

Arche



Nr. 2/2003

Revistă de Etnologie și Antropologie editată de Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Studia

Comunitatea italienilor din România - model identitar rural

Cristina GAFU,
Mihaela NUBERT – CHETAN

Contextele politice și sociale ale secolului al XXI-lea determină un reviriment al cercetărilor asupra identității culturale, cu accente pe identitatea grupurilor minoritare.

Studiul reprezintă o potențială valorificare a materialelor obținute în urma anchetelor de teren efectuate între anii 2002-2003 în comuna Greci, județul Tulcea și localitățile Sântă Mărie-Orlea, Clopotiva, Râu de Mori și Hațeg, județul Hunedoara.

Procesul apariției și stabilizării comunităților italiene pe teritoriul României a fost facilitat de un ansamblu de factori politici și economici care au impulsionat – într-o primă fază – producerea fluxurilor migratorii temporare, sezoniere.

Forța de muncă excedentară a Italiei a beneficiat – încă de la începutul secolului al XIX-lea – de orientarea manifestă a statului român în direcția extinderii compartimentelor economice.

Deficitul tehnologic și profesional al României, în domenii precum exploatarea forestieră sau construcțiile, a fost diminuat cu ajutorul infuziei de specialiști și muncitori italieni care, atrași de standardul material ridicat, își permanentizează contactele cu țara noastră până la tendințe de stabilire definitivă (sub forma coloniilor) către sfârșitul secolului al XIX-lea.

Deși, în general, provin din aceleași regiuni din nord-estul Italiei (Udine, Bellune, Friuli, Veneția Giulia, Veneto), comunitățile italienilor din Greci și Hațeg au avut trasee evolutive distincte, contextele istorice în care s-au acclimatizat fiind dihotomice.

În regiunea Hațeg, cuprinsă între granițele Imperiului Austro-Ungar, se derula un proces de *aculturație forțată* (Vulcănescu 1979:14) spre deosebire de regiunea Dobrogei, aflată între granițele Regatului României, unde exista un climat de toleranță față de etniile conlocuitoare.

Coordonatele dominante și secundare, prin intermediul cărora indivizii și colectivitățile se disting în relațiile lor culturale și sociale cu alți indivizi și cu alte colectivități, precum și *matricele stilistice* (Mictat 1999:133) configurează modele identitare specifice celor două comunități.

Mecanismele complexe ce induc generarea și manifestarea identității funcționează prin selecția aspectelor conectate similarității, evidențiind, în același timp, diferența, varietatea.

Similaritatea și diferența sunt indici complementari, încercarea de a stabili criterii de apartenență la un grup însemnând, implicit, înregistrarea datelor care indică non-apartenența, non-subordonarea la o altă formă de asociere.

Identificarea etnică a unui individ în raport cu grupul din care face parte sau a grupului în raport cu alte colectivități depinde de alocarea, atribuirea unor mărci culturale recunoscutibile în ambele direcții.

Administrarea identitarului se produce, însă, și sub influența anumitor factori de presiune (de ordin formal, informal sau non-formal) care îi incumbă individului o serie de opțiuni.

Etnicitatea, considerată una dintre componentele stabile ale identității sociale primare, poate fi, de asemenea, supusă manipulării situaționale.

Diminuarea forței de penetrare și a gradului de reprezentativitate a reperelor ce țin de cadrul referențial, de background-ul istoric, de codul lingvistic, de religie, conduce la slăbirea coeziunii și a durabilității la nivelul grupului etnic.

În consecință, se modifică atât imaginea pe care grupul și indivizii o proiectează în exterior, cât și procesul de construire a identității în interiorul grupului.

Identificarea coordonatelor dominante

1.2. Specificul ocupațional

Constituind într-o primă etapă motivația și elementul de susținere al condiției de imigrant, statutul profesional a devenit un element constant al identității, al potențării elementelor diferențiatore în raport cu membrii altor grupuri.

Practicarea unei meserii (activitate rezervată multă vreme numai bărbaților în familiile de italieni) oferea posibilitatea afirmării în comunitate, conferea prestigiu, dar contribuia, în primul rând, la sudarea coeziunii de grup.

Venirea italienilor în județul Tulcea a fost legată de existența materiei prime pentru construcții în localitățile Turcoaia, Iacobdeal și Greci.

Italianii au participat la dezvoltarea carierelor de granit, susținând regiunea din punct de vedere economic, și au



Poartă tradițională, Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni.
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

și secundare ale modelelor identitare furnizate de cele două comunități este circumstanțială, depinzând de comprehensiunea contextelor istorice, geografice, economice, sociale și culturale.

Coordonatele dominante specifice comunităților din Hațeg și Dobrogea se configurează atât la nivelul sferelor de intersecție (background istoric, onomastică, specificul ocupațional), cât și la nivelul sferelor disjuncte (ansamblul cultural, limba, obiceiurile, religia, muzica).

1. Coordonate dominante conjuncte 1.1. Background-ul istoric

Segmentul memoriei colective conservă, în ambele comunități secvențe de istorie orală în relație cu momente ale istoriei oficiale: momentul emigrării, momentul primului război mondial (prima fisură în coeziunea grupului), instaurarea regimului comunist ("ridicarea pașapoartelor", impunerea cetățeniei române, deportarea-pentru italienii din Hațeg), disoluția dictaturii naționalist-comuniste.

continuat să lucreze ca pietrari, în spațiul privat, nuanțând aspectul arhitectonic al satului (în Greci, monumentele, fântânile, gardurile ce împrejmuiesc gospodăriile, crucile sunt realizate de către muncitorii italieni).

Spre deosebire de Dobrogea, unde carierele au fost închise ca urmare a industrializării și tehnologizării intensive, în Hațeg meseria de forestier reprezintă, încă, ocupația de bază a unor etnici italieni, orientarea profesională fiind transmisă din generație în generație.

În ambele zone, specificul ocupațional a facilitat introducerea și păstrarea anumitor termeni tehnici în limba română, folosiți în mod uzual (*poncete*, *pioda*, *trincante* - în Greci; *rastrela*, *venețiene* - în Hațeg) sau, numai în cazul Hațegului, conservarea denumirilor de ocupații derivate de la denumirea unelei (*segași* însemna gateriști). De altfel, toate cuvintele derivate demonstrează că au o deschidere lingvistică spre perenitate, în comparație cu acele cuvinte ce nu suportă derivații. (continuare în pagina 2)

Editorial

Ruralitatea noastră: între asumare și blamare

Nicolae MIHAI

"Băi, țărane!". Auzim uneori această expresie cotidiană care proclamă disprețul unui individ, fidel normelor unei culturi urbane (sau suburbane, după caz), față de un semen (care, paradoxal, nu aparține deloc lumii rurale). Ea este reflexul unei mai vechi atitudini, exprimată prin *distanța* dintre o persoană care se crede aparținând unor forme culturale avansate, unei civilizații și civilizații modelate în interiorul spațiului urban, și membrii unui spațiu tradițional, simplu, în ultimă instanță "primitiv". Câtă vechime poate avea această expresie nu putem ști prea bine. Cu siguranță nu una foarte mare dacă ținem cont de faptul că însuși spațiul nostru urban a luat naștere în umbra celui rural ale cărui trăsături le-a moștenit în bună parte, cel puțin până la jumătatea secolului al XIX-lea (face excepție spațiul transilvan).

Am deschis nu întâmplător discuția pe marginea acestei teme, generoase, pentru a arăta că suntem supuși influențelor unor discursuri culturale diferite și că rămânem tributari unor clișee care ne orientează în ultimă instanță opțiunile sau ne marchează atitudinile, indiferent că vrem sau nu să recunoaștem acest lucru.

Pentru istorici, etnologi, antropologi, sociologi subiectul ruralității este aproape inepuizabil. O privire retrospectivă ne arată că evoluția acestei teme a mers în paralel cu o deschidere culturală. Desființarea robiei nu era decât primul semn al unui interes care va evolua în paralel cu noi schimbări de ordin mental și cu nașterea culturală a țărânului ca personaj important al istoriei unei națiuni. Dacă în secolul al XVIII-lea, rațiuni de ordin politic, de alcătuire a corpului social, dar și de eficiență economică se subsumau unor modele de genul celui al monarhiei luminate și al fiziocratismului, experiența Luminilor avea să fie continuată de cea romantică care va acorda un loc important țărânului ca membru important în corpul național. Descoperirea e făcută cu stupoare, printre alții, de Dinicu Golescu care, uimit de ceea ce întâlnește în peregrinările sale prin "Evropa", izbucnea cu indignare la adresa condiției execrabile a țărânului român de la sud de Carpați.

De la imagini de genul "bunului sălbatic", specifice discursului iluminist se va trece la cele modelate romantic, de depozitar al tradițiilor, de garant fidel al identității naționale.

(continuare în pagina 2)

Ruralitatea noastră: între asumare și blamare

Nicolae MIHAI

Pasiunea pe care o provoacă romantismul cu întoarcerea în trecut, căutarea obsesivă a originilor și demonstrarea lor polemică necesită alcătuirea unei argumentații irefutabile, iar "descoperirea" acestor mărturii în spațiul rural va însemna nu numai întoarcerea către producții până atunci ignorate de o elită care redescoperea farmecul baladelor lui Alecsandri sau al Mioriței lui Russo, dar și preocupări de recuperare a acestui patrimoniu prin înființarea unor spații simbolice care conservă această memorie (datorăm suedezilor inițiativa muzeelor). Dacă interesul pentru exploatarea mărcilor definitorii pentru o civilizație tradițională rurală a fost mai mult decât evident în participările Regatului României la expozițiile internaționale¹, realitatea rurală era departe de culorile idilice care modelau asemenea proiecte sau imaginarul literar. O scurtă lectură a rapoartelor medicilor de plasă de la sfârșitul secolului al XIX-lea ne arată o lume rurală reticentă față de igienă, în care bolile și alcoolismul fac nu rareori ravagii². Interesul pentru o completă educație a sa, reformele realizate la nivelul învățământului rural și de răspândire a unor asociații culturale nu pot acoperi nemulțumirile care izbucnesc violent, răscoala din 1907 fiind cel mai elocvent exemplu. Și în acest moment se redeschid dezbaterile asupra țaranului român. Care sunt șansele țaranului în procesul de modernizare a României? Politicieni, ziariști, literați discută pro și contra dacă acesta poate fi "socializat" sau rămâne dominat de pulsuri violente, amenințătoare pentru cei din jur. Dacă un cert interes cultural reprezentat de orientări precum sămănătorismul și poporanismul, ulterior de o abordare științifică impusă de anchetele sociologice ale echipelor lui Gusti nu poate fi negat, să nu uităm că în perioada interbelică asistăm și la o ideologizare a ruralității în reprezentările publice din perioada lui Carol al II-lea, proces continuat la cote și mai dezvoltate de regimul comunist. Investigațiile recente arată că lumea satului românesc, după cincizeci de ani de comunism, nu mai seamănă deloc cu ceea ce a fost odinioară. Destructurarea solidarităților tradiționale prin colectivizare, mutare forțată în spațiul urban, distrugerea elitei rurale, s-a dovedit pe termen lung un proces nociv, cu consecințe greu de depășit. Este semnificativ faptul că țaranul mutat la oraș n-a devenit nici cetățeanul cu o conștiință civică exemplară, nici nu a rămas țaranul fidel unor norme tradiționale, "struțo-cămila" rezultată fiind încă un trist exemplu al "iluziei comuniste". Recuperarea lumii rurale românești, cu tarele și frumusețile ei (acolo unde mai pot fi descoperite), se anunță un proces dificil și un examen pentru o Românie care nu-și poate nega dimensiunea rurală.

NOTE:

1. vezi lucrările lui Laurențiu Vlad, *Imagini ale identității naționale. România și expozițiile universale de la Paris 1867-1937*, București, Meridiane, 2000 și *Propagandă și identitate. România la expozițiile universale belgiene 1897-1935*, București, Cris, [2001].

2. numeroase exemple de acest sens am găsit și la Direcția Județeană Dolj a Arhivelor, fondul Prefecturii Dolj.

Comunitatea italienilor din România - model identitar rural

Cristina GAFU,
Mihaela NUBERT – CHETAN

În Hațeg, exercitarea profesiei de către bărbați a avut două efecte cvasiopozante: pe de o parte a asigurat coeziunea grupului masculin (izolarea de restul familiei pe o perioadă mare în timpul anului marca, în același timp, unitatea grupului informal profesional) iar, pe de altă parte, a constituit un element de slăbire a contactului cu restul comunității (femei, copii, bătrâni).

1.3. Onomastica

În ambele zone identificarea prin intermediul numelor și prenumelor a rămas o marcă constantă a identității individuale și sociale.

Informațiile de teren certifică perpetuarea numelui de origine și a prenumelor italiene atât în cazul căsătoriilor endogame, cât și în cazul căsătoriilor exogame. Italiencele căsătorite cu români preiau oficial numele soțului, dar, în cadrul privat, se identifică cu numele italian, reușind, în același timp, să impună un prenume de origine italiană pentru copii.

Din cauza inițierii timpurii a căsătoriilor mixte (italieni cu unguri, italieni cu nemți, italieni cu români), în Hațeg s-a produs o distanțare la nivelul transmiterii numelor specifice etniei, prenumele indicând proveniența etnică.

2. Coordonate dominante disjuncte

2.1. Religia

Ancheta de teren desfășurată în Dobrogea a relevat importanța fenomenului religios ca principiu ordonator la nivelul grupului italienilor. Această marcă identitară și-a menținut forța de penetrare constituind și în prezent o formă a diferențierii de ceilalți membri ai comunității (în Greci populația majoritară este ortodoxă, italienii fiind practicanți catolici).

În perioada "coloniilor permanente", preoții și surorile din Italia, a căror prezență era constantă, au contribuit, în mod esențial, la păstrarea identității etnice, organizând viața culturală în interiorul grupului (prin înființarea unei biblioteci cu cărți în limba italiană, asigurarea educației în limba italiană și îmbogățirea repertoriului muzical bisericesc cu cântece în limba italiană).

După al doilea război mondial, preoții catolici care slujesc în biserica italienilor sunt români. Deși în prima duminică din fiecare lună slujba are loc în limba italiană, biserica nu mai reprezintă un cadru instituționalizat care să confere stabilitate mărcilor identitare.

Studiul de caz efectuat pentru zona Hațeg a evidențiat faptul că religia nu ocupă o poziție dominantă în configurarea identității de grup. De la început, nu a constituit un segment fundamental al identității, întrucât, populația maghiară a cărei influență a fost semnificativă inițial, este tot de religie catolică. Factori obiectivi (distanța față de biserica catolică aflată în altă localitate) sau chiar forme ale subiectivității (evitarea obligativității de a frecventa "școala de Duminică" - catehizarea) au contribuit la diminuarea referențialității religiei.

2.2. Limba italiană

În Dobrogea, procesul adaptării la alte condiții existențiale, într-un nou spațiu geografic, social și cultural a inclus și palierul lingvistic. Limba prezervată în fondul activ, atât în familiile endogame, cât și în cele exogame (de către toate categoriile de vârstă) are la bază un mozaic de dialecte (veneto, friulan) format ca urmare a nevoii de comunicare și interacțiune între membrii aceleiași etniei, proveniți din regiuni diferite ale Italiei.

Uzitarea curentă în interiorul familiei sau al grupului de italieni este caracterizată atât de combinarea acestor variante dialectale, cât și de introducerea dubletelor bilingve (corespondențe în limba română și italiană).

Contextele istorice, economice, politice nu au permis conservarea limbii în localitățile din Hațeg. Foarte puțini descendenți ai familiilor originare din Italia mai cunosc, parțial, dialectul friulan, specific, în familie vorbindu-se (în prezent) limba română. Cauza principală a pierderii acestei mărci o constituie orientarea existentă în timpul dominației austro-ungare de asimilare a etniilor aflate în sfera de influență. Italienii din a doua generație au urmat școli în limba maghiară, renunțând, cu timpul la propria limbă.

Informațiile de teren consemnează interesul scăzut pentru recuperarea acestui compartiment esențial al identității

culturale, un posibil mobil constituindu-l depărtarea variantei dialectale de limba standard.

2.3. Repertoriul muzical

Repertoriile muzicale au avut funcționalitatea unor coordonate dominante în ambele zone, atât la nivelul pieselor vocale în dialect (friulan, veneto) sau în limba literară, cât și la nivelul pieselor instrumentale ce susțineau dansul.

Ancheta de teren a evidențiat perpetuarea unui set de piese vocale în comuna Greci spre deosebire de situația actuală din Hațeg, unde reconstituirea muzicii tradiționale nu a fost posibilă.

Polcile, dansurile, valsurile care formau corpusul categoriilor muzicale destinate dansului au suferit fenomenul extincției în ambele cazuri.

2.4. Sărbătorile specifice

Secvențele festive, păstrate atât în fondul cultural activ, cât și în cel pasiv constituie componente de bază ale identificării și identizării pentru grupul italienilor din Greci.

Sărbătorile, în special cele legate de calendarul religios catolic, reglează periodic, gradul de coeziune al grupului.

Hramul bisericii Sfânta Lucia este manifestarea care evidențiază aspecte diferențiatore atât față de comunitatea românilor din satul Greci, cât și față de comunitatea catolică de pretutindeni (sărbători la fel de importante precum Ziua tuturor Sfinților-1 nov., și Ziua Morților-2 nov., conservate, sunt comemorate în întreaga lume catolică).

Analiza răspunsurilor obținute în urma aplicării chestionarului în cadrul anchetei de teren a subliniat importanța sărbătorii Hramului bisericii Sf. Lucia (13 decembrie), acest segment festiv fiind indicat de toți informatorii drept sărbătoarea specifică grupului identitar.

Desfășurarea acestui moment investit cu dublă valoare la nivelul afirmării identității cumulative, respectă schema clasică: faza de pregătire, slujba religioasă și secvența esențială a mesei comune. Microsecvențele valorizează mai multe nivele semantice subordonate principalei mărci identitare (în acest caz) religioasă.

În fondul pasiv al sărbătorilor grupului etnic este consemnată semnificarea zilelor de dinaintea Postului Mare (la *Lăsatul Secului*) prin sărbătoarea *Carnavalului*, celebrată în general în lumea catolică (informațiile de teren arată că această sărbătoare nu se mai performează din anul 1975).

Carnavalul, secvența festivă a italienilor din Dobrogea, este una dintre sărbătorile care îi diferențiază de populația majoritară.

Funcția de divertisment, dominantă în lumea catolică a societății moderne, a fost completată de funcția de conservare a identității grupului în condițiile socio-istorice specifice satului Greci.

Sărbătoarea este importantă, mai ales ca modalitate de potențare a similarităților între membrii grupului, dar și ca punct de întâlnire, dialog cultural cu țara de origine, Italia.

Italianii din zona Hațegului au păstrat numai la nivelul memoriei colective componente ale scenariului conform căruia se desfășura *Carnavalul* pe care îl denumesc cel mai des cu termenul din germană, *Färşang* și, mai puțin, cu acela provenit din italiană, *Maschere*.

3. Coordonate secundare

Alimentația

Semnificative prin reprezentare, ca aspecte particularizatoare ale grupului etnic sunt, în ambele zone eșantion, inventarul de rețete specifice și tehnologia preparării hranei.

Similitudinile la nivelul modelării culturale a grupului și, în același timp, diferențierile în raport cu populația majoritară, cea a românilor, sunt puse în evidență și de permanentizarea practicilor legate de segmentul culinar.

Canalul de transmitere a rețetelor este cel tradițional, oral (nu apelează la cărți de bucate sau la rețetele difuzate prin media). Tipul de alimentație, practicile, tehnicile de procurare, pregătire și consumare a hranei au fost determinate, în primul rând, de contextele socio-economice.

Informațiile de teren au pus în evidență existența unui inventar culinar adaptat nevoilor zilnice ale italienilor, orientarea acestora către hrana consistentă, menită să susțină efortul depus la locul de muncă (în carierele de granit pietrării din comuna Greci și zonele destinate exploatărilor forestiere, muncitorii din Hațeg).

Reperetele alimentației proprii italienilor din Greci nu sunt pizza, lasagna sau

caneloni, popularizate de publicitatea agresivă a societății de consum, ci *pastasuta*, *gnochi*, *broaștele* (preparate după o rețetă specifică), *rizzoto* sau *menestra* (rețetă friulană).

În localitățile din Hațeg, s-au conservat predominant, rețetele cu specific local (cele provenite din zonele de origine ale friulanilor) care utilizează fasolea ca ingredient de bază (*minestra*, *iota*, *padella*). Regimul alimentar al muncitorilor forestieri conținea, în special, *polenta*, pește și o mâncare ușor de preparat chiar și pe munte unde își petreceau mare parte din timp bărbații italieni, *frico*.

Tipul de alimentație adoptat în perioada sărbătorilor de iarnă evidențiază, într-o și mai mare măsură apartenența la un sistem cultural și social propriu.

Sacrificarea porcului, practică întâlnită în mai multe spații culturale, prezintă diferențieri majore față de tehnica tranșării și a pregătirii preparatelor, utilizată în mod tradițional de români.

De altfel, rețetele tradiționale cu cea mai mare persistență sunt, în ambele zone, cele pentru salamurile și cârnații preparați astfel încât să fie consumați pe tot timpul anului asigurând, hrana întregii familii o perioadă cât mai îndelungată (*mujet*, *ucaniga*, *figadei*, *luganișe* în Greci și *crodeinul*, *leania* în Hațeg).

Inventarul culinar al italienilor din localitățile Sântă Marie Orlea, Ciopotiva, Râu de Mori și Hațeg a suferit numeroase transformări față de stadiul inițial, ca un efect al influenței puternice primite de la populația maghiară.

Prepararea mâncărilor specifice este dublată de cultivarea și utilizarea unor plante deosebite de cele folosite de români (*salvia*, *busuiocul*, *fenelul* în Greci și *ladricul*, *andivele* pentru salate în Hațeg).

4. Coordonate imagologice

Coordonatele dominante și secundare conturează un model identitar activat dintr-o dublă perspectivă: *etică*-din interiorul comunității și *etică*-din afara comunității (Mictat 1999:116).

Un set complex de indici de reflexie, de refracție și de difracție (cu referire la aspectele legate de obiceiuri, tradiție, religie, alimentație, limbă) conturează o imagine globală din care sunt selectate elementele de identificare și cele de identizare, presiunile exterioare grupului etnic imprimându-le un anumit tip de dinamică.

În comuna Greci s-a constatat o evoluție a indicilor de refracție din care, inițial, s-a detașat indicele conectat alimentației tradiționale (italienii erau numiți *broscari*). Ulterior, acesta și-a pierdut semnificația, o dată cu adoptarea, de către populația românească a preparatului respectiv și a fost înlocuit de partea nominală *catolicii*, corelată mărcii religioase identitare.

Informatorii chestionați în Hațeg au relatat utilizarea, în trecut a cuvântului, *bărabe* folosit cu referire la etnicii italieni, dar nu au putut furniza proveniența acestuia. În paralel, se recurgea frecvent la termenul *scărpeți* denumind un articol al portului specific care a fost apoi transferat în plan imagologic.

Punctul de vedere al grupului minoritar față de populația de bază poate fi decelat la nivelul formării indicilor de difracție. Imaginea despre *celălalt* apare ca un răspuns formulat într-un termen corespondent (în Greci românii sunt numiți *ortodocși* iar în Hațeg *opincari*).

Indicii de reflexie funcționează ca modalități de autodefinire, concretizate în ambele cazuri sub forma unui hibrid a cărui conotație peiorativă este nuanțată de umor (în Greci italienii se autodefinesc folosind sintagma *nici cal*, *nici măgar*; în Hațeg se întrebuințează cuvântul *corcitură*).

Imaginea identitară este administrată în mod diferit la nivelul celor două zone-eșantion datorită, pe de o parte, contextelor în care s-au manifestat coordonatele dominante și secundare conjuncte și, pe de altă parte, datorită existenței coordonatelor dominante și secundare disjuncte.

Anchetele de teren efectuate în cele două regiuni populate de grupuri de italieni au evidențiat preeminența unui pattern imagologic în mediul rural în raport cu cel dezvoltat în mediul urban.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ:

Gârlean, Mictat 1999. *Studiul dublei perspective în cadrul relațiilor etnice ale comunității italiene din Dobrogea în Minoritățile între identitate și integrare*, Complexul muzeal Arad.

Vulcănescu, Romulus 1979. *Dicționar de etnologie*, București, Albatros.

Forme de comunicare interetnică: căsătoria mixtă

Mihai FIFOR

Dacă nunta poate produce dezechilibre grave la nivelul unei comunități omogene din punct de vedere etnic, o serie întreagă de rituri și ceremonii fiind menite a reordona existența comunității, este normal să ne întrebăm cum se manifestă acest tip de schimb atunci când grupurile care intră în contact sunt etnic diferite. Ne referim aici la cea mai interesantă formă de comunicare inter- și intra-grup: căsătoria interetnică, adică acea relație de cuplu în care identitatea etnică sau națională a celor doi poate, în anumite condiții să cântărească mai greu ca orice altceva, impunându-se ca dimensiune primară a relației. Mai mult, dacă luăm în calcul și faptul că "prin căsătorie rețeaua relațiilor se amplifică. Între cei doi membri ai cuplului, ca soț și soție, recunoscuți ca atare de colectivitate și "marcați" ceremonial de aceasta, se instituie o relație de afinitate. Unirea îi privește pe cei doi parteneri, dar, în egală măsură, sau poate în mai mare măsură, privește întreaga colectivitate, întregul grup social din care ei fac parte" (Constantinescu 2000:106), atunci lucrurile trebuie privite, cel puțin pentru un astfel de tip de căsătorie dintr-o cu totul altă perspectivă. Iată de ce, vom analiza modul în care nunta presupune activarea unor mărci și semne etnic identitare care vin să modifice raportul de putere între un grup și celălalt, negocierea fiind deja una dublă: pe de-o parte, se negociază elementul material propriu-zis al viitoarei familii (zestrea), iar, pe de altă parte, se negociază un întreg repertoriu de semne etnice, cu care fiecare dintre parteneri – și prin ei fiecare grup – intră în această ecuație, încercându-se, evident acumularea unui capital de putere cât mai semnificativ de către ambele părți. Tocmai aici intervine ritualul care trebuie să mențină potențialele tensiuni la niveluri moderate, astfel încât *schimbul matrimonial* să aibă totuși loc. Se va argumenta aici că etnicitatea și tensiunile interetnice sunt artificial create și că există dovezi abundente care sugerează faptul că mulți oameni obișnuiți nu știu sau nu le pasă, în mod special, de identitatea etnică a vecinilor lor câtă vreme echilibrul relațiilor intra-/inter-grup nu este cu nimic prejudiciat. Căci, așa cum arătam și într-o altă lucrare, etnicitatea este o creație a modernității. Studiile de caz indică faptul că formarea identității etnice și acea comunicare orchestrată, organizată social, a diferențelor culturale care constituie etnicitatea aparține acelor situații de schimbare socială rapidă și incontrollabilă, într-un cuvânt, impactului lumii moderne. Etnicitatea stabilește doar frontiera pe care un grup o trasează și și-o revendică în raport cu alții: cu alte cuvinte, referința etnică nu are decât semnificație relațională și, prin urmare, poate fi permanent repusă în discuție și redefinită într-un joc de diferențiere culturală. Identitatea etnică nu se bazează, deci, pe date obiective: ea este un produs social, rezultat dintr-o distincție de ordin simbolic (Géraud, Leservoier, Pottier 2001:68). Și nu putem să nu fim de acord cu acest lucru. Important de reținut este faptul, dovedit, de altminteri, că, la nivel micro-social, familia oglindește conflictul etnic din societate și atmosfera politică poate genera prejudecăți etnice, stereotipuri, chiar intoleranță și ură. Toate acestea duc la animozități, neînțelegeri și uneori chiar la conflicte. Privind prin lentila unui microscop, am putea sesiza mult mai bine această situație referitoare la căsătoriile mixte, întrucât ele reprezintă în mod clar cadrul unui fenomen complex și

profund al schimbului cultural.

Iată, prin urmare, că analiza unei căsătorii într-un spațiu multi-etnic, nu poate fi o întreprindere prea ușoară, mai ales că situațiile diferă de la caz la caz, neputându-se emite teorii cu pretenție de axiomă. Oricum, în ceea ce ne privește, dorim doar să încercăm să înțelegem în ce mod reușește ritualul, ca formă de comunicare / reglare a relațiilor inter-grup să gestioneze tensiunile generate de o astfel de căsătorie mixtă.

Credem că putem deja argumenta faptul, extrem de important pentru analiza noastră ulterioară, că, dincolo de componentele socio-economice și culturale, evidente de altminteri, pe care se construiește nunta ca element de joncțiune inter-grup, se conturează cu claritate o altă componentă, zicem noi, la fel de importantă ca cele deja enunțate: aceea politică. Ne referim la *politică* în sensul dat de Barth și Cohen în discuția lor referitoare la etnicitate.

Căci strategiile de înrudire prin intermediul schimbului matrimonial nu sunt altceva decât o formă complexă de organizare a grupului în contextul în care acest schimb poate avea urmări, deseori, neplăcute pentru unul dintre aceste grupuri, dacă nu pentru ambele.

Ca microcosmos al interacțiunii sociale căsătoria oferă un exemplu dinamic a ceea ce poate însemna etnicitatea atunci când este discutată într-un context social-economic mai larg.

Merton definește "căsătoria mixtă" ca fiind căsătoria persoanelor care provin din grupuri altele decât familiile care sunt considerate, în mod cultural, ca fiind relevante pentru alegerea unei soții/unui soț (Merton 1966:128-152). Deoarece constituie o potențială punte de legătură între comunități, un leagăn al unor noi identități și un spațiu potențial pentru confruntare directă a contradicțiilor și relațiilor de putere, înțelesul "inter-căsătoriei" sau căsătoriei interetnice trebuie să depindă de circumstanțele în care ea este realizată și experimentată. Aceste circumstanțe pot fi favorabile unor astfel de uniri sau ele le pot descuraja sau chiar interzice și pot favoriza separația. Căsătoriile interetnice sunt, așadar, considerate adesea ca fiind purtătoare de forțe contradictorii, integrate și disruptive.

"Ca și laborator cultural de comunicare, gospodăriile interetnice pot fi un loc privilegiat în care toleranța este testată zilnic, dar pot fi și o oglindă care mărește, reflectând neînțelegerile și conflictele interetnice. În orice caz, ele scot la iveală cel mai bine relațiile dintre grupurile cărora soții aparțin" (Streiff-Fenard 1989:53).

La nivelul social, actul căsătoriei interetnice poate fi considerat ca fiind cel mai înalt nivel de acceptare a *celuilalt*, cel mai bun indicator al relațiilor dintre grupurile aflate în contact și un indicator al integrării unor astfel de grupuri. Oricare ar fi înțelesul subiacent al integrării, ea poate fi favorizată din punct de vedere politic sau cel puțin tolerată dacă integrarea diferitelor grupuri devine scopul ultim din punct de vedere social și politic.

Integrarea poate fi înțeleasă în diferite moduri:

* ca favorizând mixtura, implicând creolizarea în termenii lui Hannerz (Hannerz 1983), adică generarea unui *tip* nou prin amestecarea unor tipuri distincte. Căsătoria interetnică este, pe de altă parte, evidențiată pozitiv ca loc de confluență și dialog, ea nefiind doar un spațiu de meditație, care facilitează mixtura, ci și unul de stimulare a apariției unui model nou, original, unul care era nu exista anterior la nici unul dintre parteneri;

* poate de asemenea să însemne eradicarea diferențelor, implicând asimilarea, așa cum se întâmplă, de pildă, în tradiția asimilaționistă a Franței. Pentru

Fernand Braudel "fără inter-căsătorii nu există integrare" (Braudel 1986:86), în timp ce Girard și Stoetzel (Girard și Stoetzel 1990), în studiul lor de pionierat asupra imigranților în Franța, sugerează că a te căsători cu o persoană cu străbuni de origine franceză reprezintă cel mai înalt nivel de adaptare și o șansă de a crește copii cu o identitate franceză. Și alți autori concep inter-căsătoria ca fiind "un test al asimilării".

Căsătoriile interetnice, prin definiție, strică echilibrul ordinii sociale și pun în pericol reproducerea familiei și a identității etnice. Acestea mai pot fi considerate și ca "poluante", ele contestând mitul unei origini comune și ideea femeii ca metaforă a națiunii. Din acest motiv, "căsătoria mixtă", implicând transgresia granițelor stabilite, poartă cu sine forțe disruptive și sporește riscul unui conflict și chiar al dezintegrării. O căsătorie interetnică poate, deci, fi indezirabilă din punct de vedere social și politic, chiar interzisă, scoasă în afara legii sau tratată ca trădare (vezi analiza lui Polyakov despre "cuplul interzis"/*couples interdits*) (Polyakov 1980:35).

Căsătoria mixtă constituie, prin urmare, un indicator al **coexistenței etnice**, deoarece arată gradul de deschidere / închidere a granițelor etnice și, implicit, a variațiilor includere / excludere la nivelul unui grup etnic dat, într-un spațiu definit. Căsătoria cu o persoană care aparține unui alt grup etnic marchează o apropiere mai eficientă între cele două grupuri, decât, de exemplu, acele strategii educaționale ale grupului minoritar în care părinții aleg o școală unde copilul lor va învăța limba grupurilor majoritare, fiindcă în căsătorie schimbarea culturală își are rădăcinile nu numai în viața formală sau civilă, ci și în practicile private, emoționale de zi cu zi. Totuși, șansele unei schimbări culturale nu sunt în mod necesar egale într-o căsătorie mixtă. Atunci când trăiesc împreună, unul dintre parteneri trebuie uneori să renunțe mai mult la identitatea sa națională. În plus, atmosfera politică poate de asemenea influența negativ șansa unei schimbări etnice egale. Dacă viața politică este plină de prejudecăți etnice, aceste stereotipuri se pot infiltra în viața familiei și pot transforma condițiile căsătoriei.

Distrugea istoriei familiilor și a rădăcinilor acestora constituie o altă sursă a conflictului ce apare în căsătoriile mixte; în unele cazuri, este destul de dificil să sincronizezi diferitele puncte de vedere în ceea ce privește modul de viață: obiceiuri, comportamente, sisteme diferite de valori. De exemplu, dacă o comunitate locală nu acceptă noul cuplu, ei se pot simți stigmatizați și excluși. În final, aceștia pot să aleagă posibilitatea de a-și părăsi localitatea natală și de a se stabili într-un loc complet nou.

O sursă tipică de conflicte generate de căsătoriile mixte este, spunem, distrugerea fondului familiei și eradicarea rădăcinilor acesteia. Acestea par a fi o condiție la coexistența pașnică. O parte a celor chestionați de noi și-au întrerupt relațiile cu părinții sau cultura reprezentată de aceștia. În acest caz, părinții nu au fost respinși în calitatea lor de mamă și tată, "numai" rolurile lor sociale și identitățile etnice erau cele ce deveniseră tabu. În unele cazuri lipseau povestirile despre trecutul familiei venind din partea ambilor părinți, însă am găsit și familii în care doar unul dintre copii rupsesse legăturile cu părinții săi și tradițiile acestora, acceptând părinții și identitatea culturală a soțului sau soției. Acest lucru a fost demonstrat de arbelele genealogice trasate de către cei intervievați: unii dintre ei au început acest arbore genealogic cu propria lor generație, în timp ce alții nu și-au inclus proprii străbuni în imaginea finală. În același timp, ei desenasera arbele genealogice al soțului,

soției, incluzând multe generații anterioare.

Acest obstacol apăsător poate duce la supra-compensare, în termenii identității etnice, la a treia generație. Copiii din căsătoriile mixte au fost crescuți învățuți de stratul profund al secretelor de familie, dându-și seama (de obicei la vârsta adolescenței) că părinții și bunicii păstrasera tăcerea în ceea ce privește propriile lor diferențe etnice, precum și originea mixtă a copiilor. Acest conflict își află rezolvarea în mod tipic abia la a treia generație, prin reconstituirea părții ascunse a istoriei familiei, de obicei cu ajutorul unor surse externe cum ar fi educația școlară și căsătoria, ca și prin solidaritatea crescută cu părintele "reduc la tăcere". În cazuri extreme, formarea identității etnice poate avea ca rezultat respingerea unuia dintre părinți. Mai mult, conflictele de familie pot lua un caracter etnic prin care diferențele de origine pot fi dezbăute cu pasiune. În acest caz, la acest micro-nivel, familia reproduce conflictul etnic din societate în general. Nu este de mirare că, de regulă, va câștiga acel părinte al cărui grup etnic oricum se bucură de o poziție privilegiată în societate.

Pe de altă parte, în spațiul public, stigmatizarea etnică poate duce la majoritatea conflictelor pertinente căsătoriilor mixte. Poate avea ca rezultat chiar mobilitatea geografică: unele dintre persoanele intervievate au trebuit să-și abandoneze orașul sau satul natal deoarece fuseseră "stigmatizați" și excluși din comunitatea de origine.

În discursul oficial, identitatea multiculturală, mixtă constituie o anatemă, deși se constată o nevoie crescândă de aceasta în unele comunități. Membrii căsătoriilor mixte se află, așadar, într-o poziție aparte nu numai când sunt stigmatizați, ci și când servesc ca exemplu al coexistenței. Există destul de multe familii ce-și asumă responsabilități de misionarism. Ei cred că un grad mai înalt al calității vieții de familie simbolizează oportunitatea unei existențe pașnice a grupurilor etnice. Această misiune îi plasează într-o poziție privilegiată într-o comunitate dată, dar cu toate acestea, ea le și creează probleme mari. Adesea ei trebuie să ascundă dificultățile vieții de zi cu zi față de comunitatea respectivă și chiar față de ei înșiși.

Căsătoriile mixte nu mai surprind pe nimeni, mai ales când au loc în interiorul unor comunități eterogene din punct de vedere etnic. Dincolo de sentiment și hotărârea de a se sprijini unul pe altul, soții au nevoie să recunoască presiunea care i-ar putea influența, venită din partea propriilor medii sociale, cum ar fi familia, rudele și prietenii. Reacții negative pot să apară – și adesea chiar se întâmplă astfel – încă din momentul în care cuplul anunță părinții despre decizia lor de a se căsători.

BIBLIOGRAFIE:

- Braudel, Fernand 1986. *L'identité de la France*, Paris, Arthaud-Flammarion.
- Constantinescu, Nicolae 2000. *Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie*, București, Univers.
- Géraud Marie-Odile, Olivier Leservoier, Richard Pottier 2001. *Noțiunile-cheie ale etnologiei*, Iași, Polirom.
- Girard, A. și J. Stoetzel 1990. *Français et immigrés*, Paris, Flammarion.
- Hannerz, Ulf 1983. *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Éditions de Minuit.
- Merton, R. 1966. *Intermarriage and the social structure. Fact and theory* în R.L. Coser (ed.) "The Family: Its Structure and Functions", New York, St. Martin's Press.
- Polyakov, L. 1980. *Le couple interdit. Entretien sur le racisme*, Paris, Mouton.
- Streiff-Fenard, J. 1989. *Les couples franco-machrebins en France*, Paris, L'Harmattan.

Clisee ideologice în cântecul popular nou

Anca STERE

Creația „folclorică” fabricată ideologic și impusă de regimul comunist ca model de creație și de reflectare a realităților socialiste la nivelul maselor populare, a fost denumită printr-un număr de sintagme ce urmăreau să surprindă actualitatea și noutatea sistemului politic. Structuri ca *lirica populară cu tematică actuală* (Coatu 1984), *cântec popular nou*¹, *creație nouă de cântece populare* (Bărbulescu 1952:193-220), *folclor poetic nou* (Folclor 1965) conțin determinative adjectivale emblematice care își află dubletul dihotomic în structura ideatică și lexicală a textelor cuprinse de antologii. Eugenia Cernea, în studiul introductiv al antologiei *Cântecul popular nou* (Cernea, Coatu 1986:15-16), amendează nu denominarea segmentului, ci sensul cu care acești termeni sunt vehiculați: „*Prin termenul de cântec popular nou* (s.a.) s-a înțeles de fapt produsul muzical-literar al creatorului popular, care abordează direct sau implicit aspecte ale vieții maselor muncitoare, privindu-le în spiritul noii mentalități. Termenul este însă convențional. L-am adoptat și noi întrucât – lansat cu mai mult de trei decenii în urmă în folcloristică noastră – el s-a împământenit în accepția de mai sus. Înțeles *ad literam* el este în sine contradictoriu. Cântecul popular, ca rezultat al unui proces de creație colectivă, desfășurată în timp și spațiu, nu poate reprezenta în nici una dintre ipostazele sale, un produs total nou. (...) O creație ale cărei elemente componente ar fi total noi, adică nu s-ar întâlni sub nici o formă în folclorul tradițional, nu ar putea fi considerată folclorică. În acest sens, un cântec nou nu poate fi în același timp și popular și nou.

Determinativul *nou* (...) se referă la *tematica* inspirată din noul realităților socialiste românești, aceasta, la rândul ei, atrăgând după sine unele înnoiri parțiale ale limbajului folcloric, structurii și direcțiilor sale de evoluție. Așadar, *prin cântec popular nou înțelegem cântecul bazat pe tradiția folclorică, la care creatorul popular contemporan și-a adus contribuția, pentru a exprima prin vers și melodie atașamentul față de patria socialistă* (s.a.).” Definiția conține, pe lângă o explicație a mecanismului de creație și un element subiectiv, afectiv chiar – „*atașamentul față de patria socialistă*” – element esențial pentru promovarea acestui tip de creație.

Creațiile populare noi sunt structurate în antologiile publicate fie tematic, fie regional, fie în ordinea alfabetică a primului vers. Se poate vorbi despre două niveluri ale tematicii noi. Mai întâi, un prim nivel, de suprafață, în care temele sunt fie propuse de regulamentul concursurilor de creație și culegere, fie se conturează în urma poeziilor selectate. Titlurile sunt generale și interferează în cadrul aceleiași poezii: tema Partidului, a Republicii, a luptei antifasciste, a transformărilor socialiste din agricultură (cu subteme care încearcă să acopere toate elementele satului colectivizat: gospodăria agricolă, mecanizarea agriculturii, etc.), tema vieții în satul nou, a satisfacției desființării claselor exploatare, a luptei pentru pace, a muncii în industrie și pe șantiere, etc. Se conturează, apoi, un nivel tematic de profunzime care își propune să traseze profilul „omului nou” (definit de Lucian Boia drept „o antiteză vie a omului vechi”) (Boia 1999:123), pe de o parte, și să stabilească structura socială – pe clase –

„justă”, după criteriul ideologiei comuniste, de cealaltă parte.

Folclorul poetic nou – artefact performat într-un context artificial creat și menit a mediatiza o imagine a culturii populare manipulată ideologic – funcționează ca un canal de transmitere, la nivelul maselor, a modelului conceptual al omului nou, impus de sistemul comunist.

Profilul *omului nou* se conturează, în textele analizate², prin acumulări progresive de trăsături care vizează nu doar palierele sociale (relații interumane, raportări la autoritățile instituționale, activitate profesională etc.), ci și aspectele private, intime ale existenței individului (sentimente, grile valorice etc.), ambele

late și reconstruite de morala ideologiei oficiale.

Imaginea cuplului este circumscrisă terminologiei diferitelor categorii ale clasei muncitoare. Mândra este „lucrătoare, țesătoare / Pentru clasa muncitoare”, „frunțasă pe ogoare” sau la brigadă, „copila gospodăriei”, etc. Personajul masculin, „fala colectivului” este surprins de cele mai multe ori muncind pe „ogorele unite”, pe tractor, la arat sau la semănat. Industrializarea regiunilor schimbă și statutul locuitorilor satului, dizlocați în regiunile urbane. Raportarea la celălalt se face din punctul de vedere al statutului profesional: badea lucrează la motoare, „la Onești, la combinat”, este petrolist frunțasă, lucrează în mină sau la

el așeară, / Văzui badea cum ară. / Năzdrăvan de fier i-e calul, / Trece apa, trece dealul, / Și bădiță-al meu nu crede / Că-s cu el și nu mă vede” (p. 39).

Împlinirea iubirii sau finalitatea sentimentelor își pierde ritmul și ordinea firești, raportându-se la ritmul muncii în gospodărie. „Așteaptă-mă, puică dragă, / Să termin tarlaua-ntreagă / Și la tine oi veni / Și-amândoi ne vom iubi, / Când de-arat oi termina / Câmpu-ntreg și țarina.” (p. 34) sau „C-oi lucra și oi cânta, / Cu tine alături. / Tu-i lega bădiță snopii, / Eu ți-oi da gura și ochii / Și când lucru-om termina, / Cu tine m-oi mărita” (p. 63).

Spațiul gospodăriei colective legitimează și instituționalizează cuplurile. Nunta în colectiv păstrează secvențele ceremoniale ale nunții tradiționale, din care evacuează orice element ritual. Textul creează varianta ritualului conformă sistemului politic totalitar, încercând, prin transmitere, să-o impună și realității.

Gospodăria colectivă preia atributele spațiului și ale instituțiilor tradiționale, erijându-se în unică alternativă de înlocuire – necesară în condițiile schimbării sistemului politic – a structurilor „vechi și retrograde”. Textul „Floare roșie mărunță” (p. 108-110), încadrat, în antologia citată, secțiunii dedicate Brașovului, conține imaginea colectivei ca instanță supremă, autoritate de necontestat, la care indivizii se raportează afectiv. „Colectiva mamă bună / De un an întreg și-o lună / Le-a dat mână de-ajutor / Să-și clădească cuibușor.” Președintele de colectivă, personaj esențial al noii realități, își păstrează și în cadrul nunții caracterul central, de pivot și element coagulant: „Strigă președintele: / -Gata-i, gata mirele? / Ca să-l ducem la mireasă / Că-l așteaptă floare-n casă / Și l-on duce pe tractor / Drag să fie tuturor / (...) / Și l-on duce la cămin / Cu-un butoi mare de vin.”

Repertoriul nunții include în scenariul textului asupra căruia ne-am oprit, „cântecul nou”: „Când zice de voinicie / Sar feciorii pe călcăie / Când zice de viață nouă / În pahar picură rouă / Roua pentru cei nuntași / De la trei mii de butași.” Se sugerează, în acest fel, existența unui context real de performare care să-i justifice producerea și vehicularea.

Sintetizând cele câteva elemente supuse analizei se observă felul în care coordonata personală, intimă, își modifică, în textul cântecului nou, raportarea și structura. Individualitatea este înlocuită de grup, iar trăirile personale se legitimează doar prin raportarea la sistemul ideologic oficial care le justifică existența și le determină evoluția.

NOTE:

1. Eugenia Cernea, Vasile D. Nicolescu, Monica Brădulescu, Nicolae Rădulescu 1966. *Cântece și strigături populare noi*, București, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.S.R., 1966 și Eugenia Cernea, Nicoleta Coatu, 1986. *Cântecul popular nou*, București, Ed. Muzicală sunt doar două dintre antologiile care conțin în titlu sintagma citată.

2. Utilizez pentru această analiză antologia *Folclor poetic nou*, alcătuită de Ioan Meițoiu.

BIBLIOGRAFIE:

Bărbulescu C. 1952. *Creația nouă de cântece populare* în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”, Anul I, Nr. 1-4.

Boia, Lucian 1999. *Mitologia științifică a comunismului*, București, Humanitas.

Coatu, Nicoleta 1984. *Lirica populară românească cu tematică actuală*, București, Minerva.

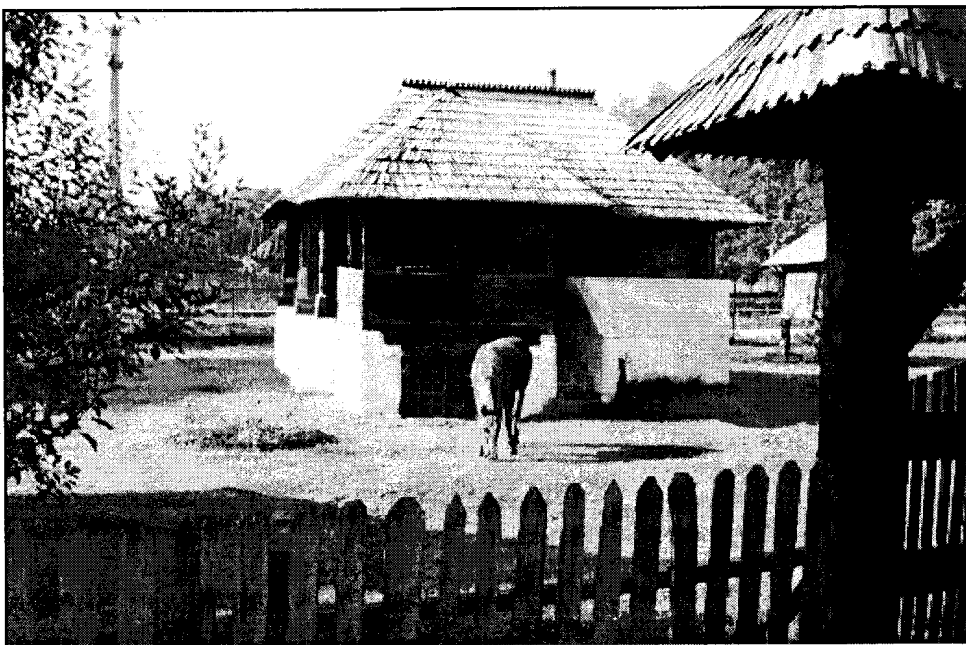
Folclor 1965. *Folclor poetic nou*, ediție alcătuită și îngrijită de Ioan Meițoiu, Casa Centrală a Creației Populare, București.



Han (sfârșit de sec.XIX), Săliște - Mălaia, Muzeul Satului Vâlcean-Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

paliere fiind supuse intruziunii ideologice, fiind structurate și reconstruite în funcție de raportarea la sistemul politic. Coordonata personală este reformulată în spiritul traiului și al muncii în comun, căci, după cum remarcă Lucian

uzina Tractorul. Persoanele își pierd atributele personale fiind percepute doar ca parte a mecanismului social în care rolurile asumate (sau impuse) înlocuiesc individualitatea („La arat și semănat / Sunt mereu primul în sat. / Tu frunțasă eu frunțasă



Casă cu foisor (sfârșit de sec.XIX), Muzeul Satului Vâlcean-Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

Boia „un om lipsit de individualism dispunea de o personalitate mai puternică și mai bogată decât „omul vechi”. Ființa umană nu-și putea împlini potențialitățile decât în colectivitate și prin colectivitate” (Boia 1999:122). De fapt, cea de-a doua coordonată este subordonată principiilor societății noi, latura privată fiind anihilată în favoarea celei sociale.

Mă voi referi în continuare la felul în care textele noi fabrică un model de relație erotică, în care atributele partenerilor, criteriile de selecție premaritală și împlinirea iubirii prin nuntă sunt reformu-

late și reconstruite de morala ideologiei oficiale. Imaginea cuplului este circumscrisă terminologiei diferitelor categorii ale clasei muncitoare. Mândra este „lucrătoare, țesătoare / Pentru clasa muncitoare”, „frunțasă pe ogoare” sau la brigadă, „copila gospodăriei”, etc. Personajul masculin, „fala colectivului” este surprins de cele mai multe ori muncind pe „ogorele unite”, pe tractor, la arat sau la semănat. Industrializarea regiunilor schimbă și statutul locuitorilor satului, dizlocați în regiunile urbane. Raportarea la celălalt se face din punctul de vedere al statutului profesional: badea lucrează la motoare, „la Onești, la combinat”, este petrolist frunțasă, lucrează în mină sau la

/ Ne lipsește

numai naș.” p. 79). Sunt categorizați nediferențiat și uniformizator. Se modifică și criteriile de eligibilitate. „Poți să fii mirempăcat / Ce mireasă ți-ai luat. / Știe coase, știe țese, / Și-n colectiv să lucreze;” (p. 97) sau „Ne potrivim amândoi / Că din fluiere când zice, / Inima stă să-mi pice, / Și când joacă la brigadă, / Frunza-n codru stă să cadă”. (p. 102) Modalitățile de întâlnire se extind odată cu noutățile tehnicii care sunt surprinse în versuri cu tonalități de ghicitoare. „Frunză verde ca mohorul, / Cine-a scos televizorul, / Fie-i viața floare-abastră / Înflorită la fereastră! / Mă uitai la

Memorii și grupuri concurente în lumea satului¹

Adrian CIOFLÂNCĂ

De obicei, lumea rurală din România comportă trei tipuri de lecturi. Prima dintre ele, cu o lungă tradiție intelectuală, vede în spațiul rural un eden terestru, populat de personaje exemplare, întrupări ale vitalității, virtuții și spiritualității profunde. A doua lectură, de sens contrar, emanantă normativă, descalifică lumea satului ca o formă de premodernitate, subcivilizație și chiar de subumanitate, pentru a-și propune să-i schimbe radical profilul, adică să o "modernizeze". A treia lectură este cea indiferentă, pentru care ruralul reprezintă o sferă insondabilă, inefabilă și neatractivă. Prima viziune exprimă ceea ce ne-ar place să fi fost, a doua vorbește în numele a ceea ce ar trebui să fie, în timp ce a treia nu vorbește deloc. Cele trei perspective au în comun faptul că toate ratează obiectul de studiu.

În realitate, așa cum arată cartea pe care o luăm în discuție aici, lumea rurală nu este nici atât de roză ca în lectura idilicizantă, nici atât de neagră ca în lectura normativă și nici așa de insondabilă, după cum acreditează ultima lectură. Este doar complicată și, ca să se lase explorată, reclamă efort, disponibilitate și empatie. De aceste calități au dat dovadă cei doi autori, Alina Mungiu-Pippidi, un *social scientist* foarte activ în ultimii ani, și Gérard Althabe, cunoscut antropolog francez. În 2001, autorii, împreună cu o echipă de studenți ai Școlii Naționale de Studii Politice și Administrative din București, beneficiind de *training* de specialitate și de susținerea mai multor sponsori, au ales pentru explorarea spațiului rural două studii de caz, două sate cu destin exemplar în ultima jumătate de secol: Scornicești, un sat din câmpia Olteului, locul de naștere al lui Nicolae Ceaușescu și, prin aceasta, element esențial în efortul modernizator demonstrativ al regimului comunist, și Nucșoara, sat de munte rămas neoclectivizat, o "rezervație" de rezistență anticomunistă, printre puținele care au pus probleme regimului în primul deceniu de la instaurare.

Abordarea din *Secera și buldozerul* lasă să se vadă influența antropologului, prin aceea că preferă perspectiva largă, "durată (relativ) lungă" din destinul celor două sate, dar mai ales prin faptul că se concentrează asupra continuităților din viața satului și a constantelor relației stat-societate care transcend schimbările de regim politic. În rest, analiza – și aici se vede amprenta Alinei Mungiu-Pippidi, cea care a scris, la modul concret, cartea – datorează metodologia științelor sociale, combinând incursiunea istorică cu cercetarea sociologică (bazată pe datele oferite de sondaje CURS, de focus-grupuri, de interviuri cu personaje reprezentative etc) și cu observația participativă la fața locului.

Două sunt elementele de continuitate surprinse în *Secera și buldozerul*: 1) înrădăcinarea ideologică a programelor din ultimele două secole de modernizare a satului românesc și eșecul lor constant, repetat (fie că au fost concepute de elita Vechiului Regat, de cea a României Mari, a României comuniste sau postcomuniste, vezi Pippidi, Althabe 2002:12 sqq, 165 etc); 2) decurgând din primul element de continuitate, mai precis, din imaginarul radical transformator al viziunilor modernizatoare – perpetuarea stilului autoritar în relația statului cu satul (Pippidi, Althabe:180). Presiunea statului asupra comunității rurale a cunoscut, firește, intensități diferite, forme de inginerie socială, manipulare, aservire, control (uneori) deosebite de la o perioadă la alta; natura relației, însă, a fost mai mereu aceeași. Iată această concluzie în formularea autorilor: "În ciuda diferențelor foarte mari din punctul de vedere al libertăților politice de la un regim la altul, toate regimurile au refăcut o structură socială oligarhică, în care țărani, proprietari sau nu, erau lipsiți de o veritabilă autonomie

politică, fiind legați prin puterea autorității tradiționale (înainte de război), dependență economică sau coerciție în forme mai mult sau mai puțin subtile (înainte de reforma agrară din 1919, sub comunism sau postcomunism) de o elită locală ce se bucura de o influență politică disproporționată." (Pippidi, Althabe 2002:180) Concluzia confirmă ceea ce afirma George M. Foster, anume că o trăsătură esențială a țăranimii este controlul scăzut asupra condițiilor care îi guvernează viața (p. 11).

Autorii pun la încercare modul obișnuit de a povesti comunismul și postcomunismul. De obicei, spunem despre comunism că a fost o dictatură în care de o parte a baricadei se afla regimul, iar de cealaltă, societatea. În fapt, după cum se poate înțelege din *Secera și buldozerul*, lucrurile nu au stat întocmai. Regimul comunist (imitat, de altfel, sub acest

anticomunist, mulți dintre cei care au avut de suferit de pe urma represiunii refuză eroizarea, recunoscând că au ajuns victime sau anticomuniști din întâmplare. "Că m-au condamnat ei și m-au făcut să fiu contra comunismului e altă treabă", spune Vasile, cândva băiat la oi, trimis după gratii pentru că luptătorii din munți au luat caș de la el (Pippidi, Althabe 2002:24). Altcineva a luat zece ani de Gulag pentru că s-a întâlnit din întâmplare cu Arnăuțoi și le-a dat țigări.

Numărul victimelor îl depășește net pe cel al anticomuniștilor propriu-ziși. În perioada în care au acționat luptătorii din munți, represiunea avea caracter extensiv și arbitrar, lovind în oricine pentru a răspândi teroarea. În Nucșoara, cei mai mulți dintre locuitorii au fost luați cu camionul și bătuți crunt de către securiști și milițieni, pentru a spune dacă știu ceva despre partizani. Pentru aceasta, mare

transmise prin socializarea comunistă.

Există și alte puncte în care cartea pune la îndoială modul obișnuit de a rememora comunismul. Perioada de după 1945 este povestită îndeobște ca o istorie a represiunii. Povestea este adevărată doar parțial și mai ales pentru primele două decenii de comunism, după care represiunii brute, extensive și arbitrare i-au luat locul strategii de control și influență socială: crearea de diferite dependențe, condiționarea accesului la resurse, servicii, poziții, proprietăți și chiar la formele elementare ale cetățeniei, manipularea stilului de viață prin diferite măsuri "modernizatoare", intervenții asupra proprietății, cointeresarea unora în detrimentul altora etc). Represiunea propriu-zisă era doar politica extremă, utilizată atunci nu mai existau alte mijloace de a-l priva pe țăran de autonomie (Pippidi, Althabe 2002:55). Iar de la mijlocul anilor '60, "controlul se exercita prin persuasiune mai mult decât prin coerciție, statul nu doar lua, ci și dădea" (Pippidi, Althabe 2002:127). Stabilitatea comunismului a fost asigurată de un contract social implicit care solicita obediență în schimbul minime normalității, siguranței personale și, de foarte multe ori, parvenirii (Pippidi, Althabe 2002:151).

Cartea descrie strategiile de control și influență socială pe parcursul mai multor capitole, într-o manieră elaborată și densă, lucru ce face imposibilă și inutilă o sintetizare a lor aici. Mai util ar fi, poate, să semnalăm utilizarea a două concepte ca instrumente analitice cheie: "elită de pradă" (termen, împrumutat de la Barrington Moore Jr., desemnând elita locală care ține instituțiile statului captive, detunându-le activitatea în folos propriu) și "gatekeepers" ("portarii", acei actori sociali - analizați pentru prima dată de Kurt Lewin, pentru a preocupa ulterior științele comunicării, sociologia și psihologia socială - care filtrează preferențial și în profit propriu accesul la resurse, de obicei aflate în deficit; în satele românești, portarii sunt funcționarii care se ocupă de pământul agricol, agronomii, pădurarii, etc). Cartea înregistrează o deconcertantă continuitate la nivelul elitelor locale, în ciuda momentului revoluționar din 1989, precum și păstrarea mecanismelor de distribuție clientelară, informală, a resurselor și serviciilor. În ultimă instanță, libertatea obținută, dreptul la individualitate recâștigat, dreptul de proprietate, dreptul de vot rămân valori fictive, de vreme ce autonomia personală, accesul la pământ, votul și altele sunt condiționate sau reglate de elita de pradă și de "portarii" comunității.

Acesta este unul din principalele motive pentru care sâtenii nu mai fac o diferență radicală între perioada de dinainte de 1989 și cea de după și nici nu se mai grăbesc să diabolizeze comunismul. Dispariția senzației rupturii dintre comunism și postcomunism, acută câțiva ani după revoluție, a facilitat și alimentat memoria nostalgică, locuitorii ambelor sate amintindu-și anumite perioade din comunism în care, în contrast cu restul țării, beneficiau, din motive diferite, de o oarecare prosperitate: Scorniceștiul, pentru că era aprovizionat preferențial ca loc al reușitei exemplare a modernizării comuniste, iar Nucșoara pentru că, fiind în afara colectivizării, oamenii le-a rămas posibilitatea, în ciuda cotelor tot mai mari fixate de partid, să facă un mic profit în comerțul cu cei din zone în care proviziile erau puține.

Manipularea stilului de viață a avut efecte dramatice asupra satelor. În Scornicești, acest lucru se poate observa cel mai bine, pentru că satul natal al lui Nicolae Ceaușescu a fost "cobaiul" (Pippidi, Althabe 2002:124) pe care voluntarismul comunist și-a încercat cele mai multe din rețetele de inginerie socială și economică. În urma colectivizării, expropriilor, sistematizării, industrializării și urbanizării forțate a rezultat un oraș incert, populat de orașeni-țărani (Pippidi, Althabe 2002:132), cu infrastructură și servicii publice precare, plin de contradicții (unele de un umor negru), în care cadrele memoriei sociale tradiționale au fost sever dislocate (Pippidi, Althabe 2002:120).-

(continuare în pagina 6)



Case cu foisor (sfârșit de sec.XIX), Muzeul Satului Vâlcean-Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

aspect, și de cel postcomunist) a avut abilitatea perversă de a transla conflictul între stat și societate într-un conflict dintre părți ale societății (Pippidi, Althabe 2002:89). Situația din Nucșoara este cât se poate de ilustrativă. Aici, fiind vorba de o regiune de munte cu loturi risipite și neadecvate, întovărișirea cu colectivizarea nu au avut succes, iar terenurile confiscate de la luptătorii din munți (conduși de faimoșii Toma Arnăuțoi și Gheorghe Arsenescu) au fost împărțite celor de condiție modestă sau cu deficit de status în comunitate. Pentru că printre aceștia din urmă s-au aflat câțiva care au luptat în cel de-al doilea război mondial, grupul beneficiarilor "redistribuției" comuniste (format din circa 200 de familii) ți-a spus al "veteranilor". El se opunea "bandiților" (cum se poate observa, perpetuau taxonomia infamantă comunistă), adică celor câțiva luptători din munți (de altfel, majoritatea foști veterani, la rândul-le), eliberați în anii '60 din închisoare, care s-au trezit fără pământ și alte proprietăți. După 1989, statul a rămas de partea beneficiarilor comunismului în disputa juridică cu persecutații, dacă nu din alte motive măcar din cele electorale, beneficiarii fiind mai numeroși decât perdanții (Pippidi, Althabe 2002:104).

Povestea nespusă și stingheritoare a comunismului este aceasta: modernizarea forțată și redistribuirea partizană a proprietății au creat, prin modificarea rețetei și traseelor succesului social, o mare categorie, de fapt o majoritate, de favorizați, față de care persecutații reprezintă o minoritate nereprezentativă. În Nucșoara, povestea are un epilog semnificativ. Victimele comunismului nu au reușit, după 1989, să ridice o troiță în cimitir în memoria celor căzuți în munți. "Veteranii" și primarul s-au opus, spunând că troița ar divide comunitatea (Pippidi, Althabe 2002:29). Cu alte cuvinte, vina pentru divizarea comunității nu o poartă comunismul, ci victimele acestuia. Până la urmă, troița a fost așezată undeva într-o poiană în afara satului.

În ciuda faimei pe care o are astăzi Nucșoara, de loc exemplar al rezistenței

parte a victimelor au ajuns să-i urască pe partizani, nu neapărat și comunismul. Astăzi, majoritatea sâtenilor din această oază de rezistență anticomunistă sunt nostalgici după perioada Ceaușescu (Pippidi, Althabe 2002:26).

Invidia socială este factorul cel mai important care structurează opiniile și atitudinile, nu memoria exactă a comunismului. Într-un memoriu adresat Președinției, după 1989, "veteranii" din Nucșoara contestă dreptul deținătorilor politici de a revendica pământul confiscat de comunități și protestează pentru faptul că "bandiții" au pensii mai mari decât ei, deși sacrificiul celor care au luptat în cel de-al doilea război mondial "a fost mai mare". Cum excelent surprind autorii analizei, invidia socială se articulează pe un soi de ideologie primară, conform căreia: dreptatea nu e obiectivă, ci subiectivă și mai ales fiduciară, rezultând din opinia celor mulți; drept de proprietate asupra pământului au nu proprietarii de drept, ci utilizatorii, chiar dacă aceștia au beneficiat de un act de injustiție; diferențele sociale sunt inacceptabile, fiind preferabilă exploatarea statului, decât cea a consăteanului (Pippidi, Althabe 2002:88).

Lucrurile se complică și mai tare în încercarea de a stabili o linie clară de demarcație între opresori și oprimați, între comunități și opozanți atunci când aflăm că, în Scornicești, mulți dintre chiaburi s-au transformat, de teamă că vor fi areștați, în agenți ai colectivizării, în timp ce membrii de partid erau printre cei mai reticenți să se înscrie la colectivă (Pippidi, Althabe 2002:56). Pe scurt, în locul edenului prezentat în cărările idilizante despre satul românesc, observăm o lume răvășită, în care rolurile de opresor și victimă sunt permutabile sau imposibil de atribuit; vedem o comunitate profund divizată, cu tabere pornite unele împotriva altora, incapabile să observe că marele vinovat este statul; vedem oameni cu o etică radical perversă, pentru care nevoia de justiție, de memorie justă, dreptul de proprietate și alte valori fundamentale sunt descalificate sub influența invidiei sociale și a culturii politice

Memorii și grupuri concurente în lumea satului¹

Adrian CIOFLÂNCĂ

(Urmare din pagina 5) Din primele două corecturi aduse modului obișnuit de a lectura comunismul și postcomunismul rezultă o a treia. Deși tindem să credem că doar partea invizibilă a regimului comunist a fost problematică, preferând să ne concentrăm atenția, acum când vine vorba de moștenirea trecutului și de procesul comunismului, asupra chestiunii Securității, *Secera și buldozerul* demonstrează că mai ales partea vizibilă a fost problematică. Regimul comunist nu a fost doar un mare producător de victime, ci și sursă de infinite complicități la vedere, care au fisurat iremediabil comunitățile rurale. Puterea dezvoltată de comunism nu era doar una negativă, care reprima sau interzicea, ci și una pozitivă, care atrăgea societatea în angrenaj, o îndemna la acțiune, o ademenea prin diferite mijloace. O caracteristică a comunismului era că permitea o totală permutabilitate a rolurilor, victima putându-se transforma în opresor și invers. Totalitarismul a fost efectul acestui joc complex de roluri, nu rezultatul acțiunii câtorva, puțini și ascunși. Nu este de mirare, prin urmare, că astăzi, ca și restul societății, satul românesc gestionează greu moștenirea comunistă. Radicalismul comunist, pe lângă faptul că a acționat asupra lucrurilor, rezultând un puzzle greu de reordonat astăzi, și-a pus amprenta asupra oamenilor, asupra autopercepției, credințelor, profilului moral, a obiceiurilor lor, până într-acolo încât încrederea în interiorul comunității a fost subminată fatal, iar interesele au devenit greu de acomodat.

Proгноza autorilor privind viitorul satului românesc este reținută, dar își ascunde cu greu pesimismul. Observând mai multe tendințe îngrijorătoare – îmbătrânirea populației satelor, depopularea, demodernizarea, slaba capacitate a economiei rurale de a se adapta mecanismelor de piață și concurenței, monopolizarea resurselor de către elita de pradă (Pippidi, Althabe 2002:27,169 sqq.) – autorii atrag atenția că satul va fi cea mai mare problemă a României în procesul de aderare la Uniunea Europeană. Diagnosticul din *Secera și buldozerul* se potrivește cu cel din *Eurobarometrul rural* din 2002². Aproape nimic din profilul satului desprins din *Eurobarometru* nu este pe măsura celor reclamate de UE: nici dimensiunile și formele proprietății, nici piața pământului, nici formele de exploatare, nici competența civică a țăranilor, nici nivelul de trai sau politicile guvernamentale. Lumea rurală se află la marginea de jos a sărăciei, nu mai există ca o formă de comunitate, este subminată de neîncredere, de atomizare, de subdezvoltare și este puțin dispusă să accepte schimbările reclamate de standardele europene.

Imaginea din oglinda europeană, ca și cea din *Secera și buldozerul*, nu este prea plăcută, dar trebuie luată în seamă. Lucrurile, după cum lasă să se întrevadă ambele surse, nu sunt iremediabil pierdute, tendința negativă poate fi inversată, în lumea satului existând posibilități și disponibilități care să fie folosite. Numai că este nevoie de atenție comprehensivă, adică de a regla acțiunile celor implicați și a celor care au putere de decizie asupra spațiului rural cu ajutorul unui diagnostic corect și onest.

NOTE:

1. Mungiu-Pipidi, Alina, Althabe Gérard 2002. *Secera și buldozerul. Scornicești și Nucșoara. Mecanisme de aservire a țăranului român*, Iași, Polirom, 208 p.

2. Fundația pentru o Societate deschisă, la comanda Delegației Comisiei Europene din România, *Eurobarometrul rural. România, decembrie 2002*.

Problematica ruralității în discursul

Constantin MIHAI

Valorizarea fenomenului "Criterionist" constituie o necesitate de ordin cultural și ideologic în amplul proces de recuperare a unui segment important din cultura primei jumătăți a secolului XX, un fenomen de împropățare a discursului intelectual și a gândirii românești.

Gruparea "Criterion", înființată în 1932, cuprinde pe cei mai de seamă reprezentanți – elevi/discipoli – ai lui Nae Ionescu. Trebuie, de la bun început, făcută precizarea că nu toți criterioniștii sunt admiratori necondiționați ai lui Nae Ionescu – Eugen Ionescu, Ionel Jianu, Petru Comarnescu –, dar cu toții au în ei ceva din personalitatea Magistrului. Deși Nae Ionescu n-a scris cărțile pe care, prin dotarea sa cu totul excepțională, le-ar fi putut scrie, el a dat viață acestei strălucite generații de intelectuali, Criterioniștii, "liberi pentru cultură".

Cu siguranță, produsele Școlii sale – nu mai încap nici o îndoială în privința Școlii de gândire și trăire filosofică, creată de Profesorul de logică și metafizică, o replică românească a Akademos-ului platonician – reprezintă cărțile lui Nae Ionescu de metafizică, în forma cea mai vie și pură.

Criterionul constituia un cadru veritabil de dezbateri intelectuale, chiar academice – aceasta fiind intenția fondării sale –, oferind tuturor participanților de diverse orientări ideologice posibilitatea de a se exprima. Ceea ce lipsea mediului cultural românesc era tocmai dialogul sau modalitatea de a lua parte la *symposium*, necesitate împlinită de gruparea criterionistă. Modelul de polemică publică elegantă, erudită, bazat pe dimensiunea pregnantă a spiritului critic, a reflecției originale, propus de criterioniști, merită a fi re-inventat în actuala cultura română în vederea unei primeniri a acesteia.

Cheia hermeneutică a fenomenului criterionist, un fenomen de o profunzime și de o emulație admirabile, probabil unic în spațiul cultural românesc al secolului XX, este Nae Ionescu, fără de care înțelegerea criterionismului devine, practic, imposibilă. El este piatra de hotar, nodul gordian în jurul căruia gravitează

toate sensurile generației 27. Doar de la decriptarea enigmei acestei personalități sau acestui Model atipic pentru cultura română se poate vorbi despre o mai corectă valorificare a criterionismului.

Constantin Noica, în portretul de mai târziu pe care îl făcea lui Mircea Vulcănescu, spunea că: "nimeni nu s-a bucurat ca el de Criterion, gruparea sortită să dureze numai doi ani, a generației tinere. Tot ce se făcea acolo era lucrul făcut plus Mircea Vulcănescu". Așadar, rezumând afirmația noiciană, putem defini Criterionul ca "lucrul făcut" sau "lucrul bine făcut" plus talentul și energia lui Vulcănescu. Trebuie să precizăm că această afirmație noiciană cu caracter aproape de sentință în ceea ce privește definirea *Criterionului* și a rolului imens pe care l-a avut Mircea Vulcănescu în derularea unui asemenea proiect cultural nu este singulară, ea regăsindu-se și în aprecierile celorlalți colegi de generație (a se vedea memorialistica lui Eliade, Jurnalul lui Petru Comarnescu).

Una dintre problemele viu dezbătute ale grupării criterioniste viza și aspectul organicității culturii române altoită pe

fundamentul dimensiunii rurale. Raportul dintre cultura rurală și "cultura orășenească" (Stahl) devenea esențial în măsura în care se căuta profilul unui tip cultural, engrama sa specifică. Orice cultură se naște viu, organic, din toate elementele componente ale unei societăți. Există o trecere firească de bunuri dintr-o cultură socială într-alta, există schimburi și contaminări între aceste culturi, dar în nici un caz nu poate fi vorba despre o "mișcare descendentă", întrucât culturile deosebite nu pot fi ierhizate.

Mircea Vulcănescu, unul dintre liderii incontestabili ai generației criterioniste, - dincolo de clișeu demontat chiar de Mircea Eliade, considerat liderul generației 27; o discuție pe teme generaționiste ar clarifica această falsă problemă -, un teoretician admirabil vedea problematica ruralității într-un cadru mult mai larg al devenirii culturale și identitare a națiunii române. Poziția sa asemănătoare cu cea a sociologului și prietenului Stahl era aceea că națiunea română este, în esența ei, o națiune de țărani, că originalitatea, cultura și menirea sa istorică și metafizică este la sat. În fond, se vorbea, în perioada interbelică de existența a două tipuri de Români: una a satului și a civilizației sale și o alta nouă, hibridă din punct de vedere cultural și "parazită" (Vulcănescu) din punct de vedere economic.

Vulcănescu insistă asupra misiunii culturale a generației criterioniste, prin stabilirea a două planuri în care se poate realiza acest rost intelectual: planul regional și planul social.

În plan regional, accentul trebuia pus pe "ștergerea deosebirilor sufletești ale tinerilor din diverse provincii", în sensul desăvârșirii

reprezentau pure ficțiuni, ci tendințe latente ce caracterizau exclusiv "omul românesc".

Spre deosebire de națiunile occidentale care erau rodul unor îndelungate unificări politice, națiunea română se origina îndeosebi prin "unitatea de fapt a vieții de la țară", cu alte cuvinte, pe unitatea de ordin spiritual și mentalitar.

În plan social, Mircea Vulcănescu propunea ca misiunea culturală a tinerei generații, apărută imediat după primul război mondial, să se axeze pe estomparea diferenței dintre cele două tipuri de Români. Iată, așadar, că viziunea generației criterioniste era una înnoitoare, conectată la marile valori culturale și spirituale ale Europei, în prelungirea generației pașoptiste și nu una obscurantistă, paseistă și fundamentalistă, cum au încercat să o prezinte intelectualii "progresiști" ai României actuale, proveniți din raționalismul endemic și din materialismul comunist.

Această încercare de eliminare a distincției dintre cele două tipuri de Români se putea înfăptui prin întoarcerea la tradiție, nu cu sentimentul de superioritate al omului disprețuit față de niște semeni "barbari" – automatismul clișeizat atribuit celor din spațiul rural -, ci cu conștiința umană a fiului risipitor, care revine la matcă după ce s-a aflat în plină rătăcire. Problematica ruralității gravitează în jurul unei scări de valori, a unui modus vivendi generator de norme și principii de valorificare a existenței.

Vulcănescu fixează linia culturală a generației criterioniste la nivelul sintezei dintre obiectivismul atitudinii lui Iorga și autenticitatea atitudinii lui Rădulescu Motru sau realismul lui Nae Ionescu. El militează pentru depășirea atitudinii autohtonismului semănătorist și post-semănătorist,



Școala primară rurală de la începutul sec. XX
Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni, Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

unității lor sufletești. Anularea acestor discrepante nu se cerea a fi făcută prin distrugerea tradițiilor particulare, adică prin "împuținare sufletească", ci prin îmbogățirea valorilor existente în cadrul experienței umane a noilor provincii. Vulcănescu atrăgea pe bună dreptate atenția asupra unor posibile pericole, a unor "ispite" sau "idei de om" ce reclamau a fi unificate. Astfel, exista "ispita tracică" (Pârvan), "ispita greco-latină" (Blajul), "ispita greco-bizantină" (Iorga), "ispita franceză" (Pașoptismul), "ispita germană" (Junimismul), "ispita slavă" (Poporanismul, Sămănătorismul), "ispita turcească sau polonă" etc. Aceste ispite nu

păguboase în ceea ce privește revigorarea spațiului rural și a organicității culturii printr-o redescoperire a valorilor tradiționale și o universalizare a lor de către conștiințe înrădăcinate în mediul românesc (Eliade, Cioran et alii).

Recuperarea culturală a problematicii ruralității se cerea a fi făcută în perioada interbelică în condițiile în care se iveau, pe de o parte, pericolul imitării sămănătoriste, a fixării tradiției într-un paseism ucigător și, prin urmare, a golirii sale de sens, iar, pe de altă parte, pericolul imitării modelelor occidentale fără o prealabilă adecvare a formelor la fondul românesc.



Cruce de hotar, Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

Nicolae PANEA

Există în lumea contemporană practici sociale care încununează, după noi, refuzul total al morții: cyber-cimitirele. Formulele moderne de comemorare (criogenia, satelizarea cenușii, imersiunea cenușii), care scot în evidență nu atât pioșenia, sau respectul pentru cel decedat, ci originalitatea, dorința de a se face remarcat prin gesturi iconoclaste și, de cele mai multe ori, prin cheltuieli hiperbolice ale urmașilor pun între sufletul celui plecat și cei rămași pavăza filei de CEC. Moartea este alungată prin facturare, teama de moarte este anesteziată de greutatea contului bancar, căci dulcele gust al bogăției alimentează iluzia nemuririi, așa cum, altădată, puterea monarhului aducea cu sine nemurirea.

Unor astfel de formule li se adaugă cimitirul on-line, opțiune prin care moartea devine o realitate virtuală. Prin simpla accesare a unei adrese web, oricine este interesat poate să-și construiască un mormânt, un monument, o formă comemorativă, indiferent de religie (există și temple budiste virtuale: Kan'non-in Temple!), indiferent de posibilitățile materiale, de sentimente. Posibilități infinite și se oferă pentru sume derizorii. Un director de căutare îți pune la dispoziție ce model de memorial vrei dintr-o „arhivă” de peste patru milioane de morminte: „Find the graves of ancestors, create virtual memorials, add virtual flowers and a note to a loved one grave” (<http://www.findgrave.com.index.html>). O adresă specială, changes@cemetary.org, îți stă la dispoziție în cazul în care simți nevoia să schimbi configurația monumentului sau a textului funerar. Se acceptă chiar și plata prin credit card, dacă se efectuează prin „Pay Pal, a safe and secure Internet payment system”. Dorite a fi un spațiu al memoriei (memo-lande), aceste cimitire virtuale sunt simboluri ale însingurării noastre, ale ruperii legăturii cu o tradiție legitimantă.

Fenomenul ni se pare similar aceluia produs în zorii epocii industriale și anume nucleizarea familiei patriarhale, cu tot ce aceasta a atras după sine: diviziunea muncii, specializarea, profesionalizarea și vânzarea forței de muncă, individualismul etc. Asistăm practic la o „nucleizare” a familiei strămoșilor. Cimitirul real tradițional ca imagine a lumii strămoșilor, a solidarității neamului și, implicit, a legitimării acestuia este redus la o simplă adresă web, simbol al singurătății absolute, căci posibilitatea de a identifica neamurile și de a stabili succesiunea generațiilor într-un cimitir de țară; cu alte cuvinte de a sugera solidarități reale, este înlocuit cu o imagine izolată și artificială.

Așa cum funcții ale familiei patriarhale au fost preluate de instituții ale statului modern, inducând înstrăinarea, același silogism funcționează și în cazul cimitirelor virtuale, care, contrar dorinței inițiale, aduc cu ele uitarea. Așa cum armata unui stat modern, preluând funcția de apărare exercitată de vechea familie patriarhală, nu face altceva decât să propage iluzia apărării individului, așa și un cimitir virtual, care își poate schimba forma oricând și oricum, aduce cu sine iluzia comunității, iluzia protecției, iluzia legitimării. Să fie acestea semne ale dislocării valorilor în epoca post-modernă?

Marc Augé teoretiza într-o carte incitantă (Augé 1993) existența non-spațiilor ca semne distinctive ale post-modernității, în care legitimarea este redusă la identificare, iar instrumentele de realizare ale acesteia sunt cardul de credit, biletul de peron, tichetul de transport. Cyber-cimitirele devin non-spații ale memoriei, iar singura lor

formă de legitimare este magicul și impersonalul www. Sigur este că, trăire post-modernă sau nu, fenomenul nu poate rămâne fără urmă, cu atât mai mult dacă ne gândim la ce înseamnă spațiul net pentru civilizația actuală.

F.2. *Moartea online*. Una dintre aceste urmări este moartea prin intermediul calculatorului (internet), îndemn la sinucidere colectivă în sistem video-chat. Fapt șocant, publicat cu promptitudine de media, el ne reține atenția doar din perspectiva aspectelor de ritual pe care le angajează și care pot contribui la conturarea unei teorii a ritualului funerar în post-modernitate.

Moartea online are, păstrând proporțiile, toate trăsăturile unei reprezentări: actori, scenariu, audiență non-participativă, mesaj critic. Moartea ca reprezentare, ca teatralitate, denotă imposibilitatea percepției liminalității în complexitatea sensurilor ei date de comunicarea cu sacralul, pe de o parte, și cu socialul în ansamblul lui, pe de altă parte și, deci, înlocuirea liminalului cu liminoidul (Turner 1986), un amestec de comunicare a unor stări limită prin intermediul unor texte sacre, mitice, arhaice, de recombinație ludică sub forma teatrului experimental, a artei clownilor, a suprarealismului, a comediei, de impunere a autorității regizorului și a solidarității „corului” de actori: o deconstrucție.

Mesajul unui astfel de fenomen radical constă practic în revolta față de anonimatul morții, căci societatea post-modernă a aruncat moartea în cel mai crunt anonim. Cu alte cuvinte, moartea online este un dramatic apel la solidaritate, iar, în termeni rituali, la reconstrucție. Moartea anonimă, contraritualul funerar specific societății urbane post-industriale, obturarea canalelor de comunicare cu sacralul și cosmosul generează efortul reconstruirii unei structuri coerente, unei „însenări” semnificative, capabile să se re-solidarizeze.

Se verifică, în felul acesta, schema lui Schechner privind procesul deconstrucției și al reconstrucției ritualului (Schechner 1985:288) din perspectiva relației osmotice

dintre performarea rituală, performarea estetică (teatrul) și performarea socială: „Ritual is part of the warp and woof of every kind of performance, sacred and secular, aesthetic and social.”

Pe scară diacronică, orice structură tradițională, chiar dacă foarte lent, tinde să se transforme. Orice transformare este o succesiune a unei deconstrucții și a unei reconstrucții. În aceste faze, schimbările se produc relativ rapid. Ele presupun experiment, fantezie, criză, spectacol, un acut sentiment al prezentului și transformarea liminalului în liminoid. Fenomenul este tipic atât performării rituale cât și celei estetice sau sociale și poate fi probat prin similitudini diverse, deși nu se poate vorbi despre teme universale sau arhetipuri ale performării. Dar forța ascunsă a unor astfel de manifestări precum moartea online, sensurile lor profunde, ce depășesc aparentul aspect schizofrenic, nici nu trebuie căutate în eventuale arhetipuri ale performării, în constanțele universale ale acesteia, ci în procesele neurologice care impun calitățile performării și care dau unor astfel de gesturi o încărcătură profund semnificativă: „But there are universal ethological and neurological processes shaping the formal qualities of performances: these processes yield unique experiences to those making performances and to those participating in them.” (Schechner 2002:645), iar speciei umane încredere în viitor, căci ne convinge că, ființă rituală, omul este creator de solidaritate.

BIBLIOGRAFIE:

- Augé, Marc 1993. *Non-lieux*, Paris, Seuil.
<http://www.findgrave.com.index.html>
Schechner, Richard 1985. *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
2002. *Ritual and Performance*, in *Companion Encyclopedia of Anthropology*, edited by Tim Ingold, Routledge, London and New York.
Turner, Victor 1986. *On the Edge of the Bush*, Tucson, University of Arizona Press.

Premisa de la care se pleca era aceea că realitatea spațiului rural exista ca un fapt fundamental, în sensul unei ruralități creatoare foarte puternice, nu numai ca masă numerică și întindere, ci și ca structură. Înțelegerea satului ca structură psihologică și spirituală constituia în interbelic singura posibilitate de formare a națiunii române ca națiune modernă.

Dincolo de perspectiva sociologică a abordării problematicei ruralității, se lua în discuție și perspectiva fenomenologică sau metafizică, hotărâtoare în privința orientării discuției spre religiozitatea spațiului rural.

Răspunzând unei afirmații a lui Ralea potrivit căreia „țăranul român este ateu”, Mircea Vulcănescu lămurește din perspectiva antropologiei religioase chestiunea metafizicii spațiului rural și a religiozității viziunii țăranului român despre existență. „Creștinismul cosmic” (Eliade) care supraviețuiește în mediul rural, diferit de forma sa conciliară, canonică, bisericească se pliașe armonios pe structura țăranului român, conferindu-i acestuia o specificitate proprie. Este vorba, mai degrabă, despre o trăire autentică a religiozității, de o conectare a ființei umane, a existenței sale la principiul verticalei divine.

„Obscurantismul mistic și ortodox” de care amintea Ralea nu constituia decât o necunoaștere flagrantă a rostului metafizic în spațiul rural, provenită de la intelectualii poziționați, agnostici, ruși de dimensiunea religioasă a existenței. Clarificarea vulcănesciană nu privea „chestiuni adiacente de organizație bisericească”, ci fundamentele unei teorii a cunoștinței ortodoxe.

Astfel, se aducea pentru prima dată în discuție problema metafizicii spațiului rural, a spiritualizării unui mediu fie ignorat, fie diabolizat de cultura „progresistă”.

Revigorarea morală a unei națiuni, în viziunea unei bune părți a criterioniștilor, nu se putea produce decât prin recursul permanent la lumea satului, unica depozitară a creativității. Este un truism faptul că mediul societal românesc se sprijinea pe fundamentul țărănesc, care, după sfârșitul primului război mondial, începuse a rămâne osificat din cauza de-substanțierii sale.

De aceea, generația criterionistă a considerat vital să revină la origini, la spațiul sacral al lumii rurale, de unde să înceapă re-construcția unei națiuni moderne și să reia la modul critic și lucid firul virtualității și potențialității creative.

Problematika ruralității în discursul criterionist devine emblematică, în sensul reconfigurării spiritualității românești și a recalibrării ei la filonul european, universal.

Cheia interpretativă pe care a oferit-o unul dintre criterioniști remarcabili, o figură de prim rang a culturii române, Mircea Vulcănescu, aceea a stabilirii sintezei între obiectivismul lui Iorga și realismul lui Nae Ionescu va putea fi urmărită și la nivelul relației dintre cultura rurală și cultura savantă, temă de care ne vom ocupa cu precădere în nr.-ul viitor al revistei.

Studiul serial pe care l-am adoptat în tratarea problemei de față a generației criterioniste – în defavoarea unei perspective globale, greu de urmărit, dat fiind particularitatea fiecărui tip de discurs intelectual – ar putea permite, credem noi, decelarea structurilor de profunzime ale fenomenului criterionist, a trăsăturilor distinctive care subliniază unicitatea sa.

Această problemă abordată de generația criterionistă, alături de multe altele de ordin cultural, spiritual și ideologic configurează profilul unei istorii intelectuale exemplare – cu plusurile și scăderile sale firești – pe care trebuie să o readucem în prim planul memoriei colective.

Percepția imaginii Morții în comunitatea rurală

Cristina BOGDAN

Punctul de plecare al acestei cercetări referitoare la conceptul de imagine (cu specială referire la percepția imaginilor Morții în universul rural românesc) îl constituie aserțiunea lui Rudolf Wittkower, de la începutul lucrării sale, *La migration des symboles*: "(...) un orb nu poate să perceapă un mesaj vizual. Or, noi suntem cu toții «orbi» la majoritatea mesajelor



Moartea, Biserica "Nașterea Maicii Domnului", Ieud-Deal, Maramureș, Foto: Dragoș Bogdan

vizuale care ne asaltează zilnic". (Wittkower 1992:9). Această "orbire" poate fi generată de o multitudine de factori, printre care și pierderea codului de lectură, capabil să lumineze respectivul simbol, integrându-l în mentalitatea unei epoci și a unei societăți. Modul actual de raportare a comunităților rurale la înfrunțările thanatice – din iconografia exterioară a bisericilor de zid din Muntenia sau din pictura interioară a locașurilor de lemn din Maramureș – este grăitor pentru suprimarea sau răstălmăcirea codurilor culturale care au condus la apariția lor. Percepția contemporană a morții, fiind diferită de cea care a marcat gândirea oamenilor din secolul al XVIII-lea și prima jumătate a veacului următor, a dat naștere unor reacții și comportamente, care au provocat fie deteriorarea unui număr de reprezentări, fie dispariția lor.

Includerea imaginilor Morții în programul iconografic al multora dintre bisericile muntenești sau maramureșene, cu particularitățile lor de rigoare, constituie semnul unei viziuni care a încercat, pe de o parte, să-i familiarizeze pe indivizi cu sfârșitul, iar, pe de altă parte, să le ofere un subiect de reflecție, în vederea adoptării unei vieți, în conformitate cu preceptele creștine.

Personaj aparent irepresentabil, Moartea capătă totuși contur sub penelul meșterilor zugrăviți itineranți, care o așează pe fațadele sudice sau nordice ale ctitoriilor din Țara Românească (mai ales în zonele vâlcene și argeșene), pentru a-l întâmpina pe credincios la intrarea în biserică și pentru a-i stăruie în minte după ce va fi părăsit locul de închinăciune. În Maramureș, reprezentările înfricoșătorului spectru sunt adesea incluse în scena mai amplă a Judecării de Apoi, în partea destinată ilustrării chinurilor damnaților în iad, fiind câteodată însoțite de imaginile unor păcate (precum Lenea) sau ale unor calamități (precum Foametea sau Ciuma). Alteori, Moartea călare, desprinsă parcă din paginile Apocalipsei, stăruie ca un *memento* pe ușa pronaosului, însoțind intrările și ieșirile din biserică (exemple

concludente putând fi întâlnite la monumentele "Sfântul Nicolae" din Bogdan-Vodă și "Cuvioasa Paraschiva" din Botiza). Prezența Morții în pictura pronaosului, alături de alte imagini cu trimitere escatologică (*Vămile Văzduhului, Judecata de Apoi, Învierea morților, Parabola fecioarelor înțelepte și a fecioarelor nebune, Sfântul Hristofor, protectorul împotriva dispariției subite, Cele patru vânturi dezlănțuite* etc.), își află justificarea în ceea ce Anca Pop-Bratu înțelege prin "semnificația încăperilor", pronaosului alocându-i-se, în spațiul Maramureșean, "temele cu sens funerar" (Pop-Bratu 1982:18).

Mai rar, scheletul înarmat cu coasă pânzește vreun personaj negativ, dintr-o scenă închisă într-un medalion, precum cea a confruntării dintre Nestor și păgânul Lie, de pe fațada sudică a naosului bisericii "Sfântul Nicolae" din Bârsana, sau cea a bogatului căruia i-a rodit țarina, figurată în aproape același loc, la ctitoria din Cornești, comuna Călinești, ambele pictate de zugravul Toader Hodor din Vișeu-de-Mijloc.

Cercetările de teren pe care le-am întreprins în Muntenia, în perioada mai 2000 – septembrie 2002, și în Maramureș, în vara anului 2003, au prilejuit decodarea unor contexte care au provocat deteriorarea, acoperirea cu var sau chiar îndepărtarea definitivă a unora dintre reprezentările

monumentul cu hramul "Cuvioasa Paraschiva" din comuna Desești, județul Maramureș, unde peretele sudic al pronaosului (pe care zugravul Radu Munteanu așternuse, în 1780, un fragment din scena Judecării de Apoi, incluzând Răul de Foc, cu diversele categorii de păcătoși, dar și personificările distrugerii – Moartea, Ciuma, Lenea și Foametea) a fost vărui în întregime și scos la iveală abia în timpul restaurărilor din deceniul al IX-lea al secolului trecut. "Absența" temporară a imaginii este confirmată și de schema detaliată a pronaosului, făcută de Anca Pop-Bratu, într-o lucrare publicată în 1982, în care registrul inferior al peretelui sudic al acestei încăperi apare ca fiind lipsit de pictură (Pop-Bratu 1982:47).

Uneori, scena ajunge să fie atât de deteriorată (mai ales dacă este inclusă printre frescele exterioare, supuse intemperiei vremii), încât nu se mai descifrează decât contururile personajelor, iar preoții hotărâsc câteodată zugrăvirea fațadelor, pentru a camufla formele devenite "ilizibile". O astfel de "rezolvare" a fost adoptată de actualul preot paroh din comuna Runcu, județul Dâmbovița, la ctitoria diaconului Oprea și a fiului său, logofătul Toma, zugrăvită de Avram din Târgoviște, în anul 1846. În aceeași poziție (registrul inferior al fațadei sudice) așternuse meșterul târgoviștean Moartea,



Moartea călare, Biserica "Cuvioasa Paraschiva", Botiza - Maramureș, Foto: Dragoș Bogdan

thanatice ale iconografiei românești. Un caz tragic este consemnat de către Andrei Paleolog: nevoia resimțită de localnicii din cătunul Ciocănei, comuna Moșoaia, județul Argeș, de a "pedepsi" Moartea, distrugându-i imaginea amplasată pe fațada sudică a bisericii "Adormirea Maicii Domnului", dat fiind că avusese loc, cu câteva zile înainte, un accident rutier în care își pierduseră viața mulți dintre tinerii respectivei așezări (Paleolog 1997:116). În alte situații, încercarea de înlăturare a imaginii aparține unui individ, convins că prin puterea gestului, va reuși să se sustragă inevitabilului deznodământ (rezultatul unui astfel de comportament este vizibil la ctitoria de secol XVII a logofătului Radu Crețulescu, din satul Bărbulețu, județul Dâmbovița).

Teama de reprezentarea macabră, favorizată de credința în capacitatea imaginii de "a capta o parte din identitatea obiectuală" (Wittkower 1992:13), a dat naștere unor atitudini de "apărare". Membrii consiliului parohial din satul Obeni, comuna vâlceană Ionești, ajungând la concluzia că localnicii ocolesc biserica, din pricina spectrului înarmat cu furcă și bardă, ce străjuia pe fațada sudică a locașului de cult, au decis ascunderea lui sub un strat de var. Un caz similar s-a petrecut prin anii '60 la

reprezentările trebuie să fi fost întrucâtva asemănătoare, astfel încât scheletul cu coasa, ce își declină fără ambiguități identitatea, din inscripția însoțitoare – "Eu sunt Moartea care eau sufletele" –, rămâne un soi de mărturie și pentru imaginea dispărută.

Interesante sunt și modalitățile de "tănuire" involuntară a iconografiei, pricinuite de unele tradiții funerare, având, cel mai adesea, caracter local. Pictura bisericii "Sfântul Nicolae" din Săliște de Sus, județul Maramureș, rămâne ascunsă privirii, întrucât pereții sunt acoperiți cu o multitudine de icoane, împodobite cu ștergere, și dăruite pentru pomenirea sufletelor morților, mai ales în cazul tinerilor necăsătoriți. Catapeteasma celeilalte ctitorii de lemn din comuna Săliște de Sus, înălțată în anul 1753, de neamul Nistoreștilor, ilustrează același obicei, pictura fiind imposibil de perceput sub stratul de icoane de diverse dimensiuni. În alte sate maramureșene (Cornești, de pe Valea Coșului, sau Giulești, de pe Valea Marei), cerga folosită pentru învelirea trupului defunctului este donată bisericii și fixată pe unul dintre pereții interiori, producând efectul similar de "ocultare" a imaginilor.

"Marginalizată" pe teritoriul Statelor Unite ale Americii, încă din perioada care a urmat celui de-al II-lea Război Mondial, transformată ulterior în "tabu" de societățile industrializate din Europa occidentală, moartea a îmbrăcat treptat un aspect discret, astfel încât discursul centrat în jurul ei să nu-i stânjenească pe cei vii. În comunitatea rurală românească, deși sentimentul trecerii este încă puternic valorizat, chipurile Morții tind să fie percepute ca dezagreabile și, în consecință, repudiate, prin diverse strategii. Aceeași atitudine transpare și din reacțiile față de alte instanțe negative, precum demonii din reprezentările Judecării de Apoi sau personificările unor calamități (Ciuma, Foametea). Încercarea de distrugere a figurilor acestor simboluri malefice poate fi circumscrisă comportamentului evocat de Molanus în *Tratatul imaginilor sfinte* și amintit de Danièle Alexandre-Bidon, într-o lucrare consacrată atitudinilor în fața morții din epoca medievală: "Într-adevăr, natura ne dictează să marcăm cu însemnele infamiei imaginile celor pe care îi detestăm mai presus de orice. De aceea, copiii, ca și cum ar fi instruiți de natura însăși, atunci când văd pictat un demon sau un alt personaj, despre care știu că este un dușman al religiei creștine (...), îl scuipă sau îl acoperă cu mizerii..." (Alexandre-Bidon 1998:50).

Mutația produsă în mentalul colectiv este interpretată de către Andrei Paleolog ca o



Moartea (detaliu), Biserica "Cuvioasa Paraschiva", Desești - Maramureș, Foto: Dragoș Bogdan

românească

dovadă a incapacității omului contemporan de a trăi în preajma prezențelor terifiante și a inapetenței pentru un discurs cu funcție pronunțat moralizatoare:

Cum *thanatos*-ului zugravii din Țara Românească i-au asigurat (...) o înfățișare deliberat înfricoșătoare, nu atât pentru a înspăimânta, cât cu scopul de a «forța» conștientizarea perspectivei ineluctabile a morții, devine într-o anumită măsură comprehensibil faptul că, în multe locuri, imaginea morții a fost radiată sau acoperită cu vâruială din inițiativa expresă a cetățenilor (A. Paleolog 1984:57).

Persistența amintirii imaginilor thanatice nu ține însă cont de dispariția sau de înlocuirea chipurilor de altădată, printr-o suită de variante moderne. Dovadă în acest sens este perpetuarea denumirii prin care se identifică în zonă locașul de închinare: *biserica cu moartea*. La "Buna Vestire" din Oteșani, județul Vâlcea, vechea reprezentare a Morții, aflată într-un stadiu avansat al deteriorării, a primit în 1996 o altă înfățișare, datorată viziunii pictoriței Lucreția Stan. Deși actuala scenă constituie o contaminare între modelul *Thanatos*-ului și cel al *Sfântului Gheorghe omorând balaurul* (îndepărtându-se, în mod evident, de fresca așezată pe fațada nordică, la jumătatea veacului al XIX-lea), localnicii folosesc aceeași sintagmă pentru a-și desemna biserica, dovedind importanța acordată elementului iconografic în discuție.

Diferența de percepție este rezultatul schimbărilor de mentalitate, care s-au produs în cei aproape două sute de ani, care ne despart de momentul pictării monumentelor de cult pe care le-am avut în vedere. Trăind într-un timp marcat de prezența morții (la nivel real, din pricina epidemiilor de ciumă sau de holeră și a calamităților naturale, dar, mai ales, sub influența discursului religios asupra sfârșitului, care își menține forța de-a lungul secolului al XVIII-lea și în primele decenii ale veacului următor), zugravii itineranți din Muntenia și din Maramureș tind să transforme reprezentările thanatice în elemente cvasi-obligatorii ale decorației interioare sau exterioare a bisericilor, deși erminiile nu prevedeau acest lucru.

Statutul imaginilor, recurente într-o anumită epocă, de "ecran" către mentalitatea din spatele lor, își confirmă astfel valabilitatea. Aserțiunea lui Laurent Gervereau, potrivit căreia, "imaginea există numai într-un context", întrucât "nu este atemporală, ci reprezintă produsul unei interacțiuni" (L. Gervereau 1998:125) se verifică la o lectură atentă a raporturilor care s-au stabilit între iconografia bisericilor românești, pictate în secolele XVIII-XIX, și mentalitatea comunităților sătești în mijlocul cărora (și, adeseori, pe cheltuiala cărora) se înălțau respectivele locașuri de cult.

BIBLIOGRAFIE:

Alexandre-Bidon, D. 1998. *La Mort au Moyen Âge (XIIIe-XVIe siècle)*, Paris, Hachette (Littératures).

Gervereau, L. 1998. *Tuons les images* în M. O. Gonseth, J. Hainard, R. Kaehr (coord.), *Derrière les images*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie.

Paleolog, A. 1984. *Pictura exterioară din Țara Românească (secolele XVIII-XIX)*, București, Meridiane.

-1997. *Les visages de la Mort. Iconographie postbyzantine et mentalité orthodoxe în Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard.

Pop-Bratu, A. 1982. *Pictura murală Maramureșeană. Meșteri zugravi și interferențe stilistice*, București, Meridiane.

Wittkower, R. 1992. *La migration des symboles*, trad. din engleză de Michele Hechter, Paris, Thames & Hudson S.A.R.L.

Studia

Tărâmurile de sub noi
și cosmografie medievală

Laura JIGA

Si sub noi e lume ca și la noi, numai oamenii de acolo sunt cu capul de șoarece, dar cu trupul de om. De Paști, când aruncăm noi găocile pe pârâu, ele merg până în fundul mării și se duc la dâșii pe acolo, pe unde se scurg toate apele. Până la dâșii ouăle se fac întregi și doisprezece se nfruntă (sic!) dintr-un ou. Atunci sunt Paștele lor. Iar mai adânc sub rohmani este altă lume; oamenii ce trăiesc acolo se cheamă dușmani (s.a.). Și sub dușmani este încă o lume cu oameni, ce au capul de porc, pântecile mari și sunt îmbrăcați ca domnii. Toate aceste lumi sunt ale lui Dumnezeu și au fost și mai înainte. Parcă Dumnezeu de unde a venit în spuma ceea de fluture? Se rădicasă de la cei de sub noi și a voit să-și facă altă lume și sfinți, pentru ca să se poată sui și mai sus, să-și facă împărăție în cer! (Niculiță-Voronca 1998:1:29). La prima vedere, ne aflăm în fața uneia dintre exprimările folclorice ale reprezentării pământului prin nivele de locuire.

Dar, înseamnă într-adevăr, « sub noi » un spațiu subteran împărțit în tărâmurile suprapuse? Pentru a răspunde, ne vom plasa demersul la zona de interferență dintre formele livești și cele orale de creație și exprimare culturală, zonă în care s-au cristalizat multe dintre ideile, temele și motivele literare și iconografice ale culturii populare, mai precis, acolo unde cărțile

informația scrisă era mediat) până la cărturarii medii, pătrund informații « geografice » furnizate direct de cosmografii și, indirect, de legende hagiografice și de romane populare dintre care *Alexandria* ocupă un loc special prin descrierile lumilor cucerite sau civilizate de către Alexandru Macedon în drumul său spre rai. În anul 1790, la Iași, Năstase Negrule a copiat și a ilustrat o *Alexandrie*, arătând tuturor că, tot mai departe, spre răsărit, trăiesc oameni cu un singur picior și cu o singură mână, sau, cu șase picioare și șase mâini, oameni acoperiți cu păr și cu coadă, oameni cu cap de câine, sau « niște paseri cu obraze ca de muiere și cu țâțele ca de muiere și cu păr de muiere » (Duțu 1984 :XII), pitici « care erau cât cotul de înalți » (Duțu 1984:XXV) etc. Folclorul a reținut aceste imagini și întâmplări, integrându-le propriului fond de idei și reprezentări.

Revenind la versiunea legendei cu care ne-am început articolul, apreciem că ideea lumilor suprapuse subteran este tributară ilustrațiilor și descrierilor din cosmografiile care reprezentau pământul rotund, imagine care a generat mutații în sistemul de reprezentare a spațiului. Noua formă a pământului era o realitate greu de imaginat și de înțeles, percepută conform instrumentelor de cunoaștere și nivelului cultural al receptorilor de atunci. Iată ce spune una dintre cosmografiile românești din secolul al XVIII-lea: *Acel chip dau noao, așijderea și celora ce ni să pare că sânt supt noi (s.n.L.J.). Că pământul atâta e de*

propriu sintagma "sub noi". Dacă aceasta înseamnă "de partea cealaltă a pământului", sorbul pământului asigură itinerariul de legătură și este corespondentul vertical al Apei Sâmbetei orizontale. Pământul nu mai are margine, ci margini, concentrate într-un singur punct. O legendă exprimă ieșirea la suprafață, dar pe cealaltă față a pământului, a apelor scurse prin sorbul pământului: "La Țarigrad este un sorb mare care înghite apa și iese în vârful unui munte sfânt" (jud. Tulcea) (Fochi 1986:81).

"Sub noi" presupune, așadar, o localizare spațială al cărei sens este "de partea cealaltă", "dincolo", acolo unde după ce *ziua soarele merge pe aici, pe cer de luminează, noaptea merge pe ceea lume, acolo unde-s Rohmanii* (Pamfile 1997 :470, n.5). Schimbare a fusului orar, adică în partea cealaltă a globului, cum am spune noi astăzi.

Preluând observația lui Pierro Camporesi și adaptând-o propriilor noastre preocupări, "aproape toată cultura folclorică nu poate reprezenta lumea decât în forma pe care i-o permit instrumentele ei de cunoaștere", iar "statutele ei cognitive" diferă de cele ale elitelor intelectuale, "chiar dacă zonele de contaminare, sugestiile, interferențele uneia cu cealaltă sunt multiple". Și, de vreme ce "imaginea despre lume elaborată de reprezentările mentale populare din epoca preindustrială diferă de modelul clasic folosit de clerici și de învățați" (apud Le Goff 1991:160), la fel stau lucrurile și în ceea ce privește imaginea despre lumea cealaltă, despre lumea geografică, în general.

Nu știm cât de veche este, în cultura română, ideea lumilor suprapuse din interiorul pământului, nici cum anume s-a constituit. Nu îndrăznim să o socotim strict tributară literaturii, stabilindu-i, în felul acesta o cronologie. Prin scurta noastră analiză am încercat să identificăm una dintre ipostazele acestei reprezentări, cristalizată prin aportul deloc neglijabil al cârților populare. Ponderele cârților populare în ceea ce privește cristalizarea repertoriului culturii tradiționale românești se explică prin caracterul deschis al acesteia, prin contactele pe care satul le-a avut cu târgul și cu mănăstirea, prin începerea procesului de urbanizare treptată a ruralului, când satul își formează propriile elite culturale după model orășenesc și prin ascensiunea, lentă la început, a burgheziei. Cârțile populare se adresau, într-adevăr, și țăranilor analfabeți, dar prin mijlocirea știutorilor de carte, formați la școala mănăstirească la început, orășenească pe urmă.

NOTE:

1. Prin aceasta se deosebesc călătoriile lui Alexandru Macedon de călătoriile eroilor basmului fantastic.

BIBLIOGRAFIE:

Camporesi, Pierro 1981. *Le Pain sauvage. L'imaginaire de la faim de la renaissance au XVII siècle*, traducere franceză, Paris apud Jacques Le Goff 1991. *Imaginarul medieval. Eseuri*, traducere și note de Marina Rădulescu, București, Minerva.

Duțu, Alexandru 1984. *Alexandria ilustrată de Năstase Negru*, București, Meridiane.

Fochi, Adrian 1986. *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Minerva.

Împărțeala 1997. *Împărțeala dintâi. Cosmografie, ce să zice împărțeala Pământului pre hotară și pre alte seamne ce sânt în cercurile cerului*, în *Povestea Țărilor Asiei. Cosmografie Românească*, ediție de Cătălina Velculescu și V. Guriianu, ilustrații de Mihaela Dumitru după desene de epocă, București, Vestala.

Niculiță-Voronca, Elena 1998. *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică de...*, ediție întocmită de Iordan Datcu, vol I, București, Saeculum.

Pamfile, Tudor 1997. *Mitologie Românească*, ediție îngrijită, cu studiu introductiv și notă asupra ediției de Mihai Alexandru Canciovici, București, All.



Iadul, Biserica "Cuvioasa Paraschiva", Desești - Maramureș
Foto: Dragoș Bogdan

populare și folclorul se află în relație de intertextualitate.

Toate lumile celelalte se caracterizează prin alteritate față de lumea noastră, în coordonatele relației centru-margine, noi și ceilalți. Această relație este actualizată frecvent în descrierile călătoriilor la marginea pământului, descrieri care construiesc o geografie imaginară a lumilor perindate într-o succesiune orizontală, dinspre noi până acolo unde fluviul uriaș, Apa Sâmbetei, marchează ieșirea de pe fața pământului. Pe măsură ce depărtarea de centru crește, locuitorii încetează să mai fie oameni și se petrec tot felul de întâmplări care « la noi » nu s-ar putea petrece. Călătoria lui Alexandru Macedon la rai, așa cum apare în versiunile romanului popular *Alexandria*, a fost unul dintre cele mai răspândite și receptate texte de factură cosmografică, cu descrieri de spații pe care noi, din perspectivă contemporană și pozitivistă, le considerăm fabuloase, dar pe care receptorii din secolele al XVI-lea până la începutul secolului al XX-lea le considerau adevărate¹. Jocurile și nevoia de fantezie nu aveau nimic de a face cu adevărul.

Începând cu secolul al XVII-lea, apoi din ce în ce mai accentuat pe parcursul secolului al XVIII-lea în orizontul cultural și imaginar al oamenilor de categorii diverse, de la țăranii neștiutori de carte (al căror acces la

râtundu, că nici într-o parte mai jos nu spânzură, ce iaste tot tocma într-un chip, în sus delungatu de ceri, cum am scris mai sus, măcară căce are și el întru sine pre alocurea munți înalți și văi adânci și dealure și prăpăștenie (Împărțeala 1997:107).

Într-un text hagiografic de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, text care reia *Pomenirea precuviosului Părintele Nostru Macarie Râmleanu*, alcătuit și publicat de către Dosoftei între anii 1682-1686, apare aceeași idee a formei rotunde a pământului: "Istoria celor trei sfinți părinți anume: Serghie și ... (loc alb) când au luat drumul de-a lungul ca să înconjoare (s.n.L.J.) ei toată lumea și pământul".

În ceea ce privește lumile subterane, credem că ne aflăm în fața unui traseu orizontal al geografiei necunoscute și îndepărtate, dar translatat vertical. Conform paradigmei centru-margine, civilizat - necivilizat, aceiași monștri antropomorfi se află în toate descrierile lumilor îndepărtate, fie că sunt succedate de la stânga la dreapta sau de sus în jos. Din perspectiva celor expuse mai sus, apreciem localizarea subterană a unor lumi suprapuse ca fiind aparentă, datorată unei "greșeli" de interpretare, poate nu doar a receptorilor folclorici contemporani descrierilor cosmografiilor, ci și a analizelor ulterioare care au interpretat dintr-un punct de vedere

Teoria contează. (Desconsiderând) discursul antitetic

Stephen P. Reyna**

Tiresias ... un profet orb, despre care se spune de obicei că a orbit pentru că a văzut-o pe Atena scaldându-se, și căruia apoi i-a fost dat darul profeției ... (Dicționarul Random House 1967)

Acest articol începe cu o evaluare a statutului antropologiei actuale, cu scopul de a face unele schimbări. Lévi-Strauss observa că antropologia a început ca un proiect al lui Rousseau, deoarece acesta spusese odată, "... întreaga lume este plină de popoare despre care nu știm decât cum se numesc" (în Lévi-Strauss 1976:30). Astfel, pentru dobândirea de noi cunoștințe, el a recomandat ca oameni neînfricați să fie trimiși "... să călătorească pentru a-și informa compatrioții prin observații... Să presupunem că acești noi Hercule... vor scrie apoi istoria naturală, morală și politică a ceea ce au văzut; noi înșine am vedea o nouă lume ieșind de sub penelul lor..." (Lévi-Strauss 1976:30). Observatorii care au devenit "noi Hercule" erau antropologi, iar ca urmare a odiseei lor, au creat "o nouă lume" a teoriei despre umanitate. În secolul al XIX-lea oameni asemenea lui E.B. Tylor și Lewis Henry Morgan au creat teorii evoluționiste unilinare care încercau să explice universalile culturii umane. În anii 1930, Radcliffe-Brown și-a arătat "punctul de vedere asupra antropologiei sociale" care, în prima jumătate a secolului al XX-lea, a devenit canonul britanic al antropologiei sociale; un canon a cărui primă premisă a fost ideea că antropologia socială era "... știința naturală teoretică a societății omenești..." (Radcliffe-Brown 1965/1940:188,189). Aceasta era o abilită mostră de imperialism intelectual. Deoarece studia anumite tipuri de societăți sau diferite aspecte ale anumitor societăți, realități mai mici într-un context mai larg, sociologia, științele politice și economia erau reduse la sub-discipline în cadrul antropologiei, cum ar trebui de altfel să fie. Aproximativ în aceeași perioadă, Franz Boas și colaboratorii săi imaginau pe scară largă la Universitatea Columbia o antropologie și mai cuprinzătoare care avea să fie "știința omului" sub toate aspectele, atât biologice cât și culturale (Kroeber 1963/1923:1). Astfel, antropologia era disciplina cea mai completă ce investiga umanitatea fie în varianta ei din secolul al XIX-lea, fie în cele două apărute în prima jumătate a secolului al XX-lea. Era un proiect uriaș ce trimitea peste tot "noi Hercule" pentru a clădi o știință umană; iar în știință teoria contează! Așa era pe atunci; ce se poate spune de antropologia din prezent?

Scriind despre teoria antropologică de după anii 1960, Sherry Ortner a arătat că aceasta a ajuns să fie alcătuită din "fășii și petice" (Ortner 1984:126). Aprecierile făcute în anii 1990 au confirmat temerile lui Ortner. Keith Hart, în 1990, a criticat antropologia, considerând-o "denaturată... și fără viziune" (în Firth 1992:208). Joel Kahn (1990:230) o descrie ca fiind într-o stare de "criză metodologică și epistemologică". Dezbaterile din Statele Unite se întreabă dacă nu cumva este "auto-distructivă" (Knauf 1996:1). Conform ideilor lui Sahlin (1995:14), "cultura"... se află la apusul carierei sale, împreună cu antropologia". Geertz este de aceeași părere, anticipând că disciplina va dispărea probabil în aproximativ 50 de ani (în Handler 1991:612). După spusele lui Knauf (1996:296), asemenea opinii sunt "larg împărțite". Toate aceste nume importante pun sub semnul întrebării "viziunea" antropologiei, pentru a folosi termenul lui Hart. Este ca și când, dintr-

o uniune de noi Hercule, disciplina a ajuns să fie una de Tiresias-ii, văzători fără darul văzului.

De ce pare să fie într-o astfel de situație antropologia? Întrebarea are numeroase răspunsuri. Desigur, preferințele de investiții ale neo-liberalismului actual i-au dăunat antropologiei. Astfel de preferințe susțin finanțarea instituțiilor punitive în dauna celor din educație. Închisorile se măresc peste tot în Statele Unite, în timp ce universitățile se află în declin sau stagnează. Acest lucru explică într-o oarecare măsură de ce poate jumătate din cei care au obținut un doctorat în antropologie în SUA din 1970 încoace nu au reușit să-și găsească un post permanent în colegii sau universități (Roseberry 1996). O pierdere atât de mare de resurse intelectuale de mai bine de trei decenii întunecă fără îndoială viziunea antropologiei. Dar mai este încă o problemă.

Problema este următoarea: din mai multe motive, s-a dezvoltat în antropologie o fracțiune anti-știință. După cum spune Steven Tyler (1987), această fracțiune consideră știința a fi "degradată" și "arhaică". Se axează pe "descrierea densă" sau pe etnografie (Geertz 1973), în locul științei. Unii cercetători se consideră "experimentalisti" care vor "să dea tratatul savant... pe interviuri, conversații și portrete biografice făcute în maniera mai evocatoare a ziariștilor" (Marcus 1993:1). E evident ce se propune prin asta. Orbul Tiresias va "da" activitatea științifică pe "interviuri". Teoria nu mai contează într-un astfel de discurs antropologic!

Cum să combatem un astfel de discurs? O strategie ar fi să îl punem între paranteze, cum făceau scepticii greci când puneau ceva între *epoche*. Când ceva este pus între *epoche* se anulează orice comentariu asupra sa; altfel spus, pui ceva între paranteze și îți vezi de treabă. Dacă pun între paranteze cuvântul "război", las de-o parte discuția despre război și continui discutând despre pace. Dacă Tiresienii desconsideră teoria, noi, fără ranchiună, cu promptitudine, vom desconsidera "desconsiderarea" lor pentru a înfrunta sarcina dificilă de a ajuta teoria să conteze.

Cum putem face acest lucru? Albert Einstein spunea odată că un eveniment decisiv în știință este "confruntarea teoriei cu faptele" (Einstein 1970:29). Mai târziu, mult timp, "mulți oameni de știință" au fost "pe deplin conștienți" de faptul că există "dificultăți inerente" în înțelegerea naturii acestei confruntări (Lakatos 1970:113). Acest articol susține ideea că un mod de a face ca teoria să fie luată în calcul poate fi găsit dacă antropologii investighează ceea ce presupune confruntarea, și apoi adoptă o poziție de confruntare.

În *Eseuri nepopulare*, Bertrand Russel a scos în evidență o modalitate de a înțelege confruntarea când a spus "Dar dacă filozofia servește un scop pozitiv, nu trebuie să promoveze scepticismul, pentru că dacă dogmatismul este dăunător, scepticismul este nefolositor" (Russel 1951:27). Potrivit lui Russel, dogmatismul era "dăunător" deoarece reprezenta o poziție absolutistă care susținea existența Adevărului Absolut, deși nu era sigur că astfel de adevăruri chiar există. Scepticismul era "nefolositor" deoarece reprezenta, de asemenea, o poziție absolutistă, ai cărei adepți produceau o lipsă de cunoștințe, o Ignorantă Absolută. Adepții teoriei evoluționiste unilinare, ca Morgan, cu accentul pus de acesta pe adevăratul absolut al unei singure linii de evoluție de la sălbăcie la civilizație, sunt un exemplu al dogmatismului lui Russel. Post-modernii, ca Lyotard (1984), cu scepticismul său față de toate metanarațiunile, ilustrează scepticismul lui Russel. Acesta din urmă sugera că "filozofia", înțeleasă aici ca o poziție epistemologică, ar putea avea "un scop

pozitiv" dacă ar fi ghidată pe o cale de mijloc între Scylla cea dogmatică și Caribda cea sceptică.

În articolul de față susțin ideea că o astfel de "filozofie" este tocmai poziția de confruntare; voi demonstra acest lucru folosind întâlnirea antropologilor cu teoria evoluționistă unilinară. Prima parte a articolului prezintă câteva idei de bază ale confruntării. Cea de-a doua prezintă versiunea reprezentanților antropologiei sociale cu privire la confruntare. A treia parte a articolului aduce dovezi cu privire la confruntarea acestora cu teoria evoluționistă unilinară. Cea de-a patra explică importanța formulării problemelor de validare atunci când se adoptă o poziție de confruntare, și arată cum se construiesc astfel de probe. În sfârșit, pe baza analizei făcute în secțiunile precedente, concluzia susține ideea că atunci când pozițiile de confruntare stabilesc probe de validare cu impact asupra propozițiilor teoretice, acestea creează adevăruri aproximative despre realitatea socială care sunt mai exacte, exactitate necesară pentru ca teoria să fie luată în calcul.

Poziția de confruntare

Diferite forme ale practicii științifice pot tinde spre una sau două zone în care, atunci când sunt abordate, să devină din ce în ce mai puțin științifice². Una din ele este cea a teoriei pure. Aici, profesioniștii ignoră complet observarea, propunând generalizări nevalidate. Cealaltă zonă este cea a observării pure. Aici, profesioniștii observă doar, fără a formula generalizări. Prima zonă poate fi numită "Panglossiană", deoarece discursul doctorului Pangloss din *Candide* era plin de absurdități teoretice neconstrânse de realitate. Cea de-a doua poate fi numită "Baconiană", deoarece mulți comentatori cred că lui Sir Francis îi plăceau "numai faptele", la fel ca detectivului Webb din *Dragnet*. O știință echidistantă față de aceste două extreme acționează în baza principiului că orice generalizare trebuie să aibă un set de observații de validare și fiecare set trebuie să-și aibă la rândul său propriile generalizări. O asemenea știință este una de "confruntare", opunând și comparând generalizarea cu observarea și invers.

Este important să ne dăm seama cine cu cine se confruntă. În poziția de confruntare, nu există o confruntare directă între un grup de gânditori și altul care se ceartă în legătură cu veridicitatea părerilor lor, deși acest lucru se poate întâmpla. Există o "confruntare" între o anumită propoziție teoretică, sau un set de astfel de propoziții, și realitate. Propozițiile teoretice sunt generalizări ce includ cel puțin două concepte și cel puțin o relație între acestea. Astfel de propoziții pot fi de trei feluri. Generalizările empirice sunt propoziții care au un grad scăzut de generalizare și abstractizare, și la care se ajunge prin observare. Teoriile sunt propoziții cu un grad foarte înalt de generalizare și de abstractizare, la care se ajunge printr-o metodă logică formală sau informală. Ipotezele sunt propoziții deduse din teorii, care au un grad mai scăzut de generalizare și de abstractizare decât teoriile din care au derivat³. Oamenii de știință formulează "teorie" ori de câte ori construiesc vreuna din aceste propoziții.

Afirmațiile empirice sunt necesare pentru a permite propozițiilor teoretice să confrunte realitatea. Propozițiile teoretice exprimă uniformități ale relațiilor din realitate. Afirmațiile empirice arată cum să fie percepută realitatea afirmată, deoarece conțin informații care indică senzații ale realității corespund căror concepte din propozițiile teoretice. De exemplu, Emile Durkheim a inventat în *Sinucidere* (1897) propoziția teoretică ce susține că "devierea variază invers proporțional cu integrarea socială". Afirmațiile empirice care pot fi aplicate acestei teorii sunt: "Sinuciderea este o formă de deviere", "catolicismul și

protestantismul sunt forme de integrare socială", și "se observă relații inverse atunci când ceva merge în sus în timp ce altceva merge în jos".

Confruntarea este bazată pe existența unor momente de explicație⁴. Imaginea care poate fi evocată de acest termen poate fi finalul unui film cu cowboys când personajul pozitiv și cel negativ se testează unul pe celălalt pentru a vedea cine este țintaș mai bun. Am folosit termenul cu un sens oarecum diferit. Această 'explicație' este un moment al adevărului ce include fără îndoială un test: se testează însă dacă realitatea observată este cea imaginată. Oamenii de știință fac observații ce produc informații senzoriale care arată dacă ceea ce este afirmat ca existent în teorie este perceput ca existent în realitate. Astfel, în poziția de confruntare, explicația este între imaginarea și perceperea realității, pentru a vedea dacă informațiile senzoriale ale realității, "faptele", sunt într-adevăr informațiile senzoriale pe care anumite afirmații empirice ale anumitor propoziții teoretice le consideră a fi informațiile senzoriale ale acelei realități.

Persoanele care adoptă o poziție de confruntare vor fi implicate în două practici înrudite - observarea și validarea. "Observarea" se referă la perceperea existenței. Se "concentrează" pe un fragment de realitate cu un anumit simț, de exemplu văzul, și pe decuparea unei "imagini" din ea, de exemplu permiterea celui simț să facă o înregistrare neurologică a realității. Această înregistrare neurologică este observarea. "Validarea" se referă la producerea unor anumite cunoștințe despre observare. Fie se observă ceea ce teoriile afirmă că va fi observat, și atunci propozițiile sunt validate (pentru acele observări); fie nu se observă ceea ce se spune că va fi observat, în acest caz Propozițiile fiind denaturate. Confruntarea repetată a unor teorii adverse referitoare la o anumită realitate cu acea realitate rezultă în "probe de validare" (*validation histories*) care conțin informații referitoare la cât de bine se descurcă Propozițiile adverse în confruntarea cu realitatea. "Probele de validare" oferă baza pentru afirmații de "adevăr aproximativ" (Miller 1987). Acesta nu este Adevărul, ci un adevăr mai adevărat între galaxii de adevăruri adverse în cazul unei anumite "probe de validare". Explicațiile sunt momente ale adevărului pentru că la finalul acestora se știe cine deține adevărul mai adevărat.

Tehnicile folosite de științe atunci când sunt făcute confruntările sunt **instrumentele** de observare și validare. Mulți ar putea zămbi auzind de conceptul de instrumente, considerându-l important doar pentru oamenii de rând mai tehnici. Părerea mea este exact opusă. Mai exact, adevărata cunoaștere depinde de o observare și validare mai complete și exacte, iar instrumentele exact la asta ajută. Să analizăm câteva din instrumentele de confruntare care sunt folosite de antropologii unilinari și de antropologi sociali în activitatea lor.

Observarea 'participantă'

William James ne spune că, atunci când l-a întrebat pe Sir James Frazer despre băștinași pe care i-a cunoscut, acesta a răspuns "Doamne ferește!" (în Jarvie 1969:2).

"Antropologul trebuie să renunțe la poziția confortabilă din fotoliul său..."

Trebuie să meargă în sate, și să-i vadă pe băștinași lucrând în grădini, pe plajă, în junglă, trebuie să navigheze alături de ei... și să-i urmărească la pescuit, făcând comerț, și în desfășurarea ritualurilor... Informațiile trebuie să-i parvină în mod direct, ca urmare a propriilor sale observații asupra vieții băștinașe... (Malinowski 1954/1926: 146-147).

Metoda de confruntare ale antropologilor evoluționiști se baza pe observarea ocolită și indirectă⁵. Desigur, nimeni nu avea nici cea mai mică intenție să folosească observarea directă, după

prin adoptarea unei poziții de confruntare*

cum arată citatul anterior, referitor la Frazer. Mai degrabă, ar fi folosit "metoda comparativă". Procedul de bază era mai întâi citirea unor însemnări despre "sălbatici" făcute de soldați, misionari și administratori coloniali, pentru a descoperi rămășițe, elemente ale culturii băștinașe care au supraviețuit în cultura colonizatorilor. Acestea odată identificate, informațiile pe care se presupunea că le oferă erau tratate drept premise în silogisme din care se deduceau alte aspecte ale culturii "primitive". Bineînțeles, soldații, și alții ca ei, erau creduli și părtinitori, astfel că nu se știa exactitatea premiselor pe care se bazau deducțiilor lor. Aceasta fiind situația, Malinowski (1944:26) declara că "lacunele" teoriei evoluționiste unilinare au rezultat din insuficiența "atenției acordată...realității". Una peste alta, metoda comparativă a teoreticienilor evoluționiști a făcut ca partea de observare a metodei de confruntare să fie nesigură.

Antidotul antropologiei sociale pentru neglijarea realității, așa cum subliniază Malinowski în citatul anterior, este ridicarea din "fotoliu" pentru a face "observații participante"⁶. Acestea includeau un număr de procedee de observare susținute de Malinowski în primul capitol din *Argonauții ai Pacificului de vest* (1922) care au devenit instrumentele etnologice standard al antropologilor sociali și au format baza de observare a poziției lor de confruntare⁷.

A.C. Haddon și W.H.R. Rivers dezvoltaseră de fapt componentele esențiale ale instrumentelor de observare în antropologia socială după expediția din Strâmtoarea Torres de la începutul noului secol. Haddon a introdus ideea potrivit căreia tipul preferat de cercetare ar trebui să se bazeze pe "munca de teren" (Young 1988: 4). Rivers (1900) a dezvoltat "metoda genealogică" în timpul expediției din Strâmtoarea Torres. Evoluționiștii arătau clar că "sălbatici" și "barbarii" trăiau cu rudele lor. Acest lucru arăta cine trebuia să fie observat. Dar evoluționiștii, cu aversiunea lor pentru întâlnirea cu subiecții cercetați, puteau doar sugera utilizarea metodei comparativiste pentru a face observații.

Metoda genealogică a fost prima tehnică dezvoltată explicit pentru observarea directă a rudelor. Urma să fie folosită împreună cu planurile de recensământ și populare a localităților, și necesită strângerea de statistici esențiale, informații despre legături de rudenie și statusuri cu privire la drepturi și responsabilități, mai ales fiindcă acestea se refereau la moștenirea proprietății și succesiunea în funcție pentru indivizii dintr-o anumită localitate. Astfel, îi obliga pe antropologi să vadă și să audă condițiile reale ale unor actori "primitivi", și prin aceasta le oferea un avantaj asupra evoluționiștilor în activitatea de observare.

Note și întrebări despre antropologie, folosită încă din 1870 ca manual de metodă antropologică, a fost revizuită în 1912. Rivers a contribuit cu un articol la noua ediție, cea de-a patra, articol intitulat "Prezentare generală a metodei". Aceasta a fost, poate, prima prezentare a metodei de observare participativă. Un principiu călăuzitor menționat în acest articol enunța că "abstractul trebuie abordat întotdeauna cu ajutorul concretului" (Rivers 1912:115). "Concretul" era observarea reală a discursului și a practicilor. Aspectul metodologic susținut aici este că generalizările mai abstracte trebuie să fie validate prin observarea "concretă". Desigur, termenul "concret" are ambiguități sale, astfel încât se cade să sondăm mai adânc pentru a afla mai exact la ce se referă.

Rivers era interesat de probleme legate de observarea discursului. Era mai ales preocupat să nu combine categoriile culturale ale discursului nativ cu cele ale observatorului. Aceasta însemna că, la fel ca în cazul practicii, discursul trebuia

să fie cu adevărat o experiență a observatorului, astfel încât "să fie folosiți termeni autohtoni" pentru referirea la înțelesul acestui discurs, "oriunde există cea mai mică posibilitate de a diferenția categoriile". Mai mult de atât, "trebuie avută cea mai mare grijă la obținerea informațiilor prin întrebări directe, deoarece există probabilitatea ca asemenea întrebări să sugereze în mod inevitabil categorii civilizate" (Rivers 1912:110-111). Pentru ca etnografia să știe ce "termeni autohtoni" corespundeau înțelesurilor discursului, ei trebuiau să se stabilească printre băștinași pentru "a le învăța cât se poate de bine" limba (Rivers 1912:109), și pentru ca, prin implicarea în viața acestora, să audă cum erau folosite în realitate aceste categorii în discursul obișnuit. Desigur, acest lucru implica observarea participativă.

Cum s-a adaptat Malinowski la curentul de inovații bazate pe observație propus de Rivers? S-a lăsat dus de acesta. Scurta sa prezentare despre munca de teren din primul capitol al *Argonauților* a adus tehnici adiționale pentru observarea directă a oamenilor în comunități, care au completat metoda genealogică a lui Rivers. Acestea erau amplificări ale intenției lui Rivers de a-i face pe antropologi să trăiască ceea ce trăiau cei pe care îi observau; pentru că, așa cum spunea Malinowski, "scopul este... să se înțeleagă punctul de vedere al băștinașului, ... viziunea sa despre lumea sa" (Rivers 1912:25, subliniat în original).

Abordarea Rivers/Malinowski a observării a ajuns să domine antropologia socială după 1922. Ca urmare, n-a mai existat metoda comparativă, nu s-a mai contat pe observații de amator și logică trunchiată bazată pe acestea. Așa cum declara Malinowski în citatul de la începutul acestei secțiuni, dispăuseră "fotoliile" și apăruseră corturile, toată lumea grăbindu-se să fie acolo, lângă băștinași. Astfel, refuzului lui Frazer de a-i întâlni pe aceștia îi luase locul observarea participantă a lui Malinowski; așa cum spunea acesta, "I-am văzut cu ochii lor..." (Malinowski 1989:163).

Observarea participantă a îmbunătățit performanța instrumentelor de observare ale antropologilor, întărindu-le capacitatea de a realiza confruntări. Trebuie recunoscută importanța acestui fapt. Microscopul a fost instrumentul dezvoltat pentru biologi, deoarece au dezvoltat realități noi, microscopice. Observarea participantă a făcut același lucru pe tărâmurile sociale și culturale. Acum teoria putea fi confruntată cu o observare mai atentă și mai detaliată. Observarea atentă și detaliată putea aduce informații teoriei. Jarvie (1969:2) considera că trecerea la observarea "participantă" a fost o "revoluție" pe care antropologia socială a introdus-o în gândirea socială și culturală. Sunt de acord cu el. Este momentul să cercetăm modul în care această putere de comparație sporită a fost folosită împotriva teoriei evoluției unilinare.

Confruntare evoluției unilinare

...se simte și o separare morală de antropologii secolului trecut - sau cel puțin eu o simt. Reconstrucțiile lor nu erau numai nesigure, ci și estimative... credeau mai presus de toate în progres, acel tip de schimbări materiale, politice, sociale și filozofice care aveau loc în Anglia victoriană... în consecință explicațiile instituțiilor sociale pe care le-au avansat reprezintă ... doar ipoteze scale ale progresului, la un capăt al cărora erau plasate forme de instituții sau credințe așa cum existau în Europa și America sec. al XIX-lea, în timp ce la celălalt capăt se aflau opusele lor... (Evans-Pritchard 1962:41).

După cum arată acest citat din Evans-Pritchard, reprezentanții antropologiei sociale aveau rezerve în privința teoriilor evoluționiste, rezerve care se refereau la domeniul morale. Prin urmare, au căutat

să combată aceste teorii ori de câte ori s-a ivit ocazia. Nu au făcut acest lucru prin aplicarea în mod clar a procedurilor de validare, deși sper că voi putea demonstra în paginile care urmează că implicit au făcut exact acest lucru. Nucleul teoriei evoluționiste unilinare, așa cum a fost formulată de Tylor, era accentul pe ideea potrivit căreia cultura apărea în diferite "clase" mai înalte sau mai joase - subînțelegându-se desigur că "primitivii" nu reușeau să se înscrie în vreuna (Tylor 1958/1871, l:1). Nu au reușit acest lucru pentru că erau lipsiți de rațiune, determinantul cheie al evoluției socioculturale. Comte (1896:667) a enunțat astfel această opinie: "Doar printr-o influență din ce în ce mai puternică a rațiunii asupra comportamentului general al omului și al societății marșul general al rasei noastre a ajuns la ... regularitate..." "Rațiunea" organiza "marșul general" și, așa cum spunea Spencer (1883, l:62) "rasele inferioare" nu puteau ține pasul pentru că erau pradă "urmăririi necontrolate a dorințelor imediate" (Spencer 1883, l:71), deoarece le lipseau "puterile mentale adecvate" (Spencer 1883, l:119). Antropologii sociali, folosindu-și metodele participante au confruntat adevărul acestor afirmații. În cele ce urmează, sunt investigate diferite exemple de astfel de confruntări. Să începem cu legăturile de rudenie, deoarece acesta este probabil domeniul în care reprezentanții antropologiei sociale au avut cel mai mare succes.

NOTE:

1. Tyler și Marcus se consideră post-moderni, așa că poate părea că eu consider post-modernismul ca fiind anti-teoretic. Așa este. Eu simt că post-modernii nu formulează teoria așa cum se face în știință. Lyotard (1984), de exemplu, era interesat de utilitatea metanarațiunilor. A hotărât ca toate acestea să fie privite cu scepticism. Acum, o anumită metanarațiune, cea a științei, este folosită pentru a face teorie. Aceasta ar însemna că, dacă toate metanarațiunile ar trebui privite cu neîncredere, și dacă teoria ar face parte din metanarațiunea științei, atunci teoria ar trebui să fie privită cu scepticism.

2. Cititorii trebuie să observe că discuția din acest paragraf se referă la practicile științifice și nu la cele matematice. Propozițiile matematice sunt validate prin diferite scheme logice, nu prin observare. Argumentul din acest text nu se referă la validarea generalizărilor matematice.

3. Cititorii pot interpreta discuția generalizării empirice, a ipotezei și a teoriei din text ca suport pentru acoperirea explicațiilor juridice. Nu este cazul. Articolul se referă la meritele confruntării și nu la cele ale diferitelor forme de explicație. Prin urmare, nu pledează pentru un anumit mod de explicație. Totuși, sunt adeptul explicației cauzale.

4. În filozofia științei există doctrine de confruntare aflate în concurență. Opinia tradițională a fost cea de **justificationalism**, care credea că prin confruntare se putea ajunge la teorie demonstrată. Se spune că această opinie a suferit o "defecțiune" (Lakatos 1970 :93) și că a fost înlocuită cu forme diferite de **neojustificationalism**, mai ales cel al **probabilism** lui Carnap, despre care se spune de asemenea că a fost un eșec (Lakatos 1968). Acesta a fost apoi înlocuit cu diferite forme de falsificaționism, legate de numele lui Popper (1959) și cele ale urmașilor săi. Abordarea din acest articol urmează versiunea falsificaționismului propusă de Lakatos (1970).

5. Principalii antropologi evoluționiști, pe lângă Tylor și Morgan, au fost A. Comte, H. Spencer, J.J. Bachofen, L.H. Maine, J. Lubbock și J.F. McLennan. Perioada lor cea mai prolifică a fost între 1860 și 1885.

6. Principalii antropologi sociali, pe lângă Malinowski, au fost A.R. Radcliffe-Brown, E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes, R. Firth, S.F. Nadel, M. Gluckman, I. Schapera, G. Wilson și M. Wilson. Perioada lor de înflorire a fost începând din 1922, și de la

publicarea *Argonauților*, până în 1957, când Leach a anunțat că era timpul să înceapă "regândirea întregului proiect".

7. Cititorii nu ar trebui să interpreteze această secțiune, și pe cea care urmează, ca pe o hagiografie ce laudă antropologia socială. Ar trebui să consulte comentariile critice și mai puțin critice pentru a avea o apreciere mai completă a tradiției (vezi mai ales Kuper 1937; Kulick 1991; Goody 1995; Stocking 1995). Am susținut în altă parte ideea că antropologii sociali au creat un regim de ipocrizie asemănător cu perioada imperialistă (Reyna, nedatată). Totuși, cercetările lor pot fi folosite pentru ilustrarea faptului că au adoptat o poziție de confruntare.

BIBLIOGRAFIE:

Comte, A. 1896. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, 3 vols. London, G.Bells and Sons.

Evans-Pritchard, E.E 1962. *Social Anthropology and Other Essays*, New York, Free Press.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

Handler, R. 1991. *An Interview with Clifford Gertz* in "Current Anthropology", 32.

Jarvie, Ian 1969. *The Revolution in Anthropology*, Chicago, IL, Henry Regnery.

Knauff, B.M. 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*, New York, Routledge.

Kroeber, A.L. 1963/1923. *Anthropology: Cultural Patterns and Processes*, New York, Harcourt.

Lakatos, Imre 1970. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes* in I. Lakatos and A. Musgrave(eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, London, Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude 1976. *Structural Anthropology*, vol.2, New York, Basic Books.

Lyotard, J.-M. 1984. *The Postmodern Condition*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Malinowski, B. 1954/1926. *Myth and Primitive Psychology* in B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Garden City, N.Y., Doubleday.

Marcus, George 1993. *Introduction to the Series and to Volume 1*, in G.Marcus (ed), *Perilous States*, Chicago IL, University of Chicago Press.

Miller, R.W. 1987. *Fact and Method*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Ortner, Sherry 1984. *Theory in Anthropology Since the Sixties* in "Comparative Studies in Society and History", 26.

Radcliffe-Brown, A.R. 1965/1940. *On Social Structure, Structure and Function in Primitive Society*.

Roseberry, W. 1996. *The Unbearable Lightness of Anthropology* in "Radical History Review", 65.

Russel, B. 1951. *Unpopular Essays*, New York, Simon and Schuster.

Sahlins, M. 1995. *How Natives Think - About Captain Cook, For Example*, Chicago IL, University of Chicago Press.

Spencer, Herbert 1883. *The Principles of Sociology*, 2 vols, New York, Appleton and Co.

Tylor, Steven 1987. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison, University of Wisconsin Press.

Tylor, E.B. 1958/1871. *Primitive culture*, 2 vols, New York, Harper.

* textul a apărut inițial în "Anthropological Theory", vol. 1(1), Sage Publications, London, 2001, pp. 9-29. Mulțumim autorului pentru permisiunea de a-l publica în limba română.

Traducere: Andreea BRATU

** S.P.Reyna este profesor la Universitatea din New Hampshire, fiind interesat de teoria antropologică, istoria teoriei antropologice și de putere în context global.

Meșteri populari din Dolj: Ion Musteștea din Salcia*

Nicolae DUMITRU

În anul 1929, 27 de care încărcate cu cruci porneau din satul Salcia, comuna Argetoaia, spre bălciul de la Cornățel, județul Mehedinți. 27 meșteri cruceri, fiecare cu carul lui. Printre aceștia se afla și Tânase Marin Braloștiteanu, tatăl lui Ion Musteștea, renumitul crucer de mai târziu.

Biografia lui Tânase era una simplă. Originar din sat, era unul dintre numeroșii țărani săraci. Rămăsese orfan și de mamă și de tată care muriseră în Scaiești, de holeră. Atunci l-a luat bunica dinspre mamă și l-a crescut; și-aici a fost unu' Nițu Melinescu, acum vreo 150 de ani, care lucra cruci, și azi-așa, mâine-așa, a învățat această meserie...

Că, în definitiv, și cruceritul poate fi o meserie, ca oricare alta, în urma căreia să te poți "hărăni"...

Tânase Braloștiteanu "i-a vândut" meseria copilului său care, îmbogățindu-și ulterior și cunoștințele de religie ortodoxă, avea să devină renumitul meșter crucer Ion Musteștea din Salcia Doljului.

Într-o geografie a tradițiilor, satul Salcia reprezintă unul dintre puținele sate oltenesti în care cruceritul nu s-a stins. Au existat cruceri din "tată-n fiu", dar și alți oameni care au lucrat sau mai lucrează, dar numai ocazional. Despre cruceri se spune că, alături de bătrânii "de vază" din sat, erau oameni de a căror părere trebuia să se țină seamă, fiind considerați curăț sufeștești și trupești, fără defecte fizice sau morale; altfel, crucile "putrezesc repede dacă nu sunt lucrate de un om drept!"

Ion Musteștea, "lonel a lu' Tânase", s-a născut în preajma Crăciunului anului 1921, la 21 decembrie. N-a urmat decât cinci clase, că n-a avut posibilități. S-a căsătorit și a avut patru copii. N-a părăsit satul. A rămas aci: agricultor și meșter crucer.

În 1932 a vopsit prima cruce... Intrarea sa în rândul meșterilor cruceri pare paradoxală. Tatăl său, invalid de război, împreună cu alți cinci oameni din sat, toți invalizi în urma războiului din 1916-1918, au făcut rămășag, la o "oca" de rachiu:

-Mă' Tânase, copilul ăsta al tău, de 10 ani, câți are el, vopsește mă' crucea?
-Vopsește!

-Hai, pe rămășag!...

Tocmai murise nevasta unui vecin de-al lor, Nicolae Budică, și-i lucra crucea... Iar copilul a vopsit-o... Asta a fost lecția... și așa a început traseul exemplar al unuia dintre cei mai reprezentativi cruceri din Salcia. De-atunci, a lucrat și a pictat mii, poate chiar peste zece mii; nu le-a ținut socoteala!

Crucile erau lucrate din lemn de stejar, gorun sau gârniță - "cum zice la Scriptură!". Dar cel mai rezistent lemn s-a dovedit a fi lemnul de gârniță de pietriș. Tare ca și salcâmul! Gârnița de Dunăre, de Jieț sau de Motru era prea slabă.

Mersea în pădure cu carul și-și alegea lemnul. Aducea și păducel negru, special pentru a lucra pistornice; alții lucrau și în păducel roșu, dar el nu folosea decât păducelul negru: "primul mărăcine de pe pământ" - în concepția sa.

Aduse acasă, lemnele erau spintecate... Punea un lemn, cu două crăcane, pe care-l denumea "măgar" și alte două "poduri"; el urca pe lemn, ca să conducă ferăstrăul și alți doi oameni, jos, trăgeau de ferăstrău. Spinteca vreo două zile ca să facă un car de cruci.

Ziua lucra la munca câmpului: la arat, la semănat, la prășit, la secerat; iar noaptea lucra la cruci; era tânăr, nu simțea... Cel mai mult spor îl avea de la Sf. Marie încolo, "după ce aducea și patele din câmp", când se cam termina cu munca și se ocupa numai de crucerit.



Crucile sunt monumente funerare creștine, amintind de legătura permanentă a celor rămași în viață cu cei plecați "dincolo", potrivit unei concepții care are în vedere totodată și sacralizarea spațiului.

Prima cruce care se pune la capul mortului este stâlpul. La 40 de zile se pune crucea mare, pictată "la comandă" pentru bărbat sau pentru femeie.

În adâncul sufletului său Ion Musteștea știa un lucru - și bărbatul, dar și femeia când se închină tot așa zic: "În numele Tatălui, al Fiului și al Sf. Duh. Amin!". Nu este nici o deosebire; deci n-ar trebui să fie vreuna nici în picturile de pe cruci. Dar dacă în concepția populară s-a împământat obișnuința ca pe crucile pentru bărbați să se afle chipul lui Iisus, iar pe cele pentru femei, Maica Domnului cu Fiul, așa le pictează și el: după cum i se "comandă", sau, pentru cele care nu îi sunt comandate, după "închipuirea" lui.

Ca formă, crucile lucrate de Ion Musteștea seamănă cu troițele, cu dispunere ornamentală clară: centrul, ocupat de chipul

Dumnezeu, în centru, chipul lui Iisus, iar la picioarele lui Iisus, Maica Domnului cu Fiul; în dreapta, îngerul - "veghețoriul și păzitoriul" Mântuitorului Iisus Hristos; sub înger, serafimi, numai "ochi și vedere", fără trup, aflați în slujba lui Dumnezeu, ajutând pe Iisus în paza tuturor sufletelor care trăiesc pe pământ; urmează "câmpuri cu flori" - ca semn al bucuriei că Iisus ne-a lăsat crucea pentru creștinii de azi; apoi, iar serafimi, iar câmpuri cu flori...

În stânga crucii, la fel: îngerul, serafimi, câmpuri cu flori...

Uneori, după cum este comanda sau după închipuirea meșterului, mai sunt reprezentați: Sf. Petre, Sf. Ioan, Sf. Gheorghe care împunge cu sulița pe Diavol prefăcut în Scorpie, Sfinții Împărați Constantin și Elena...

Pe trunchiul crucii este reprezentată o altă cruce, dar în diagonală, iar sub ea Adam, primul om de pe pământ, care la insistențele Evei a mușcat din fructul oprit, născând păcatul între oameni.

Pentru a fi protejate împotriva ploilor

fântână, crucițe de pus pe pieptul mortului, pistornice.

După înhumarea mortului, crucițele de pus pe piept se așează la "picioarele stâlpului".

Pistornicele sunt de două feluri: unul de pus pe pieptul mortului și altul folosit la coacerea pâinii; cel pentru pâine trebuie slujit la biserică.

De la caz la caz, după cum sunt comandate, crucile sunt mici și mari.

Crucile mici sunt așezate în pomii din curți, la baza crengilor, sau pe garduri; cele mari, lângă izvor, fântână, răscruce, marcând trecerea prin viață a individului, o modalitate ca acesta să rămână în memoria sâtenilor, alături de casa lui, de fântâna, de izvorul frecventat.

Dar obiceiul de a pune cruci poate fi interpretat apotropaic, ca mijloc de apărare a mortului pe drumul către lumea de dincolo (nu întâmplător crucile sunt așezate lângă punți, poduri, răscruce).

Pe lângă cruci, Ion Musteștea a lucrat și tronuri (sicrie).

Aproape toate satele de la Salcia, la Dunăre, în Dolj și Mehedinți, sunt presărate cu cruci lucrate de Musteștea.

Încărca un car cu cruci și o lua peste deal, la Cernătești, Bărboi și Grecești unde era târg și uneori bălci; de acolo, spre Mehedinți, la Stăncești, Câmpu Țiganului, Gvardenița, Bălăcița unde, de asemenea, era târg, sau de sărbători, bălci; de aici la Cujmir, Plenița, Vânu-Mare, Gârla Mare, Pristol, "unde cântă cocoșul de s-aude în trei țări"...

Uneori, încărca câte un autocamion cu cruci, le ducea într-o localitate și le depozita la cineva, apoi de acolo, cu carul, prin localitățile învecinate, vânzându-le pe bani, pe bucate, pe ouă, pe ceea ce avea el nevoie și putea omul să ofere. "Ca să mă hărănesc!" - spunea Ion Musteștea, cu oarecare mahnire în glas, fiindcă nici unul din feciorii săi nu l-au călcat pe urme și n-au învățat meșteritul crucilor. Așa se rupe tradiția!...

Acum Ion Musteștea a plecat "dincolo", rămânând în urma lui doar amintirea și o cruce în cimitirul de pe culmea satului, cruce pe care singur și-a meșterit-o și și-a împodobit-o cu chipul sfântului al cărui nume l-a purtat, Sf. Ioan Botezătorul, "în spinarea calului mergând în drumul Raiului sau al Iadului, după faptele petrecute de mine!"

* materialul prelucrează informații din interviul realizat în 1993 de Cornel Bălosu și Paul Teodor Pleșa cu Ion Musteștea, interviu aflat în arhiva CJCPCT Dolj.



Foisor, Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai. Arhiva CJCPCT Dolj

lui Iisus, când crucea este pentru bărbat, sau al Maicii Domnului cu Fiul, când crucea este pentru femeie; cadrul lateral, asemănător coroanei unui pom, este împodobit cu chipuri de îngeri, sfinți, serafimi, heruvimi, sau câmpuri cu flori...

Fața crucii, cum explica el, cuprinde următoarele detalii: deasupra, "ochiul lui

crucile sunt încadrate cu un acoperiș "în două ape".

Spre deosebire de acestea, crucile pentru copii sunt mai mici.

În afară de stâlpul care se pune la capătul mortului, odată cu înhumarea acestuia, și crucea mare de la 40 de zile, există cruci de punte sau de pod, de răscruce, de izvor, de

Busuiocul în mentalitatea rurală românească

Minodora MELCIOIU

În folclorul românesc nimic nu este întâmplător. Neamul nostru de păstori și agricultori a creat de-a lungul timpului pentru fiecare plantă, lucru sau ființă o legendă sau o poveste, unele dintre ele având chiar zile de sărbătoare în calendarul popular.

Busuiocul (*ocimum basilicum*) este, poate, cea mai cântată plantă din folclorul nostru, dar și cea mai implicată în sărbătorile de peste an, riturile de trecere și bisericești ale poporului român. În toată lumea creștină busuiocul este o plantă sfântă. La catolici, legătura cu biserica este chiar denominativă: *basilico* = busuioc, *basilica* = biserică. La creștinii ortodocși din România busuiocul este prezent în toate riturile bisericești, fiind aproape nelipsit de la icoane, din grădini și ghivece. Botaniștii îi atestă originea în India și China.

Cât privește proveniența sa, putem constata că în folclorul românesc există numeroase legende în legătură cu originea sfântă a acestei plante. Iată câteva, rezumate de Elena Niculiță-Voronca:

- Se spune că busuiocul ar fi răsărit în locul unde s-a născut Iisus Hristos.

- Busuiocul a răsărit și a crescut în staulul unde s-a născut Hristos și l-a acoperit de nu l-au găsit soldații lui Irod.

- Busuiocul a crescut pe drumul străbătut de Iisus spre apa Iordanului, la botez.

- La botezul Domnului, oamenii au adus busuioc și l-au acoperit cu el.

- Busuiocul este din sângele Mântuitorului care a picurat la răstignire.

- Busuiocul a răsărit din lacrimile Maicii Domnului.

- Busuiocul e Sfânta Cruce găsită de Împărații Constantin și Elena acoperită cu plante de busuioc (Voronca 1998:12, ...).

În mentalitatea rurală românească, busuiocul este considerat o plantă sacră, dar și nemuritoare, având aceleași proprietăți și în stare uscată. Faptul că este implicat în toate riturile religioase, în sărbătorile calendaristice și din ciclul familial, arată că busuiocul nu este cultivat întâmplător, ci după un ritual atestat pe întreg teritoriul românesc. Potrivit unor informații culese de Elena Niculiță-Voronca, "în Siret busuiocul se samănă anume pentru cinste: îl samănă până a nu răsări soarele în ziua de Sfântul Gheorghe, dimineața. Stratul se pregătește mai înainte, dar de cade Sf. Gheorghe duminica nu se poate samana; sau poți să-l sameni într-o luni, până în ziua, că luna e ziua cea mai curată. Busuiocul, când se culege, se pune după icoane sau la grindă, la loc curat" (Voronca 1998:98). Potrivit aceleiași specialiste, tot în Moldova, mai exact "în Botoșani, busuiocul se samănă de dragoste, în ziua de Sf. Gheorghe, în zori, și-l stropesc din gură. Cu acela se găsesc fetele când merg la joc, punând în cap sau în brâu" (Voronca 1998:99).

Versurile unui cântec oltenesc de dragoste demonstrează că obiceiul este același ca în Bucovina:

"Busuioc de la Plenița / Răsădit de daica Ghița/ Miroase ca pelinița/ Că l-a udat cu gurița".

Conform altor tradiții înregistrate în nordul Olteniei, mai precis în județul Vâlcea, busuiocul se seamănă "în capul viilor" (vița-de-vie fiind și ea o plantă sfântă), se culege toamna, se leagă în chite și se usucă la grindă.

Începând cu ajunul Crăciunului, busuiocul își exercită funcțiile de plantă augurală și apotropaică. Cu un mănunchi de busuioc, muiat în *apă mare* (aghiasmă), preotul stropește casele în "colinda" sa de Ajun și Bobotează. În dimineața Bobotezei, țărani (și chiar orășenii) din Oltenia duc la biserică

buchete de busuioc uscat pentru slujirea și sfințirea agheasmei mari. Crenguțe sfințite sunt aduse acasă și puse cu pietate la icoană.

Tot în ziua de Bobotează, tinerii de la sate "fac busuiocul", o chită de busuioc uscat, legată cu ață roșie, cu care colindă în ziua de Sf. Ion, ziua când se *iordănesc* fetele și cei ce poartă numele sfântului, dar și animalele (ne gândim la botezatul cailor). La 1 februarie, în cadrul sărbătorii Sf. Trifon, viile, animalele și livezile se botează în același mod, pentru fertilitate și ferire de intemperii.

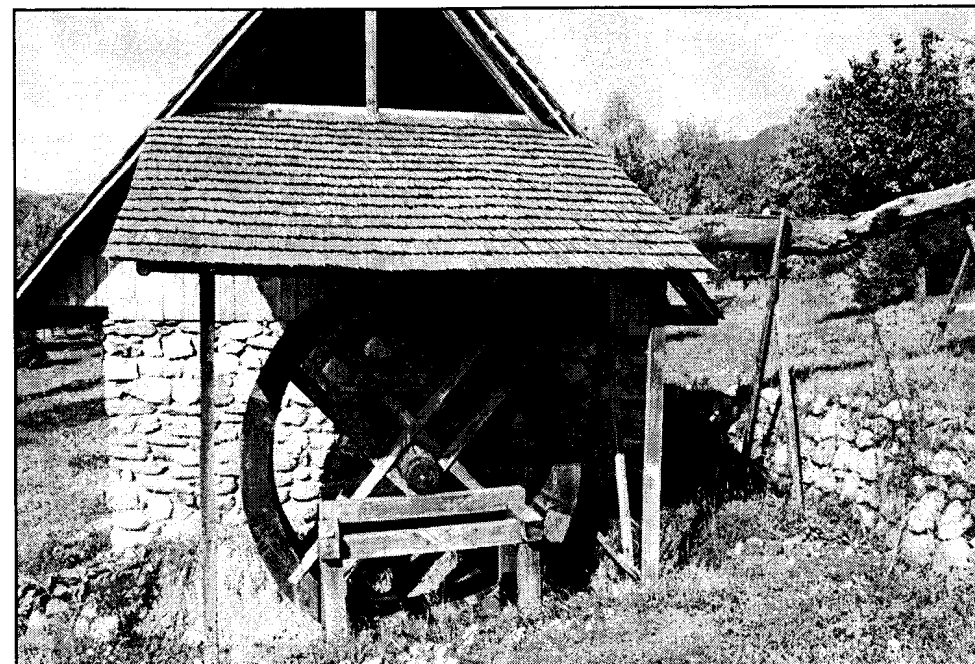
Începând cu luna martie, mai multe sămbete sunt dedicate cultului morților, când se fac pomeni în amintirea "moșilor". Cu aceste ocazii, colacii sunt însoțiți de chite de busuioc, iar câștile de pomană au și ele busuioc, legat cu fir roșu.

Diversitatea acestor tradiții legate de utilizarea busuiocului este într-adevăr foarte mare. La Joi Mari și Sânziene, în județul Dolj, se afumă casele cu busuioc contra spiritelor malefice. Ceva mai la nord, în județul Vâlcea se fac fumigații cu busuioc și la Mucenici (9 martie).

Ca să trecem la o altă dată calendaristică importantă, la Schimbarea la Față (6 august) se afumă cu busuioc copiii bolnavi de sperietură. În recuzita mijloacelor protectoare împotriva spiritelor malefice se numără și arderea unor plante contra strigoilor, între care pelin și busuioc, mai ales cu ocazia sărbătorii de Sf. Andrei.

Busuiocul poate fi întâlnit și la vasele date în cadrul horei de pomană, ținută în județul Dolj, în perioada sărbătorilor pascale, pentru pomenirea morților tineri, nenunțiți. În cazul riturilor de trecere, busuiocul este prezent în tainele botezului creștin și în prima scaldă a nou-născutului, cu rol apotropaic și augural, așa cum găsim în urarea moașei:

"Sculp ca argintul/Dulce ca mierea/
Bun ca pâinea/ Sănătos ca oul/
Rumen ca bujorul/Atrăgător ca busuiocul/



Moară de apă (zona Loviștei), Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai. Arhiva CJCPCT Dolj

Și alb ca laptele" (Marian 2000: 83-84).

Nu trebuie uitat nici faptul că turta pentru ursitori, pe care o face moașa a treia zi de la nașterea pruncului, este împodobită cu bani, fir roșu și busuioc.

"Busuioc, mușcată verde, bani și o țără de carne grasă pune moașa și la colacul de grindă de la Anul Nou".

În Oltenia, busuiocul este identificat ca *floare a lui Iisus*, dar și ca floarea dragostei, care are și ea o legendă: "Demult, un băiat iubea foarte mult o fată care era bolnavă și a murit repede. Pe mormântul ei băiatul a pus tot felul de flori care s-au uscat. El venea în fiecare zi și plângea la mormântul ei și din lacrimile lui a crescut o plantă care se zice că era busuiocul, după mirosul lui. De atunci busuiocul este considerat floarea dragostei".

Însăși lirica populară conține un număr impresionant de date privind busuiocul. Floarea lui albă și mică simbolizează puritatea, armonia dar și caracterul trecător al frumuseții feminine și fragilitatea vârstei. Era considerat floarea fetelor, după cum reiese și dintr-o colindă de casă spusă de ceata junilor din Țara Oltului:

"Iară Domnul Domnului/ Măna dreaptă crucea-și duce/ Și-n cea stângă busuiocul/ Crucea-și dă bătrânilor/ Busuiocul, fetelor/ Măr de aur, junilor/Trandafir, nevestelor" (Herseni 1977:244).

Busuiocul era, în același timp, un stimulent erotic, întrebunțat în magia de dragoste și în practicile pentru aflarea ursitului:

"Frunză verde peliniță/ Mă dusei în grădiniță/ Să plivesc busuiocul/ Și-mi găsi ibovnicu."; "Busuioc nu te-ai coace/ Și sămânță n-ai mai face/ Că din sămânțioara ta/ A răsărit dragostea."

În ajunul unor mari sărbători creștine și populare, de Crăciun, Bobotează, Paște sau Sânziene, conform tradiției, fetele de măritat puneau sub pernă crenguțe din busuiocul dragostei pentru a-și visa ursitul. Iarna era așezat la streșină sau la fântână și dacă se umplea de *chidă* (chiciură) este considerat semn de măritiș. Cu busuiocul "udat cu gurița" se făceau totodată descântece de dragoste și se dezlegau farmecele și deochiul.

Hora satului, eveniment deosebit în cadrul comunității rurale, se ținea duminică. Fetele "premenite" veneau la horă cu busuioc la ureche sau în sân. Băieții îl purtau la brâu și tot ei începeau hora strigând:

"Învârtiți hora pe loc/ Să răsără busuioc/ Busuiocul fetelor/ Dragostea nevestelor."

Inspirat din tradiția populară, compozitorul Ion Vasilescu a preluat simbolismul busuiocului dragostei în cântecul orășenesc "Mi-am pus busuioc în păr", interpretat cu atâta foc de Maria Tănase.

Dacă trecem la un alt moment important,

Cântecul nașului: "Busuioc de la icoană/ Nănașa e ca o doamnă/ Busuioc de pe cuier/



Trifonul 2001 Foto: Marian Nicolae. Arhiva CJCPCT Dolj

Nănașu-i mare boier. [...] Rujmălin de busuioc/ Dă, Doamne, la miri noroc."

Iată cum descrie Simion Florea Marian în lucrarea *Nunta la români* hora "Busuiocul", cerută special la masa mare de către naș: "Mesenii se prind de mână într-un lanț, înconjurând masa de trei ori, apoi ies din casă în curte. Lăutarii strigă: "Frunză verde busuioc/ Ian poftim boieri la joc/ Ian poftim și mai jucați/ Că-i destul de când măncați!"

Busuiocul există și la românii din stânga Oltului, pentru că la dânsii este datina a cânta nunului la sfârșitul mesei mari de duminică sara următoarea horă, care nu e alta decât o variantă a celor înșirate mai sus și care se numește *Nuneasca*: "Foaie verde busuioc/ Mai sculați, boieri, la joc/ V-ajungă de când măncați/ Mai sculați de mai jucați" (Marian 2000:393).

Acest joc nu se practică întâmplător în cadrul ceremonialului de nuntă, busuiocul având vădite funcții purificatoare, fertilizatoare și apotropaice: "De trei ori pe lângă masă/ Să scoatem răul din casă/ Să rămâie binele/ Să trăiască mirele!"

Către sfârșitul ceremonialului de nuntă, busuiocul este părtaş la "cinstea miresii": "La dusul țuicii la socri, se duce și o turtă cu boboci roșii și busuioc verde și se face o horă unde se împart bobocii și se bea din țuică"(4).

Plantă cu origine străveche, găsită în basme, legende, în practicile precreeștine și creștine, busuiocul sărbătorilor noastre pare să facă parte și din categoria plantelor totemice.

NOTE:

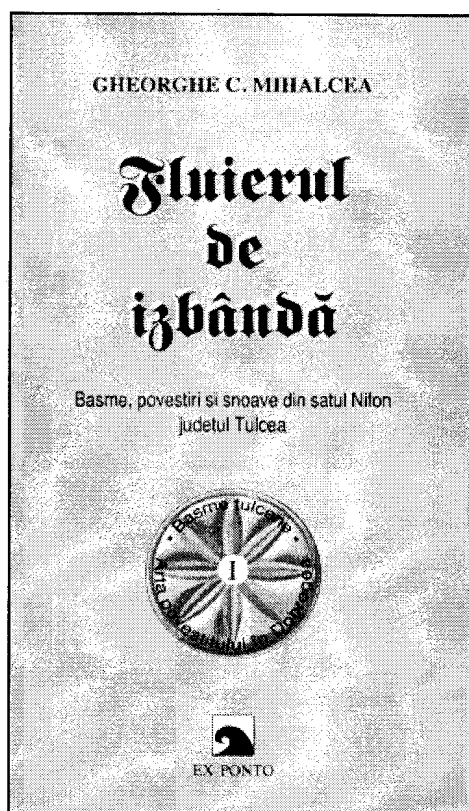
1. Informator Tereacă Ștefania, 70ani, Segarcea-Dolj.
2. Informator Ciucă Elena, 72 ani, Segarcea-Dolj
3. Informator Drăgoi Silina, 71 ani, sat Pleșoi, com. Predești-Dolj
4. Informator Ciucă Elena, 72 ani, Segarcea-Dolj.

BIBLIOGRAFIE:

- Evseev, Ivan 1998. *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Amarcord.
- Herseni, Traian 1977. *Forme străvechi de cultură populară românească*, Cluj-Napoca, Dacia.
- Marian, Simion Florea 2000. *Nunta la români*, București, Saeculum I. O.
- Niculiță-Voronca, Elena 1998. *Datinile și credințele poporului român*, București, Saeculum I. O.



Gheorghe C. Mihalcea, "Fluierul de izbândă". Basme, povestiri și snoave din satul Nifon, județul Tulcea, întâmpinare de prof.univ.dr. Nicolae Constantinescu, studiu introductiv de lect.univ.dr. Narcisa Știucă, Constanța, Editura Ex Ponto, 2003, 257 pp.



Inspirat încadrat de către profesorul Nicolae Constantinescu în seria "Învățătorilor folcloriști" (p.6), prof.pr.dr. Gheorghe C. Mihalcea este autorul mai multor culegeri de folclor și am enumera aici *La fântâna de sub deal* (1971), *Flori dalbe, flori de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă din jud. Tulcea* (1972) și *Aho, aho, copii și frați! Folclor poetic nord-dobrogean* (1978). În 1980, apare lucrarea *Pe buhaz de mare. Folclor nord-dobrogean*, având o prefață de Al. I. Amzulescu, transcriere și studiu muzical de Gheorghe Oprea. Seria continuă cu două culegeri de colinde *Sus în slava cerului* (I – 2000 și II-2001) și *Prin pomelul raiului* (2001).

Ultima apariție, *Basme și narațiuni din Nifon*, schimbă registrul propunând, de data aceasta, o incursiune în zona prozei populare. Narațiunile, preluate de la opt povestitori, toți din Nifon, acoperă, din punct de vedere tipologic, patru segmente: basmul fantastic (22), narațiuni fantastico-mitologice (4), basme nuvelistice (10) și snoave (4). Lucrarea se încheie cu date biografice ale celor opt informatori (**Mihai Fifor**).

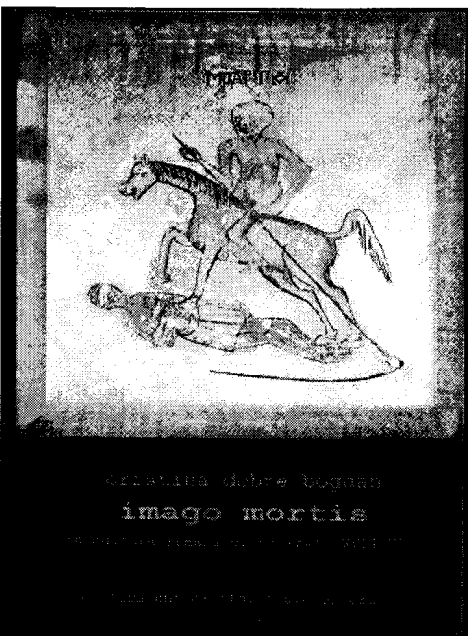
Amalia Pavelescu, *Tezaur folcloric din Mărginimea Sibiului*, vol. I – *Folclor din Săliște și satele din jur*, Sibiu, Editura Psihomedica, 2003, 286 pp.



Fără a reuși să ne facă să deslușim rostul editării ca volum de autor, semnat ca atare de Amalia Pavelescu, a unei lucrări ce cuprinde în paginile sale, de fapt, o culegere realizată de elevii Liceului din Săliște, între 1955 – 1959, sub îndrumarea distinsului folclorist Gheorghe Pavelescu, colegii de la Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Sibiu continuă seria restituirilor documentelor de arhivă, fapt de cultură deosebit de important pentru cercetarea etnologică românească. Studiu monografic temeinic, volumul *Folclor din Săliște...* este structurat după toate regulile unui astfel de demers, acoperind, în partea întâi, în capitole distincte, secvențele legate de obiceiurile din ciclul familial (*Nașterea, Botezul, Nunta din Săliște, Moartea și înmormântarea*), secțiune completată cu un subcapitol aparte – *Jocuri de copii* –, apoi de obiceiurile și credințele legate de sărbătorile de peste an (*La Crăciun și Anul Nou, Sânzienele, Ispasul, Sf. Constantin și Elena, Șezătorile*). Cea de-a doua parte a lucrării se ocupă de literatura populară (*Doinele cu caracter social, Doinele cu caracter intim, Strigăturile, Cântecul satiric, Baladele, Colindele, Bocetele, Versurile la morți*), pentru ca partea a III-a să fie dedicată, în întregime, reproducerii de texte folclorice ordonate în diverse categorii: haiducia, cătănia, natura, ciobănia etc. Anexele volumului conțin listele elevilor care au realizat culegerea, precum și pe cele ale informatorilor acestora. Lucrarea se încheie cu un *Glosar* menit a explica o serie de termeni regionali desprinși din textul folcloric.

Este, fără doar și poate, de lăudat efortul celor care au îngrijit acest volum, admirabil editat, construind un eficient instrument de lucru pentru oricine ar fi interesat de studiul uneia dintre cele mai interesante zone etno-folclorice din România (**Mihai Fifor**).

Cristina Dobre-Bogdan, *Imago mortis în cultura română veche (sec. XVII-XIX)*, cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu, Editura Universității din București, 2002, 230 p.



La origine un proiect de licență, continuat de o teză de masterat, lucrarea tinerei autoare, asistentă în cadrul Facultății de Litere din București, oferă o serie de surprize plăcute cititorului interesat de atitudinile și reprezentările românești ale morții într-o perioadă dominată de trecerea de la medieval la modern. Cristina Dobre-Bogdan își cunoaște bine sursele pe care le utilizează și procedează la o binevenită abordare interdisciplinară. Sunt chestionate textele scrise (cronici, omilii, predici), cele iconografice, fără a neglija manuscrisele populare care s-au bucurat de o largă circulație (*Esopia*). Din punct de vedere metodologic autoarea este convinsă că o asemenea anchetă are numai de câștigat de pe urma reliefării corespondențelor dintre reprezentări care se întâlnesc deopotrivă în aria scrisului, oralului și a

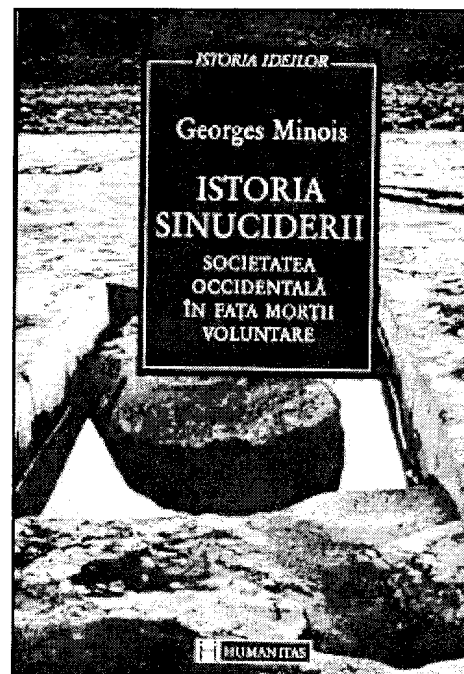
imaginii. Din această perspectivă, deși cartea pare structurată pe sectoare distincte (iconofilia morții, retorica funebră, imaginea morții în cronici), autoarea este permanent interesată de evidențierea corespondențelor care se stabilesc între reprezentările morții din pictura exterioară sau interioară postbrâncovenească, cărțile populare, predicile transilvănene sau muntenești, cronicile elitei boierești, fără a uita să compare rezultatele obținute cu perspectivele occidentale asupra subiectului.

Noutatea absolută este dată de iconografia morții pe care autoarea o reconstituie minuțios după cercetări de teren efectuate personal și în condiții nu rareori dificile. Să precizăm că nu avem încă o iconografie a morții pentru nici una dintre vechile provincii istorice, care ar permite o anchetă mai profundă a temei (se pare că vom datora tot doamnei Cristina Dobre-Bogdan acoperirea parțială a acestei pete albe). În concluziile sale autoarea se regăsește cu unele demersuri anterioare (Andrei Paleologu), dar oferă nuanțări suplimentare referitoare la circulația unor motive iconografice datorate atât meșterilor itineranți, cât și unui cert interes popular pentru moarte, la formarea căruia a contribuit decisiv, crede autoarea, și gustul pronunțat pentru anumite cărți populare care au circulat masiv în epocă.

În privința unei pronunțate sensibilități colective față de moarte care afectează niveluri sociale din ce în ce mai diverse (boieri, negustori, dar și meșteșugari, preoți rurali, țărani) de la sfârșitul sec. al XVIII-lea, cercetările Cristinei Dobre-Bogdan confirmă unele opinii exprimate recent (Daniel Barbu): o lume din ce în ce mai interesată de dialogul cu moartea, în contextul creșterii semnificației Judecății de Apoi, a destrucției solidarităților tradiționale și a nașterii conștiinței individuale (un semn cert al modernității) pe calea ocolită a eschatologiei.

Un rezumat în franceză, o consistentă bibliografie și mai ales două interesante anexe (din păcate prima anexă are greșeli datorate aranjării la tipografie, care afectează corespondența între rubrici, după cum mi-a semnalat ulterior autoarea) referitoare la geografia reprezentărilor morții din bisericile muntenești și oltenești completează această carte pe care o putem încadra lucrărilor bune de istoria mentalităților care încep să apară și la noi. (**Nicolae Mihai**)

Georges Minois, *Istoria sinuciderii. Societatea occidentală în fața morții voluntare*, București, Humanitas, 2002, 352 p.



Georges Minois se numără cu siguranță printre adepții istoriei mentalităților care și-au făcut un renume din a ataca subiecte incomode. Reconstituirea atitudinilor față de bătrânețe, lumea de dincolo (infernul) sau mai recent față de sinucidere nu reprezintă totuși altceva decât tot atâtea

posibilități de introspecție în universul complex al sensibilității unei societăți, pe linia deschisă de îndemnul lansat de Lucien Febvre.

Interesul constant al autorului pentru o istorie umanizantă este demonstrat și de acest volum consacrat unei teme care a constituit multă vreme un tabuu. Paradoxal, această atitudine a marcat și demersurile considerate cele mai novatoare în domeniul istoriei mentalităților, mai ales cele privitoare la fenomenul morții. Cum altfel, se întreabă autorul în introducerea cărții (pp.7-10), se poate explica lipsa oricărui referințe la moartea voluntară din lucrările clasice ale unor Philippe Ariès, Pierre Chaunu, Michel Vovelle, John Mac Mannens. Răspunsul îl oferă tot Georges Minois care recunoaște că există două dificultăți majore: una în strânsă legătură cu caracterul surselor utilizate, care sunt de o cu totul altă natură, provenind în special din arhivele juridice; pe de altă parte, în ciuda asocierii și a altor tipuri de surse (mai ales literare), per ansamblu, cercetătorul constată că rămâne dificil de obținut o imagine profundă asupra subiectului. O altă dificultate este de ordin metodologic, pentru că raritatea și eterogenitatea surselor le fac nepotrivite pentru un studiu sistematic serial, demografic și sociologic, iar pe de altă parte, tăcerea care a domnit în jurul subiectului și care a marcat până târziu atitudinile membrilor puterii nu poate fi explicată decât prin reconstituirea reprezentărilor mentale despre sinucidere care au marcat Europa occidentală din antichitate până în secolul XX.

Un asemenea demers se anunța de la început ca unul dificil. Autorul nu s-a lăsat însă intimidat de acest aspect. Pe parcursul studiului său valorifică atât rezultatele bibliografiei istorice de specialitate (destul de modestă), cât și informațiile furnizate de registre ale oficialităților, memorii, texte religioase, filosofice, piese de teatru sau romane, analize ale unor sociologi sau presă, urmărind cum evoluează reprezentările sinuciderii în societatea europeană occidentală în strânsă legătură cu transformările culturale și sociale, din antichitate până în prezent.

De exemplu, dacă în antichitatea greacă și romană sinuciderea era valorizată ca un act de libertate personală, ca o modalitate de a protesta față de deciziile nedrepte ale polis-ului, urbs-ului sau imperium-ului, creștinismul va marca treptat trecerea sa în categoria gesturilor interzise, fiind considerat o insultă la adresa lui Dumnezeu și a reprezentanților săi pe pământ. Autoritățile politice se vor asocia celor religioase, astfel că cei care vor apela la sinucidere vor fi supuși unor măsuri punitive exemplare. Simpla lor menționare era suficientă pentru a înspăimânta pe creștinul obișnuit, crede autorul. Ce putea fi mai cumplit decât perspectiva damnării veșnice, iar pentru familie dezonoarea adusă, la care se adaugă și spectacolul suplicului corpului sinucigașului. Schimbarea apare odată cu Renașterea timpurie și nu întâmplător, dacă ținem cont de *redescoperirea* anticilor, pentru ca primele interogații asupra libertății acestui gest să fie formulate explicit din secolul al XVII-lea (autorul consideră reprezentativ monologul lui Hamlet din piesa lui Shakespeare). Va trebui așteptat secolul al XVIII-lea pentru a asista la o adevărată dezbatere pro și contra, pentru ca din secolul al XIX-lea, în ciuda revoluției sentimentului produse de romantism, să asistăm la o treptată devalorizare și culpabilizare. Paradoxal, acest lucru nu a împiedicat până în prezent o proliferare fără precedent a literaturii de specialitate și a apariției marilor teorii explicative, de la cea sociologică a lui Durkheim și Halbwachs la cea psihanalitică a lui Freud, de la cea psihologică și genetică a lui Baechler la cea patologică. Legislația contemporană conservă aceeași discreție în jurul subiectului, conform principiului că

prea multă publicitate ar pune în discuție echilibrul societății (p. 339-340). De fapt întâlnim aceeași atitudine a puterii față de sinucidere ca în secolul al XVII-lea, sinucigașii reprezentând întotdeauna un motiv de reproș pentru buna funcționare a societății și pentru grija guvernanților față de supuși. Innăbușirea dezbaterii care a coincis cu cenzurarea libertății fundamentale a omului de a dispune de viața sa, în paralel cu impunerea datoriei de a trăi, motivată ideologic și religios este trăsătura fundamentală a secolului al XX-lea, afirmă autorul. Recentele discuții asupra eutanasiei au redeschis totuși dosarul unui subiect care, concluzionează autorul, rămâne prin excelență incomod.

Lucrarea este structurată în trei părți, fiecare rezervată unei perioade reprezentative: Antichitatea greco-latină și Evul Mediu (pp.13-63), Renașterea, Reforma și Contrareforma (pp.67-188), Secolul Luminilor (pp. 224-317), un ultim capitol pe post de epilog fiind consacrat secolului al XIX-lea și al XX-lea. O bibliografie succintă (pp. 344-347), cuprinzând cele mai importante studii consacrate subiectului, de la principalele lucrări cu caracter general până la istoriografia de specialitate (antichitate-secolul al XVIII-lea) încheie această încercare de sinteză.

Deși insistă pe spațiul englez și francez asupra cărora dispune de mai multe informații, cu accent special pe perioada

secolelor XVI-XVIII, Minois reușește să sublinieze câteva constante ale practicii sinuciderii. În primul rând, ea este întâlnită în rândul tuturor categoriilor societății, dar este valorizată diferit. Refuz al vieții, ea este totodată un refuz al unor norme, față de o societate nedreaptă sau față de o putere coercitivă, de aceea ea reprezintă implicit a acuză la adresa guvernanților (reprezentare care a circulat din antichitate până în prezent, de la cazurile celebre ale "suicidului politic" reprezentate de moartea lui Socrate sau Cato, până la actele obișnuite ale țărânului sau meșteșugarului). Acest lucru explică măsurile severe și eforturile conjugate ale reprezentanților puterii și Bisericii de culpabilizare a suicidului, proces care merge de la interzicerea îngropării în pământ sfințit și amenințarea cu imposibilitatea mântuirii la supliciul corpului și confiscarea bunurilor, practici la care se va renunța treptat din secolul al XVIII-lea, prin promovarea unei alte concepții despre societatea civilizată.

Evul Mediu cunoaște dezvoltarea acestei practici în strânsă legătură cu o anumită concepție despre onoare a nobilimii, reluată în Renaștere de aristocrația europeană prin semnificațiile aparte ale duelului ca artă de a muri elegant până la sinuciderile din rândul militarilor care refuză să se predea.

Suicidul filosofic, suicidul din dragoste, suicidul literar care cunosc o adevărată

dezvoltare în perioada Luminilor și a Romanticismului, evidențiază o creștere a interesului în societate față de această practică. Autorul demontează însă ca falsă opinia potrivit căreia există o corelație directă între curiozitatea crescândă față de suicid, reflectată de presă, literatură sau dezbaterile filosofilor și numărul de sinucideri din perioada anterioară anului 1789.

Un aspect esențial al cercetării lui Geoges Minois este evidențierea funcționării unui mecanism dublu al fenomenului sinuciderii în cadrul societății europene occidentale (care se verifică însă și pentru Europa răsăriteană). Dacă suicidul este o practică condamnată, există o diferență semnificativă între discursul oficial și practica socială, mai ales în ceea ce privește membrii elitei, cu atât mai mult cu cât există o serie de posibilități de a recupera pe sinucigaș (mai ales pe calea ocolită a nebuniei) și a evita excluderea sa din comunitate.

Credem că studii similare și pentru Europa Răsăriteană ar putea contribui la detalierea imaginii unei practici asupra căreia plutește aceeași tăcere. Oricât ar părea de frivol subiectul unei categorii de istorici, atacarea unei asemenea teme poate oferi răspunsuri interesante pentru ceea ce înseamnă perioadele de criză care marchează evoluția unei societăți sau identificarea sistemului de valori care asigură funcționarea acesteia (Nicolae Mihai).

CENTRUL JUDEȚEAN PENTRU CONSERVAREA ȘI PROMOVAREA CULTURII TRADIȚIONALE, DOLJ organizează în perioada 5-8 mai 2004, la Craiova, un colocviu internațional cu titlul "La mort et l'Orient"

Dacă în Europa Occidentală moartea a constituit subiectul unor interesante dezbateri și lucrări științifice, unele de o deosebită calitate, în ciuda unui interes constant manifestat și de specialiști din Răsărit suntem departe de a vorbi de o consistență calitativă similară și pentru această regiune. Varietatea surselor și persistența unor practici funerare care sunt departe de a-și fi erodat semnificațiile ar putea îndreptăți crearea unui câmp de cercetare cel puțin la fel de interesant. Numai valorificarea comparativă a rezultatelor obținute este în măsură să ofere o imagine de ansamblu a dialogului în care societățile europene s-au angajat cu moartea, trăsăturile specifice și notele comune ale acestui proces.

Intenția noastră este ca participanții la

colocviu (etnologi, antropologi, istorici, filologi) să valorifice în comunicările lor rezultatele propriilor cercetări cu accent pe:

1. sursele utilizate și reprezentativitatea lor în tratarea temei;
2. metodologia (metodologiile) folosită(e) și eficiența ei (lor);
3. posibilitatea ca rezultatele să fie utile și colegilor, aparținând altor discipline umaniste.

Vor fi încurajate în mod deosebit dezbaterile între specialiști de formații diverse, textele care vor constitui baza lor urmând să fie publicate ulterior într-un volum special. Textele construite dintr-o perspectivă interdisciplinară și comparată vor fi în mod special binevenite.

Limbile oficiale ale colocviului vor fi

franceza și engleza.

Organizatorii asigură pe durata conferinței transportul, cazarea și masa.

Vă rugăm să confirmați participarea dumneavoastră și titlul intervenției până la data de 20.11.2003, urmând ca până la data de 28.02.2004 să expediați și un consistent rezumat al textului pe care îl veți prezenta. Precizăm că vor fi luate în considerare doar confirmările care vor respecta termenii-limită, organizatorii rezervându-și dreptul de a selecta cele mai bune propuneri.

Persoane de contact: **Mihai Fifer**, **Nicolae Mihai**, Str. Al. Macedonski, nr. 28, 200 383, Craiova, România, tel. 00 40 251 - 524 844, 00 40 251 - 523 053, e-mail: ccpdolj@yahoo.com

Cronica

Conferința internațională "Călători din spațiul românesc în Occident (secolele XVII-XX)" Cluj-Napoca 10-12 septembrie 2003

La invitația Universității "Babeș-Bolyai", prin Facultatea de Istorie și Filosofie, și a Institutului Cultural Român, reprezentat de Centrul de Studii Transilvane, 27 de profesori și cercetători s-au reunit într-o ambianță plăcută pentru a analiza călătoriile efectuate de românii peregrini în Europa Occidentală. O practică în primul rând culturală, circumscrisă unor motive politice, educaționale sau de *loisir*, care oferă suficiente elemente cercetărilor de imagologie comparată, dar și celor referitoare la impactul unor modele culturale (francez, habsburgic, american) sau la discuțiile despre modernizarea societății românești, fără a neglija crochiuri semnificative despre coduri culturale, forme de sociabilitate sau alte tipuri de viață privată. Subiectele au fost foarte variate mergând de la călătoriile motivate politic ale domnitorilor români de secol XVI-XVII (Ileana Căzan, Cristian Luca), ale delegațiilor țărănilor ardeleni din secolul al XVII-lea (Nicolae Edroiu), până la cele științifice (Nicolae Mihai, Radu Mârza, Gudrun-Liane Ittu), de la cele cu o certă

coloratură confesională (Valeria Soroștineanu, Attila Varga, Ioan Cârja) până la cele de aventură (Alin Ciupală) sau de plăcere (Daniela Bușă). Polarizate între Suedia (George Cristea) și Spania (Eugen Denize) și Italia (Daniela Bușă), pe de o parte, între Franța și Monarhia Habsburgică, pe de altă parte, călătoriile românilor se circumscriu unui areal vast, străbătut cu atenție, dovadă fiind și abundența producție rămasă în urmă (jurnale, memorii, corespondență) care a constituit baza analizelor prezentate, nu puține surse fiind inedite. Percepția realităților întâlnite se întretaie cu o curiozitate pentru tot ce este nou și poate fi util acasă, printr-un spirit comparativ de care dau dovadă majoritatea călătorilor prezenți, pentru că a călători înseamnă în primul rând a cunoaște și a te cunoaște. Indiferent sub ce ipostază este descrisă ea apare în majoritatea cazurilor ca o experiență utilă, tributară în unele cazuri unor modele (Lucian Nastasă-Kovacs, Alina Branda, Florin Muller) sau pur și simplu dorinței de a ieși dintr-un spațiu închis politic care tocmai s-a fisurat (Ovidiu Pecican).

Discuții teoretice fertile au fost angrenate de invitații străini, Wendy Bracewell și Alex Drace-Francis (School of Slavonic and South-Eastern Studies, London) care au reclamat pe bună dreptate o mai mare rigoare în definirea călătoriilor de călătorie și a produselor acestora. Desigur că tipologia poate fi îmbunătățită cu călătoriile forțate (prizonieratul, deportarea, gulagul comunist furnizând destule relatări și la noi) care, din păcate, n-au constituit obiectul niciunei prezentări, dar care pot adăuga alte elemente de interes în alcătuirea unei geografii a călătoriilor românilor și asumării acestora în varii forme ca experiențe culturale sau traumatizante, formative sau distructive.

Perspectivile de abordare, istorice, sociologice și antropologice, pot transforma călătoria și relatarea de călătorie într-un fertil teren de cercetare și în spațiul românesc, motiv pentru care considerăm că manifestarea clujeană la care am luat parte poate reprezenta un prim pas interesant, inițiativa organizatorilor meritând a fi salutăată cu căldură.

Proiect editorial

În decursul secolelor în care s-a construit cultura europeană, toate textele și întreaga noastră gândire s-au asociat cu *ideea* de carte. Ne referim, îndeosebi, la calitatea ei de reper în timp și spațiu, la rolul său de *obiect* cu ajutorul căruia ne definim atunci când *cuvintele* ne trădează. Cartea a fost unul din lucrurile în care am investit multiple semnificații. Mereu am încărcat-o cu sens anume, în așa fel încât ea să ne înapoieze, la nevoie, ceva din noi înșine, să ne dea șansa de a ne acomoda mai bine cu mediul social. Nu întâmplător, unul din obiectivele istoriei culturale este acela de a demonstra că modalitățile publice și private de a citi produc modificări substanțiale chiar în felul cum sunt scrise ori înțelese textele. Cea mai cunoscută contribuție în acest sens aparține lui Roger Chartier (*Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, trad. Maria Carпов, București, Editura Meridiane, 1997, 406p.). Cu gândul de încerca ceva asemănător, dar pentru spațiul românesc, redacția revistei „Xenopoliana” își propune un număr tematic intitulat *Istoria cărții. Practici, simboluri, tipuri de lectură*. Volumul se va concentra asupra practicilor sociale care înconjoară cartea și mai ales asupra *reprezentărilor* integrate acestor practici. La realizarea acestui proiect sunt invitați să participe toți pasionații domeniului, toți cei care pot spune ceva despre însemnările aleatorii care ne transmit un anumit sentiment al timpului, despre scopurile și felurile în care cartea a fost răsfoită de-a lungul vremii, despre rolul și puterea ei de simbolizare într-o societate dată. Doritorii sunt rugați să își anunțe participarea și titlurile până la data de 1 decembrie 2003, pe adresele laurastanciu@hotmail.com și andiadx@yahoo.com, urmând ca textele să fie predate la un termen pe care îl vom comunica ulterior.

ERATĂ

În numărul trecut al revistei ARCHE s-au strecurat câteva omisiuni pentru care ne cerem scuze autorilor. Astfel, articolul *Secvențe de manifestare culturală în contexte festive ale italienilor* de la p. 4-5, care apare sub semnătura Cristinei GAFU, îi are ca autori pe Mihaela NUBERT-CHEȚAN și Cristina GAFU, iar recenziile semnate de Nicolae MIHAI, cu titlul *Pentru o istorie a "culturii nocturne" europene*, se referă la cartea lui Robert Muchembled, *O istorie a diavolului*, București, Editura Cartier, 2001 (Redacția).

Teoriile sărbătorii primitive. De la Durkheim la Eliade (I,1)

Cornel DUCAN

Definind religia și reprezentările ei ca pe un sistem în primul rând social, Durkheim ajungea la concluzia că toate credințele religioase, oricât ar fi ele de complexe, implică o anume dualitate real/ideal care, altfel spus, rezumă opoziția sacru/profan (Durkheim 1995:45).

În acest dublet, sacru trebuie circumscris categoriilor protejate, păstrate pure prin tabu-uri și interdicții, spre deosebire de cele profane "care trebuie să rămână departe de cele dintâi". O calificare corectă a credințelor religioase ar fi, în concepția lui Durkheim, fie o reprezentare a naturilor sacruului, fie a raporturilor dintre elementele lui, dar și, mai ales, a relațiilor pe care el le poate avea cu profanul (Durkheim 1995:48).

În contextul gândirii durkheimiene asupra religiei, când apreciată și reconsiderată, când amendată pentru reducionism și raționalism exagerat (Tarot 2001, Meslin 1993:63-73; Isambert 1982; Ries 2000:12-15; Velasco 1997:18-22, e.a), teoria asupra sărbătorii nu putea fi altceva decât o reificare la nivel a întregului sistem de clasificare și judecare a faptelor sociale și religioase. Pentru sociologul francez, sărbătorile populațiilor indiene primitive studiate cuprind o țesătură de ceremonii, de rituri și ritualuri comemorative (de rememorare și recreare a trecutului), profund religioase, fie altele care au loc în afara "terenului ceremonial" și care se apropie de laic, distractive și orgiastice etc.

Forma de expresie a acestor ceremonii este una spectacular-dramatică și care implică efectul ritualic al eficienței prin acțiunea lor asupra naturii și prin prerogativele fertilizatoare și fecundatoare. În speță, ritul are rolul de a reînprospăta mitologia unui grup, de a reafirma și reconfirma un fel de Weltanschauung arhaic, dar care, pentru populațiile indiene studiate, are un rol esențial. "Ritul nu slujește și nici nu poate sluji decât la întreținerea vitalității credințelor, împiedicând ștergerea lor din memorie, adică, într-un cuvânt, la regenerarea elementelor de bază ale conștiințelor colective. Prin el grupul fortifică periodic sentimentul pe care îl are despre sine și despre propria unitate. În același timp, indivizii se întăresc în esența lor de ființe sociale" (Durkheim 1995:344).

Caracterul instructiv și formativ al riturilor și ceremoniilor este indubitabil, dar preeminența funcțională aparține acțiunii morale care, altminteri, este și singura reală pentru grupul de inițiați. Durkheim nu uită să precizeze că la ceremoniile și ritualurile religioase comemorative nu pot participa femeile și nici neinițiații, ceea ce vorbește de la sine de stricta ierarhizare socială și spirituală și despre caracterul ordonat și normativ al limbajelor ritualice, asta pentru că orice încălcare a tabu-ului implică pericole și ineficiență la nivelul întregului. În cazul în care sunt constate incurii și încălcări normative, se procedează la ritualuri adjuvante menite să îndrepte și să șteargă greșeala.

Ansamblul de ceremonii vizează, altfel spus, atingerea stării de echilibru prin împăcarea și îmbunarea divinității totemice,

vizează să unească timpul primordial cu cel prezent și să-i reamintească individului că face parte dintr-un grup care are o singură credință. Toate acestea, deci, cu scopul vădit al coalescenței sociale, al înlăturării oricărei forme de dispersie, al consolidării stării psihice, a ceea ce Durkheim numește realitate rituală (Durkheim 1995:347).

De multe ori, completează savantul francez, ceremoniile normative și instituționalizate sunt urmate de altele cu o religiozitate diluată, cu trăsături mai mult recreative și estetice, pentru a intra apoi, progresiv, în sfera fanteziilor și vulgarităților, a divertismentului dezordonat și expansiv a cărui caracteristică este *ludens-ul* excesiv. Elastic în interpretări, autorul simte nevoia să fie tranșant vizavi de orgia sărbătorească, concluzionând că un rit nu poate fi motivat numai prin distracție, că implicit își pierde funcția sau, citându-l, "un rit este deci altceva decât un joc" (Durkheim 1995:350). În ciuda acestei fermități pasagere, Durkheim remarcă puterea integratoare a sărbătorii și raporturile ei cu ritualurile religioase și asta pentru că ea provoacă în rândul actanților pofta de sărbătoare, dar și invers. Acest "invers", insuficient motivat, se referă doar la faptul că sărbătoarea este un demers social, deși integrator, suficient de lejer în exprimare (exceptând riturile consuetudinare), că poate să adune laolaltă, să comunizeze și să creeze implicit o stare de grup extatică cu trimitere chiar la religiosul pur. Sărbătorile populare, poartă și ele acest caracter al depășirii măsurii, al limitei dintre licit și ilicit, care poate fi motivat prin dorința firească de descărcare, de detensionare socială.

Există în această teorie, așa cum o formulează sociologul francez, ambiguități și împrecizii care provin nu din considerarea și definirea religiei ca experimente ale socialului, ci tocmai din conceperea sacruului ca o categorie a complementarității transcendent/imanent, dar care și el rămâne doar un "fapt" cu determinări exclusiv sociale (Codoban 1998:50-52).

În același context metodologic și științific, apărea cu câteva decenii mai târziu, lucrarea lui Roger Caillois, "Omul și sacru". Cartea, cel puțin la nivelul teoriei sărbătorii, stă sub semnul școlii durkheimiene, dar depășește pragul prin amploare și coerență. Ar fi o trecere de la o imagine a sărbătorii la o teorie a sărbătorii, după cum aprecia un sociolog contemporan, ceea ce a făcut ca acest demers să seducă vreme îndelungată specialiștii în domeniu (Isambert 1982:126).

Ca și predecesorul său, Caillois pornește de la conceperea religiei ca opoziție între sacru și profan. În acest cadru, omul arhaic trăiește în două spații și stări complementare: unul al cotidianului profan, sărac și lipsit de esență, demn de disprețuit și altul "al izvorului nepuizabil", al reviviscenței, al "ispitei supreme și primejdioase", respingătoare și atrăgătoare în același timp, dar eficientă la nivel existențial, adică sacru (Caillois 1997:20-25).

Trecerea de la o stare la alta se face prin prerogativele ordonatoare ale ritului, adică prin ceea ce Caillois numește transgresiune rituală.

Pe urmele lui Hubert, se consideră că religia este "l'administration du sacré" și că această administrare, care cuprinde rituri de toate nuanțele (pozitive, negative,

piaculare, de consacrare, inițiere etc. - termeni durkheimieni), poate fi considerată "comme un vaste développement des modes opératoires du sacré" (Isambert 1982:236).

S-ar putea spune despre Caillois că și-a arogat dreptul de a ordona și sintetiza considerațiile asupra sacruului emise în, "uzina" durkheimiană și nu numai. Așa se face că cele mai coerente pagini cu privire la ambiguitatea sacruului vor fi scrise de el, chiar dacă termenul și ideea ca atare fuseseră folosite de Robertson Smith cu jumătate de secol înainte (el operase chiar cu dubletul pur-impur) și de Mauss care constatare înainte de apariția "Formelor elementare..." că relația dintre sacru și profan nu este chiar atât de simplă, sugerând, *de facto*, și ambivalența sacruului.

Și astfel, Caillois a putut crede că deține formula indeniabilă a universului religios. De aceea, el consacră o serie de considerații polarității sacruului, dialecticii ambivalenței..., coeziunii și disoluției demonstrând că sacruul se află în strânsă legătură cu ordinea lumii, căreia este expresia imediată și consecința directă (Ries 2000:107-108), fără a fi însă neapărat "încartiruit" în ceva anume și predestinat sau mediatizat în acest sens. Sacruul se poate "transforma" în profan, dar fără să "conviețuiască" vreodată împreună și fără măcar să se atingă.

Concluziile autorului cu privire la sacru vor influența covârșitor (nici nu se putea altfel) și teoria sărbătorii ca transgresiune.

Aceleași opoziții, dar și aceleași ambiguități se regăsesc și la nivelul festumului (doar cu sensul de sărbătoare) considerat ca dialectică între *quieta non movere* și efervescență. Caracteristicile lui sunt afluența mulțimii, dezlănțuirea colectivă, îndrăznelile de orice fel, depășirea măsurii deci, deghizările care se percep mai ales la nivelul carnavalescului, pofta de dans și zbânțuială, chiolhanurile. Pentru a te integra în sărbătoare, pentru a te supune legii, trebuie să te lași în voia ei să i te aderi cu trup și suflet, „să i te dedai cu nesaț, până la epuizare, până te îmbolnăvești" (Caillois 1997:107-108). Sărbătoarea primitivă se diferențiază de cea modernă printr-o spațio-temporalitate superioară (în înțelesul normativ) și ca amploare kinetică, coreică, dar și orgiastică. Precedată de posturi și de regula lui "nu", sărbătoarea în toiul ei va deveni exces, desfrâu chiar, luxură, care va să zică, dar și ceremonie și rit solemn. În acest melanj de expresii, comportamente, simțiri, poți să apreciezi mai bine perioada preeminenței sacruului. Exemplul folosit de autor pentru a-și valida afirmațiile este extras din lucrarea harnicului Mauss, *Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des Eskimos* (1905). Popoarele septentrionale în general își organizează timpul pe două secțiuni, vară/iarnă, cu diferențieri fundamentale atât la nivel economic, cât și spiritual. Vara: timpul individual, laic, timpul muncii; iarna: timpul comunitar, religios, timpul instrucției și al inițierii. Între cele două entități temporale se produc schimbări ale importanței raportului dintre sacru și profan: "vara sacru este dedesubt, profanul, deasupra; iarna, sacru e deasupra, iar profanul, dedesubt" (Caillois 1997:110). Caillois insistă asupra unui aspect ce pare relevant: și anume că în perioada profană sacruul se manifestă totuși prin interdicte (rituri negative). Există,



Stâlpi, Muzeul Satului Vâlcean-Bujoreni. Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

prin urmare, o prezență permanentă a sacruului și profanului, fără să fie vorba, evident de contiguitate între ele. Pornind de aici, pare eteroclit faptul doar profanul incumbă reguli, pe când sacruul este puterea care refuză orice regulă, orice normare (Caillois 1997:16). Ne este foarte clar că autorul, când formulează astfel, nu ia în calcul faptul că sărbătoarea în plurivocitatea ei cuprinde și rituri, ritualuri și ceremonii religioase care nu mai țin de cazul entropiei, ci dimpotrivă. Îi rămâne sărbătorii caracterul său de atragere și de gregarizare a mulțimii, de defulare, de explozie existențială după o serioasă "compresie" (Caillois 1997:16). Excesul sărbătorec conține intrinsec remediul împotriva timpului și uzării. Sensul acesta al degradării este cuprins chiar de semantismul rădăcinii cuvântului timp în greacă și iraniană. Pare fondată afirmația de mai sus, ținând cont că și pentru filozofii greci timpul este număr (la pitagoreici), este în relație cu mișcarea sau pornind de la mișcare (Platon și Aristotel) sau este viața sufletului care trece dintr-o stare în alta (Plotin) (Peters 1997:52-56, s.v).

Un timp al degradării implică necesitatea unei renovări și Roger Caillois ajunge astfel foarte ușor la circumscrierea sărbătorii în (re)actualizarea Marelui Timp, categorie preluată de la Lévy-Bruhl (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*-1910). Dar această idee a renașterii timpului original fusese deja o obsesie, dincolo de Lévy Bruhl și de Dumezil, și pentru Hubert care îl categorisea ca timp atemporal sau timpul din afara timpului, în esență timp mitic (de rememorare și dramatizare scenică a mitului), găsim traducerea sa în periodicitatea ritului (Isambert 1982:128-129). Pentru Caillois, *Urzeit* este timpul primordial al creării sau timpul simbolic al Creației, iar sărbătoarea are șansa și mijloacele de a revivifica acest timp și tot ce presupune el la nivelul eficienței ritualice. Haosul despre care ni se vorbește, cel al vârstei primordiale, este plasat (temporal, dar și ca stare) la începutul și în afara devenirii. Ori este această perioadă tocmai cea a Creației Cosmosului din Haos. Ar trebui să înțelegem, ne sugerează autorul, că tocmai din acest motiv timpul mitic este bântuit de o "ambiguitate fundamentală: în fapt, el se înfățișează sub aspectele autentice de Haos și Vârstă de Aur" (Caillois 1997:113-115). Acest timp plenar este unul cu trimitere la spații paradisiace, este "izvor de tinerețe cu apă mereu vie" și poate fi recreat și reificat prin prerogativele sărbătorii.