu (30 martie 1926), noul guvern condus de generalul Alexandru Averescu a preluat textul, reluând tratativele cu Vaticanul în 1926. Totodată, Dimitrie C. Pennescu, ministru plenipotențiar pe lângă Sfântul Scaun, a adresat, la 5 iulie 1926, ministrului Afacerilor Străine ale României Ioan M. Mititelneu, un raport privind atitudinea Vaticanului față de unele manifestări iredentiste maghiare din Transilvania în care preciza că “o parte a clerului catolic din Ardeal se servește de religione ca unealtă de propagandă iredentistă, făcând cauză comună, în unele împrejurări, cu celelalte confesiuni – protestantă, calvinistă, reformată și unitară - de limba ungară, adică chiar cu însuși inamicii Bisericii Catolice”³⁵. De asemenea, noul ministru al Cultelor și Artelor, Vasile Goldiș (numit la 31 martie 1926) care dorea “foarte mult ca Biserica Ortodoxă Română să nu fie cu nimic jignită prin Concordatul proiectat”³⁶, a fost trimis de Alexandru Averescu la 22 aprilie 1927 la Roma, pentru a coordona tratativele cu Vaticanul în vederea semnării Concordatului. Discuțiile s-au încheiat la 10 mai 1927, zi în care s-a semnat la Roma Concordatul de către ministrul Vasile Goldiș și reprezentantul Vaticanului Cardinalul Pietro Gasparri³⁷. Cu această ocazie, Vasile Goldiș aprecia că prin încheierea Concordatului “*Marele Pontifice de la Roma consfințește situația de stat și de drept a noului stat român de*

³¹ AMAE, fond 71/1920-1944. Dosare speciale, vol. 93/3.

³² Schematismus Arhidieceos Romano-Catolicae Bucarstiensis, Anno Domini MCMXXXIII, p. 8.

³³ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 399.

³⁴ AMAE, fond 71/1920-1944. *Vatican*, vol. 19 bis, f. 65.

³⁵ AMAE, fond 71/1920-1944. *Vatican*, vol. 19 bis, f. 66.

³⁶ “Viitorul”, 7 aprilie 1928.

³⁷ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 400.

la gurile Dunării, constatând în fața lumii că 2,5 milioane de catolici și-au găsit în acest stat condițiile de progres și mulțumire sufletească. În fața acestei supreme competențe va trebui să amuțească orice ponegriri și calomnii”³⁸.

Preluând lucrările efectuate sub ministeriatul lui Vasile Goldiș (30 martie 1926 - 4 iunie 1927), în ciuda unor largi ofensive și dezbateri ale clerului ortodox³⁹ și a opoziției din partea Partidului Maghiar, noul ministru al Cultelor și Artelor, Alexandru Lapedatu a reușit cu tact și înțelegere să contribuie la finalizarea tratatelor cu Vaticanul, prin aprobarea demersurilor întreprinse cu amendamente, și sub raportul Corpurilor Legiuitoare⁴⁰.

Problema încheierii Concordatului a constituit un subiect de intensă controversă între ierarhii ortodocși și guvernul român, ceea ce a determinat ca proiectul legii cultelor să fie, după aprecierea Bisericii Ortodoxe Române, “una dintre marile anomalii în legislația noastră, pentru că a fost semnat întâi Concordatul, și nu legea cultelor”⁴¹.

În România nu s-a aflat de semnarea Concordatului decât la 8 februarie 1928, când a apărut un articol în "*Telegraful Român*" din Sibiu, intitulat "*Concordatul de la Roma*", în care se relata despre semnarea Concordatului, fiind publicat și conținutul acestui act, fapt care a declanșat numeroase proteste în toată țara, mai ales din partea Bisericii Ortodoxe. Reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române au cerut guvernului clarificarea în legătură cu semnarea acestui act, despre care nu se făcuse oficial nici o declarație publică, considerând că se încearcă alinierea proiectului de lege a cultelor la prevederile Concordatului, ceea ce constituia din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe Române, un act de limitare a suveranității statului român. Cu această ocazie, Mitropolitul Ardealului Nicolae Bălan i-a adresat o scrisoare, la 6 martie 1928, ministrului Cultelor și Artelor Alexandru Lapedatu în care i-a solicitat să explice dacă guvernul era de acord cu textul Concordatului semnat în 1927, precizând că exista o situație “anormală de a face o lucrare inversă, trebuind să aducem legea cultelor în conformitate cu condițiile Concordatului semnat; ne găsim în situația de a nu ne putea mișca liber, conform cu drepturile acestui for legislativ”. Mitropolitul Nicolae Bălan i-a sugerat ministrului Alexandru Lapedatu că ieșirea “din aceasta situație falsă și forțată” nu se poate realiza “decât denunțând Concordatul” și i-a cerut să-i pună la dispoziție dosarul

³⁸ Cf. *Memoriu și scrisoarea lui Vasile Goldiș*, 16 mai 1927, în B.A.R., *Fond Al. Lapedatu*, vol. XXI, v. 3 a, 3 b.

³⁹ “Universul”, an. XLVIII, nr. 116, 25 mai 1929; Între obiecțiile Asociației Clerului Ortodox “Andrei Șaguna” - adunate într-o Moțiune contra Concordatului votată la Congresul de la Lugoj din 10 noiembrie 1927 - se cerea, “ca Biserica Ortodoxă Română să nu fie pusă pe picior de egalitate cu celelalte culte, în special cu cultul catolic, de la care Biserica Ortodoxă Română a îndurat în trecut atâtea umiliri și nedreptăți” (Cf. Circulara Asociației nr. 17/1927, în *loc. cit.*, *Fond Al. Lapedatu*, vol. XVII, v. 3-19, 20).

⁴⁰ “Viitorul”, 24 mai 1928, p. 2.

⁴¹ *Ibidem*.

tratativelor încheierii Concordatului (nu se cunoaște dacă ministrul Alexandru Lapedatu a răspuns la aceste întrebări și nici dacă a acceptat solicitarea Mitropolitului Nicolae Bălan). Acceptarea Concordatului de către statul român, a creat de-a lungul timpului, o serie de tensiuni între Biserica Ortodoxă Română și guvernele române. Astfel, Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului, a luat o atitudine împotriva Concordatului, prin discursul pe care l-a rostit în Senatul României cu prilejul discuției generale asupra proiectului de lege a Cultelor, la 31 martie 1928⁴².

Deși Vaticanul și-a precizat punctul de vedere încă din 22 octombrie 1928, ratificarea s-a amânat întrucât, la 10 noiembrie 1928, a demisionat guvernul Vintilă I. C. Brătianu, urmând un guvern național-țărănist condus de Iuliu Maniu (10 noiembrie 1928 - 7 iunie 1930), care a definitivat ratificarea Concordatului.

Legea pentru ratificarea Concordatului conținea pe lângă textul semnat la Roma (1927), inclusiv două scrisori care pot fi considerate ca parte integrată a respectivului document. Prima dintre ele, a fost concepută de către ministrul Afacerilor Străine al României Nicolae Titulescu (datată 20 iulie 1928) și adresată Nunțiului Apostolic la București Angelo Dolci, prin intermediul căreia solicita acceptarea interpretărilor unor articole în sensul dorit de guvernul român, respectiv câteva “preciziuni” referitor la “lucruri care se subînțeleg de la sine, dar faptul că ele ar putea fi date în bună înțelegere cu Sfântul Scaun, ar liniști multe susceptibilități și ar servi prin aceasta scopul urmărit în comun” (cerere acceptată de Vatican). Cea de-a doua scrisoare, conținea răspunsul Nunțiului Apostolic Angelo Dolci, din 22 octombrie 1928, la solicitarea lui Nicolae Titulescu și preciza că Sfântul Scaun nu va “formula nici o obiecție” față de cerințele guvernului român⁴³.

În consecință, textul Concordatului, însoțit de cele două scrisori, a fost supus dezbaterilor parlamentare. Cu această ocazie, Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului a rostit, în ședința Senatului din 23 mai 1929, o cuvântare în care a combătut cu multă vehemență Concordatul, relevând nedreptatea care se făcea Bisericii Ortodoxe Române, precum și scopurile pe care le urmărea Vaticanul în România prin încheierea Concordatului, prezentând Concordatul drept “*anticonstituțional, excepțional de privilegiator exclusiv pentru cultul catolic și cu totul nedrept față de Biserica Ortodoxă*”⁴⁴. În replică, episcopul greco-catolic Iuliu Hossu al Gherlei, a precizat că acest Concordat este constituțional, prin faptul că recunoaște frontierele României întregite și, în același timp, sub aspect canonic, nu

⁴² Nicolae Bălan, *Biserica împotriva Concordatului* (Discurs în Senat), Sibiu, 1929, p. 34.

⁴³ AMAE, fond 71/1920-194. Vatican, vol. 19 bis, f. 93, 113.

⁴⁴ Nicolae Bălan, *op. cit.*, p. 32; “Biserica și viața”, Sibiu, 1947, p. 204.

prejudiciază interesele Bisericii Ortodoxe Române, menționând că nu “sunt două Biserici în lume care să fie atât de apropiate ca Bisericile noastre. De ce să nu ne adunăm într-un congres ca să discutăm această apropiere?”, iar toate Bisericile din România ar trebui să ajute această țară a “tuturora, s-o ducem să-și atingă destinele înalte pentru care dreptatea lui Dumnezeu astfel a întregit-o și astfel a așezat-o”⁴⁵.

Cum natura juridică a Concordatului excludea orice modificare a dispozițiilor lui pe cale parlamentară, Sfântul Sinod a fost nevoit - în semn de protest - să renunțe la o dezbatere generală, mărginindu-se la o declarație solemnă alcătuită din opt părți distincte și citită de Mitropolitul Ardealului Nicolae Bălan în ședința Senatului din 6 iulie 1929. Această declarație sublinia faptul, că majoritatea episcopilor catolice din România, subvenționate de către statul român, au fost înființate nu pentru nevoile spirituale ale enoriașilor catolici, ci “*cu scopuri prozelitiste [...]*”, în scopul acordării cultului catolic, prin Concordat, a unei situații “*extrem de favorizată față de Biserica Ortodoxă, [...] pentru a-și continua opera de prozelitism și de tulburare a conștiinței poporului și a liniștei statului românesc*”⁴⁶.

În ciuda protestelor energice ale ierarhilor ortodocși, **Legea pentru ratificarea Concordatului** a fost votată atât de Senat (25 mai 1929), cât și de Camera Deputaților (29 mai 1929), “cu aproape unanimitatea sufragiilor, atât la Senat, cât și la Cameră [...], cu asentimentul aproape unanim al tuturor partidelor, afară de cel maghiar și ucrainean”⁴⁷. Ulterior, a avut loc schimbul documentelor de ratificare, la Roma, unde, la 7 iulie 1929, în Palatul Pontifical al Vaticanului, a fost semnat Procesul-Verbal privind ratificarea Concordatului de către Cardinalul Pietro Gasparri și reprezentantul României pe lângă Sfântul Scaun Caius Sempronius Brediceanu (numit în această calitate la 16 iunie 1929), eveniment care va constitui un “punct de plecare [...] către un viitor de mari și nobile realizări”⁴⁸.

În urma ratificării Concordatului de către Corpurile Legiuitoare⁴⁹, cultul catolic, în conformitate cu prevederile stipulate de către acesta, a fost reorganizat astfel:

a) Pentru ritul grec - Provincia Bisericească Alba Iulia și Făgăraș, reprezentată de Mitropolia de la Blaj, cu patru episcopii sufragane: Episcopia Oradea-Mare; Episcopia

⁴⁵ “Curierul Creștin”, Gherla, nr. 10-11, 1929.

⁴⁶ Ioan Mateiu, “Lupta pentru unitatea Legii strămoșești”, în *Omagiul Înalt Preasfinției Sale dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului*, Sibiu, 1940, p. 140.

⁴⁷ “Sionul românesc”, Lugoj, XVI, 1929, p. 38.

⁴⁸ AMAE, fond 71/1920-1944. *Vatican*, vol. 19 bis, f. 113.

⁴⁹ Trebuie precizat faptul, că potrivit Concordatului, orice modificare a acestuia se putea realiza de comun acord între Sfântul Scaun și guvernul român, putând fi denunțată de una din părți, după un preaviz de șase luni.

Lugojului; Episcopia Gherlei; O nouă Dioceză ce urma să se înființeze în nordul României⁵⁰ având reședința episcopală stabilită, de comun acord, între guvernul român și Sfântul Scaun⁵¹, sub a cărei jurisdicție se vor afla și greco-rutenii cu o administrație specială;

b) Pentru ritul latin – Provincia Bisericească a Bucureștilor, reprezentată de Mitropolia Bucureștilor (având sediul în București), cu patru episcopii sufragane: Episcopia de la Alba Iulia; Episcopia de la Timișoara; Episcopia de la Satu-Mare, înglobând și Episcopia Oradea Mare “*împreunate aege principaliter*”; Episcopia de la Iași (cu o Dioceză pentru catolicii din Bucovina);

c) Pentru ritul armean – s-a prevăzut o Episcopie cu sediul la Gherla (pentru toți armenii din Regat).

Potrivit Concordatului, episcopii catolici și membrii ordinelor și corporațiilor religioase existente, trebuiau să fie cetățeni români (excepțiile fiind admise numai printr-o înțelegere între guvernul român și Sfântul Scaun), fiind numiți de comun acord de guvernul român și Sfântul Scaun și erau obligați să depună jurământ de fidelitate Regelui, Constituției și legilor statului, având libertate deplină în exercitarea funcțiilor ecleziastice. De asemenea, statul român recunoștea Bisericii Catolice personalitatea juridică în baza dreptului comun al României, iar membrii ei beneficiau de același tratament ca și celelalte culte ale Regatului Român. Parohiile nou înființate, pentru care se solicitau subvenții statului român, trebuiau să cuprindă 400 de familii în mediul urban și 200 în mediul rural, deși guvernul român putea accepta și un număr mai mic de familii.

În conformitate cu Concordatul, Biserica Catolică avea dreptul de a înființa și a coordona școli primare și secundare, supravegheate și controlate de ministerul Instrucțiunii Publice. Programa învățământului religios pentru catolici era redactată de către episcopi și comunicată ministerului de resort. Biserica catolică avea dreptul de a solicita acestui minister suspendarea profesorului de religie dacă acesta era considerat incompetent, deoarece statul era acela care salariza profesorul în școlile frecventate în majoritate de catolici, totodată, studiul limbii și a istoriei românilor fiind obligatoriu în seminarii.

Dispozițiile Concordatului vizau și Ordinele și Congregațiile din România, care făceau parte din Biserica Catolică, acestea având obligația ca superiorul și membrii lor să fie cetățeni români și să locuiască în țară. Statul român le recunoștea Ordinilor și Congregațiilor

⁵⁰ La 5 iunie 1930 prin bula papală *Solemn Conventione* a fost înființată Episcopia Maramureșului, cu reședința la Baia-Mare.

⁵¹ *Enciclopedia României*, vol. I, p. 425.

personalitatea juridică, în condițiile în care noile Ordine și Congregații se puteau înființa numai cu acordul său.

Totodată, se mai prevedea că “nici o parte din Regatul României nu va depinde de un Episcop al cărui Scaun s-ar găsi în afara statului român” și că nici o Dioceză din România nu se va putea întinde dincolo de hotarele țării. Comunicarea directă a Episcopilor, a clerului și a enoriașilor catolici cu Papa era absolut liberă. Pentru susținerea materială a clerului catolic, Concordatul prevedea constituirea unui patrimoniu sacru (*Patrimonium Sacrum*) interdiocezan, cu toate titlurile de rentă care aparțineau “*prebendelor Episcopilor, ale Canonicilor, ale Parohilor și ale Seminariilor teologice*” catolice. În condițiile în care patrimoniul sacru era insuficient, statul român va suplini salarizarea clerului. Acest patrimoniu al Bisericii catolice era administrat de către Consiliul Episcopilor diocezani, în conformitate cu statutele elaborate de ei înșiși și aprobate de către Sfântul Scaun și de guvernul român.

Pe lângă Patrimoniul sacru, Biserica romano-catolică deținea și alte fonduri, care aveau statut de personalitate juridică, fiind administrate tot de către Consiliul Episcopilor diocezani, cum ar fi: Fondul general catolic de religie și Fondul general catolic de instrucție⁵².

Una dintre problemele cele mai controversate în legătură cu Concordatul și-a avut originea nu atât în natura politicii internaționale și a relațiilor româno-vaticane, cât în suprimarea sau menținerea unui patrimoniu material cunoscut sub numele de *Status Romano-Catholicus Transilvaniensis*. Înființat ca bază materială în secolele de suprimare a Bisericii Catolice din Transilvania, acest vast domeniu a constituit o formă de conservare patrimonial-ecleziastică sub conducere laică. El era, la epoca încheierii Concordatului, o adevărată problemă, inadecvată unei societăți de orientare democratică și liberală, fiind un instrument politic al nostalgicilor revizioniști, prin care ei determinau menținerea vechiului regim. Prin *Acordul privind interpretarea articolului IX al Concordatului din 10 mai 1927*, semnat la Vatican (30 mai 1932), de către ministrul de Justiție Valeriu Pop și Secretarul de stat Cardinalul Julio Pacelli, a fost reglementată problema contenciosului patrimonial dintre România și Sfântul Scaun, respectiv a bunurilor care au aparținut instituției “*Status Romano-Catholicus Transilvaniensis*”⁵³, cărora li s-a atribuit o formă legală constituțională, sub o nouă denumire: *Consiliul Episcopiei de Rit Latin de Alba Iulia*⁵⁴.

⁵² *Enciclopedia României*, vol. I, p. 428.

⁵³ “Monitorul Oficial”, nr. 52, 2 martie 1940, p. 986-991; AMAE, fond 71/1920-1944. *Vatican*, vol. 21, f. 6-16, 12, 18-23, 37-42; Valeriu Pop, *Acordul de la Roma*, Cluj, 1934, p. 141.

⁵⁴ Onisifor Ghibu, *Acte și documente privitoare la statul romano-catolic ardelenesc Cluj 1932*, p. 41

Astfel, Concordatul a contribuit la consolidarea prestigiului pe plan extern și la dezvoltarea unor relații cu țările de tradiție catolică. De asemenea, România a devenit primul stat în care funcționa o ierarhie catolică centralizată, într-un ambient necatolic. Totodată, Concordatul a contribuit la consolidarea Bisericii Catolice din România, prin înființarea celor două eparhii noi (una greco-catolică și alta armeană), conferind catolicilor de origini și rituri diferite o organizare unitară. Prin încheierea Concordatului s-a soluționat integral, din punct de vedere juridic, problema confesională în România întregită.

