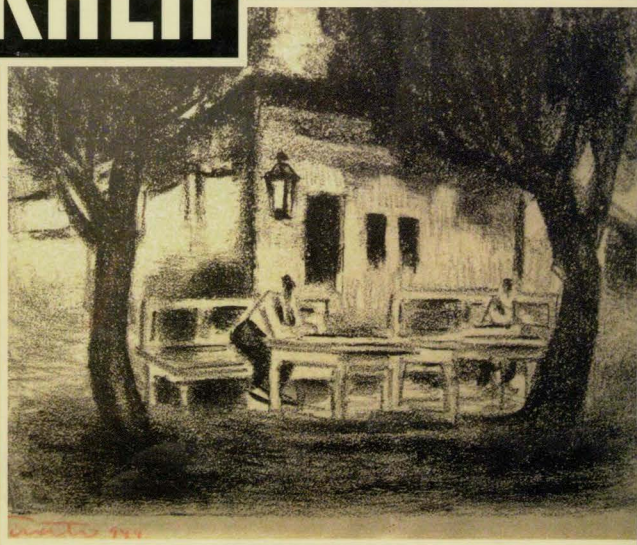


Institutul de Sociologie al Academiei Române

Ilie Bădescu
Ozana Cucu Oancea
Gheorghe Şişeştean

TRATAT DE SOCIOLOGIE RURALĂ



EDITURA MICA VALAHIE

Bucureşti, 2009

TRATAT DE SOCIOLOGIE RURALĂ



Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Tratat de sociologie rurală / coord.: Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea,
Gheorghe Șișeștean. – București : Mica Valahie, 2009.

2 vol.

ISBN 978-973-7858-38-2

Vol. 2 : - Bibliogr.. - ISBN 978-973-7858-62-7

I. Bădescu, Ilie (coord.)

II. Cucu-Oancea, Ozana (coord.)

III. Șișeștean, Gheorghe (coord.)

316

Coperta I – Desen, Francisc Șirato (1877 - 1953)



EDITURA MICA VALAHIE

Tel. 0722.33.99.84, 021-642.51.02

INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE AL ACADEMIEI ROMÂNE

Coordonatori

ILIE BĂDESCU

OZANA CUCU-OANCEA

GHEORGHE ȘIȘEȘTEAN

**TRATAT
DE
SOCIOLOGIE RURALĂ**

Lucrarea a apărut cu sprijinul

AUTORITĂȚII NAȚIONALE PENTRU CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ

MC

EDITURA MICA VALAHIE

București

2009

Coordonatori: **ILIE BĂDESCU, OZANA CUCU-OANCEA, GHEORGHE
ȘIȘEȘTEAN**

Secretariat științific: Ozana Cucu-Oancea, Adela Șerban, Mădălina Mândița

AUTORI

Radu BALTASIU, Universitatea din București, CESPE
Ilie BĂDESCU, Institutul de Sociologie al Academiei Române, Universitatea din București
Corina BISTRICEANU, Universitatea „Spiru Haret”, București
Carmen BULZAN, Universitatea Ecologică din București
Florina BULZAN, mrd. Universitatea din București
Claudia BURUIANĂ, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Ovidiana BULUMAC, mrd. Universitatea din București, CESPE
Călina Ana BUȚIU, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia
Eugen CRIHAN, Universitatea din Oradea
Ozana CUCU-OANCEA, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Mihai CUCERZAN, Universitatea de Științe Agricole și Medicină Veterinară, Cluj-
Napoca.
Veronica DUMITRAȘCU, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Lucian DUMITRESCU, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Gheorghică GEANĂ, Universitatea din București, Institutul de Antropologie
Ion GLODEANU, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Oscar HOFFMAN, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Maria LARIONESCU, Universitatea din București
Florența LOZINSKY, Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca
Mădălina MĂNDIȚĂ, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Andrei NEGRU, Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca
Dumitru OTOVESCU, Universitatea din Craiova
Mihai PASCARU, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia
Ioana PETRE, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Codrina ȘANDRU, Universitatea Transilvania din Brașov
Adela ȘERBAN, Institutul de Sociologie al Academiei Române, Universitatea din
București
Monica Șișeștean, Universitatea „Spiru Haret”, București
Gheorghe ȘIȘEȘTEAN, Universitatea din Oradea
Barbu ȘTEFĂNESCU, Universitatea din Oradea
Monica VASILE, Universitatea din București
Traian VEDINAȘ, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj

SUMAR

SOCIOLOGIA RURALĂ

Chestiunea rurală ca problemă fundamentală a statelor (Ilic BĂDESCU)	11
Chestiunea rurală în lumina teoriilor modernizării și ale dezvoltării (Ilic BĂDESCU)	19
Sociologia rurală americană (Ilic BĂDESCU)	29
Integralismul sociologic al Școlii de la București (Maria LARIONESCU)	35
Școala Gusti: universalitatea paradigmei gustiene a sociologiei rurale (Ilic BĂDESCU)	55
Teoria și metoda monografiei sociologice (Dumitru OTOVESCU)	62
Portrete de sociologi care au continuat proiectul școlii gustiene (Veronica DUMITRAȘCU)	70
Ion Aluș. Recitind paradigma gustiană. Dosarul „Țara Oașului” (Traian VEDINAȘ)	76
Matrice comunitară și dezvoltare locală (Mihai PASCARU)	82
Restituirea rezultatelor anchetei sociologice în mediul rural (Mihai PASCARU, Călina BUȚIU)	98
Abordarea neinterpretativă (Radu BALTASIU, Lucian DUMITRESCU, Ovidiana BULUMAC)	116
Filmul sociologic (Carmen BULZAN)	139

CADRUL COSMOLOGIC

Geografia rurală la scara lumii. Evaluarea agrosistemelor degradate (Ilic BĂDESCU)	149
Spațiul rural. De la proximitatea spațială la cadrul regional (Mihai PASCARU)	160
Cultura locuirii în spațiul tradiției (Corina BISTRICEANU PANTALIMON)	173
Percepția spațiului (Barbu ȘTEFĂNESCU)	180
Intrarea în modernitate a spațiului rural din Transilvania (Gheorghe ȘIȘEȘTEAN, Monica ȘIȘEȘTEAN)	183
Opoziție și complementaritate în organizarea spațiului religios (Gheorghe ȘIȘEȘTEAN)	190

CADRUL BIOLOGIC

Cadrul biologic al vieții sociale. Aspecte ale demografiei rurale (Veronica DUMITRAȘCU)	201
O nouă sensibilitate familială (Barbu ȘTEFĂNESCU)	211
Sisteme familiale, strategii maritale și transmiterea proprietății (Gheorghe ȘIȘEȘTEAN)	213
Statutul femeii în societățile tradiționale ale Europei orientale (Gheorghe ȘIȘEȘTEAN)	219
Forme de rudenie rituală în societatea tradițională românească (Corina BISTRICEANU PANTELIMON)	226

CADRUL ISTORIC

Un fapt social total. Legătura țăranului cu pământul (Gheorghită GEANĂ)	235
Repere socio-etnologice în studiul formelor de proprietate (Georghita GEANĂ)	238
Notabilitățile comunității sătești transilvănene (Barbu ȘTEFĂNESCU)	244

CIVILIZAȚIA MODERNĂ ȘI
CADRUL PSIHOLOGIC ȚĂRĂNESC

Cadrul psiho-social al satului (Veronica DUMITRAȘCU)	259
Etosul rural – un studiu al mentalităților rurale actuale (Eugen CRIHAN)	265
Țăranii și frontiera modernă. Universul psiho-cultural țărănesc și victoriile sale în epoca modernă (Ilie BĂDESCU)	320

COMUNITĂȚI SĂTEȘTI ȘI CIVILIZAȚII
ISTORICE

Satul ca sistem de coordonare a folosințelor și echilibrul lumii (Ilie BĂDESCU)	331
Societățile agrare ca fundament al civilizațiilor istorice (Ilie BĂDESCU)	345
Comunitățile sătești în lumina a două școli europene de gândire (Ilie BĂDESCU)	353
Familia patriarhală – matca Europei rurale (Ilie BĂDESCU)	360
Comunitățile rurale, formațiunile superpuse și oboseala istorică (Ilie BĂDESCU)	375

Criza lumii țărănești și inventarea neo-ruralității (Gheorghe ȘIȘEȘTEAN)	385
COMUNITATEA RURALĂ - UNITATE SOCIALĂ	
Comunitatea rurală. De la vecinătate la sat și de la sat la intercomunalitate (Mihai PASCARU)	391
Dezvoltare rurală durabilă (Călina BUȚIU)	404
Ion Aluș și cercetarea ruralului în context regional (Mihai PASCARU)	428
Nașterea unui nou tip de periurban – între ruralitate și urbanitate (Ioana PETRE)	443
Noi abordări ale ruralului și ruralității în sociologia contemporană (Ioana PETRE)	451
MANIFESTĂRILE ECONOMICE	
Economia țărănească (Lucian DUMITRESCU)	467
Economie rurală și evoluție comunitară (Ilie BĂDESCU)	476
Dezvoltarea comunitară corporativă și mediul rural din România (Oscar HOFMAN, Ion GLODEANU)	485
„Gospodărie” și „gospodărire”. Tranziții ale satului românesc (Florența LOZINSKY)	494
Economia țărănească transilvăneană (Barbu ȘTEFĂNESCU)	503
MANIFESTĂRILE SPIRITUALE	
Școala de la București: construcția unei teorii sociologice sistematice asupra manifestărilor spirituale în rural (Claudia BURUIANĂ)	525
Generalități asupra civilizațiilor sătești (Adela ȘERBAN)	529
Sensul tradiției (Veronica DUMITRAȘCU)	532
Satul ca spațiu al securității (Adela ȘERBAN)	538
Cultura satelor. Tradiție și modernizare (Traian VEDINAȘ)	546
Folclorul prin prisma noologiei (Mădălina MĂNDIȚA)	554
Legendele Dunării (Florina BULZAN)	566

Dimensiunea timpului în cultura țărănească (Ozana CUCU-OANCEA)	572
Percepția timpului țărănesc (Barbu ȘTEFĂNESCU)	575
„Lumea de Aici” și „Lumea de Dincolo” (Gheorghe ȘIȘEȘTEAN)	581
Moartea și mitologia morții (Corina BISTRICEANU PANTELIMON)	588
Cetele de feciori (Codrina ȘANDRU)	594
Scris și oralitate (Barbu ȘTEFĂNESCU)	603
Dimensiunea sacră a cărții în comunitățile tradiționale (Barbu ȘTEFĂNESCU)	608
Jocurile copilăriei la sate (Carmen BULZAN)	612

MANIFESTĂRILE JURIDICO-ADMINISTRATIVE

Teorii ale proprietății comune ca fenomen normativ-juridic dinamic: perspectiva antropologică și neo-instituționalistă (Monica VASILE)	637
Administrarea vieții rurale. De la conducerea neinstituționalizată la guvernarea participativă (Mihai PASCARU, Călina BUȚIU)	662

INSTITUȚIONALIZAREA RURALULUI

Institutul Social Român (Maria LARIONESCU)	675
Cercetarea socială instituționalizată din Transilvania și Banat (Andrei NEGRU)	679
Institutul de Sociologie al Academiei Române (Ioana PETRE, Ozana CUCU-OANCEA)	695
Universitatea de Științe Agricole și Medicină Veterinară Cluj-Napoca (Mihai CUCERZAN)	697
Centrul de cercetări pentru dezvoltare teritorială Alba Iulia (Călina BUȚIU)	699
Periodice social-culturale transilvănene și bănățene cu conținut rural-agrar (Andrei NEGRU)	702
Bibliografie	713

SOCIOLOGIA RURALĂ
TEORIE ȘI METODĂ

CHESTIUNEA RURALĂ CA PROBLEMĂ FUNDAMENTALĂ A STATELOR TEORII VECHI ȘI NOI¹

O administrație eficientă și problemele sociale agrare

Fiecare stat reacționează într-un anumit mod la problemele sale sociale. D. Gusti propunea să elaborăm tabloul problemelor fundamentale ale statului român înainte de a trece la căutarea soluțiilor. În acest sens el a propus, prin conferințele Institutului Social Român, un model de abordare a problemelor fundamentale ale României constând în a examina tabloul problemelor sociale de bază într-o simetrie cu tabloul modelelor standard de soluționare, identificabile în mare măsură cu principalele doctrine sociale și politice gândite de umanitate în scopul soluționării problemelor cu care se confruntă o societate. Înainte de a spera într-o administrație eficientă trebuie să identificăm tabloul problemelor sociale și deopotrivă tabloul doctrinelor și al teoriilor în care s-au formulat căi de rezolvare pentru asemenea probleme. Chestiunea unei administrații publice eficiente în cadrul unor politici de dezvoltare durabilă reclamă, iată, câteva lămuriri prealabile. Ne vom întreba mai întâi, ce este dezvoltarea durabilă? În al doilea rând, va trebui să examinăm câteva chestiuni legate de specificul economiei și societăților rurale. În al treilea rând, va trebui să examinăm unele aspecte ale istoriei chestiunii rurale față cu problemele dinamicii capitaliste de ansamblu a societăților omenești. În fine, vom examina unele viziuni teoretice asupra evoluției societăților cu specific rural și a celor cu start întârziat în cursa dezvoltării moderne. În partea a doua a studiului nostru vom prezenta tabloul problemelor sociale ale spațiului rural care compune principala provocare pentru orice componentă a administrației publice. Aceasta va trebui să-și adapteze agenda și stilul la tabloul problemelor sociale cu care se confruntă societatea reală nu la un tablou normativist, dictat din birouri de către analiști care nu au nici măcar o oră de teren. Prin urmare, studiul nostru nu este unul dedicat aspectelor instituționale ale administrației publice, ci problemelor sociale cu care se confruntă administrația publică românească în mediul rural. Este trecerea de la conceptul juridic la conceptul sociologic sau etiologic al administrației publice. Într-un atare context diagnoza socială, deci tabloul problemelor sociale, reprezintă primul capitol al „cărții unei administrații publice” (M. Lambru) eficiente. Una dintre tehnicile fundamentale ale diagnozei sociale asupra stărilor din cuprinsul unui spațiu dat, o regiune, o țară etc., este atlasul sociologic. Am îndrăznit să inițiem acest gen de abordare a spațiului rural, ca spațiu de viață colectivă în care trăiesc 47% dintre români, folosindu-ne tocmai de procedeele atlasului sociologic. Chestiunea este menită redeschiderii dosarului major al căilor către un tip de dezvoltare durabilă a agrosistemului românesc. Așa cum arată acesta azi, îndrumă orice conștiință sănătoasă la un strigăt de alarmă. Ruralul românesc este expus unor tratamente care nu numai că nu prefigurează o dezvoltare durabilă, dar, din contră, par a-l condamna la o subdezvoltare de lung termen. Să începem, așadar, prin a defini conceptul de dezvoltare durabilă, ca să nu persistăm în confuzii terminologice și să ne eliberăm de fantasmă teoretice și ideologice. Față de modelele dezvoltării durabile vom putea sesiza că agrosistemul românesc este împins într-o stare de dezagregare, iar lumea satului e condamnată la subdezvoltare durabilă. Înainte de a împărți vinile pentru o atare situație ar fi bine să aruncăm o privire asupra tabloului real al problemelor grave ale ruralului în România pre- și postaderării.

¹ Subcapitolul acesta include părți din Bădescu, 2008, în Bădescu ș.a., 2008

Într-o primă accepțiune, dezvoltarea durabilă este:

„o dezvoltare care satisface necesitățile generațiilor prezente fără a compromite capacitatea generațiilor viitoare de a-și satisface propriile lor necesități” (***, 1987).

Într-o accepțiune largită și relativ operaționalizată, dezvoltarea durabilă rezumă indicatorii unei vieți economice viabile, consolidate:

„Consolidarea viabilității economice a mediului rural reprezintă baza asigurării mijloacelor în vederea apărării funcțiilor sale sociale și economice. Implicațiile sociale rezultă din valorizarea oportunităților rurale privind locurile de muncă, diversificarea activităților economice și promovarea activităților locale în domeniul produselor, serviciilor, meșteșugurilor și agroturismului. Conservarea calității mediului este, de asemenea, o precondiție a dezvoltării trainice a potențialului economic în mediul rural” (European Commission, 2001a).

Vom reveni asupra chestiunii într-un capitol de sine stătător pentru a examina răspunsurile teoriilor standard ale lumii la chestiunea dezvoltării țărilor cu start întârziat, care sunt cu totul distincte de cele ale dezvoltării celor deja dezvoltați. Pentru unii problema este de supraviețuire, pentru alții de expansiune sau de consolidare. Să examinăm aici una dintre tentativele definirii operaționale a *chestiunii agrare românești* ca tip de *problemă socială* într-o lume modelată de opțiunea pentru tipul capitalist de societate. Vom porni de la răspunsul unui doctrinar al țăranismului, Virgil Madgearu, pe care-l vom completa cu propriile noastre concluzii.

Capitalismul și problemele satului și ale agriculturii românești

După Madgearu (Magdearu, 1935; [1936]1999; [1940]1995; Baltasiu în: Bădescu, 2005) laturile care definesc în esența ei chestiunea agrară a României ca tip de problemă socială tradițională sunt următoarele:

1. „*Pulverizarea proprietăților și exploatărilor țăraneste*”, constituie principalul handicap pentru organizarea modernă a muncii și pentru creșterea puterii de cumpărare, prin fărâmițarea excesivă a proprietăților.

2. *Un ghem de conexiuni negative*. Problema pulverizării îi apare economistului țăranist ca una împletită cu alte fenomene negative cum ar fi:

„fărâmițarea pământului, prețuri de vânzare sau de arendare a pământului haotice, fără de corelații organice, emigrarea, răspândirea ocupațiilor agricole anexe, salarii joase, raporturi de venituri agricole scăzute și mizerie, regresul izlazarilor, pășunilor și ogoarelor, diminuarea stocului de vite și micșorarea veniturilor brute” (Seraphim, 1930, 193, *apud*. Madgearu, [1940]1995, 25)

Exact același este tabloul actual al ruralului românesc, tras parcă la un tragic indigo al istoriei. În esența sa chestiunea rurală ni se înfățișează ca un ghem de conexiuni negative ceea ce reclamă o abordare a laturilor și fenomenelor care definesc un astfel de cumul blestemat, în „pachet”, nu separat.

3. *Teroarea biologică*. *Venituri foarte reduse în raport cu necesitățile de consum*. *Calitatea scăzută a vieții*. Nivelul redus al retribuției agricole se reflectă în subalimentarea țăranimii, răspândirea largă a bolilor cronice și mortalitatea infantilă foarte ridicată. Am numit acest fenomen, completând analiza lui Madgearu cu propriile noastre concluzii, *teroarea biologică* pentru a arăta că populația rurală resimte fenomenele biologice precum moartea, bolile, nașterea etc., ca pe niște ocazii amenințătoare, extrem de periculoase. A naște este un fenomen însoțit de spaima morții infantile și materne extrem de ridicată în rural. A te îmbolnăvi este asociat cu o neputință, un abandon și o singurătată în fața nenorocirii bolii care preschimbă boala în teroare, în spaimă de îmbolnăvire. Riscul îmbolnăvirii este o realitate universală, dar incidența acestui risc în rural este una de tip copleșitor, căci populația satului este singură, lipsită de o

asistență rezonabilă (în stilul populațiilor izolate ca urmare a rușii conexiunilor cu restul lumii în situații de dezastre).

4. *Autarhia forțată. Ruptura agriculturii de cealaltă principă ramură economică, de industrie - caracterul autarhic al gospodăriilor rurale* (fenomenul este exemplificat de foarfecele prețurilor). „Autarhia agriculturii, remarcă Radu Baltasiu în comentariul său, nu decurge din suficiența economiei țărănești (am văzut că necesitățile de consum depășesc veniturile gospodăriei rurale), ci are un caracter forțat, generat de puterea foarte redusă de cumpărare a țărânimii” (Baltasiu, 2005, 156-161).

5. *Subutilizare forțată. Organizarea muncii și tehnologiile sunt toate foarte precare. Această problemă se reflectă în „utilizarea incompletă a muncii țărănești”* (uneltele agricole însele, subliniază Radu Baltasiu, nu pot fi utilizate în mod satisfăcător datorită fragmentării excesive a proprietății). Am numit acest fenomen semnalat încă de Madgearu *subutilizare forțată* pentru a semnala faptul că satul este supus unor procese și politici de subdezvoltare nu una de dezvoltare. De vreme ce lipsesc politicile de reorganizare a agriculturii, lipsește creditul rural, lipsesc programele de asistență pe linia procurării echipamentelor înseamnă că, pe cale de consecință, satul este forțat la subutilizare și deci la subdezvoltare.

6. *Demonetizare forțată. Fiscalitatea excesivă și absența unui sistem de credit coerent* sunt o altă problemă dificilă cu care se confruntă agricultura românească. (Madgearu, [1940]1995, 61, 64). Am numit acest fenomen demonetizare forțată a ruralului: săteanul n-are bani căci nu există un credit rural adecvat, care să-i facă accesibile circuitele monetare.

7. *Deprecierea forțată a produsului agricol românesc și deci a agriculturii*. În aceste condiții, valoarea produsului agricol românesc este foarte scăzută, în raport cu eforturile depuse de țărani pentru realizarea acestuia și cu valoarea producțiilor agricole ale altor țări. Am socotit că acest fenomen indică o depreciere forțată, adică aproape deliberată sau, în orice caz, impusă agrarului românesc.

8. *Izolarea forțată a ruralului și revenirea bejeniei ca tehnică de supraviețuire*. Consecința primă a deprecierei forțate a muncii și produsului rural este eliminarea lumii rurale din câmpul societății de piață, ceea ce induce un alt fenomen și anume izolarea forțată a ruralului, insularizarea sa într-o lume care-și leagă șansele de deschidere și integrare. Reacția ruralilor a fost rapidă: părăsirea locului, fenomen atestat de rata extrem de ridicată a emigrării rurale, cel mai amenințător fenomen demografic dintre cele cu care se confruntă România la acest început de mileniu. Doar sporul natural negativ depășește un atare prag de amenințare.

9. *Rolul statului. Statul fiscal*. Statul este instituția chemată să organizeze și să încurajeze printr-un sistem fiscal adecvat sistemele de irigații, zootehnia (producerea unor rase superioare de animale), industriile aferente, inclusiv industria chimică producătoare de îngrășăminte. (*ibidem*, 68-69). În locul statului-gospodar, atent cu resursele și deci bun manager al proceselor, statul actual este un stat mai degrabă oligarhic, interesat precumpănitor de interesele păturilor superpuse, asupra țării reale aruncând o plasă de fiscalități sufocante, care preschimbă aparatul statului într-o simplă povară. Acesta este poate cel mai mare factor de amenințare la adresa statului în timpul ce va veni.

10. *Amenințarea suburbium-ului mondial și deci a anarhiei progresive*. Relația industrie-agricultură.

„Este departe de a fi dovedit că industrializarea unei țări agricole implică rezolvarea problemei suprapopulației agricole.” (*idem*, 95, s.n.)

„...felul industrializării nu poate fi decât extinderea activității economice și mărirea productivității muncii naționale în vechile ramuri de producție. În acest cadru, problema care primează este alegerea ramurilor de producție și ierarhizarea industrializării. Aceasta nu poate fi determinată decât

de criteriul sporirii capacității de cumpărare a maselor, deci de extensiunea piețelor, iar pentru ierarhizarea industrializării, de criteriul maximumului de productivitate.” (*ibidem*, 154-155, s.n.).

Or tocmai faptul că populația rurală este extrem de sărăcită face extrem de complicat raportul dintre industrie și agricultură într-o astfel de țară. Ceea ce este valabil pentru o țară cu industrie și agricultură dezvoltată devine îndoielnic pentru o țară în care predomină decalajele. Aici absorbția suprapopulației agricole este cu totul îndoielnică, încât ne vom aștepta la o cronicizare a fenomenului unei populații intermediare, nefixată în structuri profesionale și corporative clare, alimentând, din contră, fenomenul ochlosului proletarian și deci aruncând societatea în suburbiul mondial. Aceasta este o confirmare a teoriei anarhiei progresive, care va afecta Europa începând cu periferiile ei.

Chestiunea rurală în lumina teoriei economiei țărănești.

Chestiunea rurală nu devine comprehensibilă dacă ignorăm specificul „economii țărănești”. Teoria aceasta că economiile țărănești au un profil aparte care se păstrează chiar și în medii capitaliste a fost amplu dezbătută. La noi, cel ce a aprofundat tezele acestea a fost Virgil Madgearu. Chestiunea a fost amplu examinată de către sociologul rus, Chayanov, pe care îl vom invoca aici utilizând rezumatul lui Călin Cotoi într-un articol dedicat concepției sociologului rus, apărut în *Dicționarul de sociologie rurală* (Cotoi, 2005, 162-164). Sociologul rus Chayanov¹ fixează următoarele trăsături pentru specificul economiilor țărănești:

1. Orientarea precumpănitoare spre valoarea de întrebuințare.

„Țăranii sunt interesați în principal în valoarea de întrebuințare. Chiar dacă unele gospodării își suplimentează veniturile prin activități neagricole (meșteșuguri, muncă salariată, sezonieră etc.), preocuparea principală a vieții lor economice implică valori de întrebuințare. Datorită acestei orientări a economiei țărănești către valorile de întrebuințare, munca în gospodărie poate fi intensificată până când rezultatele aduse de orice altă creștere a ei sunt depășite de greutatea, percepută subiectiv, a efectuării muncii. În momentul în care unitatea economică a gospodăriei folosește o cantitate de muncă suficientă asigurării acestui *standard minim*, crede Chayanov, munca încetează [...]. Standardul minim nu e strict legat de consum. Aici intră și nevoile de reproducere a condițiilor viitoarei producții agricole și necesarul reproducerii socio-culturale a familiei: sărbătorii, rituri de trecere etc.” (Cotoi, *op.cit.*, 162)

2. Autoexploatarea. Economia țărănească face față crizelor provocate de creșterea taxării ori de scăderea prețurilor produselor agricole sporind rata autoexploatarei.

„Acesta e unul din mecanismele prin care economiile de tip țărănesc pot alunga de pe piață fermierii capitaliști” (*ibidem*).

3. Rentele foamei. Existau cazuri în care, pentru membrii gospodăriei, pentru țărani, nu există pământ disponibil și nici forme alternative de câștigare a veniturilor. Pentru a face din această forță de muncă nefolosită una productivă, țăranii erau dispuși să plătească costuri foarte mari drept *contribuție la subsistența familiei*. Chayanov numește aceste costuri rente ale foamei. Este cea dintâi verigă ruptă de către satul secolului al XX-lea postbelic, în care, pentru prima dată, s-au adoptat alte două mecanisme de răspuns la *inerția rentelor foamei* și anume: navetismul socialist și emigrația temporară sau alternativă după 1990 (emigrarea sezonieră a tineretului rural spre piețe ale forței de muncă din tot arealul occidental, în special din Spania și Italia).

¹ Asupra întregii chestiuni se pot consulta următoarele lucrări pe care le reproducem din bibliografia alcătuită de Călin Cotoi în cadrul articolului menționat: Chayanov [1966](1986), Polany (1967), Sahlins (1972), Shanin (1986).

4. *Ciclul economic al expansiunii și contractării familiei țărănești.* Modelul demografic al economiei țărănești. Reluăm ideile lui Chayanov la această chestiune prin mijlocirea rezumatului datorat lui Călin Cotoi:

„Activitatea economică a oricărei familii țărănești tinde să adopte, crede Chayanov, un tipar ciclic. După ce un cuplu își întemeiază familia urmează o perioadă relativ lungă de deteriorare a raportului consumatori/muncitori datorită apariției copiilor mici, neangrenați în procesele economice ale gospodăriei. Familia țărănească e obligată să crească nivelul «autoexploatării» și, în măsura posibilităților, să încerce să arendeze mai mult pământ, să cumpere echipament agricol și vite, să angajeze muncitori, să adopte forme cvasi-capitaliste. Această activitate nu e însă una proto-capitalistă – cum va zice Lenin, legitimând astfel genocidul țăranimii est-europene – ci doar o fază temporară în ciclul de dezvoltare a familiei țărănești. Pe măsură ce numărul de copii apți de muncă crește, *munca salariată* va scădea. Când copiii cresc și se căsătoresc, gospodăria se divide, *nivelul economic al generației parentale scade*, până când aceasta îmbătrânește și se alipește unei alte gospodării, de obicei celei a ultimului fiu căsătorit. Familiile țărănești vor urma deci un *ciclu economic al expansiunii și contractării*. Diferențierea socio-economică din interiorul clasei țărănești are o explicație demografică. Biologia hotărăște în final mărirea și «capitalizarea» gospodăriei. Modelul demografic al economiei țărănești, consideră majoritatea interpreților, e una din părțile cel mai puțin aplicabile azi ale teoriei agronomului rus. Teodor Shanin, în introducerea la ediția din 1986 a cărții lui Chayanov, *Theory of Peasant Economy*, considera că factorii demografici acționează relativ lent față de alte curente ale transformării sociale. Complexitatea, eterogenitatea agriculturii contemporane, a strategiilor de viață țărănești ne arată limitele acestui model demografic prin elementele neluate în considerare: politici sociale ale statului, piețe naționale și internaționale ale muncii, migrația, noile tehnologii agricole, construcția socială a nevoilor etc. Tendințele ciclice, chiar atunci când pot fi decelate, sunt în final multidirecționale, demografia fiind doar unul din factorii ce influențează tipul schimbării” (*ibidem*, 163).

Critica aceasta pare temeinică, însă modelul ei este inadecvat. Se face o critică factorială ca și cum factorii ca cei menționați – politici sociale ale statului, piețe naționale și internaționale ale muncii, migrația, noile tehnologii agricole, construcția socială a nevoilor – ar avea aceeași poziție și deci pondere în modelul explicativ al conduitei economice a gospodăriei țărănești și deci în explicație. Vom observa mai întâi că explicația lui Chayanov este una genealogică mai curând decât pur demografică și ea indică specificul manifestării genealogice al societăților rurale, în cadrul cărora ciclurile genealogice, cele prin care alternează generațiile – ciclul marital urmat de ciclul parental, al familiei cu copii – își asociază comportamente economice de expansiune și contracție, ceea ce nu este de loc irrelevant. Familia fără copii, de pildă, nu va fi înclinată spre cicluri expansionare în politicile familiale ale gospodăriei preferând cumva modelul rentier, bazat pe ciclul concentrării gospodăriei, al reducerii sale la un optim minimalist și nicidecum la un optim maximalist ca în cazul familiei cu copii. Construcția socială a nevoilor îmbracă în rural forma construcției familiale a nevoilor, mai precis, genealogice, încât o apartenență genealogică poate influența modelul nevoilor mai mult decât reclama comercială ori decât imitarea stilului de viață al unei familii urbane sau chiar rurale.

5. *Teoria optimităților diferențiale și a cooperăției verticale. Agronomie socială ca filosofie și model de administrație în agricultură.* O parte importantă a operei lui A. Chayanov constă în forjarea unui model de reformă a agriculturii¹.

„Reorganizarea agrară se bazează pe trei seturi de concepte: cooperativele rurale; optimități diferențiale; cooperarea verticală. Modelul agronomiei sociale e un model al articulării agriculturii capitaliste cu cea țărănească. Unitățile de construcție a acestui sistem sunt *cooperativele*

¹ „Faptul că Chayanov ocupă, în anii 20, postul de ministru adjunct al agriculturii pare să faciliteze aceste planuri, ce vor fi însă întrerupte brutal de asasinarea lui Chayanov din ordinul lui Stalin” (*idem*).

rurale, gândite de Chayanov după tipul danez al fermelor, un tip anti-birocratic, anti-paternalist, profund democratic. În cadrul agronomiei sociale funcționează regula *optimizărilor diferențiale*, care presupune existența unor dimensiuni optime pentru exploatarea agricole în funcție de regiune, de tipul de recoltă, de nivelul tehnologic. Modificarea dimensiunilor optime, fie în sensul creșterii, fie în cel al scăderii lor, duce la o descreștere a productivității. *Cooperarea verticală* constă într-o combinare flexibilă, de tip cooperatist, a unor unități de producție diferite ca dimensiuni și ca apartenență la ramuri de producție agrară”. (*ibidem*, 64)

Cooperarea verticală este un concept care anticipează conceptul și teoria *legăturilor valorice verticale*. În temeiul acesteia producerea valorii este un proces integrat vertical în raport cu toate cele trei faze ale producerii valorii adăugate: aprovizionarea, manufacturarea, ritailul etc. Toate acestea și firmele implicate, din amonte și din avalul procesului, sunt momente ale aceluiași proces unitar de producere a valorii adăugate. În plus, firmele din amonte procesului și cele din aval pot fi situate la distanțe geografice considerabile ceea ce nu stânjenește caracterul lor integrat. Lanțurile valorice sunt anticipate, iată, de teoria cooperării verticale a lui Chayanov și această particularitate este un argument suplimentar pentru convocarea teoriei și doctrinei sale într-o acțiune de reformă organică a agriculturii.

„Concepția cooperării verticale apare și în urma criticii foarte dure la adresa «cooperării orizontale» staliniste. Cooperarea orizontală implică o birocratizare masivă a agriculturii în locul optimizărilor bazate pe maximizarea capacității unităților de producție și pe o conducere flexibilă, «de jos» [...] Cooperarea orizontală, cuplată cu exploatarea nemiloasă a lumii țărănești în folosul creșterii urbane necontrolate vor distruge bogăția de cunoștințe agricole locale, capacitatea de auto-mobilizare a țăranilor și, nu în ultimul rând, va duce la declinul productivității și la foamete” (Shanin, 1986, *apud* Cotoi, *idem*)”.

Administrația rurală în lumina legii statornice a înaintării (Ion Clopoșel)²

Ion Clopoșel abordează problematica dezvoltării rurale și a unei administrații eficiente în rural în lumina legii statornice a înaintării. El consideră că

„progresul social se realizează numai în măsura în care sistemul de organizare socială dintr-un anumit context statal produce efecte benefice asupra unui număr cât mai mare din membrii săi, acționând în favoarea celor mulți, în direcția creșterii nivelului vieții lor materiale și spirituale. Încercător în faptul că societatea evoluează înspre o formulă organizatorică în care se va realiza bunăstarea generală și egalitatea între membrii ei, autorul brașovean enunță «legea statornică a înaintării», conform căreia *progresul este direct proporțional cu posibilitățile înmulțite de bunăstare pentru masele populare și invers proporțional cu monopolul unei minorități economice hrăpărețe și profitoare*” (Negru, 2005, 114).

¹ Marshall Sahlins, în capitolul *The Domestic Mode of Production din Stone Age Economics*, face o descriere, parțială și critică, a teoriei agronomului rus (Sahlins, 1972, ed. a II-a).

² Direcția realismului social-economic, 1926; Zootehnizarea micii proprietăți agrare, 1926; În jurul creditului agricol, 1930; Social-democrația și problemele României contemporane, 1931; Satele răzlețe ale României. Habitatul răsfirat din munții transilvani și bănățeni. Studiu de sociologie rurală, 1939; Un program de culturalizare a satelor, 1933; Sociografie românească. Anchetarea plășilor muntoase Margina, Almăj, Vașcău și Beiuș, 1928; studii și articole din rev. Societatea de mâine: “Rezervele de pământ”, 32-33/1925; “Nori grei asupra satelor – În atenția guvernului țării”, 35-36/1927; “Industrializarea mijloacelor de producție”, nr. 21/1929; “Chestiunea țărănească a României”, nr. 2/1937; “Industrializarea agricolă a României”, nr. 3/1937. Lucrări de referință: Chelcea, S., Filipescu, I., “Ion Clopoșel la 90 de ani” (interviu), în Viitorul social, mar.-apr./1983; Filipescu, I., Chelcea, S., “Ion C. Clopoșel – sociolog și publicist patriot”, în Viitorul social, nov.-dec./1986; Negru, A., Pop, E. (2001), Societatea de mâine. Indice bibliografic adnotat; Șt. Costea (coord.) (2001), Sociologi români. Mică enciclopedie; Negru, A. (2003), Ion Clopoșel. Studiu monografic (bibliografia este alcătuită de către Andrei Negru în articolul „Ion Clopoșel” publicat în I. Bădescu, Ozana Cucu-Oancea, Dicționar de sociologie rurală, ed. cit.)

Actualitatea legii lui Ion Clopoșel este izbitoare. Sunt destule elemente, derivate din studiul sistematic al problemelor rurale, întreprins în ultimii ani de o echipă a Institutului de Sociologie (vezi seria de volume, „Viața și moartea în satul românesc” publicate de Institut), care ne îngăduie să afirmăm că legea lui Clopoșel are o tristă și tragică actualitate. Într-adevăr, „*progresul este direct proporțional cu posibilitățile înmulțite de bunăstare pentru masele populare și invers proporțional cu monopolul unei minorități economice hrăpărețe și profitoare*” (Negru, 2005, 114). Reforma rurală a creat un monopol care a ridicat o minoritate și a scufundat majoritatea rurală în sărăcie și abandon. Fenomenul extraordinarului „fugi” a tinerilor din satele românești spre alte piețe europene ale muncii arată cât de gravă este problema. Nu vom adăuga de la noi mai mult decât a formulat Ion Clopoșel însuși, ale cărui idei și observații critice privitoare la problemele agriculturii le vom prezenta prin rezumarea datorată lui A. Negru. Vom constata cât de actuale sunt trăsăturile de ieri pentru agrosistemul românesc de azi. Legea 18 a fondului funciar cu care a debutat reforma oligarhică în agricultura românească după 1989 a indus, prin ea însăși, o sumă din aspectele criticate ieri de către Clopoșel, între care putem consemna, de pildă, „lipsa de inventar agricol al noilor împroprietăriți”, trăsătură pe care o semnala Ion Clopoșel la data studiilor sale.

Problemele agriculturii în vederile lui Ion Clopoșel (rezumate de A. Negru):

1. „fărămițarea excesivă a proprietății agrare, datorată atât modului incorect de înfăptuire a reformei agrare, cât și reținerii în rezerva de stat a unei suprafețe prea mari în raport cu cea atribuită gospodăriilor țărănești” (*idem*)
2. „lipsa de inventar agricol a noilor împroprietăriți” (*idem*)
3. „insuficiența mijloacelor financiare a respectivelor gospodării... Ion Clopoșel a pledat în parlament pentru înființarea creditului agricol. O altă cale pentru dezvoltarea agriculturii o constituia trecerea de la o exploatare de tip cerealier la o exploatare mixtă (*agrarianismul zootehnic*), mai adecvată gospodăriei țărănești mici și mijlocii sau chiar la una bazată pe primatul zootehniei” (*idem*).
4. „Industrializarea agriculturii este chemată să pună bazele fundamentale ale democrației și viitorului poporului român.” (*ibidem*, 115)
5. Analiza agriculturii reclamă o filosofie și o metodologie sui-generis pe care I.

Clopoșel o desemnează prin ceea ce numește „spirit critic” și „sociologie practică”. Cercetarea rurală trebuie:

„subordonată efortului de a furniza soluții pentru rezolvarea problemelor sociale din zonele subdezvoltate ale țării, a problemelor populației rurale în general. În acest sens, este demn de menționat setul de soluții pentru rezolvarea problemelor Munților Apuseni, unele dintre acestea păstrându-și și astăzi actualitatea. Cuprinse de el sub genericul de «probleme de sociologie practică», preocupările lui Ion Clopoșel pe acest teren reprezintă un veritabil început al unei sociologii românești a problemelor sociale” (*idem*).

Ruptura agriculturii ¹

În contribuțiile sale la proiectul de studii rurale ale INS, Oscar Hoffman examinează efectele rupturii agriculturii de cei ce o practicau de sute de ani.

¹ apud. Hoffman, Glodeanu, 2005, 13-15.

„Hrana fiind, prin natura lucrurilor, o nevoie anterioară confortului și luxului, activitatea care satisface prima dintre aceste nevoi trebuie, desigur, să precedă pe aceea care le satisface pe celelalte. Prin urmare, agricultura și ameliorările agricole care procură hrana trebuie să fie anterioare dezvoltării orașului, care nu procură decât bunuri de lux și confort” (Smith, 255, *apud* Hoffman, 2005, 13).

“Riscul în agricultură nu reprezintă un interes doar pentru fermierul industrial. El este, de asemenea, important pentru societate ca un tot” (European Commission, 2001b, 12, *apud* Hoffman, *op. cit.*, 14).

„Rupând agricultura de cei ce o practicau de sute și sute de ani, industrializarea a pus în locul experienței calculul rațional al eficacității, deschizând calea unor serii de riscuri și disfuncționalități [...] Noua tranziție spre societățile și economiile bazate pe cunoaștere dau o nouă șansă agriculturii. După cum arătase D. Bell, civilizațiile se succed «ca foile unei cepe» (în sensul că ele se suprapun, se depășesc, dar se și presupun). În epoca noii resurse (cunoașterea, capitalul intelectual și social), agricultura este reevaluată din perspectiva scopului schimbării: a face ca omul să-și găsească mijloacele «unei civilizații cu față umană» (Schumacher)”. (Hoffman, *op. cit.*, 14).

„Uniunea Europeană este într-un larg proces de reformare a poliției sale agrare comune având ca obiective «încurajarea caracterului competitiv al sectorului agricol care să respecte mediul, să aprovizioneze consumatorii cu produse alimentare sănătoase și de calitate superioară și să garanteze fermierilor un venit decent și un nivel rezonabil de prosperitate în mediul rural» (European Commission, 2003, 25)”. (*ibidem*, 15)

CHESTIUNEA RURALĂ ÎN LUMINA TEORIILOR MODERNIZĂRII ȘI ALE DEZVOLTĂRII¹

Teoria diferențierii structurale a lui Smelser

Teoriile dezvoltării sunt consemnate de istoricii sociologiei ca reprezentând cel dintâi răspuns al științei schimbărilor sociale la marea problemă a tranziției de la tradițional la modern deci, implicit, la chestiunea rurală, a unei societăți cu profil agrar accentuat atrasă în iureșul transformărilor moderne. Concepția moderniştilor, în genere, a teoriilor dezvoltării și tranziției se distinge prin teza, comună tuturor celor ce adoptă o atare perspectivă, că societățile tradiționale, de tip rural, sunt statice, imuabile, refractare la inovație și schimbare încât nimic nou nu poate ieși dinlăuntrul lor așa încât schimbarea unor astfel de societăți, a colectivităților rurale în genere, nu poate să provină decât din afară. O astfel de prezumție este cea cu care e întâmpinată astăzi chestiunea ruralului românesc și acesta este motivul pentru care ne-am oprit asupra acestor teorii într-un manual de sociologie rurală. Tranziția a fost, îndeobște, interpretată ca un proces care induce efecte de dezvoltare asupra societăților, încât, dincolo de marea lor diversitate, teoriile dezvoltării și deci ale schimbării sociale au păstrat ceva în comun: apartenența la paradigma tranziției. Gloria paradigmei tranziției și implicit a sociologiei dezvoltării a fost atinsă în cadrul teoriilor modernizării. În spatele acestor teorii ghicim un sistem de gândire de extraordinară persistență în ciuda infirmărilor spectaculoase atât a teoriilor cât și a ideologiei modernizării. Teza de bază a teoriilor modernizării este aceea că un contact oricât de ocazional între *societățile relativ modernizate* și cele *relativ nonmodernizate* acționează ca o cauză a schimbărilor sociale într-o direcție unică, fixată tocmai de modelul societății modernizate. Modernizarea apare ca un fel de solvent universal. *Patern*-urile societăților relativ modernizate, odată dezvoltate, au dovedit o tendință universală de difuziune și de propagare în toate contextele sociale ale căror membri ajung în contact cu aceste *pattern*-uri. Din păcate, influențele acestea au numai o putere de disoluție a vechilor structuri nu și de creare a unora noi și acesta este cel dintâi aspect care pune serios în discuție prezumțiile teoriilor tranziției și reformei prin modernizare, adică prin influența unor societăți dezvoltate (avansate) asupra unora mai puțin dezvoltate (întârziate). Să examinăm chestiunile prin mijlocirea celor mai reprezentative teorii ale dezvoltării (folosindu-ne în acest scop de rezumatul lui So, 1990), care prezintă dezvoltarea drept un fenomen imputabil proceselor modernizării. Una dintre ilustrările clasice pentru teoriile modernizării este oferită de teoria diferențierii structurale a lui Smelser.

Prin modernizare, afirmă Smelser, o structură complicată care îndeplinește funcții multiple este divizată în mai multe structuri specializate care îndeplinesc doar câte o funcție specializată; funcțiile sunt aceleași, dar, în noul context, ele sunt mai eficiente îndeplinite. Exemplul analizat de Smelser este acela al instituției familiei. Familia tradițională avea o structură complicată: lărgită, multigenerațională, cu rude trăind sub același acoperiș. Deci era multifuncțională (îndeplinea funcțiile de reproducere, de suport emoțional, de producție – gospodăria familială; de educație – socializarea informală; de bunăstare: grijă pentru bătrâni; religioasă: cultul strămoșilor).

¹ *Subcapitolul acesta include părți din Bădescu, 2006 (Enciclopedia sociologiei universale, vol. II, Mica Valabie, București, 2006, pp. 267-277)*

Familia modernă – și-a pierdut o mulțime dintre funcțiile acestea: instituția corporatistă a preluat funcția ocupațională; educația formală, prin școala publică sau privată, furnizează școlarizarea pentru copii; guvernul îndeplinește funcția de procurare a bunăstării etc.

În acest cadru teoretic, tranziția este asimilată tocmai procesului de „*diferențiere structurală progresivă*”. Dar, cum reiese chiar din modelul lui Smelser, tranziția în sine nu poate garanta ordinea, adică tocmai coerența noilor funcții, astfel că pentru a preîntâmpina dezordinea afuncțională este necesară „construcția” unei instituții supracoordonatoare. Problema care se pune, iată, în noul context produs de modernizare, adică de diferențierea structurală a vechii structuri, este aceea creată de absența unei instituții coordonatoare, care ar urma să joace și rolul unor instituții de protecție (familia, de pildă, nu-și poate proteja membrii de in Justiții la locul de muncă etc.) (pentru teoriile modernizării, vezi Coleman, 1968). Tranziția, în lumina acestei teorii este un termen impropriu folosit pentru a desemna un proces de dezagregare a vechilor sisteme funcționale în subsisteme cu funcții specifice, lipsite însă de o instanță supracoordonatoare, singura care ar putea readuce ordinea în societatea astfel divizată

Teoriile funcționaliste ale modernizării

În lumina teoriilor funcționaliste, modernizarea este definită ca un proces cu triplă față. Modernizarea este, mai întâi, prezentată ca un „proces sistematic”, în sensul că produce „schimbări în toate aspectele comportamentului social” – urbanizare, industrializare, mobilizare, diferențiere, secularizare, participare, centralizare. Modernizarea este asimilată, în al doilea rând, unui proces transformator: „sistemele și structurile tradiționale sunt total înlocuite, [în lumina acestei teze], cu seturi de valori moderne”. Modernizarea este, în al treilea rând, văzută ca un proces imanent („odată ce o schimbare a început a se produce într-o sferă ea va produce schimbări comparative în alte sfere” (So, 1990, 35).

Modernizarea ca fenomen de criză multiplă

În fine, „realiști”, sesizând aspectele critice care însoțesc modernizarea, au admis, în cele din urmă, că dezvoltarea nu decurge mecanic din modernizare și că, din contră, aceasta îmbracă forma *crizelor multiple* pe care societățile trebuie să le rezolve mai întâi și abia după aceea pot spera să intre într-o fază de dezvoltare propriu-zisă. Partizanii paradigmei tranziției au trebuit, sub presiunea situațiilor proprii unor situații diferite de cele pentru care au fost elaborate teoriile modernizării, să admită „devieri” de la teoria standard, pe care le-au încadrat în ceea ce au numit „crize ale modernizării”, voind a sugera că acestea ele însele sunt tranzitorii și că în cele din urmă procesul dominant, acela al modernizării și deci al tranziției de la tradițional la modern, va reuși să le elimine. Concesia astfel făcută amenință oricum hegemonia teoriei ca atare, încât schimbările în lumea a treia au fost în mare măsură examinate din perspectiva unei teorii diferite, aceea a crizelor. Într-o atare viziune, în condițiile în care conceptul de modernizare este utilizat pentru a desemna inclusiv trecerea de la societăți puternic fragmentate la societăți integrate, de tipul și de forma „națiunilor moderne”, „crizele modernizării”, pe care Lumea a Treia ar trebui să le rezolve pentru a trece într-un stadiu de dezvoltare propriu-zisă (pragul „decolării”, cu termenul lui Rostow), sunt (conform rezumării datorate lui So):

- Criza identității naționale pe durata transferului loialității dinspre grupurile primare spre națiune;
- Criza legitimității politice a noilor state;
- Criza propagării (dificultatea implementării politicilor guvernului central în societatea întreagă);
- Criza participării, când lipsesc instituțiile participării pentru a canaliza cerințele maselor față de stat;
- Criza integrării diverselor grupări politice divizante;
- Criza distribuirii, care apare când statul nu are puterea să susțină creșterea economică și să distribuie suficiente bunuri, servicii și valori pentru a satisface așteptările maselor (*ibidem*, 32)

Prezumțiile teoriilor modernizării

Alvin J. So a sistematizat trăsăturile paradigmei modernizării, individualizând-o astfel în familia teoriilor dezvoltării. În viziunea lui Alvin J. So, teoriile modernizării împărtășesc următoarele prezumții (formulate de către A. So, de la care le preluăm aici, sintetizând):

- Modernizarea este o schimbare socială unidirecțională, graduală și ireversibilă;
- Modernizarea este un proces stadial, desfășurat în faze (de trecere de la tradiție la modernitate, spune Levy);
- Modernizarea este un proces omogenizant (produce tendințe spre convergență);
- Modernizarea este un proces de europenizare (americanizare);
- Modernizarea este un proces ireversibil (nu mai poate fi stopat, în plus, contactul cu Occidentul induce fatal impulsuri modernizatoare). În acest sens, Levy numește modernizarea un „solvent social universal”;
- Modernizarea este un proces progresiv. De ex.: în viziunea lui Coleman, „sistemul politic modernizat are o capacitate mai mare de a gestiona funcțiile identității naționale, legitimității, penetrării, participării și distribuirii decât sistemul politic tradițional” (apud *ibidem*, 34);
- Modernizarea este un proces de durată (lengthy process): este o schimbare evoluționară nu revoluționară (So, 34).

Prima critică a teoriei modernizării ca tranziție de la tradițional la modern

Alvin J. So consideră că teoriile modernizării „au fost formulate ca un răspuns la noul rol de conducător mondial pe care și l-a asumat SUA după al doilea război mondial” (*ibidem*, 36). În viziunea aceluiași autor, implicațiile politice ale paradigmei de gândire propusă de teoriile modernizării sunt în principal două:

- Legitimarea ordinii asimetrice a „relațiilor de putere între societățile tradiționale și moderne”.
- Ideea societăților lider și a legitimității rolului lor, căci de vreme ce Occidentul și SUA sunt societăți avansate, pe câtă vreme, oricare altă societate întârziată „este tradiționalistă și înapoiată, ultima trebuie s-o adopte pe cea dintâi ca model și linie directoare” (*ibidem*, 36).

Teoriile modernizării susțin, în al treilea rând, ideea și „politica ajutorului străin”, ca factor de ameliorare, promovată ca atare de SUA (*idem*).

„Dacă ceea ce se cere este o mai mare expunere la valorile moderne și mai multe investiții productive, atunci SUA pot ajuta trimițând consilieri și încurajând spațiul american al afacerilor să investească în străinătate, prin împrumuturi, și prin acordarea altor ajutoare spre țările Lumii a Treia” (*idem*).

Teoria lui McClelland

O altă utilizare a paradigmei moderniste o aflăm în teoria lui McClelland, pe care o vom examina în continuare. Ideea axială a lui McClelland este aceea că modernizarea și dezvoltarea devin comprehensibile prin agentul capabil să le declanșeze și să le întrețină (McClelland, 1964, 1-10).

Care este grupul responsabil pentru modernizarea economică a Lumii a Treia? În vederile lui McClelland, al cărui model îl prezentăm prin mijlocirea lui Alvin J. So, acesta este format din întreprinzători autohtoni, nu din politicieni sau din consilierii occidentali. În consecință, clasa politică trebuie să investească în ființa/factorul uman, nu doar în infrastructurile economice. Pentru a-și verifica ipoteza el a utilizat o metodă proiectivă – testul „povestirii”: un om privind o fotografie în miezul programului de muncă (*on the top of worktable*) devine suportul unui comentariu proiectiv din partea naratorului solicitat. Într-un cadru mai general de analiză el a folosit, pentru testarea proiectivă, cântece populare, cărți umoristice, poeme, povești pentru copii, folosite în manuale publice și a codificat gradul incidenței acelor elemente prin care se exprimă tocmai „motivația pentru realizare” (*need for achievement*) în cuprinsul fiecăreia dintre narațiunile analizate. Ideea axială a fost aceea că literatura populară, poveștile populare „sunt reflecții ale spiritului popular la o națiune”, altfel n-ar fi devenit povești folclorice (*reflexions of the minds of the people in a nation*) (*apud*. So, *op.cit.*). După ce a colectat informații despre „motivația pentru realizare” (*achievement motivation*), McClelland a pus problema: „în ce măsură motivația pentru realizare se corelează cu dezvoltarea economică?” (măsurători prin consumul de electricitate) și a descoperit o corelație strânsă în analiza comparativă pe națiuni, identificând o asociere sistematică între curba motivației pentru realizare și curba dezvoltării. (În SUA, în 1950 și în URSS pentru aceeași perioadă, scorul era cam același, doar că în SUA era în declin, în URSS în creștere) (*idem*). Sursa acestei motivații trebuie căutată în familie, adică în socializarea parentală. Aceasta presupune ca părinții să aplice „înalte standarde de realizare pentru copiii lor, exprimabile în așteptări de excelență în educația copiilor, de obținere a unor ocupații bune, de a fi respectați etc., să încurajeze copiii și să le acorde afecțiune și recompensă, să nu fie autoritari, să-i lase pe copii să-și dezvolte inițiativele, nu să facă prea multe pentru ei.” (*idem*)

McClelland subliniază că este avantajos pentru națiunile occidentale să injecteze motivații pentru realizare în lumea a treia.

C.D. Gherea, „legea epocii dominante sau a orbitării”

Unul dintre cei care au dat o formulare aproape canonică ideii că influențele și deci contactele cu lumea occidentală avansată reprezintă sursa dezvoltării țărilor întârziate a fost C.D. Gherea, prin teoria și legea orbitării. În lumina acestei teorii,

„țările rămase în urmă intră în orbita țărilor capitaliste înaintate; ele se mișcă în orbita acelor țări și întreaga lor viață, dezvoltare și mișcare socială e determinată de epoca în care

trăim, de epoca burghezo-capitalistă. Și această determinațiune a vieții și mișcării sociale a țărilor înapoiate prin cele înaintate este însăși condiția lor de existență” (Bădescu, 1999)

Tranziția și dezvoltarea în lumina teoriei obstacolelor

Dezvoltarea considerată ca trecere reușită de la tradițional la modern a fost interpretată de către Max Weber, ne spune Davis (la care trimitem prin A J So), prin recursul la o teorie a obstacolelor, „tratând dezvoltarea ca și cum ar fi o cursă lungă cu obstacole (economice, politice, psihologice) distribuite de la linia de pornire (societăți tradiționale) la cea de sosire (societăți moderne)”. Depășirea obstacolelor ar fi recompensate cu trofee ale „raționalității” și civilizației moderne.

În lumina teoriei weberiene, religia este sursa „unui etos sau sistem central de valori care influențează apoi toate segmentele sociale, însă nu la fel”, cum cred moderniștii. Deja tranziția este pusă sub semnul incertitudinii, iar sursa ei nu mai este raportată la o societate externă ci, cum spune Davis, la centre spirituale interne, ca fiind singurele capabile să susțină procese durabile de dezvoltare într-o societate.

Există deci mai multe *centre de energii potențiale* pentru modernizare în societate. Max Weber a propus pentru analiza procesului de modernizare, ne spune Davis, modelul obstacolelor pe care le au de trecut modernizatorii pentru a obține efectele dorite: a) *obstacole economice*: depășirea lor aduce drept recompense acele caracteristici proprii sistemului capitalist: raționalitate, ascetism, universalism, continuitate producție-piață, piețe libere; b) *obstacole politice*: patrimonialism vs. administrații centralizate și instituții legale; separarea afaceri – rezidență; c) *obstacole psihologice*: dobândirea unui etos spiritual (datoria de a munci conform unei vocații, respingerea magicului) (*apud* So, *op.cit.*).

Teoria baricadelor

Davis, ale cărui idei le prezentăm prin mijlocirea lui Alvin J. So, propune un model complementar la teoria lui Weber, acela al *baricadelor*, pe care le utilizează societatea spre a se apăra de efectele modernizării, mai ales când acestea sunt puternic disolutive. Ideea că schimbarea socială indusă de modernizare are deopotrivă efecte negative, de care societatea se apără, sancționează sever paradigma tranziției. După ce corectează teoria obstacolelor (de trecut), încă puternic tributară paradigmei tranziției, Davis propune, cum s-a subliniat, o teorie a baricadelor (de apărare: prin care o societate se apără)¹. Teza de bază poate fi formulată sub forma unei întrebări: cum se apără societatea tradițională de avansarea valorilor capitaliste? Ideea promovată de Davis este că societățile tradiționale se tem nu de progres, ci de turbulențe sociale și morale, de corupție etc., ceea ce arată că agenții purtători de raționalitate sunt constitutivi societății în întregul ei nu doar unor categorii, cum ar fi capitaliștii protestanți, așa cum apare în lumina teoriei weberiene. Cele trei cercuri concetrice ale modernizării ar fi acestea:

Cercul interior (C) – economia și valorile sale (centrate pe realizare și pe universalism);

Cercul median (B) – baricada imunologică pe care o ridică societatea contra economiei (tabuuri, religie tradițională, moralitate, lege, filosofie, religie populară); cercul median indică, așadar, acele instituții defensive care țin economia sub control;

¹ Pentru teoria lui Davis ca și pentru cea a lui Bellah la care ne vom referi mai jos vezi și Davis, 1987.

Cercul exterior (A) – societatea și valorile ei, status, relații de putere (*apud.* So)

Deci: A – societate; B – baricadele: religie, magie, morală; C – economie.

Modelul baricadelor ne spune că „dezvoltarea economică se produce nu doar când un inamic (i.e. modernizator sau agent al dezvoltării) invadează citadela societății, ci și când barierele îmbătrânesc și slăbesc și, finalmente, încep să se prăbușească sau când apărătorii își pierd inima și încep să se predea” (*idem*)

Prima clătinare majoră a paradigmei teoriilor tranziției și deci ale dezvoltării prin modernizare se petrece în raport cu procesele de schimbare socială din lumea a treia unde deja se anunță o nouă paradigmă, care este consemnată prin gruparea teoriilor dependenței.

Modernizarea și, deci, așa numita tranziție nu înseamnă fatalmente dezvoltare, adică trecerea de la o societate tradițională nedezvoltată spre una modernă dezvoltată, ci poate îmbrăca forma necunoscută a decalajelor structurale durabile care întrețin în societățile întârziate alte procese dominante, între care cele mai relevante sunt: subdezvoltarea, dependența de metropole, războiul mental, cu mari dislocări de tradiții și de forme culturale neurmărite de mobilizări creatoare pe măsură, declasare socială cu toate efectele subsecvente etc.

Teoriile dezvoltării dependente. O examinare istorică

În spatele teoriilor modernizării se poate identifica un sistem de gândire extrem de persistent și cu o largă răspândire, sistem pentru care Eugen Lovinescu a propus termenul de sincronism, voind a sugera că acest sistem este totodată expresia unui spirit al veacului, care se difuzează în lume după modelul valorilor de imitație masivă în albia cărora se propagă modelul occidental ca model societal universal și deci ca civilizație planetară unică. La acest sistem de gândire, așa de bine codificat sub forma teoriilor modernizării, cum s-a precizat, s-au ivit reacții în țările întârziate într-o direcție teoretică nouă, insurgentă față de modelul sincronist de gândire, și aceste reacții au atins pragul teoretic mai întâi în Europa de răsărit, prin teoriile formeii fără fond, și apoi în America Latină, Asia și Africa, sub expresia teoriilor dependenței și ale subdezvoltării. Teoriile dependenței, precizează Alvin J. So, sunt un răspuns la „hegemonia teoriilor americane ale modernizării”. În realitate ele sunt al doilea val de răspunsuri. Primul răspuns, cum s-a precizat deja, a fost al teoriilor est-europene: Maiorescu, Motru, Zeletin, Gherea, Madgearu, Manoilescu, sau Kautski, R. Luxemburg. Momentul latino-american își are originea în strategia ECLA (Economic Commission for Latin America) de dezvoltare prin protecționism și de industrializare prin politici de substituie a importurilor. Acest model a avut succes în anii '50. A urmat o fază de declin: stagnare economică, șomaj, inflație, devalorizarea monedei, declinul comercial, în anii '60, ceea ce a condus la proteste și deci la colapsul regimurilor populare și, pe cale de consecință, la regimuri militare și autoritare. În planul care ne interesează pe noi, aceste procese au însemnat și colapsul teoriilor modernizării ca sistem de gândire, dar și colapsul ECLA ca strategie politică de dezvoltare. Dar să examinăm mai din aproape istoricul teoriilor dependenței și deci startul noii paradigme, care a înlocuit aproape cu totul paradigma sociologiei tranziției, punând în locul ei un alt model de lume, cu alte procese dominante decât tranziția de la tradițional la capitalismul dezvoltat și deci la modernitatea capitalistă, evidențiind alte procese dominante, în locul tranziției urmate de succes, și anume: subdezvoltare durabilă, declasări masive, dependențe umiltoare, aculturații alienante, crize identitare profunde etc., cu toate efectele lor subsecvente. Toate acestea sunt dimensiuni ale tranziției în Europa de Est după 1989. Cum s-a afirmat, așadar,

noua paradigmă? Ne relatează în chip rezumat Alvin J. So, pe care îl vom urma și noi în prezentarea de mai jos. În anii '60, anii crizei, precizează So, A.G. Frank era în America Latină și el a fost cel ce-a diseminat noul sistem de gândire în „Jumea vorbitoare de engleză” (*idem*), ca principal colaborator al revistei americane *Monthly Review*. D. Chirot subliniază că marea criză a sistemului de gândire ilustrat de teoriile modernizării au atins America în anii '70.

Cele trei praguri de eșec ale acestui sistem de gândire (modernist și sincronizant) au fost, așadar: a) primul, la începutul secolului al XX-lea, context în care-a apărut, prin reacție, teoria formei fără fond în România; b) al doilea prag se suprapune peste anii '60, în America Latină; c) al treilea prag este al anilor '90 în Europa de Est. În toate aceste momente s-a căutat un alt tip de răspuns la ceea ce se întâmpla: „stagnarea economică, represiunea politică și lărgirea prăpastiei între țările bogate și cele sărace”. (*ibidem*, 92) Să reținem că, iată, criza sistemului de gândire sincronizant se producea în anii '60 în America Latină și atingea SUA doar în anii '70 (teoreticienii americani, așadar, iau act de criza modului lor de gândire după zece ani; este paradoxul înapoierii relative a celor dezvoltate). În Europa de Est, modul acesta sincronist de gândire, ilustrat de teoriile modernizării și de sociologia și economia tranziției, este îmbrățișat de politicieni și de „analști” în mod constant în toată perioada modernității, până după 1989, în ciuda eșecului său repetat. În ciuda celor trei valuri ale eșecului acestui conglomerat de ipoteze și „credințe ideologice” pe care îl numim sincronism, el a fost relansat de occidentali și îmbrățișat de est-europeni în deceniul zece al secolului tocmai încheiat sub forma teoriilor și ideologiei tranziției. Eșecul sau criza acestui „sistem de gândire” a îmbrăcat forma „valorilor succesive” sau a „cascadelor în trepte”: sfârșitul și începutul de secol este al crizei sale în estul Europei, criza răbufnește în anii '30 în România, în anii '60 în America Latină, în anii '70 în SUA, în anii '90, din nou, în Europa de Est. Iată un paradox: ca urmare a îmbrățișării de către intelectuali și deopotrivă de către politicieni a unui sistem anacronic de gândire, care și-a etalat eșecurile în mod repetat și în chip răsunător, politicile dezvoltării în Est au fost fundamentate pe un asemenea sistem de gândire anacronic, care înregistrează o criză de durată deja seculară, persistentă din anii 1890 până în anii 1990. În tot acest interval înregistrăm trei cicluri subîntinse de cinci faze de criză ale unui asemenea sistem de gândire: ciclul est-european dintre 1890-1940; ciclul latino-american, care începe din anii 60 și domină scena teoretică până prin anii 80; ciclul est-european care debutează în anii 90 ai sfârșitului de secol, când deja țările și politicile tranziției preiau modelul neocolonialist de gândire a lui J Sachs, dar se confruntă grabnic și cu îmfundătura acestui mod de gândire, intrând astfel în ultima criză majoră a unui sistem de gândire (bazat pe tezele sofistice ale teoriilor despre puterea modernizării de a induce dezvoltare prin imitație) de o tenacitate bizară dacă-l raportăm la totala sa impotență.

Concluzii: Putem spune, deci, că un atare sistem de gândire (sincronismul și teoriile modernizării, ale modernității multiple etc.) este difuzat ca „instrument al colonialismului mental” și nicidecum ca sistem funcțional de gândire. Care sunt, așadar, diferențele notabile dintre cele două moduri de gândire? Teza modernistă susține că influența occidentală generează modernizarea unei societăți întârziate. Teza teoriilor dependenței (sau a capitalismului dependent) evidențiază, din contră, asocierea influenței externe cu subdezvoltarea și cu starea de colonialism mental (a gândi prin imitație), nu cu dezvoltarea. Numim această asociere a influenței externe cu o subdezvoltare cronică în țările din lumile a doua și a treia, dependență.

Critici în lanț ale teoriei tranziției. De la M. Manoilescu, P. Prebish la A.G. Frank.

Să examinăm, în fine, reacția latino-americană la paradigma tranziției și a dezvoltării prin modernizare. În anii 1950, în „ECLA Manifesto”, Prebish a inițiat o critică radicală a schemei diviziunii internaționale a muncii, în temeiul căreia America Latină fusese împinsă să producă bunuri alimentare și materii brute pentru marile centre industriale, care urmau să ofere la schimb produse manufacturate. Curiozitatea este că, în 1936, M. Manoilescu, în *Teoria protecționismului și a schimbului internațional* demistificase și el eroarea teoriei avantajelor comparative. Teza lui Prebish aduce, în plus, precizarea că

„această schemă este la rădăcina problemelor critice ale dezvoltării în America Latină. Bazarea pe exportul de materii prime și pe produsele agricole va conduce inevitabil la deteriorarea relațiilor de schimb ceea ce va periclita acumularea națională de capital (domestic accumulation of capital)” (*apud*. So, *op.cit.*, 93).

Soluție: politici de industrializare (și stoparea diviziunii internaționale unilaterale a muncii). Industrializarea (prin substituirea importurilor) e socotită un factor sigur al lichidării subdezvoltării. Din păcate proiectele ECLA au eșuat în anii '60 și problemele politice răbufnesc tot atunci. Tezele unei atari strategii sunt sintetizate de Blomström și Hettne (1984, 45) și sunt recapitulate de către Alvin J. So, prin care le sintetizăm și noi aici.

„Inițial, industriile naționale urmau a fi protejate de competiția străină prin tarife și alte măsuri de susținere, urmând ca apoi firmele să se descurce singure. Producerea de materii brute urma să continue. Venitul astfel obținut din exportul materiilor prime, urma să fie utilizat pentru a plăti bunurile de capital din import sporind rata creșterii economice. Guvernele trebuie să participe în calitate de coordonatoare ale programului de industrializare. Implicarea sporită a guvernelor era menită să rupă lanțul subdezvoltării” (So, *op.cit.*, 93).

Ce s-a întâmplat în realitate?

„Puterea de cumpărare a fost limitată la anumite categorii sociale și piața internă n-a dovedit tendințe de dezvoltare. Dependența de import s-a deplasat de la bunurile de consum spre bunurile de capital. Exportul convențional a fost neglijat în frenezia industrializării și rezultatul a fost o acută criză a balanței de plăți, țară după țară.” (*ibidem*, 94)

La această stare de lucruri s-au produs următoarele tipuri de reacții:

Apariția unei Școli neomarxiste.

„Marxiștii clasici priveau imperialismul din perspectiva metropolei (a «centrului»), ca stadiu al capitalismului monopolist, [...] neomarxiștii văd imperialismul din punct de vedere «periferial», centrându-se pe acuzarea imperialismului privitor la dezvoltarea Lumii a treia. [...] Neomarxiștii percep burgeoisia ca incapabilă să îndeplinească rolul de eliberator al forțelor de producție” (*idem*).

Apariția teoriei dependenței și a schimbului inegal. A.G. Frank. Primul pas pe care-l face Frank este acela al unei severe critici la adresa școlii și teoriilor modernizării. Întrucât teoriile și categoriile promovate de adepții acestei școli sunt „elaborate pe baza experienței europene și americane”, aceste „categorii și teorii occidentale” „nu pot ghida gândirea noastră spre înțelegerea problemelor lumii a treia” (*ibidem*). Teoriile modernizării explică subdezvoltarea Lumii a treia prin raportare la factori interni, iar dezvoltarea prin raportare la factori externi și „presupune că există ceva rău înlăuntru țării și popoarelor lumii a treia, precum cultura tradițională, suprapopularea, absența motivației pentru realizare” (*idem*). În consecință sunt propuse următoarele replici (*apud ibidem*):

- Țările lumii a treia nu pot niciodată să meargă pe calea occidentală a dezvoltării pentru că au experiențe pe care Occidentul nu le-a avut.
- Țările occidentale de pildă, n-au experiența colonialismul pe când țările lumii a treia au fost colonii ale celor Occidentale.
- Experiența colonială a alterat radical calea lor de dezvoltare

Ignorând istoria, teoriile modernizării prezumă că aceste țări „se află în stadiul primar al dezvoltării ” și că trebuie să perceapă „țările occidentale ca pe niște mentori încercând să urmeze calea occidentală a dezvoltării pentru a atinge modernitatea” (*ibidem*, 96). Pentru a reda starea țărilor lumii a treia, Frank propune conceptul de „dezvoltare a subdezvoltării” dezvăluind faptul că „subdezvoltarea nu e o condiție naturală ci un artefact creat de lunga istorie a dominației coloniale” (*idem*). Pentru subdezvoltare, așadar, Frank propune o „explicație externă”. Întârzierea nu poate fi explicată, apreciază el, prin feudalism sau tradiționalism pentru că țări precum China sau India erau țări avansate înainte de a intra în starea colonială (în secolul al XVIII-lea). Experiența colonială și a dominației străine a răsturnat trendul dezvoltării multor țări avansate ale lumii a treia. Modelul de explicație alternativ, propus de Frank, este acela al relației „metropolă-satelit”.

„Acest tip de relații își au originea în perioada colonială, când cuceritorii au implantat noi orașe în Lumea a Treia cu scopul de a facilita transferul surplusului economic spre țările apusene. Orașele naționale au devenit, astfel, orașe-satelit ale metropolei occidentale. Aceste orașe-satelit devin, la rândul-le, un fel de metropole coloniale pentru orașele provinciale, care, la rândul lor, au orașe locale ca sateliți înconjurători”. (*idem*)

AG Frank enunță astfel mecanismul subdezvoltării, identificat tocmai în lanțul de relații metropolă-sateliti.

„Lanțul de constelații metropole-sateliti este folosit pentru a extrage surplusul economic din statele lumii a treia spre capitale locale, spre capitale regionale, spre cele naționale și, în fine, spre metropolele țărilor occidentale” (*idem*).

Manoilescu – a explicat lucrul acesta prin diferența între calitatea muncii agricole și a celei industriale. La 8 ore/zi ale muncitorului american, un muncitor din periferie trebuie să presteze 16 ore și un agricultor 72 ore. Deci 72 de ore pe zi ar trebui să lucreze un agricultor pentru a echivala munca unui muncitor industrial din metropolă. *A.G. Frank a evidențiat, iată, că procesul istoric (transferul surplusului economic) care generează dezvoltare economică în Apus, generează subdezvoltare în țările lumii a treia. În al doilea rând, munca din periferie încorporează mari impozite, a căror valoare este externalizată în schimburile cu metropola, fiind pierdută astfel pentru societățile locale din „periferie”. Să sintetizăm, în fine, ipotezele lui Frank, urmând îndeaproape sinteza lui Alvin J. So.*

- „În contrast cu metropolele mondiale care nu sunt satelitul nici unui alt oraș, dezvoltarea metropolelor naționale e limitată de statusul lor de sateliți”. (*idem*)
- „«Sateliți» cunosc dezvoltarea lor cea mai puternică atunci când legăturile lor cu metropola sunt cele mai slabe. (Ex. Europa Latină a cunoscut o industrializare autonomă în perioada izolării temporare cauzate de criza primului război mondial și de mare depreșie economică în metropolele mondiale din anii ‘30)” (*idem*)
- Când metropola iese din criză și restabilește legăturile investiționale și comerciale, atunci ea „reincorporează sateliții în sistem, și industrializarea anterioară a acestor țări este înfrântă. Ex: Noile industrii japoneze au suferit consecințe adverse americane după primul război mondial, ceea ce a dus la inflații, probleme de balanță de plăți, dificultăți politice”. (*idem*)
- „Regimurile care sunt cele mai subdezvoltate azi și mai feudale, sunt cele ce au avut cele mai strânse legături cu metropola în trecut”. (*idem*)

Să reținem, în fine, prin mijlocirea lui Dos Santos, definiția dependenței:

„relațiile dintre două sau mai multe state (pări) îmbracă forma dependenței când unele dintre ele (cele dominante) se pot dezvolta și se pot auto-impulsiona pe când altele (cele dependente) pot face acest lucru numai ca reflectare a expansiunii/dezvoltării celor dintâi” (Santos, *apud. idem*).

Relațiile lor sunt inegale căci unele se dezvoltă pe seama celorlalte. Cel mai puternic argument contra tezei moderniste, care face din mediul urban și din imitația vestului axul raționamentelor sale, este chiar cazul american. America s-a născut ca o societate inovatoare rurală, căci profilul său sociologic a fost dat de predominarea trăsăturilor rurale până târziu spre anii 20 ai veacului trecut, când America avea încă o pondere de 40% pentru populația sa rurală încât mediul marilor sale inovații a ieșit dintr-o societate precumpănită rurală. Însăși sociologia americană s-a născut ca o sociologie rurală legată de înaintarea frontierei pionierilor americani de la este spre vest. Să examinăm chestiunea pe scurt.

SOCIOLOGIA RURALĂ AMERICANĂ¹

America și înaintarea frontierei rurale. Într-un anume sens sociologia americană s-a născut ca o știință nutrită din chestiunea rurală și din studiul comunităților. Turner a studiat geneza societății americane ca pe un fenomen de înaintare a frontierei rurale. Mișcarea frontierei de la este la vest, de la Atlantic spre Pacific, este precumpănitor un fenomen comunitar și rural.

Experiența frontierei a fost examinată *pe viu* și sistematic într-un singur caz, acela al frontierei americane, mai precis al *înaintării spre vest*, o uriașă *mișcare* de populații desfășurată pe parcursul a circa patru sute de ani (din secolul al XVI-lea când primii „oameni ai frontierei” – spanioli, francezi și englezi – au pus piciorul pe pământul Americii, până în secolul al XIX-lea când deja „pionierii” noii lumi erau pe țărmul Pacificului: „Pe la 1840, pionierii erau pe malurile Pacificului; pe la 1890, marile platouri erau deja locuite” (Billington, Ridge, 1969, 2). Înaintarea spre vest a fost cel mai semnificativ fenomen la scară planetară din ultimul mileniu și numai formula epeicului combinată cu saga nordică a vikingilor ar putea să dea seama despre acest incomparabil fenomen. El a fost un fenomen copleșitor, încât sociologia rurală nu-l poate ignora. Am reluat aici prezentarea chestiunii dintr-o altă lucrare a noastră dedicată acestui fenomen (Bădescu, 2008, I) tocmai pentru că el atestă forța creatoare de lume a ruralilor la scara planetei. Ruralul nu este nici pe departe static și nici simplu ritualistic. El are puteri germinative surprinzătoare, așa cum o atestă fenomenul acesta al înaintării frontierei rurale americane, de la este la vest.

Ceea ce știm cu oarecare certitudine este că mișcarea frontierei spre vest (spre Pacific) a însemnat o „*adăncire a experienței americane*”, mai exact spus, s-a suprapus peste fenomenul însuși al „*americanizării*”, iar populațiile implicate în acest proces au fost cu precădere populații rurale ori capabile să-și asume pământul ca teren al fermei și deci ca un cadru de cultivat, ca o grădină. Frontiera a creat America. Fenomenul este comparabil, la scara unui continent, doar cu înaintarea frontierei romane, care a creat Europa. Așa cum înaintarea spre Pacific a creat Marea Americă, uriașul „popor american”, tot astfel înaintarea frontierei romane în cele trei direcții: africană, atlantică și continentală, a creat „*țipul european*”, care era unul – *cives romanus* – în tot cuprinsul imperiului, devenit astfel „*orbis terrarum*”. Fenomenul nu s-a mai repetat de atunci, nici chiar cu *Bizanțul* ori cu *Imperiul otoman sau rusesc*. Nici unul dintre imperiile post-romane n-a mai reușit să creeze o nouă sinteză, un „popor” nou ca *Roma* în vechime și ca *Europa americană* în modernitate. Ciclul expansiunii americane este deci singurul comparabil cu marea expansiune romană și istoria Americii poate fi socotită drept „*ciclul roman*” (imperial) al expansiunii Europei moderne. Înaintarea spre Pacific este comparabilă așadar numai cu expansiunea Romei, atât ca amplitudine cât și ca fenomen de civilizație. Ambele au purtat un germen civilizator, au difuzat în spațiul de expansiune o nouă *civilizație* nu doar o *stăpânire*, așa cum s-a întâmplat cu alte imperii (în special cu cel otoman și cu cel rusesc, în ambele lui cicluri: țarist și comunist). În plus, înaintarea frontierei americane s-a petrecut în și printr-o societate cu tradiții și cu profunde înclinații cultivatoare. Fermierul american și crescătorul de animale secondar de vânător sau de căutătorul de aur sunt agenți frontierei.

¹ Subcapitolul acesta include părți din Bădescu și Dungăciu, I, 1995

Civilizațiile rurale, o permanență a istoriei

America a fost creată, iată, în creuzetul unei civilizații de tip rural pe care înaintarea frontierei de la est la vest a rafinat-o la praguri incredibile. „După recensământul din 1930, populația totală a Statelor Unite era de 122.8 milioane. Din aceasta, populația urbană era de 68, 9 milioane sau 56,2%. Fermieri care trăiau în orașe: 0,3 milioane sau 0,02% Fermieri care trăiau în ferme: 30,2 milioane sau 24,6%. Populația rurală nefermieră, săteni, era de 19,3%, însumând 25,7 milioane. Fermierii și sătenii împreună constituie populația rurală din 1930, adică 53,9 milioane sau 43,8%” (Gillette, apud Herseni, 1940, 19). Ne confruntăm cu un fenomen de naștere și expansiune a unei civilizații rurale deosebit de complexe și rafinate în plină modernitate, în spațiul american. Chestiunea nu poate fi ocolită într-un tratat de sociologie rurală, care caută răspunsuri prin examinarea unor eșantioane de situații și locuri în care s-au afirmat societăți rurale și s-a dezlegat chestiunea rurală sub efectul unor provocări geografice, istorice și politice dintre cele mai diverse. „*Înaintarea spre vest*” (westward march) a unei populații care se vâdește a fi fost purtătoare a unui tip aparte de civilizație, pe care sociologul american H.B. Hawthorn o numește „civilizație rurală”, a creat instituțiile americane și caracterul național american, a creat America, acest „miracol” al epocii moderne. Cu acest fenomen, pe care-l denumim „fenomen al frontierei”, paradigmele științelor umane au fost răscolite. Grație „*înaintării frontierei americane*” rurale și studiilor *pe viu* ocazionate de acest fenomen, putem afirma fără sfială că frontiera ca fenomen este un *factor creator* de primă însemnătate.

Observând „*modul în care frontiera a înaintat*” (*the way in which the frontier advanced*) ne dăm seama că această „*deplasare*” a fost un „*fenomen social total*”, adică a modelat totul: moravuri, instituții, comunități, profesii și practici, culturi și mentalități, spiritul și structurile psihice; a imprimat acele predispoziții stilistice în atitudinile și conduita marilor colectivități, care ne îngăduie să vorbim despre un „*caracter național*”. Să reținem însă că pionierul frontierei purta cu sine în formulele sale de viață tiparul aceleiași civilizații genuine, civilizația rurală. Examinarea chestiunii ne îngăduie să distingem prima trăsătură a civilizațiilor rurale: ea menține societatea într-un raport direct cu natura, mereu reluat, cu fiecare nouă situație existențială, nu doar cu fiecare ciclu agrar. Or tocmai aceasta este trăsătura pe care ne-o dezvăluie frontiera americană: cu fiecare înaintare a ei, oamenii reproduc modelul așezării, instituțiile, formula de viață etc. Toate erau de esență rurală, adică erau legate de raportul cu natura, cu mediul cosmologic. Reluarea și repetarea aceasta a fost cadrul în care stilul de viață a devenit extrem de rafinat, devoalând acel stil prin care putem vorbi despre o identitate nouă, poporul american. Dar operația aceasta de stilizare, la capătul căreia avem rafinamentul și deopotrivă simplitatea stilului american de viață, a fost integral opera unei societăți rurale. Ea a edificat cu adevărat o civilizație distinctă pe care o putem asimila civilizațiilor rurale glorioase.

„Privind cu atenție la pionieratul compatrioților lor în înaintarea spre vest, americanii au putut afla multe despre felul în care frontiera a avansat și au putut face inferențe în legătură cu efectul acestei expansiuni asupra caracterului și instituțiilor naționale americane. Ei au identificat motivele ce i-au obligat pe unii să părăsească securitatea și confortul comunităților stabile optând pentru pericolele și disconfortul vieții de pionierat. Au observat că modelul așezărilor era reprodus cu fiecare frontieră succesivă, deși întotdeauna cu anumite diferențe. Au observat că tipuri clare apăreau de-a lungul noilor teritorii vestice – trapperi, conducători de cirezi, pădurari, fermieri pionieri, fermieri mai bine echipați și fondatori de orașe, pentru a numi câteva dintre ele – și că aceste tipuri erau prezente la toate frontierele, deși în proporții variate.” (Billington, Ridge, *op.cit.*, 2-3)

Este pentru noi în afară de îndoială că tot astfel se va fi desfășurat înaintarea frontierei romane, care nu s-a redus sub nici o formă doar la înaintarea legiunilor romane, ci a implicat o formidabilă „revoluție a motivațiilor” care i-a împins pe mulți să părăsească „securitatea așezărilor stabile” pentru pericolele și disconfortul vieții de „pionieri” ai noilor teritorii. O dată cu soldații romani s-au urnit capitaliștii metropolei (altfel de unde resursele pentru construcții precum apeducte, drumuri, băi și circuri?!), minerii, marile corpuri de meșteșugari, fermierii pământurilor deștelenite, marii agricultori (cu un echipament agricol la vârf), fondatorii de orașe (town planters) etc. etc.

Simion Mehedinți are dreptate să considere Dacia rurală o „Americă” a antichității romane. Fără o asemenea „revoluție a motivațiilor” sau „impulsurilor”, expansiunea romană e de neconceput. Lucrul acesta devine vizibil pentru cel ce examinează fenomenul frontierei americane, al înaintării sale spre vest. Psihologia acestor oameni este și ea de o factură specială, capabilă de noi sinteze, extrem de permeabilă la obiceiurile locului, învățând rapid și enorm în mișcare, modelând spațiul și lăsându-se modelați de mediul locurilor pe care le parcurg și în care se opresc succesiv să trăiască (esența „frontierei succesive”), fixând astfel *bornele* unei noi civilizații în ținuturile de frontieră în și prin care se reproduce mereu și mereu, dar tot mai stilizat, tiparul aceleiași civilizații rurale genuine. Poate că produsul secundar cel mai însemnat al acestei civilizații rurale a frontierei a fost democrația americană.

Alexis de Tocqueville considera că democrația americană este o creație a frontierei americane. El a scris despre o „democrație a frontierei” (*frontier democracy*), apreciind că, peste tot în Statele Unite, „spiritul democratic” a fost asociat „experiențelor de frontieră” (*pioneering experiences*). Viața americană este, în acest sens, „viață de frontieră”, este chiar creația frontierei. Nicăieri nu se poate verifica mai bine ca în acest caz rolul de *factor creator* al frontierei, care, în plus, este în esența ei originară profund rurală.

Teoria frontierei este o alternativă la teoria „izvodală”, conform căreia modul de a fi al societăților moderne, instituțiile moderne s-au născut dintr-o sursă, un germene localizat în societățile medievale, dezvoltându-se apoi treptat până când au atins starea matură. Teoria frontierei, dimpotrivă, fixează originile unei culturi, ale unui mod de a fi, în experiențele pionierilor rurali ai frontierei (*pioneering experiences*). Cazul american este, cu adevărat, cel mai concludent căci ne arată că omul poartă în străfundurile subconștientului său universalizat același prototipar de om rural, de om al pământului, confirmând într-altfel teoria lui A. Toynbee că civilizațiile odată trecute nu dispar, ci se fixează după legi insuficient cercetate în subconștientul universalizat al istoriei. În fapt, spre America veneau populații purtătoare nu doar de etnofonduri diferite ci și de formule de viață urbană nu pur și simplu rurale. Toate au refăcut experiența întoarcerii la același prototipar de viață rurală pe care Hawthorne (1926) îl atribuie civilizațiilor rurale foarte rafinate. Situația a devenit vizibilă grație cunoscutului eseu al lui Frederick Jackson Turner, *The Significance of the Frontier in the American History* (prezentat la o conferință a Asociației Americane de Istorie din Chicago, în 1893). În viziunea lui Turner, instituțiile americane n-au evoluat pur și simplu dintr-un „germene” medieval, diferențele majore dintre poporul american și popoarele europene avându-și sursa în experiențele frontierei.

„Particularitatea instituțiilor americane constă în faptul că ele au fost constrânse să se adapteze, ele însele, schimbărilor unui popor în expansiune – schimbărilor implicate de traversarea unui continent, de cucerirea unor teritorii virgine și de dezvoltarea în fiecare arie a unei vieți urbane complexe pornindu-se de la condițiile economice și politice primitive ale frontierei. (...) Astfel, dezvoltarea americană nu este o simplă înaintare liniară, ci implică o continuă reîntoarcere la condițiile primitive în cadrul (pe linia) unei frontiere

care înaintează continuu și antrenează o nouă dezvoltare pentru această arie” (de frontieră). (Turner, 1925, 255)

Modelul este al unei întoarceri la un cadru rural pentru a-l purta apoi spre un prag de dezvoltare complexă de tipar urban.

„Dezvoltarea socială americană a reînceput iar și iar odată cu înaintarea frontierei [...] Această permanentă renaștere, această fluiditate a vieții americane, această expansiune spre vest cu oportunitățile ei, acest contact continuu cu simplitatea societății primitive rurale furnizează forțele care predomină în caracterul american.” (idem)

Există, iată, și în cazul Americii o dualitate a paradigmatelor frontierei. A explica America de pe poziția „coastei Atlanticului” nu este același lucru cu a o explica de pe poziția „Vestului”. Turner apreciază că „adevăratul punct de vedere în istoria națiunii americane nu este Coasta Atlanticului, ci Marele Vest” (idem). Chiar sclavia ocupă un așa de mare rol în istoria Americii datorită relației sale cu „*expansiunea spre vest*”. Frontiera nu înseamnă, în acest caz, ceea ce se arată a fi ea pentru Europa post-medievală: „o linie fortificată despărțind populații dense”. Geografic, frontiera americană constă din întreaga ei „centură” care cuprinde „pământuri nelocuite” (*free land*)¹. Aceasta „*margină a locuirii*” (*margin of settlement*) are o densitate care abia trece de doi locuitori pe mila pătrată (ibidem, 256). Curiozitatea cea mai mare este că intrarea în fenomenul de înaintare a frontierei era totodată un fenomen de întoarcere la un model rural simplu, originar, astfel încât chiar și populațiile provenite din medii europene urbane, odată ajunse în Americi se ruralizau mai întâi fondând așezări dintre care unele evoluau spre formula urbană, în timp.

Iată, dar, modelul turnerian al frontierei:

- a) dezvoltare prin continuă reîntoarcere (la aceleași date originare ale modelului american rural genuin);
- b) afirmarea sau înaintarea spațială a vieții americane printr-o continuă ripostă, reacție la modelul european nuclear;
- c) americanizarea agentului pe măsura înaintării lui de la est spre vest. Numim acest proces „autohtonizare”, adică transformarea noului sosit în „omul pământului” sau al „locului”.

Dezvoltarea prin întoarcere (*ab originem*), transformarea progresivă a modelului nuclear al colonistului și autohtonizarea, transformarea noului sosit în „om al locului” sunt trăsături care aproximează procesul sociologic al frontierei.

Așa se face că, încetul cu încetul, colonistul

„transformă mediul genuin al locului, dar rezultatul nu este vechea Europă nici pur și simplu dezvoltarea germenilor germanici. (...) Fapt este că aici apare un nou produs, care este american” (idem)

Este drept că, la început, în prima sa linie, când frontiera a atins coastele Atlanticului, ea era:

„frontiera Europei într-un sens foarte veridic. Pe măsură ce-a înaintat spre vest însă, frontiera a devenit tot mai mult americană (...). Astfel, înaintarea frontierei a însemnat o progresivă ieșire de sub influența Europei, o creștere progresivă a independenței pe baze americane. Și a studia această înaintare, a-i studia pe oamenii care s-au afirmat în aceste condiții, rezultatele economice, politice și sociale ale acestei înaintări înseamnă a studia partea americană a istoriei noastre...” (ibidem, 257).

Un sociolog ruralist american, deja amintit mai sus, sublinia caracterul de civilizație rurală al Americii:

¹ „We shall consider the whole frontier belt, including the Indian Country and outer margin of the «settled area» of the census reports” (Turner, op.cit., 256)

„o civilizație rurală și nu o populație țărănească ar trebui să se clădească pe pământul rodnic al Americii. Dar o civilizație este mai mult decât un drum pavat, o rețea electrică, hambare și silozuri; ea este o societate superior organizată și adânc ajustată, compusă din indivizi, grupuri, instituții, legate împreună prin asemănări, tradiții, activități cooperatoare și încheată prin forțe sociale” (H.B. Hawthorne, 1926, *op. cit.* Herseni, [1940](2007), 16).

„Sociologia, în vederile aceluiași sociolog, elaborează planuri pentru edificarea unei mai bune civilizații rurale” (*idem*)

Civilizația rurală, așadar, este elementul nuclear al etnoidenității americane care s-a ivit în creuzetul înaintării frontierei americane. Aceasta a fost, se pare, filtrul capabil să preschimbe fonduri etnice așa de felurite într-un popor nou, poporul american. Chestiunea n-a scăpat observației lui Turner.

„Mai întâi vom observa că frontiera a promovat formarea unei naționalități compozite pentru poporul american. Coasta a fost preponderent engleză, dar valorile ulterioare ale imigrării continentale au traversat coasta spre ținuturile nelocuite.” (Turner, *op. cit.*, 256)

Elementul dominant al stocului frontierei coloniale a fost constituit din irlandezi, scoțieni, germani, olandezi (din Pennsylvania). Lor li s-au atașat „*eliberații*” (cei ce și-au răscumpărat eliberarea).

„În general, acești eliberați (*redemptioners*) făceau parte dintr-un stoc non-englez. În creuzetul frontierei, imigranții erau ruralizați, americanizați, eliberați, fuzionând într-o rasă mixtă, ne-engleză atât în naționalitate cât și în caracteristici. Procesul s-a desfășurat continuu din primele zile până azi.” (*ibidem*, 258)

Turner atrage atenția că nu trebuie să interpretăm eronat faptul vorbirii limbii engleze ca *limbă comună* sau *de stat*, adică nu trebuie să extrapolăm această trăsătură asupra *caracterului poporului american*, care este ne-englez.

„La mijlocul secolului al XIX-lea, elementul germanic din Wisconsin era atât de numeros (predominant) încât unii publiciști militau pentru crearea unui stat germanic din această comunitate, concentrând astfel colonizarea lor. Un atare exemplu ne avertizează să nu extrapolăm faptul că în America există o limbă engleză comună în credința ca stocul este de asemenea englez.” [Mai mult chiar] „înaintea frontierei a diminuat dependența de Anglia” (*idem*)

Dacă limba n-a avut puterea să impună o identitate nouă, rămâne să atribuim acestei civilizații rurale a frontierei, așa de complexă în adâncurile ei, capacitatea de a fi amestecat etniile diverse într-un etnofond american. Faptul că America s-a urbanizat așa de rapid se datorează unui alt agent pe care l-a creat tot frontiera rurală: comerciantul.

O a doua trăsătură a frontierei constă, așadar, în apariția unei *cereri de comercianți*. Pe măsură ce frontiera s-a îndepărtat de hinterlandul metropolei (în acest caz, de coasta Atlanticului), a sporit nevoia unei *clase de comercianți* care să preia funcțiile schimburilor cu noile teritorii.

„Efectul acestei faze a acțiunii frontierei asupra zonei nordice devine vizibil când realizăm faptul că înaintarea frontierei a provocat apariția orașelor de coastă precum Boston, New York și Baltimore, care au intrat în rivalitate pentru ceea ce G. Washington a numit «comerțul extensiv și tot mai rentabil al unui nou imperiu».” (*idem*)

Frontiera nu înseamnă rarefierea unei civilizații, ci, din contră, precipitarea ei, creșterea densității elementelor acesteia în raport cu o formidabilă *ofertă de creștere*, cu o adevărată „țară a făgăduinței”. Nu întâmplător, fenomenele de frontieră resuscită mitul „țării făgăduite”, oamenii frontierei capătă acea forță interioară a marilor comunități mesianice, a acelor colectivități care poartă cu ele o extraordinară „revoluție a speranței”. Dintr-o asemenea revoluție a speranței se nasc apoi „religiile frontierei”, care, în genere, sunt religii eshatologice, milenariste.

Înțelegem, iată, de ce America nu este a creștinismului original, european (catolic sau ortodox), ci a unui creștinism reformat de aceste nuclee mesianice, de curentul eshatologic pe care-l dezvoltă populațiile rurale ale frontierei. La revoluția motivațiilor se adaugă, iată, o revoluție a speranței și ambele trăsături devin, apoi, elemente definitorii pentru noul popor care se naște, pentru ceea ce s-ar putea denumi „caracter național”. Poporul american, ca toate popoarele frontierei, este un *popor rural voluntarist și mesianic*, nutrește deci o teribilă încredere în performanță, în faptă și în viitor. Din valorizarea faptei a ieșit întreaga filosofie americană, pragmatismul, după cum din valorizarea viitorului, a speranței, a ieșit religia americană, care este una neo-protestantă (a dat, adică, un nou avânt, o nouă întemeiere protestantismului).

Iată că experiența frontierei rurale este un fenomen total, care creează toate *trăsăturile matriceale* ale unei culturi, adică o nouă *matrice culturală*, un nou *tipar etnospiritual* (un *nou popor*) și o *nouă religie* (inclusiv o nouă morală, o nouă metafizică și, de ce nu, o nouă viziune asupra formei, deci o altă estetică). Să reținem, așadar, că civilizațiile rurale sunt extrem de complexe și nu se reduc la tiparul țărănesc, așa de generalizat în Europa. În Americi, civilizația rurală capătă formule cu totul distincte pe care trebuie să le examinăm pentru a înțelege mai bine acest concept și a desprinde elemente prevestitoare pentru evoluția ruralului românesc la ceasul de față. Faptul că el a ieșit din faza lui țărănească nu ne îngăduie să vorbim despre dispariția ruralului, ci doar despre o posibilă „americanizare” a chestiunii rurale în spațiul românesc și, mai general, în tot spațiul răsăritean european. Înainte de a trece la examinarea sistematică a chestiunii să zăbovim încă asupra contribuțiilor românești de excepție la cristalizarea domeniului de studiu al sociologiei rurale. Datorăm această examinare contribuției de excepție a dnei Maria Larionescu și unei străduințe proprii în direcția desprinderii profilului Școlii sociologice de la București.

INTEGRALISMUL SOCIOLOGIC AL ȘCOLII DE LA BUCUREȘTI. RELEVANȚĂ CONTEMPORANĂ PENTRU PROIECTELE DE DEZVOLTARE RURALĂ¹

În perioada interbelică sociologia românească atinge apogeul dezvoltării sale prin constituirea primei școli sociologice, în înțelesul modern al termenului, de către Dimitrie Gusti și principalii săi colaboratori: Henri H. Stahl, George Vlădescu-Răcoasa, Traian Herseni, Mircea Vulcănescu, Anton Golopenția.

Premise și context

Sociolog și om politic român, D. Gusti (1880-1955) a avut o traiectorie profesională bogată. A urmat școala primară și Liceul „Institutele Unite” din Iași (1891–1898), unde are profesori iluștri: Al. Philippide, A.D. Xenopol, P. Poni ș.a. Se înscrie la Facultatea de Litere, Drept și Științe a Universității din Iași, pe care o frecventează un an (1898–1899). Între 1899–1900 este student al Universității din Berlin; ulterior se transferă la Universitatea din Leipzig, pe care o frecventează între 1900–1904. Obține titlul de doctor cu teza „Egoism și altruism. Asupra motivării sociologice a voinței practice”, la Facultatea de Filosofie a Universității din Leipzig (1904), publicată în același an, în revista „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie”, condusă de P. Barth. În 1905 revine la Universitatea din Berlin, unde studiază sociologia, dreptul, economia politică și statistica. Participă la „seminarul criminalistic”, condus de Fr. von Liszt, unde prezintă comunicarea „Die Donau Frage” („Chestiunea Dunării”). Finalizează două etape ale doctoratului în drept: teza asupra fundamentelor dreptului de presă (1908) și exegeza din *corpus juris* și *corpus canonici*, renunțând la susținerea examenului oral. În 1910, devine profesor agregat definitiv la catedra de istoria filosofiei antice, etică și sociologie a Universității din Iași, unde predă „Introducere la cursul de istoria filosofiei grecești, etică și sociologie”, în care se regădesc câteva angajamente programatice ale viitoarei Școli sociologice de la București: ideea seminarului sociologic modern, ideea „monografiilor sociologice și etice” ca formulă de analiză sintetică a unei probleme, teza necesității teoriei sociologice ca fundament analitic al cunoașterii monografice. Are o concepție modernă asupra învățământului, pe care-l renovează apelând la instrumente moderne, precum seminarul de sociologie și etică și biblioteca de sociologie, conferindu-le o dublă finalitate, didactică și reformatoare, după modelul marilor institute și seminarii din Occident.

Sesizează faptul că împrejurările social-istorice de după război au creat un mediu foarte favorabil dezvoltării punctului de vedere sociologic: problemele sociale ridicate de unificarea economică, politică, administrativă nu mai țineau de

„tehnica politică, nici de resortul unor discipline parțiale, ca economia politică sau știința financiară, ci au fost probleme totalitare care cereau soluții de ansamblu, de largă colaborare între științe și de cuprinzătoare perspective de cunoaștere” ce puteau fi oferite de „sociologie ca știință de sinteză a societății” (Gusti, 1946, 138).

Sociologia era astfel investită cu vocație reformatoare, având ca expresie practică autoorganizarea competențelor, ceea ce presupunea organizarea liberă a specialiștilor în instituții și „parlamente speciale”. Se pleca de la premisa că o formă superioară a

¹ Studiul de față include fragmente din lucrarea Larionescu (2007).

competenței este „*competența desinteresată a oamenilor de știință care au în vedere doar interesele generale și permanente ale națiunii*”, spre deosebire de „*competența profesionistă care este întotdeauna interesată*” (*ibidem*). Autoorganizarea competenței dezinteresate a stat la baza „Asociației pentru Știința și Reforma Socială” (1919), transformată, în 1921, în „Institutul Social Român” (ISR). Conceput simultan ca for de dezbateri, documentare, informare și cercetare științifică, ISR întrunește colaborarea a peste 98 de personalități din țară și din străinătate la secțiunile: agrară, financiară, comercială, industrială, juridică, administrativă, politică, igienă socială, demografie, culturală, teorie politică și socială, politică externă, sociologie, probleme feminine. Rezultatele activității științifice erau publicate în buletine de secție și în volume tematice. Este membru corespondent (1918), membru activ (1919) și președinte al Academiei Române (între 1944-1946). În discursul de recepție „Ființa și menirea academiilor” (10 iunie 1925) formulează teza socializării științelor sociale și a celor naturale înfăptuite de cel mai înalt for științific al țării, care devine *academia militans*. Academia este concepută ca un „arhitect al spiritului național”, abilitat să evite primejdia specializării excesive a creației științifice prin transformarea sa dintr-un for de consacrare într-o instituție metodologică centrală care organizează cercetarea științifică colectivă după criterii interdisciplinare. În 1945 creează o „fedație” a științelor exacte și sociale aparținând Academiei, denumită Consiliul Național al Cercetării Științifice, care avea drept obiectiv esențial coordonarea și planificarea cercetării științifice care să servească la dezvoltarea statului național. La 1 noiembrie 1920 este transferat la catedra de sociologie, etică, politică și estetică a Facultății de Litere și Filosofie a Universității din București. Organizează seminarul de sociologie, avându-l ca asistent pe G. Vlădescu-Răcoasa, și începe opera de creare a primei școli de sociologie din România, în înțelesul modern al termenului.

Un rol decisiv în crearea Școlii sociologice de la București l-au avut trei etape ale formației sale științifice și culturale: Educația germană, Educația franceză și Moștenirea românească.

Educația germană

Educația germană a început cu experiența dobândită de D. Gusti la Laboratorul de psihologie experimentală de la Leipzig, coordonat de W. Wundt (1832-1920) și a continuat cu pregătirea sa în seminariile de economie politică conduse de K. Bucher (1847-1930) și G. Schmoller (1838-1917), de istorie culturală a lui K. Lamprecht (1856-1915), în seminarul criminalistic ținut de F. Liszt (1851-1919), precum și în lecțiile de statistică cu F. Tönnies (1855-1936). Influența culturii germane filosofice, psihologice, istorice, juridice asupra lui Gusti poate fi depistată în configurația sistemului monografiei sociologice prin câteva „urme” semnificative.

Sociologul român a analizat și reținut cinci descoperiri ale lui W. Wundt, care și-au păstrat valabilitatea și astăzi (Gusti, 1971, 105-108): principiul sintezei creatoare sau al creșterii energiei spirituale, dovedit experimental, prin care fiecare complex născut din simple reprezentări sau sentimente este ceva nou, cantitativ și calitativ, ce depășește suma elementelor componente; creșterea energiilor spirituale rezultate din principiul „heterogoniei scopurilor”, constatată experimental în actele de voință (cu alte cuvinte, acțiunile finale depășesc motivele inițiale ale voinței, pe parcursul acțiunii apărând evenimente noi, motive noi ce produc noi efecte, o „schimbare de axă” ce poate fi exprimată prin dictonul „tu crezi că trăiești și devii trăit”); principiul voluntarist al apercepției și actualității (Gusti nu a redus toate fenomenele sufletești la voință, cum a

procedat Schopenhauer, și nici nu a desprins voința de conștiință); principiul „analizelor relaționiste”; „principiul contrastelor psihice și al întăririi contrastelor, considerat de G. Tarde ca lege istorică”.

D. Gusti și-a însușit aceste principii wundtiane încorporându-le în propriul edificiu teoretic după un proces foarte serios de distilare logică critică a acestei experiențe. Astfel, după cum singur mărturisește, el a apreciat la psihologul german înțelegerea realității sociale ca totalitate voluntară, căreia îi este proprie puterea de actualizare, ideile și sentimentele acționând ca motive ale voinței colective. De asemenea el a preluat de la W. Wundt și de la K. Bucher teza că prin cercetarea „manifestărilor” concrete ale psihologiei popoarelor trăind în „viață socială”, respectiv prin studierea limbii, obiceiurilor, religiei, dreptului, artei, se poate depista viața psihosocială a popoarelor respective, studiile etnologice putând înlocui cu succes testele de laborator care erau imposibil de aplicat marilor creații omenești. În același timp D. Gusti a evaluat critic experiența lui Wundt, făcând două observații de mare finețe analitică: a) psihologia experimentală centrată pe viața sufletească a individului ar fi trebuit să servească ca fundament indispensabil cercetării vieții sociale. Dar la Wundt nu se face legătura între tratarea problematicii psihologiei popoarelor cu rezultatele psihologiei experimentale; b) psihologia popoarelor descrisă de Wundt nu pleca de la popor sau de la națiune, ci doar de la manifestările lor variate, ignorându-se o resursă explicativă esențială (Bădescu și Ungheanu, 2000, 446-471).

Educația franceză

Experiența franceză s-a resimțit cu precădere în câteva accente fundamentale ale operei gustiene. Ideea socializării științelor și a viziunii multidisciplinare era practică de cercetătorii grupați în jurul reputatei reviste *L'Année Sociologique*, fondată de E. Durkheim în 1897. Sociologul român, care a studiat un an de zile în Franța cu E. Durkheim (1858-1917) și G. Tarde (1843-1904), a sesizat ideea fecundă a Școlii sociologice conduse de E. Durkheim de a asocia spiritul sociologic cu istoria, etnologia, economia politică, științele juridice și de a lucra multidisciplinar, prin eforturi de cooperare între specialiști cu formații diferite. Dar, așa cum bine observă H. H. Stahl (1971, 80-81), el nu va fi satisfăcut de soluția franceză a cooperării diverselor specialități prin eforturi juxtapuse, fiecare concentrându-se asupra punctului de vedere al specialității, urmând *post festum* să se conecteze rezultatele, eventual prin elaborarea unor culegeri de studii asupra temei în cauză. O altă moștenire franceză se referă la valorizarea cercetărilor monografice zonale asupra familiilor muncitorilor europeni efectuate de Școala lui Fr. Le Play (1806—1882). Profesorul Gusti ([1934]1968, 300-302) a apreciat acest „vast repertoriu de fapte descrise cu îngrijire”, însă s-a delimitat critic de „teoriile foarte discutabile” în lumina cărora au fost comentate datele empirice, de reducționismul metodei monografice practicate de Le Play, care se centra pe studiul bugetelor de încasări și cheltuieli ale familiilor de lucrători. În al treilea rând, elevul român al lui Durkheim și-a însușit regulile metodei sociologice durkheimiene, încorporându-le în „micul său tratat de observație (Gusti, [1934]1968, 312-321), nu însă înainte de a adăuga o regulă străină pozitivismului francez, de proveniență fenomenologică germană, care privea caracterul intuitiv al observațiilor de teren, dezvoltat prin „scombonirea de sensuri, nu printr-o înregistrare pasivă”, „prin trăire sau pe cale intelectuală”. Există însă un filon al sociologiei clasice franceze, care l-a înrăurit semnificativ pe fondatorul Școlii de la București, ignorat de critica de specialitate, poate și pentru că Gusti însuși nu a făcut nici o referire, nici o mențiune expresă la această moștenire. Este vorba de unele *intuiții similare ale sensului priorității întregului asupra elementelor*

sale constitutive, identificabile în sociologia lui A. Comte (1798-1857), E. Durkheim și D. Gusti. Foarte probabil că teoria organismului social și legea preponderenței sociale a forței materiale elaborate de A. Comte (o foarte bună prezentare a acestora de află în Bădescu, 1994, 73-86; Ungureanu, 1990, 73-80) precum și ideile program privind prioritatea istorică și prioritatea logică a societății asupra individului, elaborate de Durkheim, au produs o impresie puternică asupra autorului român. Dovada o constituie afinitatea de-a dreptul obsesivă a concepției gustiene față de ideea metodologică a interdependenței părților totului social și a supradeterminării elementelor constitutive de către sistemul social.

Moștenirea românească

Lecția românească este semnificativă prin, cel puțin, două resurse esențiale de care a beneficiat profesorul Gusti. În primul rând este vorba de studiile asupra satelor românești și a problemei agrar-țărănești, efectuate de diferiți specialiști precum și de mișcarea monografiilor sociologice sătești (o prezentare excelentă a literaturii monografice a satelor românești se află în Ion Chelcea [1934] (1991; 2002). În al doilea rând sunt de menționat activitățile de reformare a vieții satelor românești inaugurate de gânditori și politicieni pașoptiști precum N. Bălcescu, B. Catargiu, Ion Ionescu de la Brad și continuate de tradiția haretistă de ridicare a satelor prin bănci, școli, biblioteci, spitale, cooperative, obștii de cumpărare și arendare a moșiilor de către țărani. D. Gusti a considerat aceste tradiții drept premise cognitive și pragmatice ale propriului său sistem de sociologie monografică și ale acțiunii culturale de reformare socială a satului românesc.

Fundamente analitice

Școala sociologică de la București este marcată de câteva momente decisive în conturarea identității sale: crearea sistemului monografiei sociologice, care a servit ca fundament analitic al cercetării nemijlocite a satelor; diversificarea tipologică a cercetărilor monografice și codificarea experienței metodice de cercetare; constituirea comunității sociologice moderne a echipelor monografice (dispunând de structuri de comunicare, autoritate, cunoaștere „tacită”, căi de legitimare); constituirea valorilor împărtășite în comun de membrii și discipolii Școlii monografice.

Sistemul sociologic gustian este un ansamblu articulat de teorii, concepte, teze: teoria voinței sociale, teoria cadrelor și manifestărilor, conceptele de unitate socială, relații și procese sociale, legea paralelismului sociologic, conceptul de interdisciplinaritate, legea dreptății, idealului, circuitului social.

Teoria voinței sociale

Teoria voinței sociale este dimensiunea cea mai contestată și etichetată în anii de după război, sub presiunea normativă a concepției marxiste. Teoria voinței sociale deține un loc central în concepția gustiană. Voința socială constituie esența vieții sociale și principiul său explicativ (vezi: *Științele sociale, sociologia, politica și etica în interdependența lor unitară: Prolegomene la un sistem*, 1909–1910; *Despre natura vieții sociale*, 1910; *Realitate, știință și reformă socială*, 1919; *Sociologia monografică, știință a realității sociale*, 1934; *Problema sociologiei. Sistem și metodă. Trei comunicări*, 1940). Voința este înzestrată de D. Gusti cu capacitatea uimitoare de a crea unitatea socială, deci de a îndeplini o funcțiune morală primordială, în virtutea constituției sale intime, a morfologiei sale. Preluând distincția kantiană a voinței ca impuls și ca mobil, D. Gusti dezvoltă ideea dublei determinări a voinței sociale, și anume: motivarea afectivă

și rațională a acesteia. *Motivarea afectivă* se exprimă prin trei afecte tipice: *iubirea de sine, simpatia și religiozitatea*. Iubirea de sine, care este un afect însoțitor al conștiinței de sine, se proiectează în afară sub forma simpatiei, devenind factor de creație socială de comunitate; prin simpatie, omul surprinde identitatea sa cu alți oameni și astfel ia naștere conștiința de grup. Iubirea de sine și simpatia se găsesc unite printr-o „sinteză creatoare” (W. Wundt) într-un afect superior: frica respectuoasă sau venerația față de necunoscut, care implică subordonarea conștiinței a propriu-lui eu față de puterile naturii și societății, recunoscute ca mai înalte (respectul social, stima etc.). *Motivarea rațională* a voinței este, în esență, o succesiune progresivă de reprezentări ale scopului și mijloacelor pentru atingerea lui: *mobilurile percepției* (care aparțin „voinței neevoluate, instinctive”, individul neavând reprezentarea scopului, recurgând la mijloacele ce-i stau la îndemână); *mobilurile intelectului* („inteligent se dovedește omul care caută cu perspicacitate mijloacele adecvate țelului”, specific acestei motivări fiind alegerea mijloacelor); *mobilurile rațiunii* (rațional este cel care stăpânește atât scopurile, cât și mijloacele, specifică fiind aici alegerea scopurilor). În funcție de reprezentarea scopului și mijloacelor se deosebesc trei trepte de evoluție a voinței sociale: *voința scurtă* sau embrionară a omului supus impulsurilor, *voința slab dezvoltată* (a celor care știu a alege mijloacele) și *voința lungă* (a celor care stăpânesc perspectiva scopurilor). „Unitatea armonică concentrată a afectelor fundamentale și a mobilurilor tipice” formează conceptul de personalitate.

Personalitatea poate fi o posibilitate (o realitate) sau este pe cale de desăvârșire după cum afectele fundamentale se găsesc în stare embrionară sau dezvoltată. Din teoria voinței decurge o consecință epistemologică importantă: orice evaluare a motivelor acțiunii indivizilor și grupurilor trebuie să „considere sintetic” întreg conținutul tipic al voinței și nu doar unele impulsuri sau motive în dauna altora. Interpretări eronate se observă, după D. Gusti, în cazul utilitarismului care pune preț pe îmbinarea iubirii de sine cu mobilurile raționale, ignorând celelalte componente ale morfologiei voinței; la rândul lor, hedonismul accentuează asupra iubirii de sine și mobilurilor perceptibile, etica creștină prețuiește doar afectul venerației, etica lui Schopenhauer se bazează pe milă (o formă a simpatiei) etc. Voința socială, în unitatea afectelor și mobilurilor sale, constituie *causa causans* a vieții sociale, dar căreia îi lipsește materialul asupra căruia se exercită „îmboldul de socializare al voinței”.

Teoria cadrelor voinței sociale

Acest material este constituit din „unitatea mediului” sau a „cadrelor vieții sociale”, care definesc virtualitățile, putințele de devenire ale vieții societății, cu alte cuvinte „mediul”: „natura sau cadrul cosmic și viața sau cadrul biologic formează cadrele naturale, asociale”; „timpul sau cadrul istoric, și conștiința sau cadrul psihic formează cadrele imanente sociale”. Cadrele provoacă reacții ale voinței, indicând o posibilitate, nu o necesitate. Mecanismul vieții sociale este doar „declanșat” de cadre, dar „reacțiunea se săvârșește după o structură proprie voinței”, de pildă, „dovada” poporului grec din lucrările lui Taine, popor care „a decăzut și s-a strâns” cu toate că insulele au rămas aceleași.

Teoria manifestărilor voinței sociale

Sub presiunea cadrelor, voința socială se actualizează în patru tipuri de *manifestări*: economice, spirituale, etico-juridice și politico-administrative. Teoria manifestărilor vieții sociale: manifestările economice și spirituale sunt constitutive vieții sociale, în timp ce

manifestările etico-juridice și politico-administrative sunt regulative sau funcționale. Categoriile constitutive spirituale sunt „valori scopuri”, adică „în sine și pentru sine”, în vreme ce categoriile regulative sunt valori mijloace.

Modelul gustian al cauzalității sociologice – actualitatea lui

Punctul de plecare în elaborarea modelului cauzalității sociologice a fost analiza critică cuprinzătoare, întreprinsă de fondatorul Școlii de la București, a științelor sociale particulare și a sociologiilor de ramură. Urmând metodologia kantiană a deducției transcendente (Herseni, 1934, 98-99), Gusti a reținut, așa cum am văzut, patru categorii ce îndeplinesc funcțiunea de „condiție generală *a priori* sub care lucrurile pot deveni obiecte ale cunoașterii noastre în general” (Im. Kant). Acestea sunt cadrele voinței sociale: cadrul cosmic (mediul natural geografic), cadrul biologic (factorii biologici, demografici, rasiali), cadrul istoric (cultura moștenită) și psihic (psihologie colectivă, opinie publică).

O radiografie a viziunii lui Gusti asupra cauzalității sociologice arată un demers creator de prelucrare analitică a tradițiilor deterministe de explicare cauzală a fenomenelor sociale (legi cauzale de tip geografic, biologic, istoric, psihologic), cu un adaos necesar de contrapondere subiectivă (motivarea afectivă și rațională a voinței sociale), având funcția de a relaxa și relativiza cauzalitatea rigidă, mecanicistă. Spre deosebire de explicațiile deterministe oferite de „sociologii parțiale”, unde apariția cauzei este totdeauna urmată de producerea efectului, modelul cauzal gustian este conceptualizat în termeni de condiționare, în care cauza clasică apare sub ipostaza de virtualități, indeterminare, probabilitate, fascicol de posibilități. Cadrele nu au capacitatea de a determina în chip univoc transformări (manifestări) sociale, ele nu indică niciodată, în chip nemijlocit, o necesitate, ci doar „un câmp de virtualități ce urmează să fie actualizate” de puterile voinței sociale (Gusti, 1946, 54). Cercetările pe teren cu instrumentarul cadrelor și manifestărilor voinței sociale au furnizat dovezi în acest sens, constând în numeroase situații în care în aceleași cadre apar manifestări diferite sau în cadre diferite apar manifestări asemănătoare (Gusti, 1946, 53). De pildă, coloniștii moși de lângă Timișoara, observă Gusti, continuă să profeseze meseriile de „negustori ambulanți săraci în câmpiile mănoase ale Banatului”, iar coloniștii macedoneni din Dobrogea „perseverează în păstorit și comerț în mijlocul tătarilor și turcilor agricultori”.

Pentru autorul sistemului monografiei sociologice factorii de mediu natural și social, luați în sine, nu au semnificație sociologică explicativă, nu intră în categoria cadrelor voinței sociale, întrucât nu satisfac cerința *relației* dintre circumstanțele naturale și sociale și viața socială. Această relație este multiformă: provocarea de acțiuni și reacții, luptă neconținută, influență reciprocă, constrângere, presiune, conformism, autonomie, inovație, supraviețuire, etc. „Mecanismul vieții sociale e doar declanșat, dezlănțuit de cadre, dar reacțiunea se săvârșește după o structură care-i aparține” voinței sociale (Herseni, 1934, 100). Izbindu-se de împrejurările diferite de mediu, precizează Gusti, voința socială este înrăuită în expansiunea ei, dar în același timp ea câștigă o resursă esențială și anume materialul de care se servește pentru a crea manifestările spirituale, economice, etico-juridice și politico-administrative.

Nu mai puțin originală este și viziunea lui Gusti asupra teoriei manifestărilor voinței sociale. Definite drept categorii *a priori* care structurează realitatea socială, manifestările economice și cele spirituale constituie substanța vieții sociale, în vreme ce manifestările juridice și politice alcătuiesc funcțiunea acesteia. Tipologia manifestărilor gustiene își află izvorul de inspirație în filozofia kantiană. Tr. Herseni prezintă raportul dintre cele două

tipuri de manifestări formulat de D. Gusti ca un răspuns kantian: activitatea economică și spirituală fără reglementarea juridică și ierarhizarea etică ar fi o activitate oarbă, haotică; activitatea juridică, morală, politică și administrativă fără o materie pe care să o organizeze ar fi o activitate lipsită de conținut, goală (Herseni, 1934, 102).

Relevanța modelului cauzal gustian

Formula cauzalității sociologice, la care ajunge autorul, este surprinzător de originală și rezistentă la proba timpului: numai împreună, voința socială (cu întreaga ei morfologie intimă) și cadrele sale naturale și sociale alcătuiesc cauzalitatea sociologică, sau codificat, $V+C=M$ (Voința+Cadre=Manifestări). Cât de actuală este viziunea gustiană asupra principiului cauzalității sociale se poate vedea cu ușurință din felul cum l-a aplicat în cercetarea satului românesc. D. Gusti a tratat, cu superioară înțelegere, agricultura ca valorizare a cadrului natural (climă, sol, relief) și social (tradiții, obiceiuri, opinie publică) de către priceperea și voința omenească. În acest context, preciza autorul, este explicabil eșecul reformelor agrare succesive, de la 1864 și până la exproprierea de după primul război mondial, inclusiv, datorat modalităților unilaterale de înfăptuire a lor. Principalul neajuns al reformelor agrare, specifică Gusti, este acela că „s-a dat pământ țăranilor dar nu s-a făcut educația voinței țăranilor împroprietăriți pentru a face agricultură rentabilă”; succesul unei reforme agrare, susținea el, depinde hotărâtor de „trezirea voinței de mai bine, deșteptarea de noi trebuințe”, deoarece „potențele vieții țărănești trebuie actualizate” (Gusti, 1946, 54). Oare nu tot așa au procedat legiuitorii reformelor rurale de după 1989? Care ar fi lecția gustiană pentru actuala reformă a comunităților rurale? Înainte de a formula unele sugestii privind relevanța actuală a experienței gustiene se cuvine să mai amintim câteva contribuții referențiale ale acestei Școli sociologice.

Prin sistemul său sociologic D. Gusti a deschis o nouă direcție în cercetarea complexității omului sub tripla lui ipostază de personalitate, societate și cultură. Două dintre inovațiile sale metodologice au atras atenția comunității științifice, prezentând relevanță și astăzi: legea paralelismului sociologic și principiul interdisciplinarității

Legea paralelismului sociologic

Legea paralelismului sociologic reglementează natura raporturilor dintre cadre, manifestări și voința socială: acestea sunt raporturi de interdependență, coexistență, și nu de subordonare logică. După D. Gusti, există un întreit paralelism: în interiorul cadrelor și manifestărilor și între cadre și manifestări. Între ele se stabilește „o ordine funcțională”, ceea ce semnifică mai mult decât o corelație rece între ele, și anume o „solidaritate inițială și vie” între categoriile constitutive și cele regulative ale vieții sociale, dat fiind că părțile componente se leagă între ele, trăind în, prin și pentru „totul ce le dă viață și sens”. Spre deosebire de determinismul marxist sau de alte determinisme particulare, paralelismul sociologic gustian semnifică ideea că

„nici una din împrejurările care condiționează (cadrele) faptele sociale nu constituie însă, luată în parte, o cauză a vieții unității investigate, ci numai o condiție a ei. Causală este numai acțiunea concomitentă a tuturor condițiilor (cadrelor), adică expresia voinței sociale ca totalitate vie”.

Legea paralelismului sociologic îl plasează pe D. Gusti pe poziția integralismului metodologic, cu unele note specifice în care s-au „topit” influențe teoretice alternative, provenind din școlile germană și franceză. În această lege D. Gusti a preluat cu măiestrie

ideile sociologice franceze privind supremația întregului care își armonizează părțile componente și opțiunile fenomenologice germane asupra abilităților indivizilor și grupurilor sociale de a structura realitatea socială cu ajutorul categoriilor logice *a priori*. Demersul său se dovedește cu totul original; legea paralelismului sociologic conceptualizează natura raporturilor dintre părțile totului social (cadre, manifestări, voința socială) într-un chip inedit: a) părțile totului se dezvoltă concomitent, nu succesiv; b) raporturile părților sunt de interdependență, nu de subordonare. Așa cum rezultă din prezentarea făcută mai sus, există, după Gusti (1934, 8 *sqq.*), un paralelism înlăuntrul cadrelor (cosmologic, biologic, psihologic și istoric), un paralelism înlăuntrul manifestărilor (economice, spirituale, juridice și politice) și un paralelism între cadre și voință. Tr. Herseni și M. Vulcănescu au dezvăluit unele implicații metodologice profunde ale acestei legi asupra fundamentării conceptului de explicație sociologică integralistă (Larionescu, 1996, 22). Deși fiecare factor constitutiv al societății este esențial autonom, totuși, precizează Tr. Herseni (1934, 107), pe urmele lui Gusti, între ele sunt multiple corespondențe, corelații, interdependențe datorită determinismului comun din partea societății. Tipul social din care fac parte diferitele activități nu se realizează contradictoriu, ci cu anumite forme economice apar anumite forme spirituale sau invers. Cauzația, observă D. Gusti, o deține întregul care-și armonizează părțile, adaptându-le una la alta, iar variația concomitentă a părților indică, de cele mai multe ori, o determinare comună. Prin legea paralelismului social D. Gusti atrage atenția asupra imposibilității de a explica o realitate concretă foarte complicată prin câteva elemente care nu sunt decât abstracțiuni din nevoi de metodă, primul deținându-l întregul, societatea. O explicitate deosebit de lămuritoare a sensului causal al legii paralelismului sociologic aparține lui M. Vulcănescu:

„Nici una din împrejurările care condiționează faptele sociale nu constituie însă, luată în parte, o cauză a acestei vieți, ci numai o condiție a ei. Deosebirea este cunoscută. Nici una nu declanșează singură procesul de realizare, nu reprezintă în realitate forța care declanșează acțiunea de manifestare. Causală e numai acțiunea concomitentă a tuturor condițiilor în măsura în care realizează o unitate în act, o totalitate vie, dinamică: voința socială. De unde nevoia de a cerceta acțiunea paralelă a acestora și contopirea lor într-o singură unitate” (Vulcănescu, 1932, 218).

Principiul interdisciplinarității

Principiul interdisciplinarității are două sensuri principale la D. Gusti: de sinteză a unor puncte de vedere aparținând științelor sociale particulare și a sociologilor parțiale în vederea edificării unei sociologii sistematice și de cuprindere unitară, panoramică, a tuturor fenomenelor și proceselor unei unități sociale prin cooperarea specialiștilor și sociologilor de pe pozițiile integratoare ale sociologiei. Al doilea sens se referă la transformarea sistemului sociologic gustian în „unealtă de lucru”, prin operaționalizarea acestuia în ipoteze și metode de investigație empirică, și marchează nașterea monografiei sociologice.

Corolarii ale principiului interdisciplinarității

Principiul interdisciplinarității constituie o altă contribuție gustiană cu caracter de sinteză *sui generis*. Noutatea ideii poate fi mai bine pusă în lumină dacă o plasăm în contextul istoric în care s-a creat. În majoritatea cazurilor debutul sociologiei a fost acompaniat de tendințe separatiste față de celelalte discipline socio-umane. Astfel, în Franța sociologia s-a afirmat printr-un efort susținut de delimitare și autonomizare față de demersul altor științe sociale particulare. Abia treptat, pe măsura recunoașterii

instituționale a disciplinei, s-au accentuat tendințele de cooperare cu celelalte științe sociale. Am văzut mai sus că Școala sociologică condusă de E. Durkheim a lucrat multidisciplinar, fiecare specialist studiind independent câte o societate primitivă și publicând apoi rezultatele. Cu alte cuvinte, multidisciplinaritatea era o operație de juxtaponere a unor eforturi și rezultate individuale, paralele. Preluând ideea franceză, dar delimitându-se de ea, Gusti a reconstruit în întregime experiența cooperării între diferite științe încorporând-o în schema analitică a sistemului voinței sociale, cadrelor și manifestărilor voinței sociale, ghidat de legea paralelismului sociologic. Din acest laborator analitic a rezultat principiul interdisciplinarității care vine cu o nouă noutate de necontestat. Aici cooperarea științelor sociale particulare se sprijină pe terenul sociologiei, prin dizolvarea punctelor de vedere specifice în sinteza sociologică, prin „sociologizarea” disciplinelor particulare; în viziunea gustiană fiecare știință particulară își depășește obiectul specific și tinde a avea nu doar o valoare în sine ci și una „pozițională”, determinată de poziția respectivei științe în contextul structural al întregului (Stahl, 1971, 80-81). Produsul proiectat al unei abordări interdisciplinare va fi o sinteză care nu exclude punctul de vedere specializat ci îl răsucește cu fața spre condiționarea socială a fenomenului, spre înțelegerea funcționalității sale în contextul social dat. Practica metodologică a echipelor monografice interdisciplinare a depășit simpla conectare a activităților atomare, specializate ale reprezentanților diferitelor științe exacte și sociale, conducând la o reconciliere reciprocă în cadrul teoriei sociologice încă din faza inițială a cercetărilor, nu doar în faza finală a redactării. În acest scop s-a procedat la tratarea simultană a aceluiași fenomen prin dezbateri sistematice la teren, prin coordonarea eforturilor de întocmire a dosarelor comune de probleme, a ședințelor de informare periodică a coechipierilor, în planurile comune de redactare a materialului adunat, etc. Cooperarea diferiților specialiști cu sociologii în echipele monografice, cu toate limitele inerente începutului, a fost rodnică atât pentru sociologie cât și pentru celelalte discipline, întrucât le-a sporit capacitatea de a rezolva probleme spinoase, de a orienta investigația spre fapte relevante pentru natura problemei cercetate și totodată semnificative pentru conceptualizare. Ne mai spune astăzi ceva semnificativ și util această orchestrație interdisciplinară în întocmirea și aplicarea programelor comunitare pentru dezvoltare rurală?

Îmbogățirea reciprocă a perspectivelor disciplinare

Perspectiva sociologică a potențat și îmbogățit propria optică a medicilor, economiștilor, esteticienilor, folcloriștilor, juriștilor, etc. Astfel, o atentă examinare a monografiilor publicate va depista în rapoartele de cercetare detaliate alcătuite de diferiți specialiști preocupări inedite pentru reprezentanții respectivelor discipline. De pildă, personalități de frunte ale antropologiei, esteticii și folcloristicii cum sunt Fr. Rainer, V. Caramelea, T. Vianu, C. Brăiloiu, M. Pop, H. Brauner au resimțit din plin efectele deschizătoare de orizont ale cooperării cu sociologii; sunt edificatoare, în acest sens configurarea unui „lăstar viabil: antropologia culturală” (Geană, 1996, 217-221), tezele lui T. Vianu despre artă ca formă a muncii omenești, despre funcționalitatea artei în reconstrucția socială (Vianu, 1929), sau ideea subordonării criteriului estetic celui sociologic al valorii de circulație a melodiilor - tip sau arhetipurilor în cercetările lui H. Brauner asupra folclorului (Rostas, 2003, 76-77). Lista poate continua cu contribuțiile inedite ale geografilor V. Tufescu, I. Conea în direcția edificării geografiei sociale, ecologiei umane, organizării teritoriului. Nu mai puțin incitante au fost experiențele interdisciplinare pentru economiști ca N. Cornățeanu, V. Madgearu, R. Moldovan și alții care au lărgit

orientarea disciplinelor economice spre contextul social-politic și cultural al societății românești din acea vreme (Caraioan, 1971, 123)

Conceptualizarea sociologică a beneficiat, la rândul său, de pe urma cooperării cu specialiștii din diferitele discipline în mai multe direcții: formularea de scheme de clasificare, construcția de tipologii, ipoteze, idei generale, perspective inedite de investigație. Câteva exemple sunt concludente.

- Analiza structurală și tipologia complexă a satelor devălmașe au însumat eforturi laborioase de cercetare istorică, de „arheologie socială” (Stahl, 1939; Abraham și Chelcea, 1996, 106 *sqq.*).

- Formularea conceptelor complexe de bugete țărănești de tip autarhial, capitalist, proletar, mixt s-a întemeiat pe analize economice și statistice comparative.

- Generalizarea empirică referitoare la vechea structură a satului Cornova ca sat de mazili, ce infirma supoziția originii iobage a acestei comunități, a necesitat activități de cercetare specifice privind reconstituirea social-istorică pe baza tehnicii „ridicării topografice” simultan cu studiul distribuției populației în teritoriu (Stahl, 1932).

Pe baza conlucrării dintre sociologie și disciplinele particulare au apărut noi direcții de cercetare sociologică cum sunt sociologia istorică, sociologia creației populare, a familiei, sociologia geografică, medicală, economică, sociopsihologie.

Prin problematica abordată, conceptele și ipotezele utilizate explicit și implicit în demonstrațiile asupra evoluției istorice și tendințelor satelor românești, prin unghiul de vedere interdisciplinar introdus în analiza sociologică a spațiului rural, sinteza monografiei sociologice gustiene a devenit o instanță critică care modelează înțelegerea comunităților sătești. Opțiunea teoretică și metodologică a întemeietorului Școlii de la București oferă deschideri stimulante dezbaterilor contemporane asupra tradițiilor autoreflexive ale disciplinelor socio-umane, plecând de la argumente „de fapte” privind existența unui univers comun al sociologiei, etnologiei, psihologiei, istoriei culturii.

Monografia sociologică. Cercetările monografice

Monografia sociologică a fost înțeleasă ca sistem sociologic și, simultan, instrument de lucru, care face posibilă confruntarea sistematică dintre teorie și realitate, „un mijloc simplu de cunoaștere integrală și amănunțită a realității, fără de care sociologia ca știință nu este posibilă”. Realitatea ce urma să fie abordată monografic era constituită tipologic din unități, procese și relații sociale.

Unitățile sociale sunt „ansambluri de manifestări cu oarecare stabilitate și consistență”. După „gradul de consistență, obiectivare și durabilitate”, ele se clasifică în *comunități, instituții și grupări*. Comunitățile prezintă un grad maxim de integrare; ele controlează membrii în chip absolut, aceștia neputând înrăuri și nici părăsi grupul. Instituțiile sunt „unități de stări și funcțiuni cu viață autonomă, independentă de cea a indivizilor”. Intrarea indivizilor este facultativă, dar, odată intrați, ei sunt constrânși să se supună normelor acestora. Grupările sunt unități flexibile în care indivizii pot să intre, să iasă după voie sau să le modifice. Relațiile sociale sunt fenomene de interacțiune între familii, grupuri, vecinătăți, generații etc. Faptele sociale în evoluție, disoluție, transformare constituie procesele sociale.

Diversificarea tipologică a cercetărilor monografice. Tipurile de ipoteze formulate și testate

Școala monografică gustiană a experimentat câteva tipuri fundamentale de ipoteze ale cercetării monografice: *ipoteza monografiei exhaustive sau integrale*, testată și definitivată în campaniile monografice succesive de la Goicea Mare, jud. Dolj (1925), Rușeșu, jud. Brăila (1926), Nereju, jud. Vrancea (1927), Fundu Moldovei, jud. Câmpulung (1928), Drăguș, jud. Făgăraș (1929, 1932, 1933, 1938, 1974), Runcu, jud. Gorj (1930), Cornova - Basarabia (1931); *ipoteza monografiei centrate pe o problemă-cheie*, experimentată de Institutul Social Banat-Crișana (ISBC) și reluată de cercetările echipelor studențești conduse de D. Gusti după 1934; *ipoteza „monografiei sumare de sat”* și a cercetării comparative a comunităților, reprezentând o variantă mai restrânsă a monografiei centrate pe o problemă-cheie, focalizată pe patru teme: sănătate, muncă, minte și suflet; *ipoteza monografiei sociologice zonale cu și fără sat-pilot*, precum și *ipoteza monografiei tematice*.

Ipoteza monografiei integrale sau exhaustive este cea mai fidelă întru chipare a sistemului sociologic gustian, nu însă și cea mai adecvată din punct de vedere pragmatic, după cum vom vedea. Utilizarea acestei ipoteze induce câteva *consecințe metodologice cu implicații practice*, cum sunt actualismul sau prezenteismul sociologic, ideea neomogenității sociale, ideea egalei îndreptățiri a tuturor datelor de a fi cercetate sau tentația acumulării infinite de date, dificultăți de integrare sociologică a materialului empiric.

Actualismul sau prezenteismul sociologic decurge logic din teoria cadrelor și manifestărilor; acestea orientează investigațiile spre realitățile sociale prezente, în ansamblul stărilor și potențialităților lor. Studiul trecutului era limitat la cel imediat anterior, circa 30 de ani. Dezvoltarea societății era concepută ca o „dezvoltare de circuit” în care se propun idealuri de împlinit, a căror actualizare este obiectul politicii; odată actualizate, idealurile trec, prin intermediul educației, în domeniul științelor sociale, inclusiv al sociologiei, înfăptuindu-se un proces continuu dinspre realitate spre ideal și dinspre ideal spre realitate (real-ideal-real) (Bădina, 1965, 55).

Ideea neomogenității sociale exprimă cerința metodologică de a stabili valoarea de circulație a unui fapt, opinie, obicei (Stahl, 1934, 84). Această cerință indică exigența epuizării complete a tuturor informațiilor asupra problemelor considerate importante în cadrul teoriei sociologice; în situația fenomenelor de masă este vorba de epuizarea statistică parțială, după criterii care ulterior au fost dezvoltate în eșantionarea pe cote.

Egala îndreptățire a tuturor datelor de a fi recoltate, indusă prin legea paralelismului sociologic, a stimulat tentația acumulării de descripții, provocând un „efort veșnic neîncheiat de adăugare a datelor” (*ibidem*).

Integrarea sociologică a datelor, cerută de legea paralelismului sociologic și a principiului sintezei interdisciplinare, a fost cea mai mare neîmplinire a monografiilor integrale sau exhaustive, ducând la substituirea sociologiei integraliste cu „pura sociologie descriptivă” (Stahl, 1942, 627).

Rezultatele semnificative ale monografiei sociologice integrale sau exhaustive: *Enciclopedia României* (4 vol. 1938-1939), coordonată din punct de vedere științific de D. Gusti cu elevii săi apropiați M. Vulcănescu, A. Golopenția, H.H. Stahl; M. Vulcănescu, *Teoria și sociologia vieții economice*, 1932; Tr. Herseni, *Teoria monografiei sociologice*, 1934; H. H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, 1934; H. H. Stahl, *Școala monografiei sociologice*, 1936; H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une région archaïque*, 1939, 3 vol.; D. Gusti., Tr. Herseni (coord.), *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, 1940; D. Gusti., *Problema sociologiei, Sistem și metodă*, 1940; D. Gusti, *Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*, 1940, 2 vol.; I. Conea (coord.), *Clopotiva, un sat din Hațeg*, 1940. Unul dintre cele mai semnificative rezultate ale cercetării

monografice integrale este *Enciclopedia României* (4 vol., 1938–1939) coordonată din punct de vedere științific de D. Gusti împreună cu M. Vulcănescu, A. Golopenția, H. H. Stahl.

Ipoteza monografiei centrate pe o problemă cheie constituie una dintre primele alternative formulate explicit ca o schemă de cercetare sociologică de către A. Golopenția. Ea a fost testată de ISBC la cercetarea procesului descreșterii natalității și depopulării Banatului. Inovația introdusă era radicală (Cernea, 1973, 1061): în locul cercetării exhaustive a fiecărui cadru și manifestare se năștea o ipoteză de lucru care propunea coordonarea eforturilor sociologilor și specialiștilor nesociologi spre luminarea unui proces (problemă socială) considerat fundamental în vederea intervenției sociale.

Noua formulă păstrează schema cadrelor și manifestărilor, dar cu o *nonă funcționalitate indicativă*: ele se constituie ca un indicator complex al contextului social, operându-se o ierarhie de importanță a contribuției cadrelor și manifestărilor la cunoașterea obiectului; dispăre cerința egalei îndreptări a tuturor dimensiunilor unităților sociale la explorare până la epuizare. În cazul fenomenului depopulării s-a alocat un spațiu preferențial cercetărilor de medicină socială iar „instrumentația cadrelor și manifestărilor” a pus în evidență: studiul demografic focalizat asupra natalității și mortalității; studiul etico-juridic centrat asupra relațiilor matrimoniale, a atitudinii sătenilor față de familie și căsătorie; studiul creației spirituale aplecat asupra liricii erotice, opiniilor față de dragoste; studiul economic axat pe cercetarea nivelului de trai, etc. Aria cercetării a fost direcționată spre unitățile sociale reprezentative din punctul de vedere al procesului studiat. Rezultatele cele mai semnificative sunt: C. Groșoreanu, I. Nemoianu și colab., *Ancheta monografică în comuna Belinț*, Timișoara, ISBC, 1938; C. Groșoreanu, E. Botiș și colab., *Monografia comunei Sârbova*, Timișoara, ISBC, 1939, precum și studii în reviste de profil.

Ipoteza monografiei sumare de sat și a cercetării comparative a comunităților. Inițiativa i-a aparținut tot lui A. Golopenția (1939) și reprezintă o variantă mai restrânsă a monografiei centrate pe o problemă cheie, realizată mai operativ prin tehnici statistice și analiza comparativă concomitentă a satelor selecționate din diferite zone ale țării.

Semnificații indicative ale ipotezei monografiei sumare: orientarea spre probleme sociale și acute ale unităților sociale; promovarea demersului comparativ în vederea obținerii de sinteze de procese și construcția de tipologii a satelor (Cernea, 1973, 1061); folosirea statisticii și cartografierii. Această orientare constituie un răspuns al Școlii la două cerințe; a) necesitatea simplificării programului cercetării și adaptarea lui la posibilitățile de investigație ale echipelor regale studențești, înstituite în cadrul acțiunii Fundației culturale (1934), având ca țel ridicarea social-economică și culturală a satelor și doar în plan secundar obiective științifice; b) nevoia simplificării datorată cerințelor de informare continuă și operativă a organelor de stat cu problemele social-economice și culturale ale satelor în vederea acțiunii reformatoare. Inovația constă în aplecarea echipelor asupra unei tematici comune, axată nu pe problemele locale ale fiecărui sat, cum specifică inițial concepția gustiană, ci pe problemele de interes național (Stahl, 1981, 361).

Rezultate semnificative ale monografiei sumare: A. Golopenția, D.C. Georgescu, *60 de sate românești cercetate de echipele regale studențești în vara 1938*, București, I.S.S.R., 1941-1943 (vol. I: *Populația*; vol. II: *Situația economică*; vol. IV: *Contribuții la tipologia satelor românești. Sate agricole, sate pastorale*; vol. III destinat proceselor culturale nu a fost tipărit); Anton Golopenția, *60 sate românești*, în *Sociologie românească*, An IV, 1942, nr. 7-12, p. 629 și urm.

Ipoteza monografiei sociologice zonale, cu și fără sat pilot. Un alt moment al diversificării tipologice a ipotezelor Școlii monografice l-a constituit cercetarea zonală (Herseni, 1971, 212), în care aria de investigație a constituit-o zona, delimitată fie de criterii teritorial

administrative fie de criterii antropogeografice, etnografice, social-culturale. Din punct de vedere metodologic cercetările zonale au operat o monografiere sumară a satelor și comunelor pe schema monografiei sumare și o cercetare monografică integrală a satelor-pilot, care „vorbește” în chip intensiv, pentru întreaga zonă.

Cea mai reprezentativă cercetare zonală, întreprinsă în 1939 de 21 studenți plus specialiști locali, a fost cea coordonată de Mihai Pop și Anton Golopenția, *Dâmbovicul, o plasă din sudul județului Argeș*, 1942. În concepția autorilor, informațiile deținute despre comunele mai însemnate (Rociu, Gliganu, Suseni, Oarja, Teiu) sunt dătătoare de seamă pentru întreaga plasă, iar plasa reprezintă, prin „prin aspectele mai izbitoare” o serie de trăsături ale României de sud (Pop și Golopenția, 1942, 6). Alte proiecte de cercetări zonale începute și realizate fragmentar: cercetarea regională a Țării Oltului, cuprinzând 69 de sate, delimitate antropogeografic și etnologic, cu satul pilot Drăguș, începută în 1939 cu o echipă interdisciplinară de 80 echipieri condusă de Tr. Herseni: Cercetările au fost întrerupte de război. Menționăm și cercetarea zonei Munții Apuseni.

Ipoteza monografiei tematice a fost concepută în cadrul Școlii sociologice de la București pentru a fundamenta analiza unei teze sau probleme sociale cât mai complex și mai complet pe baza schemei cadrelor și manifestărilor, dar fără referire specială la o arie spațială (deși aceasta din urmă nu era exclusă). Rezultate: D.C. Georgescu, *L'alimentation de la population rurale en Roumanie*, în vol. „*La vie rurale en Roumanie*”, București, 1939; A. Golopenția, *Starea culturală și economică a populației din România*, în “*Revista de Igienă Socială*”, an X, nr. 1-6, 1940; L. Apolzan, *Portul și industria casnică textilă în Munții Apuseni*, București, 1944; X. Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*, București, 1945; Tr. Herseni, *Probleme de sociologie pastorală*, București, 1941; H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devalmașe românești*, 3 vol., București, 1958-1965.

Sistemul sociologic fundamentează din punct de vedere analitic programul de cercetări monografice al echipelor sociologice.

Constituirea comunității sociologice moderne a echipelor monografice

Echipele monografice au constituit comunități științifice moderne, întemeiate pe raporturi de cooperare și ucenicie științifică, pe împărtășire de valori comune. Echipele monografice erau interdisciplinare.

Instituționalizarea echipelor monografice (1925-1934) a demarat prin structuri paralele, de construcție teoretică (Seminarul de Sociologie) și acțiune practică reformatoare (ISR), structuri care au fuzionat în 1929 în cadrul echipelor monografice studențești. *Sociologia devine monografică. Nota caracteristică: primatul cunoașterii asupra activității sociale reformatoare.* Cercetările monografice reprezentative sunt campaniile monografice de la Goicea Mare (1925), Rușețu-Brăila (1926), Nerej-Vrancea (1927), Fundul Moldovei (1928), Drăguș (1929), Runcu (1930), Cornova din Basarabia (1931). Se reliefează primele dificultăți de sinteză interdisciplinară; se fac eforturi de specializare pe probleme, paralel cu extinderi teoretice în domenii noi (sociologia folclorului, teoria obștei pe bază difuză, teoria fenomenologică); are loc prima expoziție sociologică; apar primele publicații care codifică experiența de cercetare.

De la echipele monografice la echipele de acțiune culturală (1934-1940). În 1934, odată cu preluarea funcției de director al „Fundăției culturale regale Principele Carol” (pe care a deținut-o până în 1940) D. Gusti reorganizează echipele instituind o nouă formulă a echipelor studențești orientate prioritar spre acțiune culturală. Ipoteza monografiei

integrale a fost restrânsă la cercetarea corelată a problemelor sociale, clasificate în 4 categorii: *cultura sănătății, cultura muncii, cultura minții și cultura sufletului* (Stahl, 1981, 284, 296-301). După 4 ani, în 1938, munca echipelor este reorientată prin introducerea monografiei sumare, la stăruințele lui A. Golopenția, așa cum am văzut mai sus.

Socializarea studenților și specialiștilor cu cerințele rolului de echipier s-a înfăptuit printr-o rețea de instituții: șefi de echipe, școli de șefi de echipe, școli țărănești, manuale și periodice, broșuri și articole ale echipierilor specialiști în diferite domenii.

De numele lui D. Gusti se leagă și instituirea formală a *Serviciului Social* în octombrie 1938, care constituie o modalitate de generalizare a experienței echipelor culturale studențești. Noua instituție avea o funcționalitate complexă: mijloc de pedagogie socială prin care intelectualitatea primea o formație de „activiști sociali”; instrument de cunoaștere științifică a problemelor țării; mijloc de organizare a „centrelor model” în sate și orașe; for de coordonare a tuturor institutelor de acțiune socială. Împrejurările interne și internaționale au fost neprielnice funcționării acestei instituții, ducând la suspendarea Serviciului Social în octombrie 1939. Rezultatele activității echipelor studențești în cadrul Serviciului Social au fost analizate de Octavian Neamțu (1971, 153-169). După suspendarea Serviciului Social cercetările monografice au continuat în cadrul Institutului Central de Statistică, până în 1948 când noua reformă a învățământului a scos sociologia din învățământ și cercetare.

„Cunoașterea tacită” – dimensiune definitorie a comunității echipelor monografice

Experiența intimă a cooperării interdisciplinare în sânul echipelor monografice este relevantă pentru formarea și evoluția comunității științifice. Încrederea în doctrina profesorului D. Gusti a constituit un factor motivațional puternic al activității Școlii. Concepția monografiei sociologice le-a insuflat colaboratorilor și discipolilor certitudinea că obiectivele cercetării sunt importante, oferindu-le promisiuni de reușită dacă sunt urmate ipotezele, indicatorii, regulile observației directe. Cadrul ipotetic oferit de monografia sociologică nu rezolva toate problemele cunoașterii monografice, lăsând spațiu vast pentru expresia personală și creativitatea echipierilor. Climatul de lucru în cadrul echipelor încuraja explorările largi, critica internă, perfecționarea permanentă a conceptelor, ipotezelor. Diversificarea tipologică a ipotezelor a fost favorizată de climatul existent.

Codificarea experienței de cercetare monografică

Un domeniu marcat cert de contribuții originale ale Școlii sociologice de la București este cel al generalizării experienței și regulilor investigației concrete a comunităților sociale sătești. Câteva din cele mai reprezentative lucrări consacrate metodelor de cercetare sunt: D. Gusti, *Problema sociologiei* (1940); H.H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice* (1934); H.H. Stahl, *Monografia unui sat. Cum se alcătuiește spre folosul Căminului Cultural* (1937); T. Herseni, *Teoria monografiei sociologice* (1934); D. Gusti, Tr. Herseni, *Îndrumări pentru monografiile sociologice* (1940).

Preocupările Școlii bucureștene de a-și codifica propria experiență, simultan cu valorificarea critică a experienței înaintașilor, vor fi înțelese și apreciate la adevărata lor valoare, nu numai națională ci și internațională, dacă le comparăm cu preocupările similare ale altor comunități științifice.

Dacă cercetăm literatura sociologică a vremii constatăm că în perioada interbelică sociologia de peste hotare dispunea de foarte puține lucrări de sinteză a metodelor și tehnicilor de cercetare concretă a comunităților sociale.

Este interesant de consemnat că, chiar antropologii sociali, a căror preocupare pentru studiul comunităților sociale este cunoscută, au manifestat extrem de puțin interes pentru codificarea regulilor de investigație concretă. Fr. Boas și cei ce au urmat linia lui, precum R.H. Lowie, A.L. Kroeber etc. n-au scris nimic despre regulile cercetării de teren. B. Malinowski (1961) a fost printre primii care au rupt tăcerea asupra experienței de cercetare a comunităților locale; descrierea pe care o face asupra acestei experiențe, publicată în 1922, oferă o imagine comprehensivă și pătrunzătoare asupra cercetării intensive a unei comunități de băștinași de pe coasta de sud a Noii Guinee. Eforturile sale au fost cu atât mai meritorii cu cât exemplul său nu a fost urmat timp de 20 de ani de nici un alt cercetător cu excepția soților Sydney și Beatrice Webb, cărora le datorăm volumul de metode și tehnici ale cercetării de teren: *Methods of Social Study* (1932).

Abia începând cu 1940 literatura metodologică de peste hotare începe să devină mai consistentă, între altele și datorită contribuției unor studenți ai lui Malinowski (între care descrierea plină de prospețime a dificultăților muncii de teren în cadrul unor triburi africane, făcută de Evans-Pritchard (1940) în anii 30 și publicată în 1940.

Să examinăm succint situația privind articularea tehnicilor de cercetare în cadrul unei școli sociologice care și-a desfășurat activitatea de cercetare de teren aproximativ în aceeași perioadă cu Școala de la București și anume Școala din Chicago. Membri ai facultății de sociologie ai Universității din Chicago ca A.W. Small, W.I. Thomas, R.E. Park și studenții lor E.C. Hughes, H.S. Becker, B. Geer, A. Strauss etc. au desfășurat cercetări directe, ample, asupra situației diferitelor comunități etnice din orașul Chicago, publicând studii și rapoarte asupra ghetto-ului evreiesc, sălilor de dans, a unor instituții totalitare (inchisori, bande de tineri) etc. Nu același interes au manifestat sociologii «chicagoans» pentru generalizarea experienței, a regulilor de investigație propriu-zisă. În locul unui efort de articulare a propriei experiențe de investigație directă, membrii acestei școli au preferat soluția mai comodă, dar și eclectică, a preluării tehnicilor de cercetare a comunităților locale de la confrății britanici, îndeosebi din volumul soților Webb. Nici elaborarea și publicarea de către W.J. Thomas și sociologul polonez F. Znaniecki a impunătoarei lucrări, în 5 volume, *Țăranul polonez în Europa și America*, apărută la Boston între 1918-1920, nu a stimulat preocupări și dezbateri metodologice privind programul cercetării, ipotezele de lucru și tehnicile de investigație empirică: dimpotrivă, cele mai multe reacții ale sociologilor la acest volum au fost orientate spre schemele teoretice și conceptuale („atitudini”, „valori” etc.). Ulterior, sub influența și ca urmare a popularității pe care le câștigaseră anchetele de opinie publică, legate de numele unor sociologi prestigioși ca P.F. Lazarsfeld și R.K. Merton (1947), sociologii Școlii din Chicago au început să-și scruteze propria experiență metodologică: această preocupare a început ca urmare a insatisfacției și conștiinței unor limite ale anchetelor sociale bazate pe eșantioane și pe prelucrări statistice rafinate. «Chicagoans» și alți sociologi au sesizat unele neajunsuri ale utilizării exclusive a procedurilor eșantionării în direcția pulverizării obiectului cercetării, al transformării indivizilor în atomi sociali (selecții pentru interviuri similar biletelor din urna statisticianului), rupți din contextul social în care aceștia sunt integrați. Contestând valabilitatea utilizării exclusive a tehnicii anchetelor și eșantionării, sociologii Școlii din Chicago au redescoperit mai târziu virtuțile holistice ale propriilor studii asupra comunităților sociale. De aici înainte sociologii acestei școli se vor simți obligați să-și

însoțesc rapoartele de cercetare și studiile elaborate cu prezentări sistematice asupra regulilor și tehnicilor de investigație. Ei și-au centrat preocupările metodologice în jurul metodei *observației participante* („participant observation”), accentuând afinitățile intelectuale cu tradițiile etnografice de la Malinowski încoace (Becker și Geer, 1958, 652-660). Interesul manifestat pentru generalizarea sistematică, timpurie, a experienței metodice de cercetare a Școlii de la București, depășește astfel cadrul unei simple lucrări de sinteză, înscriindu-se ca o activitate științifică cu caracter de pionierat în istoria disciplinei, care merită să fie sancționată ca atare.

Să examinăm în cele ce urmează câteva elemente ale metodelor și tehnicilor cercetării monografice și să urmărim implicațiile lor pentru evoluția cercetării sociologice și a mișcării monografiilor spontane. Contribuțiile Școlii pe linia articulării formale a experienței de teren pot fi clasificate în cinci mari grupe, după cum urmează:

- *sistematizarea „regulilor unei bune cercetări monografice”*: pregătirea teoretică, sinceritatea și obiectivitatea față de fapte, exactitatea și completitudinea observației, necesitatea controlării și verificării observației (caracterul său „experimental”), exigența informării și bune pregătiri a observației sociologice, caracterul ei colectiv, comparația fenomenelor cercetate;

- *sistematizarea tehnicilor observării și înregistrării „manifestărilor sociale”*: luarea contactului cu informatorii, câștigarea încrederii lor, „jocul naivității voite”, regula neamestecului în faptele sociale și a observării lor directe, asigurarea autenticității înregistrării, cerințele descrierii fenomenului, tehnicile numărării și măsurării, ale înregistrării mecanice;

- *tratarea problemelor sociologice*: identificarea lor după cerințele teoriei cadrelor și manifestărilor, legii paralelismului sociologic (raționamentul experimental), principiului neomogenității sociale, sistematizării observațiilor (tehnica epuizării complete, tehnica epuizării statistice parțiale); prelucrarea rezultatelor prin tehnicile alcătuirii tabelelor - inventare de fapte și informatori, tehnica clasării observațiilor, regulile formulării tipurilor sociologice, tehnici ale cartografierii;

- *organizarea muncii colective la teren*: criterii de alegere a unităților sociale, constituirea echipelor monografice, „morfologia” și „fiziologia” activității echipelor interdisciplinare;

- *verificarea materialului empiric și redactarea*: sistematizarea fișelor de probleme, a problemelor pe dosare și a dosarelor pe schema cadrelor și manifestărilor, analiza critică a materialului recoltat (descoperirea unor imprecizii, contradicții și verificarea suplimentară la teren).

După cum se poate vedea, sfera de preocupări privind metodele și tehnicile cercetării sociologice este cuprinzătoare; în cadrul acesteia un loc central îl ocupă metoda observației directe (și participante), considerată ca garanție sigură a cunoașterii științifice:

„Întrucât socotim monografiile sociologice ca mijloace perfecționate de observație, scria D. Gusti, care îmbină intuiția, trăirea și înțelegerea cu măsurătoarea, cu statistica și reconstituirea trecutului, nu ne-am gândit să înlăturăm prin ele nici una din metodele existente, ci trebuie să legăm pe acestea mai strâns de realitate și să dăm întâietate observației directe, cât mai amănunțită și cât mai precisă, într-o nouă ordine metodologică, pentru scopurile cele mai înalte ale cunoașterii” (Gusti și Herseni, 1940, 6).

Iată expus aici un set de principii și reguli de cercetare nemijlocită de certă valoare științifică, care-și păstrează și azi valabilitatea. Școala de la București are prioritate științifică în elaborarea unui complex program operațional de cercetare a comunității rurale, axat pe observație directă și interviuri în profunzime, atât ghidate de formulare cât și libere.

Prin centrarea investigației monografice pe axa observației directe, Școala monografică și-a propus, și a reușit să experimenteze formule originale de examinare a unităților sociale

în calitatea lor de totalități sui-generis, diferite de tehnicile anchetelor de masă ce au apărut și au proliferat ulterior în sociologie, împingând spre abordarea atotcuprătoare a obiectului studiat. Sistemul teoretic elaborat de Gusti a ghidat, prin intermediul paradigmei cercetării, atât „punerea în situație de cercetare” cât și rezultatele obținute, dându-le, așa cum am văzut din analiza anterioară, o conotație atât constatativă cât și explicativă cu accente aplicative deliberat formulate.

Faptul ca Școala sociologică bucureșteană și-a generalizat practica de cercetare monografică și a prezentat-o sub forma unor manuale, studii, ghiduri și introduceri metodice a facilitat difuzarea largă a tehnicii monografice în sânul comunității științifice și extra-științifice, depășind stadiul unui meșteșug privat, transmis pe căi informale unui număr delimitat de cercetători.

Existența acestor sinteze de metode și tehnici monografice, accesibile și intuitive, inclusiv sub forma de manuale pentru învățământul liceal și superior, a facilitat dezvoltarea amplei mișcări monografice în interiorul și dincolo de granițele sociologiei, pe terenul altor discipline sociale (Constantinescu, 1935), ca și în cercuri de intelectuali nesociologi (învățători, preoți, medici, ingineri, funcționari etc.).

Prezentarea sistematizată a regulilor și tehnicilor de monografiere a comunităților sătești s-a bucurat de o așa largă audiență atât la sociologi cât și la neprofesioniști și datorită unei calități mai puțin comentată în literatura de specialitate: datorită flexibilității și expresivității exigențelor cercetării prezentate în volumele și studiile respective. Ipotezele și regulile monografiei nu încâtușează imaginația în canoane rigide, ci dimpotrivă reclamă creativitate în identificarea situațiilor sociale, în caracterizarea lor. Regulile monografiei transpar ca niște concepte care sensibilizează cercetătorii la teren oferindu-le chei care deschid anumite uși spre categorii de fapte relevante din punct de vedere sociologic; ghidurile metodice și-au propus, și au reușit în mare parte, să formeze la cei interesați un simț general a ceea ce este semnificativ din punct de vedere sociologic, o vocație a abordării sociologice a fenomenelor.

Perspectiva teoretică din care autorul a abordat cunoașterea și prefacerea vieții națiunii, promovarea valorilor autentice ale educației, instrucțiunii, democrației în edificarea națiunii române sunt contribuții semnificative la construcția teoriei acestei unități sociale care sporesc capacitatea noastră de a înțelege, analiza și prefaca societatea, „de a fi ființe sociale”.

De la integralismul sociologic gustian la proiectele de dezvoltare rurală contemporană

Pentru cititorul de azi, preocupat de dezvoltarea comunităților și zonelor rurale prin mijloacele și oportunitățile oferite de integrarea societății românești în Uniunea Europeană, se ridică o întrebare legitimă: ce relevanță are, dacă are, perspectiva integralistă a Școlii de la București pentru proiectele actuale de dezvoltare a satelor?

Evaluarea semnificației actuale a integralismului sociologic gustian poate fi făcută la trei niveluri: un nivel macrosocial care are în vedere cadrul general în care se plasează proiectele de dezvoltare comunitară; un nivel mediu de generalitate referitor la conceptele referențiale ale proiectelor și un nivel empiric cu trimiteri la operaționalizarea ideilor de bază ale acestor proiecte, ambele fiind identificate în modelul gustian de „dezvoltare integrată a comunităților”.

Cadrul general al proiectelor dezvoltării comunitare. Relevanța concepției integraliste a Școlii de la București

O analiză cuprinzătoare a proiectelor de dezvoltare comunitară este făcută de D. Sandu (2005 și 2008). Autorul tratează această temă în termenii unei „inovații sociale” apărute în contextul social românesc după 1989, dar care încorporează idei, acțiuni, experiențe de modernizare a satului din prima jumătate a secolului XX. D. Sandu identifică două tipuri de proiecte de dezvoltare experimentate în România postdecembristă (Sandu, 2008, 32): DEVCOM (1998-2006) este un model centrat pe reducerea sărăciei satelor cu sprijinul activ al „fondurilor sociale” promovate de Banca Mondială dar și prin implicarea comunității și a rețelelor locale; LEADER, prezent după aderarea la UE, se focalizează pe dezvoltarea comunitar-regională, prin parteneriate public-privat-ONG, cu participarea activă a grupurilor de acțiune locală. Distilând experiența de peste 8 ani a proiectelor comunitare de tip DEVCOM, autorul consideră că avem de-a face cu un transfer din practica internațională, mai degrabă „tehnic, ca agregare de reguli care prin aplicare este de așteptat să ducă la mai binele comunitar”; este vorba de un proces de „învățare socială a dezvoltării sociale prin proiecte și prin participare directă a beneficiarilor schimbării” prin „încercări și erori, prin trăire directă” (Sandu, 2008, 4). Dar, oricât de utile ar fi regulile de bune practici de facilitare a dezvoltării, mobilizare de resurse de capital uman și material, construcție de parteneriate, evaluare a schimbărilor prin proiecte, ele nu pot dobândi funcționalitatea unui „ghid pentru un proces de durată care să ducă la o dezvoltare durabilă. Nu se reduce nici la operații de genul facilitării. Pentru a fi eficientă, DEVCOM trebuie integrată în strategii de dezvoltare locală comprehensivă și durabilă” (Sandu, 2008, 6). În acest context autorul formulează modelul comprehensiv ANDEO pentru dezvoltarea comunitară din România, sprijinit atât pe tradițiile existente cât și pe experiența acumulată în domeniu în perioada de tranziție.

Una dintre resursele documentare la care face referință modelul propus de D. Sandu este experiența echipelor regale studențești din anii 1934-1939, conceptualizată de autor ca un model al unei „dezvoltări locale integrate” (Sandu, 2008, 30). Credem că, pe lângă această contribuție, asupra căreia vom reveni, *concepția Școlii de la București* are o semnificație mai largă, de *vițiune teoretică asupra unei posibile strategii naționale și regionale de dezvoltare a comunităților sătești*.

D. Gusti se înscrie în tradiția gândirii sociale românești, dezvoltată de personalități eminente ca I.H. Rădulescu, G. Bariț, M. Eminescu, T. Maiorescu ș.a., conform căreia „punerea în lucrare” a principiilor moderne de libertate, egalitate, proprietate, democrație, stat modern să nu distrugă structurile sociale de solidaritate moștenite; eforturile teoretice de raționalizare și europenizare ale societății românești rămase în urmă erau văzute de acești mari oameni de cultură cu autentică vocație politică prin conservarea memoriei istorice, a ideii de comunitate, comunitățile istorice fiind singurele care pot genera spirit de unitate, coeziune socială, implicare morală, continuitate, sentimente de datorie, de apartenență.

Ca și înaintașii săi, D. Gusti era convins că o nouă ordine socială se clădește simultan pe identități colective și individuale ca răspunsuri la două tipuri fundamentale de nevoi umane: *nevoia de solidaritate de grup* care implică atașament emoțional, intimitate socială, sentimentul de ierarhie, de apartenență și *nevoia de individualizare*, care presupune afirmarea voinței, a rațiunii, a drepturilor și libertăților individuale. Rațiunea umană, natura omului nu constituie, în optica personalităților care au fundat sociologia românească, un garant suficient al legitimității împrumutului cultural în vederea modernizării societății

tradiționale; „omul natural” trebuie completat de „omul istoric”, adică de omul susținut de autoritatea comunității etnice, religioase, familiale, sătești, de vecinătate, de raporturile de prietenie etc. Cele mai interesante perspective, idei și sisteme sociologice au fost imaginate ca răspuns la tensiunea dintre eforturile de conservare a identității etnice pe de o parte, și modernizarea ei prin împrumutul cultural extern, pe de alta.

Dimitrie Gusti și, într-o anumită măsură, Petre Andrei, C. Rădulescu-Motru au considerat etnicitatea ca o trăsătură *ideal tipică* contrapusă altei trăsături ideal tipice, națiunea. Etnicitatea semnifică ceea ce natura a făcut din popor, adică o *comunitate de sânge și tradiție* care duce o *viață pasivă*, de *fatalism* și *resemnare*. Spre deosebire de popor care este o comunitate etnică naturală, națiunea este un *ideal tip* al cărei note definitorii sunt creația voluntară, efortul de fiecare clipă, voința de a fi, de a trăi și de a lupta pentru un ideal, de creare a unui destin propriu. Dacă poporul este ceea ce natura l-a făcut, națiunea este

„ceea ce se străduiește ea să fie, ceea ce rezultă din efortul neincetat al celor care o compun” (Gusti, 1938);

„națiunea presupune o voință conștientă de scopurile pe care le urmărește, stăpână pe mijloacele ei de acțiune” (*ibidem*).

Introducerea dimensiunii voluntare ca o variabilă definitorie a națiunii care o diferențiază în chip specific, fără a o rupe însă de starea etnică naturală a poporului este, după opinia noastră, contribuția decisivă, cu adevărat revelatorie a sociologiei gustiene, cu urmări profunde în planul cunoașterii și acțiunii practic-politice. În acest context de idei orice acțiune reformatoare, orice proiect de dezvoltare rurală devin manifestări de voință socială națională și, respectiv zonală sau locală, manifestări definite prin dimensiunile creativității și responsabilității în promovarea valorilor ținând seama de „ierarhia problemelor impusă chiar de realitate” (Gusti, 1938, 17).

Modelul gustian al „dezvoltării integrate a comunităților rurale”. Semnificație actuală

Prima analiză sistematică a tradițiilor de acțiune reformatoare a satelor ca resurse endogene ale proiectelor actuale de dezvoltare comunitară a fost făcută recent de D. Sandu (2008, 27-32). Sunt prezentate succesiv modelul „Spiru Haret” de ridicare culturală a satelor prin apostolatul dascălilor și preoților (primele două decenii ale sec. XX), modelul „comitetelor școlare” instituite în 1919 de ministrul educației C. Angelescu și „modelul dezvoltării comunitare integrate” pus în practică de echipele regale studențești, organizate de D. Gusti.

Dintre toate ipotezele și echipele monografice D. Sandu s-a oprit asupra formulei simplificate de monografie rurală experimentată de echipele regale studențești, considerată, probabil, cea mai potrivită pentru tratarea resurselor tradiționale ale programelor de dezvoltare comunitară și regională. Tipul de intervenție comunitară a echipelor regale studențești, centrat pe 4 obiective prioritare – muncă (economie), sănătate, minte (educație), suflet (viață spirituală) – era una de factură integrată, precizează autorul, în două sensuri: a) cercetarea-acțiune era programată a se desfășura interdisciplinar și multidimensional (pe toate cele 4 obiective) și nu doar pe un singur domeniu; b) intervenția complexă a echipelor de studenți și specialiști era de tip participativ, implicând antrenarea sătenilor, alături de membrii echipelor la soluționarea problemelor locale și/sau zonale (Sandu, 2008, 30). Aici autorul identifică resurse tradiționale pentru ceea ce programele actuale definesc agenții dezvoltării: echipele studențești apar într-o dublă calitate, atât de facilitatori cât și de actori activi ai intervențiilor de dezvoltare comunitară. Modelul acestor echipe intră în tiparul unei „dezvoltări locale integrate” (*ibidem*), durabile,

în care se combină în chip programatic participarea locală a populației și autorităților cu expertiza exterioară (centrală, zonală, internațională).

Relevanța contemporană a concepției integraliste gustiene poate fi extinsă, după opinia noastră, și la alte tipuri de cercetări monografice, cum sunt monografiile centrate pe o problemă-cheie și monografiile sumare și zonale, cu și fără sat pilot. Deși în aceste cercetări *prioritatea o avea, este drept, cunoașterea integrală a comunităților*, indusă programatic prin legea paralelismului sociologic, funcționalitatea acestei exigențe s-a modificat substanțial în practica acestor monografii; de fapt, a apărut *o nouă orientare metodologică, de importanță strategică pentru programele actuale de dezvoltare comunitară* și care nu apare explicit în experiența echipelor regale mai sus amintite. Este vorba de cerința programatică a menținerii schemei cadrelor și manifestărilor ca *indicator complex al contextului social, simultan cu un proces nou de ierarhizare a importanței contribuției cadrelor și manifestărilor la luminarea problemei majore cu care se confruntă comunitatea*. Aceste modele de monografii avertizează autorii contemporani de proiecte de intervenție comunitară asupra nevoii stringente a cunoașterii contextului social în care se operează proiectul, oferind și o „tablă de materii” completă a indicatorilor de acoperit cu informații. Cu alte cuvinte, oricare ar fi obiectivul precis al proiectului, acesta urmează să fie integrat în problematica ecologică, istorică, în stocul de tradiții al comunității cercetate, în viața economică, spirituală, etico-juridică și politico-administrativă a acesteia. Pe lângă aceste considerații, tipurile de monografii centrate pe o problemă-cheie și monografii sumare de sat pot fi recuperate și în direcția resurselor privind agenții dezvoltării, facilitatori și actori efectivi, care acționează în cele două planuri, local și extralocal.

Experiența gustiană poate fi fructificată și în direcția creșterii capitalului social, a îmbogățirii rețelelor comunitare în practica programelor de dezvoltare rurală. Gusti era convins că prin trecerea de la monografiile exhaustive la echipele complexe studențești de acțiune comunitară se produce o îmbogățire a sociabilității prin greutatea tot mai mare a factorului ideal în procesul de socializare. Între cele două sfere principale care se întretaie în orice viață socială, și anume trecutul care supraviețuiește în memoria colectivă, în operele de cultură (este vorba de acel trecut „actualizat”, sau „prezentualizat”) și viitorul care se prezintă ca scop (sau ideal) se produce un „circuit” ale cărui efecte sporesc pe măsura „naționalizării” societății. Pentru a deveni un normativ al realității idealul trebuie să fie cuprins în posibilitățile de devenire ale realității sociale, raportul fiind de la virtual la actual. Cu cât societatea și-a exersat mai mult reacțiile sale creatoare (manifestările) la provocările factorilor de mediu (inclusiv mediul social), cu atât mai aptă se poate dovedi în a oferi posibilitatea idealului, întrucât aici omul se poate compara cu alții, se poate proiecta „obiectiv”. Doar în societate el este „ceea ce este” și „ceea ce ar putea să fie”, „doar aici el poate alege unele posibilități mai mult decât pe altele, și tot aici i se poate impune o cale”(Herseni, 1935b, 106, 107). Cu cât o societate e mai dezvoltată cultural, adică în termeni gustieni, cu cât este mai aproape de stadiul personalității naționale maxime, cu atât sporește efectul socializator al idealului, al valorilor. Și aceasta întrucât imperativul moral presupune aprobare lăuntrică, acceptare voluntară; el nu poate constrânge deoarece, așa cum pe bună dreptate observa Tr. Herseni, el nu deține o realitate care să poate constrânge altă realitate, fiind pentru om scop și nimic mai mult. Ceea ce poate face însă societatea, și o face cu atât mai bine cu cât este mai bogată în manifestări sociale, este, așa cum am văzut, să *ofere posibilitatea idealului și să îl indice în același timp*. În sens analog argumenta și Petre Andrei posibilitatea fericirii prin actualizarea virtualităților din sufletul nostru *în și prin comunitate*.

ȘCOALA GUSTI: UNIVERSALITATEA PARADIGMEI GUSTIENE A SOCIOLOGIEI RURALE¹

Cronologia Școlii sociologice a lui Dimitrie Gusti. Supraviețuitorii.

În 1948 „ultima serie de elevi ai lui D. Gusti și H.H. Stahl” își încheie studiile în sociologie.

„În toamna aceleiași an sociologia era interzisă” (P.H. Stahl, 2004, 7). „Ne apropiam, notează Paul H. Stahl, preocupări și gânduri comune despre soarta tragică a țării și amândoi ne ascundeam să nu fim deportați de ruși” (*idem*).

Școala sociologică a lui D. Gusti se născuse o dată cu deplinătatea statului național, în pragul Marii Uniri, la Iași, prin coparticiparea a doi mari exponenți ai științelor societății: un istoric, Vasile Pârvan, și un economist, Virgil Madgearu. Școala, a cărei dată de naștere a fost aceeași cu data de naștere a statului național întregit, era, iată, suprimată o dată cu anihilarea sensului național al statului român, la 1948, ca o primă consecință a instalării regimului de ocupație și dominație în România.

Etosul școlii înregistrează un zvâcnet în 1953, prin tentativa unor personalități din ultima serie de elevi ai Școlii – P.H. Stahl, Florea Stănculescu și Adrian Gheorghiu – de a publica seria de 16 volume asupra ansamblului arhitecturii țărănești:

„ar fi fost, ne spune tot P. H. Stahl, cea mai completă prezentare a unei arhitecturi țărănești europene. Ne-a oprit, însă, după 5 volume, «comitetul central» care considera că volumele cuprind «prea multe cocioabe și prea multe cruci»” (*ibidem*).

Reprezentanți de seamă ai Școlii Gusti, precum Mircea Vulcănescu, marele martir și A. Golopenția, martirizat și el sau Traian Herseni, fuseseră aruncați în temniță. Alți exponenți ai Școlii au fost supuși interdicției ori, ca P. H. Stahl, au fost împinși într-un exil fără speranțe. Toate erau spre anihilarea unei școli sociologice de vizibilitate mondială. Dacă luăm ca reper începutul campaniilor monografice prin ancheta monografică de la Goicea Mare, din 1925, atunci putem socoti durata de viață a acestei mari școli de sociologie **la 23 de ani**. La vremea aceea mai toți elevii școlii aveau între 25 și 40 de ani. Dacă socotim longevitatea unei școli după vârsta celor care o compun, putem spune că școala ar fi trăit în chip firesc și în totalitatea ei cel puțin până prin anii '80. Cu toate împotrivirile vremurilor, Școala Gusti n-a murit atunci, în anii '50, ci a supraviețuit prin resurrecțiile postbelice târzii care au trecut-o peste pragul generației fondatoare.

Noutatea Școlii sociologice de la București

Acum când facem o evaluare a activității uneia dintre cele mai mari școli științifice din România, cu o durată de viață de 30 de ani dacă o socotim de la momentul de înființare a Asociației pentru știința și reforma socială (1918) și până la data desființării oficiale a învățământului sociologic (1948), trebuie să ne întrebăm ce anume definește această extraordinară mișcare a spiritului științific drept o școală și încă una care a primit botezul la București, ori încă mai riguros la Goicea Mare, la Nereju sau la Drăguș, Șanț etc.? Într-o

¹ *Subcapitolul acesta include fragmente din Bădescu (2009): Școala Gusti – perenitatea unei paradigme, Conferință susținută în cadrul simpozionului național Actualitatea lui Dimitrie Gusti, Academia Română, 20 mai 2009 (www.acad.ro/com2005/doc/dgusti050223_ibadescu.doc)*

prelegere ținută de Gusti întâi în Franța și apoi în câteva universități din SUA, la Chicago, Harvard, Wisconsin, Yale, cu titlul *An Approach to the Study of Social Reality*, în 1946/1947, Gusti înțelegea să caracterizeze școala sociologică de la București prin următoarele elemente definitorii: 1. este sociologie monografică; 2. cercetează realitatea socială ca realitate compusă din cadre și manifestări sociale; 3. admite principiul întâietății unităților sociale („societatea ca atare nu e nicăieri de găsit; ea apare sub forma unor societăți bine definite – unități sociale – familii, sate, orașe, regiuni, state, națiuni”) (Gusti, 1970, III, 431); 4. adoptă o metodă adecvată de acces la cunoașterea unităților sociale și aceasta este metoda monografică; 5. admite că agentul cunoașterii nu este insul izolat, intelectualul de cabinet, ci echipa multidisciplinară, iar locul cercetării nu este biblioteca ci studiul de teren; 6. ne previne că studiul realității sociale trebuie continuat printr-o muncă social-culturală în căminele culturale, în casele de cultură și în școlile țărănești; 7. afirmă cu severitate că țința întregii activități de cercetare este constituirea unei sociologii a națiunii.

Ca o ilustrare a pragului atins de echipele monografice pe un atare ax, Gusti le prezintă studenților americani o statistică a cercetărilor de până atunci: 626 sate, orașe și regiuni, organizarea a 5000 de case culturale, și a peste 500 de școli țărănești. Scopul cercetării, subliniază Gusti, este cuprinderea întregului: „toate satele, orașele, și regiunile țării” ceea ce va conduce în final la o sociologie a națiunii. În fine, alte elemente definitorii pentru identitatea europeană a școlii Gusti sunt: 8. Legea serviciului social, dată în 1939, care a dăinuit un an; 9. un nou tineret universitar,

„pregătit pentru o muncă constructivă, în acord cu un plan flexibil, bazat pe studiu direct al realității sociale și introducerea unui serviciu social obligatoriu pentru toți absolvenții din învățământul superior”,

ca cea mai teribilă școală de energetism național; 10. elemente importante ale școlii Gusti sunt, în fine, institutele sociale central și regionale (IS al Moldovei, al Transilvaniei, IS Banat, etc.); „Arhiva pentru știință și reformă socială”, „ca tip de publicație cu o rubrică permanentă: Arhiva monografică”; 11. Muzeul satului ca „metodă eficace de a face comparație între sat și oraș,... adunând case din 30 de sate românești, reprezentative pentru toate regiunile țării; 12. Satul model sau satul nou în genul celui ridicat de echipe la Dioști, jud. Romanați; 12. filmul sociologic. La acestea se cuvin adăugate cele pe care Gusti nu le menționează: atlasul social, enciclopedia socială, etnomuzicologia.

Cronologia metodelor. Filmul sociologic, muzeul sociologic, monografiile sociologice

Pentru o mai lămurită înțelegere a energetismului acestei școli vom face o scurtă cronologie a metodologiei cercetărilor desfășurate de către echipele regale. Spectacolul metodelor nu e mai prejos de cel al teoriilor.

Filmul sociologic a fost utilizat de foarte timpuriu între metodele echipierilor ceea ce arată energia și inventivitatea de excepție a acestei școli. Dacă la 1925 încep campaniile monografice, deja la 1929 se face primul film sociologic la Drăguș, în 1931 la Cornova, în 1936 la Șanț. Dacă primele două au fost mute, cel din Șanț a avut deja bandă sonoră cu muzică din colecția de etnomuzicologie a lui C-tin Brăiloiu. În '36 a mai fost realizat un film pentru Muzeul Satului, în '37 un film făcut de Stahl și Brăiloiu și în '39 un film după un scenariu a lui Golopenția fără a-l mai menționa pe cel realizat la Rudăria și Prigor. (Neamțu, Bădina, 1968, 534). Încă în 1934, Gusti își expusese proiectul realizării unei „sociologii românești filmate” și a unui „muzeu sociologic al României”.

Muzeul sociologic este și el o tehnică utilizată începând cu anul 1928 când se realizează primul „muzeu din Fundu Moldovei”. Tot atunci Mac Constantinescu, H.H. Stahl organizează primul muzeu public sociologic în sala Seminarului de sociologie cu materiale de la Nereju, Putna, Fundu Moldovei (exponatele vor fi folosite și la Expoziția Internațională de la Barcelona. În sala Seminarului se amenajează „Odaia drăgușană” cu piese din satul Drăguș. În 1936 se creează Muzeul Satului, în 1937 și 1939 sunt expozițiile de la Paris și New York, iar pavilioanele românești sunt bazate toate pe concepția Școlii Gusti. (*idem*). O mențiune se cuvine făcută pentru metoda aerofotogramelor procedeu folosit la Drăguș în 1929 și la Cornova în 1931.

Monografiile au urmat cam această succesiune: 1925 la Goicea Mare, 1926 la Rușeșu, la 1927 Nereju, 1928 la Fundu Moldovei, Perioada 34-38 este culminația campaniilor monografice ale echipelor studențești. Între autorii monografiei Nereju îi regăsim alături de vechii monografiști și pe cei recrutați dintre studenți, pe Fl. Florescu, G. Serafim, Ion Filip etc. În 1926 Ion Setlăceț elaborează proiectul monografiilor industriale, încât între 1925-1953 atenția lui Gusti va cuprinde și orașele inaugurând o direcție nouă în sociologie, sociologia problemelor sociale. Iată, ilustrativ, doar câteva titluri: *Veturia Manuilă, Pauperismul și criza familială într-un cartier marginal al Bucureștiului*; Ștefan Popescu, *Măturătorii capitalei*; Victor Tufescu, *Un oraș în declin: Botoșanii* etc. Este evident că toate cercetările de acest gen sunt centrate pe o problemă socială pivot pentru un sat, un cartier, o regiune, un oraș, un segment al populației etc. Nu vom trece mai departe fără a menționa proiectul unui *Dicționar social, economic și politic al României* care a dobândit realitate prin cele patru volume ale Enciclopediei sociale a României, încă ne-egalate și neurmărite în România spre rușinea noastră a tuturor.

Etapale Școlii Gusti

Care sunt momentele mai importante și specificul acestei școli de sociologie? Vom constata, mai întâi, că școala sociologică gustiană avea o alcătuire multiaxială. Axul central al școlii a fost dat de *studiile rurale*, dar școala i-a avut ca elevi pe M. Vulcănescu, deopotrivă filosof creștin și sociolog rural, pe A. Golopenția și Sabin Manuilă, întemeietori, alături de Simion Mehedinți, ai etnopoliticii românești, pe Ion Ionică și Tr. Herseni, sociologi rurali dar și mari antropologi, de care se leagă paleoetnografia, ontologia regională și metoda analizei structurale („comparatismul progresiv”, cum îl numea Ion Ionică), pe C-tin Brăiloiu, întemeietorul etnomuzicologiei, pe care un H. Garfinkel o anunță ca pe o invenție proprie la circa 40 de ani mai târziu. Și exemplele ar putea continua. Gusti s-a ilustrat prin studii dedicate păcii și războiului, relațiilor internaționale (este între cei mai reprezentativi exponenți ai acestei științe noi), iar prin H.H. Stahl și Paul H. Stahl este inaugurat un nou comparatism prin care vor renaște și studiile de etnosociologia „sud-estului european”, a celei de-a treia Europe, pe care a cercetat-o ca atare N. Iorga, dar și Maria Ghimbutas.

Axul major al școlii este dat însă de studiile rurale, care se orânduiesc în câteva etape și ramificații:

- Etapa monografiilor sătești, care începe în 1924 la Goicea Mare și se estompează spre anii '38, fără să dispară cu totul din preocupările școlii;
- Etapa monografiilor regionale, care încep la mijlocul deceniului al 3-lea, de prin anii '38-'40 diversificându-se spre a culmina prin cercetările prof. H.H. Stahl care ne-a lăsat opera monumentală asupra comunităților devălmașe și, deopotrivă, prin volumele

monografice „60 de sate”, rod al studiilor de teren ale echipelor regale studențești, ca dovezi ale unei extraordinare ofensive a cunoașterii rurale și ale unui energetism aproape fără egal la scara sociologiei europene;

- Etapa *Legii serviciului social*, care a avut o viață prea scurtă, din nefericire;
- Etapa „Enciclopedică” a școlii, subordonată deja proiectului unei științe integrate națiunii, menită să pregătească trecerea la o știință comparată a națiunilor, în cadrul unui Institut Social al Națiunilor, pe care Gusti îl proiectase împreună cu americanul McIver pe lângă Liga Națiunilor, contribuție originală la știința relațiilor internaționale:

- Etapa marilor expoziții, internaționale, a Muzeului Satului și a filmului sociologic;
- În fine, se poate vorbi de zvâcnetul școlii în proiectul celor 16 volume asupra arhitecturii țărănești din 1953;

- Ultima etapă a Școlii este una de neașteptate odrăsliri, căci acum sămânța școlii se va inspica în câteva ramificații:

- Prima ramificație se leagă integral de numele prof. Paul H. Stahl, care va inaugura paradigma *cercetărilor balcanice*, urmat de un elev al său, Gh. Șișeștean, ale cărui studii se concentrează asupra zonei de nord-vest a țării și asupra Carpaților Nordici, într-o cuprindere care îmbină metoda prof. Paul H. Stahl cu metoda studiilor etnopolitice ale lui A. Golopenția;

- În paralel, trebuie consemnată ramificația întrunită de tentativa profesorului Vasile Caramela. În jurul prof. V. Caramela s-a constituit grupul de antropologi rurali în frunte cu prof. Gh. Geană și alți remarcabili cercetători tineri care vor reconecta cercetările românești la tradiții și paradigme americane celebre, ca în cazul proiectului de realizare a unui atlas axiologic al României;

- A treia ramificație a ultimei etape este atestată de studiile reluate în jurul lui Tr. Herseni, în care-l regăsim pe prof. C. Zamfir de care se leagă remarcabila dezvoltare a studiilor de psihosociologia organizațiilor;

- A patra ramificație a etapei finale a școlii se leagă de studiile de teren inițiate de M. Constantinescu, el însuși elev al Școlii Gusti, cadru în care se distinge grupul din jurul prof. H.H. Stahl, în care se remarcă regretatul Ioan Mihăilescu, pentru studiile de sociologie rurală, dar și D. Abraham pentru continuarea studiilor de sociologie regională, preocupare din care s-a nutrit unul din institutele prestigioase ale momentului – CURS.

- În fine, o ramificație extensivă de reprezentativă se leagă de reluarea studiilor de sociologie istorică de către prof. H.H. Stahl, linie în care se includ și cercetările mele din anii '70-'80, finalizate prin câteva cărți dedicate comunităților rurale și genezei culturii moderne românești, care au stârnit polemici poate prea pătimase la vremea apariției.

- Am lăsat la final cea mai interesantă odrăslire a Școlii Gusti, datorată unei inițiative a maestrului Dinu Săraru, creatorul singurei fundații menite a relua cercetări și inițiative de acțiune socială și culturală în satul românesc, pe care s-ar cuveni să le examinăm în chip cu totul aparte. Fundația „Niște țărani”, dimpreună cu festivalul eco-etno-folk-film, ajuns la a zecea ediție și cu programele asociate fundației, precum cel dedicat sănătății țaranului român, arhitecturii țărănești, ori cu recent înființata Universitate țărănească, sunt etapele unui proiect și a unei desfășurări incredibile motiv pentru care, în ultimul ciclu al președinției mele la ARS l-am propus pe maestrul Dinu Săraru membru de onoare al acestei Asociații care a atins și ea vârsta de 20 de ani.

Această schiță de cronologie a unei școli prestigioase nu este, evident, exhaustivă, fiindcă, în tradiția studiilor lui A. Golopenția, putem rândui cercetările lui Tr. Rotariu de la Cluj, după cum în cadrul preocupărilor de sociologie regională putem așeza cercetările lui

V. Miftode de la Iași, iar în ceea ce privește latura preocupărilor de sociologia familiei și de asistență socială nu putem să ignorăm reluarea Școlii asistenților sociali și a cercetărilor de sociologia familiei ale Xeniei Costaforu, prin studiile prof. Natalia Damian și a prof. Maria Voinea și prin străduințele prof. Elena Zamfir, de numele căreia se leagă relansarea studiilor academice de asistență socială.

Ceea ce am voit în această primă parte a prezentării, a fost să dezvăluim un aspect semnificativ și anume că elementele de continuitate și energetismul acestei științe datorează mult supraviețuitorilor Școlii Gusti, H.H. Stahl, T Herseni, V. Caramelea, Paul H Stahl, personalități exemplare, ilustrând, printr-o discreție ea însăși exemplară, tragismul unei istorii și forța unei culturi, istoria și cultura poporului român.

Studiile de la Fundu Moldovei în amintirile lui P.H. Stahl. Studiile comunităților suprasătești, un arc peste timp

Pentru a ilustra ipoteza continuității Școlii în jurul supraviețuitorilor ei, mă voi referi la un fenomen de recurență a studiilor rurale și, așa spune, a unei mari iubiri pentru satul românesc, fenomen care își are startul în 1928, prin ancheta de teren de la Fundu Moldovei, spre a reveni în actualitate la 2004 printr-o carte memorabilă a prof. Paul H. Stahl, „Oameni și sate...”.

În 1928, Gusti inițiază ancheta monografică de la Fundu Moldovei. S-a creat o situație excepțională pentru cunoașterea satului. La documentele publicate de Stefanelli, privitoare la vechiul Ocol al Câmpulungului Moldovenesc, se adaugă documentele culese pe teren, astfel că memoria documentului are de acum oglinda memoriei sociale vii, ceea ce prefigurează una dintre laturile paradigmei gustiene: credința că structurile unui popor pot fi cunoscute cu toată istoria lor prin cercetările actuale.

Metoda va primi prin H.H. Stahl, care a codificat-o, numele de arheologie socială. Pentru nevoi lingvistice și culturologice o folosiseră și Hașdeu, prin chestionarele sale, și chiar Densușianu, oricât de puternică a fost riposta la concluziile acestuia din urmă. Articolele din "Etimologicum"-ul lui Hașdeu sunt adevărate studii monografice aplicate unor structuri și instituții, pomind de la memoria *cuvântului* în cadrul *ariei* sale de circulație. Tot la fel va lucra și S. Mehedinți în etnopolitica sa asupra spațiului românesc integral.

Studiile de la Fundu Moldovei dezvăluie un tip curios de sate, așa-numitele „sate risipite”, cu „gospodării ridicate departe una de alta”, și cu „centru încă neformat”. Aici este marea surpriză, marea descoperire a unuia dintre elevii târzii ai lui Gusti. Nucleul unei comunități sătești, aflăm din aceste studii reluate, nu este „centrul satului”, ci „vecinătatea”. Studiile monografice redescopereau și validau, într-altfel, teoria americanului C.H. Cooley, care identifica în grupul primar al *vecinătății* a doua *matrice*, lângă familie, a genezei sinelui. Cu studiile dedicate comunității sătești din Ocolul Câmpulungului Moldovenesc se atinge una dintre chestiunile de mare semnificație pe care a studiat-o în profunzime H.H. Stahl, aceea a „comunităților supra-sătești de țărani liberi”, cum le numește Paul H. Stahl. Chestiunea este și una de mare actualitate în contextul reformei actuale și al feluritelor proiecte de regionalizare care excelează toate prin ignorarea oricărei tradiții de istorie rurală în această chestiune.

„Ocolul Câmpulungului Moldovenesc este una dintre cele trei «republici» țărănești menționate de Cantemir; o alta era Țara Vrancei și a beneficiat și ea de publicarea unei culgeri de documente. Ambele sunt interesante și au caracter aparte în cunoașterea vieții sociale românești, pentru că amândouă tratează problemele *comunităților supra-sătești* de țărani liberi” (Stahl, *op.cit.*, 13).

Comunitățile supra-sătești nu sunt un fenomen strict românesc. Paul Stahl a desfășurat cercetări comparative asupra comunităților supra-sătești aflate pe continentul european (vezi Stahl, 1998). Fenomenul este de o extremă actualitate în cadrul relansării unor proiecte de regionalizare a României, fiindcă aceste „comunități supra-sătești” divers denumite (republici țărănești la Cantemir, asocieri de vale la Iorga, „țări” în tradiția vie a poporului, comunități supra-sătești în terminologia lui P.H. Stahl, comunități devălmașe la H.H. Stahl etc.) nici Imperiul austriac nu le-a ignorat, folosindu-le în logistica regimentelor grănicerești. Comunitățile de avere s-au născut și ele pe un atare suport etc. De ce ar trebui reformatorii de azi să le ignore? Cauza voinței de ignorare ar fi desigur însăși ignoranța, iar efectul ar fi cu siguranță dăunător.

Am menționat studiile asupra comunităților supra-sătești ale lui P. H. Stahl pentru a evidenția greutatea ipotezei asupra „întăietății unităților sociale” în studiile sociologice.

Lucrul cel mai tulburător în studiile rurale ale tuturor monografiștilor este plasarea zonei lor de interes *la cumpăna statului cu țărani*. Studiile rurale și monografiștii au fost o adevărată părghie la cumpăna statului, și documentele rurale, de la cele ale lui Stefanelli și până la cele constituite prin ancheta monografică de la Fundu Moldovei, depun mărturie asupra creșterii poverii statului și a istoriei pe umerii țăranilor. Evoluția n-a adus țăranilor libertăți noi, ci poveri noi, servituți, obligații pentru care nu li se da nimic în schimb, atestând celebra teorie eminesciană a compensației: „șăranului i se ia în mii de forme și nu i se da nimica în compensație”. Cercetările și documentele în această chestiune, de la documentele Stefanelli și până la documentele anchetei monografice din 1928, arată un lucru tulburător: *statul și administrația de stat se substituie și comunităților suprasătești, care erau în mâna țăranilor, preiau, una după alta și funcțiile vechii „obști sătești” (Paul H. Stahl), încât vremurile comuniste găsesc un țăran în mare măsură îngenuncheat. Lucrul încă mai grav este că nici după 1989 nu s-a făcut nici o încercare cât de cât semnificativă în direcția restituirii unei structuri de mare importanță pentru echilibrul statului. Primejdia este să se ajungă la situația ca un guvern să premieze chiar țăranii care-și înstrăinează pământul la prețuri de nimic spre dezastrul de mâine al statului național însuși. Datele pe care le avem noi arată că valoarea pământului este cu mult mai mare decât ceea ce i se oferă țăranului pe piață, iar adevărul nu poate fi restaurat în absența unei comunități suprasătești fie aceasta chiar și una de reprezentare.*

Meritul gustienilor, prin care se ilustrează aristocratismul acestei școli, este atestat, deopotrivă, de noblețea sufletului deschis către lumea anonimă a țăranilor și de originalitatea paradigmei pe care au creat-o.

Perenitatea paradigmei

Școala Gusti a fost de regulă înțeleasă simplificator ca o școală a monografiilor sătești. Însă nu aceasta dă marca de originalitate a Școlii, mai ales că metoda monografică se leagă de prestigiul unei alte școli de sociologie, Școala lui F. Le Play, care a fost memorată tocmai ca întâia „școală monografică” europeană. Originalitatea paradigmei Școlii Gusti constă în cu totul altceva: este prima școală de sociologie care a creat o metodologie a cercetării comparativ-progresive a *unităților sociale*, de la familie și sat ca *unități sociale*, la *comunitățile suprasătești* și de la acestea la *societățile naționale* și la *unitățile internaționale* constituite din grupări de națiuni în genul Ligii Națiunilor, ori al celor atestate de etnosociologia balcanică a lui Paul H. Stahl.

Metoda este aceea a unui *integrișm sociologic progresiv* și procedeele folosite pentru a integra aceste *membra-disjecta* care sunt cunoștințele disparate despre unitățile sociale sunt: *monografia unităților sociale, metoda studiilor regionale, enciclopedia socială și etnopolitică, filmul*

sociologic, expoziția sociologică (adică organizată după o concepție sociologică) și *muzeul sociologic* în genul „Muzeului satului”.

Aceste metode dau strălucire și atestare pentru ceea ce credem că s-ar putea denumi paradigma integrismului sociologic, care și conferă nota de originalitate a acestei școli extraordinare la scară mondială.

Paradigma își vedește trăinicia prin continuatori. Or, metodele dezvoltate de comunitatea disciplinară a gustienilor au fost perpetuate în și prin cercetări ca cele inițiate la Sibiu, finalizate prin crearea primului Muzeu al civilizației instrumentarului tradițional românesc, ori prin cercetările de la Institutul de Sociologie al Academiei Române, în cadrul unor proiecte inițiate în colaborare cu Fundația „Niște Țărani”, fondată de maestrul Dinu Săraru, dintre care menționăm proiectul unei cercetări bazate pe metoda enciclopediei etnopolitice finalizată prin volumul I al Enciclopediei etnopolitice a românilor în secolul al XX-lea, dedicat Basarabiei. În aceeași linie de continuitate se înscrie proiectul unei *enciclopedii sociologice dedicată lumii rurale*, din care am realizat *Atlasul sociologic rural* (primul volum) și *Dicționarul de Sociologie Rurală*, menit să devină primul volum din seria Enciclopediei rurale. *Arhiva pentru știință și reformă socială*, concepută de Gusti ca un fel de *bancă de date a reformei*, a fost relansată prin arhiva de date și studii rurale sistematice pe care ISAR a reușit s-o realizeze în colaborare cu INS. Nu voi încheia seria aceasta fără a menționa inițiativa creării primei Universități țărănești creată la inițiativa Fundației Niște Țărani și a Institutului de Sociologie al Academiei Române. Festivalul filmului eco-etnofolk este singura inițiativă de rang european, care a depășit fruntariile țării, în care găsim singura continuare reprezentativă a programului de sociologie cinematografică a Școlii Gusti.

Vom încheia printr-o concluzie generală: paradigma gustienilor este inconfundabilă în sociologia mondială. Aceasta este paradigma îndrumătoare a primei școli sociologice de valoare și de recunoaștere internațională din România, Școala Sociologică de la București, cum o denumesc unii, ori Școala Gusti sau Școala Gusti-Stahl, cum o denumim alții dintre noi. Oricare i-ar fi denumirea, ea este o *zestre* de mare preț, una dintre averile cele mai valoroase ale poporului român pe care avem datoria s-o păstrăm, dar mai ales să o sporim.

TEORIA ȘI METODA MONOGRAFIEI SOCIOLOGICE¹*Începuturile monografiilor gustiene*

Cercetarea monografică în sociologie a debutat îndeosebi ca cercetare a mediului social rural, iar sociologia rurală a devenit una dintre direcțiile fundamentale de studiu în societatea contemporană. Este demn de reținut faptul că sociologia rurală figurează ca disciplină de studiu în învățământul superior, chiar și în unele dintre societățile din care au dispărut satele și civilizația tradițională specifică acestora. După unele aprecieri, în S.U.A., de pildă, sociologia rurală se preda în anul 1925 în circa 500 de instituții de învățământ superior, în timp ce în Europa numărul lor era sub 20. De altfel, societatea americană, recunoscută drept cea mai urbanizată și industrializată societate din lume, se află în rândul unui număr restrâns de țări care au reușit să impună, să conserve și să cultive o imagine pozitivă asupra muncii agricole și asupra vieții sociale la fermă (devenită o oază de liniște și naturalețe, comparativ cu orașul, încărcat de poluare și riscuri majore). În ceea ce ne privește, datele statistice arată că aproape jumătate din populația României trăiește în mediul rural (circa 45%, la 1 ian. 2007), mediu care se confruntă cu multiple probleme social-economice. De aici și necesitatea unor studii științifice, în special sociologice, de natură să dezvăluie factorii și căile dezvoltării durabile a comunităților rurale din țara noastră.

Examinarea monografică a vieții, unităților și activităților sociale are o tradiție îndelungată și o evoluție sistematică în gândirea sociologică, începând cu a doua jumătate a veacului al XIX-lea. În acest sens, numeroși autori ne-au lăsat pagini memorabile despre sate, orașe și regiuni constitutive ale societății omenești, despre activități, instituții și personalități individuale reprezentative, despre anumite probleme sociale cu caracter local și național.

Cunoașterea universului social românesc, prin intermediul investigațiilor monografice, reprezintă o coordonată definitorie a tuturor demersurilor întreprinse în țara noastră pentru descifrarea și explicarea acestuia. Fundamentarea științifică și metodologică a preocupărilor monografice s-a făcut începând cu deceniul al treilea al secolului al XX-lea, grație Școlii Sociologice de la București, întemeiată și coordonată de prof. Dimitrie Gusti. Saltul de la monografiile sociale – înfăptuite frecvent de intelectuali devotați comunităților umane din care făceau parte – la monografiile sociologice, realizate de specialiști renumiți, a însemnat și un progres considerabil în evoluția sociologiei românești.

Actualmente, monografiile sociologice au devenit o practică uzuală în cercetările de teren, declanșate în diverse țări pentru cunoașterea structurilor sociale locale și zonale, a realităților naționale, studiile de detaliu contribuind la descifrarea și explicarea trăsăturilor definitorii ale societății globale.

Valoarea și limitele metodei monografice în sociologie

Monografia sociologică reprezintă una dintre cele mai complexe modalități științifice de cercetare (detalii în Gusti, Herseni, [1940] 2002), întrucât presupune utilizarea și subordonarea și a altor metode de investigație, cum ar fi: metoda statistică, metoda istorică, metoda observației, metoda comparativă, metoda anchetelor pe bază de chestionare, metoda tipologică ș.a., prin intermediul cărora se realizează o studiere

¹ Studiul de față include fragmente din Orovescu (2008)

multilaterală și intensivă asupra unor unități sociale, variabile ca dimensiuni și mediu de viață și activitate. Din această cauză, monografia sociologică beneficiază de o tradiție îndelungată în sociologie (circa două secole), fiind întrebuințată cu rezultate remarcabile în cercetările de teren efectuate în Franța, România, S.U.A. etc. În literatura de specialitate sunt cunoscute monografiile consacrate unor personalități și familii, regiuni, sate, orașe, instituții, unor întreprinderi și ramuri economice, unor cartiere, meserii sau unor grupuri socio-profesionale, unor probleme sociale ș.a.m.d. A cunoaște aceste moduri de asociere umană și forme de viață socială, de organizare specifică înseamnă a descifra elementele constitutive și mecanismele de funcționare ale ordinii ce caracterizează societatea umană.

Direcția monografică de cercetare sociologică a fost impusă în Franța de Pierre Frédéric Le Play (1802-1882) și dezvoltată apoi de cei din școala sa. Ideea coordonatoare a cercetărilor efectuate de această școală – cea dintâi dintre școlile sociologice europene – a fost aceea a comunității de rudenie sau familie. În viziunea promotorilor ei, familia reproduce toate caracteristicile empirice ale societății și, ca atare, de la ea trebuie să pornească orice studiu despre societate, iar tehnica cea mai adecvată pentru studiul ei cantitativ o constituie cercetarea bugetului familiei.

„Așa cum familia reproduce empiric, adică substanțial, realitatea socială, cu toate dimensiunile ei complete, tot astfel bugetul de familie reproduce viața socială în aspectele ei diverse și măsurabile” (Bădescu, 1994, 103).

Creator al școlii numite fie „școala științei sociale”, fie „școala reformei sociale”, Le Play a urmărit să elaboreze o metodă a științei pozitive în contextul studiului empiric și istoric al comunității, consacrand o perspectivă cantitativă și aplicativă. Convins de influența mediului geografic (îndeosebi a solului) asupra omului și a formelor sale de viață socială, și impresionat de diversitatea mediilor sociale (mai cu seamă muncitorești, din rândul cărora provenea), cunoscute în timpul numeroaselor sale călătorii prin Europa și Asia, gânditorul a dorit să le compare și să stabilească o unitate de măsură cuantificabilă. După opinia sa, rezolvarea ne-o dă contabilizarea bugetelor de familie, bugetul fiind considerat cel mai relevant indicator pentru înțelegerea familiei muncitorești. Astfel, lucrarea „Muncitorii europeni” (1855), rod al peste două decenii de muncă, se axează pe monografiile de familie întocmite.

Le Play aprecia că familia e cel mai bun indicator pentru caracterizarea vieții sociale în ansamblu ei, că fizionomia unei societăți depinde de organizarea familiei. Analiza structurilor de rudenie în corelație cu societatea l-a condus - după trei decenii de cercetări, timp în care a alcătuit peste 300 de monografii de familie – la formularea a trei tipuri de comunități familiale: familia „patriarhală”, familia „instabilă” și „familia-tulpină”. Familia-tip este aceea care îndeplinește următoarele condiții: 1) e alcătuită, în mod normal, din părinți și copii; 2) mijloacele de existență provin exclusiv din munca membrilor ei; 3) munca efectuată trebuie să fie ilustrativă pentru zona geografică în care locuiește. Așa, de exemplu, dacă dorim să facem monografia unei familii dintr-o regiune agricolă va fi selectată o familie care trăiește exclusiv din preocupările agricole locale. Le Play a elaborat metoda monografică având drept suport familia-tip.

Preocupările monografice ale lui Le Play au fost conectate la solicitările istorice ale epocii, în primul rând de elaborare a unei metode științifice prin intermediul căreia să poată fi ameliorate condițiile sociale. Mărturie în acest sens stau și lucrările sale: *Clasele muncitoare europene* (6 vol.), *Reforma socială din Franța* (4 vol., 1878), *Constituția esențială a umanității* (1881) și *Organizarea familiei* (postum, 1884).

Metoda monografică în sociologie a lui Le Play a fost continuată de discipolii săi, precum Henri de Thourville, Robert Pinot și Edmond Demolins, acesta din urmă reușind să grupeze în jurul său pe adepții lui Le Play și să realizeze circa două sute de studii monografice, consacrate unor fabricanți de jucării, țăranilor din fiordurile Norvegiei, populației forestiere din centrul Franței, crizei coloniale din Noua Caledonie, unei familii de muncitori parizieni ș.a. Examinarea monografică a modului de trai al familiei, prin stabilirea unor corelații între modul de hrană, locuință, îmbrăcăminte, educația copiilor, bugetul, condițiile geografico-economice au permis reprezentărilor Școlii lui Fr. Le Play să explice gradul de prețuire a obiectelor și interesul familiei pentru satisfacerea diferitelor cerințe (fiziologice, morale, religioase etc.). De pildă, dacă o familie cheltuiește o jumătate din venituri pentru alcool și nimic pentru nevoile spirituale, rezultă un anumit tip de viață și o anumită mentalitate (Speranța, 1938, 314-321).

În România, cercetările monografice dobândesc un caracter sistematic după legiferarea reformei agrare, în 1868, de către domnitorul Alexandru Ioan Cuza. Ulterior, inspectorilor agricoli le-a revenit sarcina de a descrie județele în care activau. Cele dintâi lucrări de această factură aparțin lui Ion Ionescu de la Brad (1818-1891), pe care domnitorul l-a numit inspector general pentru agricultură, având rolul de a supraveghea mersul aplicării reformei. Prin publicarea cărților: *Agricultura română din județul Dorohoi* (1866), *Agricultura română din județul Mehedintși* (1868) și *Agricultura română din județul Putna* (1869), Ion Ionescu de la Brad a pus bazele mișcării monografice în țara noastră (pe larg în Costea, 1998, 68-75).

În anul 1876, Societatea Română de Geografie a inițiat un program de întocmire a unor monografii județene, fiind realizate un număr de 32 în intervalul 1887-1896. Activitatea de monografiere, în special a localităților rurale, dar și a „problemei țăărănești”, se va amplifica, fie datorită unor preocupări intelectuale individuale, fie ca urmare a unor măsuri instituționalizate.

După primul război mondial, Școala Sociologică de la București (1920-1947) și-a asumat în mod programatic cercetarea monografică a localităților rurale, în conformitate cu deviza creatorului ei, D. Gusti, care aprecia că „sociologia va fi monografică ori nu va fi” (Gusti, 1939, 155). Într-o precizare de nedisimulată probitate științifică, el s-a simțit dator să sublinieze că monografia

„ca atare nu este o descoperire românească” și că „sunt nenumărate feluri de a întreprinde monografii. Concepția sau sistemul de sociologie care le stă la bază hotărăște de aproape și felul lor de a fi. Unii se mulțumesc numai cu studiul familiei, dând precădere, de pildă, bugetului, alții se mulțumesc cu studiul statistic, alții cu descrierea relațiilor sociale ș.a.m.d. Noi – evidenția profesorul Gusti – am încercat de la început cercetarea sociologică a tuturor aspectelor (decă a totalului) și nu numai descriptiv, ci și explicativ, a unei forme fundamentale de viață socială, cum este la noi satul”. „Tot monografie se cheamă – arată gânditorul – și studiul relațiilor de prietenie, al cercurilor de vizită, în genere al relațiilor sociale, cât și studiul unui oraș, al unei regiuni sau chiar al unui eveniment. Aceasta înseamnă că monografia sociologică trebuie caracterizată și în funcție de fenomenele cărora li se aplică, pentru că nu este același lucru dacă cercetarea urmărește un singur fenomen în toată răspândirea lui pe glob sau se îndreaptă către viața socială a unui spațiu restrâns și, în sfârșit, dacă se mărginește la studiul unei familii, al unui sat, al unui singur aspect, mai interesant, sau al tuturor aspectelor unui fenomen social”. (*idem*)

Prin urmare, D. Gusti va regândi, într-o manieră originală, monografia ca metodă de cercetare și va fundamenta științific teoria monografiei sociologice¹. Astfel, în concepția sa,

¹ A se vedea, cu precădere: D. Gusti, *Sociologia monografică, știință a realității sociale* (1934); *Sociologia militans*, îndeosebi cap. II; *Sociologia monografică* (1935), precum și lucrările unor colaboratori ai săi: Traian Herseni, *Teoria monografiei sociologice*; Henri H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice* (1934).

realitatea socială nu poate fi studiată în integralitatea ei decât dacă luăm în considerare atât *cadrele* care o susțin (geografic și biologic sau condițiile naturale ale vieții sociale; istoric și psihologic sau condițiile sociale ale societății ca întreg), cât și *manifestările* (activitățile) *constitutive* (economice și spirituale) și *regulative* (juridice și politice), rezultate în urma exercitării *voinței umane*. Raporturile dintre cadre, dintre manifestări, dintre acestea două se exprimă prin ceea ce Gusti a denumit „legea paralelismului sociologic” (Gusti, 1939, 157).

Dintre principiile teoretico-metodologice care au călăuzit cercetarea monografică a Școlii de la București, menționăm, succint, următoarele:

- 1) Monografia sociologică „nu este o simplă culegere de fapte”;
- 2) Orice știință este legată de fapte, iar sociologia se întemeiază ca „știință a realității sociale”, „singura metodă care promovează cunoștința omenească” fiind „observația”;
- 3) „În concepția noastră, monografia se ocupă cu *unitățile sociale concrete*, cum sunt un sat, un oraș, o regiune” (deoarece oferă posibilitatea unor cercetări amănunțite și cu rezultate mai sigure);
- 4) „Unitatea socială este un fenomen cu caracter de întreg”, „capabil să se mențină singur și să-și satisfacă, desigur, cât mai multe din nevoile de existență. Față de o relație socială, de pildă (conflict, amicitie, concurență, colaborare), sau față de o funcție socială (funcție economică, politică, religioasă), care de fapt sunt simple abstracții, unitatea socială prezintă întotdeauna un caracter de totalitate și prin aceasta dă științei posibilitatea unei cercetări complete, din toate punctele de vedere [...]”;
- 5) „Punctul de vedere realist reclamă *respectul integral al realității*, iar punctul de vedere critic cere și ne ajută să deosebim exact, în rândul realității, *aspectele ei esențiale*”. „De aceea, prima problemă sociologică în legătură cu ea (unitatea socială – n. ns., D. O.) este *analiza esenței și a structurii ei*. Unitățile sociale fiind de fapt grupuri de oameni, formele de viață ale acestora au ca esență *voința* (subl. ns., D.O.). Societatea la un moment dat nu este decât voința socială actualizată într-o structură anumită, desfășurată în funcțiuni sau manifestări proprii și cuprinsă într-un mediu, întrebuițat după posibilitățile obiective ale acestuia și puterea voinței însăși”;
- 6) Cercetările de teren trebuie să se axeze, la început, asupra celor patru tipuri de *cadre*, care „dau măsura și expresia voinței sociale”, apoi asupra celor patru tipuri de *manifestări* „pe care le dezvoltă unitatea și *abia la sfârșit structura și procesul social*, pentru a *putea caracteriza voința*”;
- 7) La baza monografiilor sociologice se află observația, care trebuie să îndeplinească anumite reguli: să fie *obiectivă, completă, controlată și verificată*, să fie *colectivă*;
- 8) „Metoda noastră de cercetare nu este numai empirică, ci și sintetică, adică rațională sau teoretică”. „Materialul odată cules formează *baza unei sinteze superioare, prin comparație spre generalizare sau tipologie*, care ne vor permite apoi să stăpânim fapte noi, prin simpla lor *încadrare deductivă în teoriile formulate*. Scopul cercetărilor de teren întrece deci cu mult strângerea materialului, el atinge toate treptele științifice, de la culegerea și sistematizarea datelor până la interpretarea și încadrarea lor teoretică” (*ibidem*, 154-159).

Dimitrie Gusti a desfășurat prima campanie monografică la Goicea, în județul Dolj, în intervalul 25 aprilie-1 mai 1925, dar aceasta nu s-a finalizat într-o lucrare de sine stătătoare, care să fi fost publicată. Este cea dintâi cercetare monografică, înfăptuită din perspectiva teoriei și metodologiei sociologice, pentru studierea realităților sociale din România. Totodată, reprezintă momentul primei ieșiri pe teren a reprezentanților Școlii sociologice de la București, școală organizată și condusă de Dimitrie Gusti.

Deși cercetarea inițiată de D. Gusti nu a fost valorificată prin publicarea unei cărți de specialitate, ea rămâne semnificativă pentru debutul și programul științific al campaniilor monografice ale Școlii Sociologice de la București (Diaconu, 1990; 2000), care și-a propus cunoașterea societății românești, pornind de la alcătuirea de monografii rurale, reprezentative pentru regiunile din întreaga țară. După cercetarea sociologică de la Goicea au urmat și altele, întreprinse de echipele coordonate de prof. Gusti în alte zone din

România: Rușețu - Brăila (1926), Nerej - Vrancea (1927), Fundu-Moldovei (1928), Drăguș-Făgăraș (1929), Runcu (1930), Cornova- Orhei (1931) etc.

„Din 1925 și până în 1948 – remarcă un cercetător al problemei – prin conlucrarea a zeci și sute de oameni, Școala Gusti n-a dus la bun sfârșit decât două monografii: *Nerej* (1939, coordonator: H.H. Stahl) și *Clopotiva* (1940, coordonator: Ion Conea)” (Geană, 1990, 360).

O atare observație, departe de a fi un reproș, evidențiază dificultatea și complexitatea demersului sociologic în contextul de atunci al finalizării cercetărilor concrete. În perioada interbelică, prof. D. Gusti și-a asumat un obiectiv grandios, acela de a realiza monografia unor localități și regiuni care să fie reprezentative pentru cele peste 15.000 de sate existente în România de atunci, în scopul descifrării științifice a realităților sociale naționale.

Grație eforturilor organizatorice ale lui Dimitrie Gusti și metodologiei sociologice aplicate s-au putut desfășura campanii monografice în 626 sate, orașe și regiuni. De reținut că, până în anul 1938, investigațiile membrilor Școlii Sociologice de la București au avut în vedere cu deosebire satele, considerate ca unități sociale reprezentative pentru societatea românească, alcătuită, în marea ei parte, din localități rurale. De asemenea, prof. D. Gusti a înființat, în anul 1919, *Institutul Social Român*, ca o instituție publică de susținere a cercetării științifice în domeniul social și a acțiunilor menite să conducă la emanciparea lumii rurale.

De altfel, putem aprecia că interesul pentru cunoașterea monografică (a unor localități, regiuni, instituții, unități sociale, activități, personalități ș.a.) reprezintă o tendință caracteristică a întregii evoluții a cercetării sociale din România, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea (când, să ne amintim, Ion Ionescu de la Brad a publicat lucrările sale monografice¹), continuând cu secolul al XX-lea (când teoria și metoda monografiei sociologice a lui Gusti a dobândit un prestigiu și o recunoaștere internațională) și până în zilele noastre.

Departe de a se fi perimat sau devalorizat, monografia, în general, și cea sociologică, în particular, este o veritabilă

„«bancă de date», exploatabilă în cel puțin trei direcții: una *științifică* (ilustrarea unei idei, menținerea unei generalizări etc.), alta *politică* (organizarea comunității monografiate) și o a treia *istorică* (ritmul schimbărilor sociale transformând rapid ansamblul consemnărilor prezente în veritabilă arhivă, de o însemnătate inestimabilă pentru viitorime – noua școală istorică franceză, de pildă, n-ar fi fost posibilă fără existența unor asemenea bănci de date)” (Geană, *op.cit.*, 360) (subl. ns. – D.O.).

Unul dintre colaboratorii apropiați ai lui D. Gusti, Anton Golopenția, a realizat, împreună cu dr. D.C. Georgescu, cea mai amplă anchetă monografică din țara noastră, fiind antrenată 860 de echipieri în 60 de sate tipice pentru diferite zone (adică un sat din 300) și investigați 105.000 de țărani (adică un țăran din 160), după cum aprecia profesorul Gusti. Problemele urmărite vizau structura proprietății rurale, alimentația, bugetul familiei rurale, mișcarea populației. Așa s-a născut lucrarea *Tipologia satelor și monografierea satelor reprezentative pentru fiecare tip (60 de sate românești cercetate de echipele studențești în vara anului 1938)*, apărută în patru volume (1941-1943). O altă cercetare monografică, de referință pentru Școala sociologică de la București, a fost *Dâmbovicul, o plasă din sudul județului Argeș* (1942).

După al doilea război mondial au continuat cercetările monografice zonale cu participarea în echipe a studenților și specialiștilor, finalizate în lucrări precum: *Procesul de urbanizare în România. Zona Brașov* (1970), *Procesul de urbanizare în R.S. România. Zona Slatina-Olt* (1970) ș.a.

¹ Ion Ionescu de la Brad, *Agricultura română din județul Dorohoi* (1866), *Agricultura română din județul Mehedinți* (1868), *Agricultura română din județul Putna* (1869).

Monografiile de localități au fost înfăptuite de sociologi și în alte țări: începând din 1920 în S.U.A. și din 1950 în Franța (cu un reviriment în anii '70). Autorii lor au încercat să cunoască America mijlocie sau universul social francez prin prisma abordării monografice a unor localități considerate ilustrative sau exemplare pentru aceste medii sociale.

Tradiția gustiană în cercetările monografice se concentrează asupra studierii unei comunități umane în ansamblu, corelând și interconectând toate cadrele și manifestările vieții sociale. De-a lungul timpului însă, monografia exhaustivă (integrale) a lui Gusti i-au urmat și alte modele de cercetare monografică, cunoscute drept *monografia centrată pe problemă*, *monografia sumară și tipologică* (comparativă) și *monografia zonală*. Acestea reprezintă forme derivate ale concepției proprii Școlii Sociologice de la București, printre promotorii lor regăsindu-se membri ai școlii menționate sau descendenți ai acesteia. Deosebirile fundamentale dintre monografia gustiană și metodele de cercetare enumerate provin din înțelegerea finalității și utilității demersului de cunoaștere bazat pe monografia sociologică. Proiectul lui Gusti de a monografia toate satele românești a fost unul generos, dar, în același timp, imposibil de realizat. Concentrarea eforturilor oamenilor de știință numai asupra unor fenomene sociale sau a unor probleme sociale (emigrare, sărăcie, infracționalitate etc.), bazându-se pe utilizarea instrumentelor de cercetare proprii monografiei sociologice, părea o soluție oportună, care să conducă la cunoașterea unei comunități umane fără să necesite inventarierea și documentarea tuturor cadrelor vieții sociale (istoric, cultural, politic, administrativ, social ș.a.).

Dincolo de aceste diferențe metodologice, toate monografiile sociologice pornesc de la ipoteza constituirii unei societăți aplicate, ce presupune nu numai munca de teren, ci și acțiunea sau atitudinea militantă, implicarea cercetătorului în rezolvarea problemelor sociale pe care le studiază. În acest sens, Gusti sublinia: ca sociologi, noi trebuie să coborâm

„în plină realitate vie, frumoasă și aspră, și să urmărim pe teren torentul vieții pentru a-i descoperi coerența internă și a-i prinde sensul și unitatea intimă” (Gusti, 1940).

Mai mult,

„Dimitrie Gusti miza, prin concepția sa despre sociologia «cogitans» și «militans», pe o supralicitare a reformismului social ca mijloc de asigurare a echilibrului societății, folosind adesea legea paralelismului sociologic mai mult ca mijloc al acțiunii socio-culturale practice, decât ca instrument al cunoașterii științifice” (Ungureanu, 1980, 109-110).

Monografia sociologică poate fi concepută astfel în special în raport cu finalitățile sale practice, de terapie socială, având la îndemână resursele științifice necesare pentru a surprinde evoluția unei probleme sociale, cauzele și consecințele acesteia, implicațiile destructive la nivelul fiecărui subsistem social și, deci, de a formula recomandări și soluții sau de a fundamenta inițiative de combatere a unei disfuncționalități sociale.

Trecerea de la monografia exhaustivă la alte modele de monografiere dezvăluie și câteva neajunsuri metodologice ale abordării totalizatoare. Una dintre limitele monografiei integrale este dată de faptul că cercetările specifice acesteia

„au un caracter puțin cumulativ și, în ciuda sintezei întotdeauna posibilă dintr-o perspectivă antropologică generală, riscul localismului inerent oricărei observații nu pare a fi depășit. Dorința descrierii *totale* este adesea legată de grija de a descoperi o realitate microcosmică, dorință susținută de *mitul micului univers, care privity cu lupa reproduce societatea globală*” (Bozon, 1984)

Se impune, în felul acesta, întrebarea: în ce măsură monografia exhaustivă poate oferi în mod legitim o cunoaștere a vieții sociale în totalitatea cadrelor și manifestărilor sale, dat fiind puternicul caracter inductiv al acesteia? Fiind de natură inductivă, monografia nu

organizează *apriori* materialul, iar din acest motiv cercetătorul trebuie să releve totul – ceea ce este imposibil.

„Izolând un obiect (comună, atelier, familie, tabără etc.), monografia ridică o problemă fundamentală, anume aceea a treptelor pertinente ale analizei, a *forteriori* pentru studiul societăților moderne caracterizate prin confuzia inserțiilor individuale și colective” (Bonte, Izard, 2007, 449-451).

Depășirea acestor limite presupune adaptarea monografiei la trăsăturile și specificul universului cercetării, regândirea întregii metodologii și stabilirea unor noi obiective și finalități ale demersului de cunoaștere a vieții sociale.

Anumiți cercetători ai metodei monografice în sociologie consideră că monografia centrată pe problemă

„modifică paradigma de cercetare bazată pe ipoteza monografiei exhaustive sau integrale”, și că, la noi în țară, Institutul Social Banat-Crișana este cel care a realizat „prima alternativă explicită la ipoteza clasică” (Bălan, 2004, 6).

În consecință, monografia centrată pe problemă susține prioritatea funcției practice, descriptiv-exploratorie, ce ilustrează un instrument rapid și eficace al cunoașterii realității, definind, totodată, sociologul în termenii de cercetare-acțiune.

Prima monografie centrată pe problemă a fost realizată de colectivul de cercetători ai Institutului Social Banat-Crișana, în anul 1942, asupra comunității de bănățeni din satul Naidăș (jud. Timiș), din perspectiva raportului dintre tradiție și modernitate în viața rurală, surprinzând dimensiunile problemelor sociale cu care s-a confruntat Banatul în perioada interbelică (depopulare, desnaționalizare, industrializare, urbanizare).

În prezent, portofoliul de întocmire a monografiilor sociologice (deși sunt foarte diversificate) include repere metodologice ale Școlii Sociologice de la București, dar și direcții ori perspective sociologice noi, ce propun cunoașterea comunităților umane pornind de la investigarea instituțiilor sociale¹ sau de la analiza unor procese sociale, precum dezvoltarea durabilă, integrarea europeană, globalizarea ș.a.

În afară de studierea unei comunități umane (a unei regiuni, a unui oraș, a unei comune ș.a.), monografia sociologică își găsește utilitatea și pentru cercetarea aprofundată a unor probleme sociale, cum sunt sărăcia, pierderea identității naționale, declinul demografic ș.a. Instrumentele științifice proprii monografiei sociologice, folosirea interconectată a unui spectru larg de metode de cercetare, împreună cu perspectiva integralistă a metodei monografice susțin ideea că aceasta reprezintă modalitatea cea mai complexă de investigare, diagnosticare și combatere a aspectelor disfuncționale ale societății românești, în general, și a satului românesc, în special².

¹ În ultimul deceniu, sub egida Institutului Social Oltenia al Universității din Craiova au fost realizate o serie de monografii sociologice, care, din punct de vedere metodologic, continuă tradiția gustiană, dar accentuează, însă, rolul și funcțiile instituțiilor sociale în organizarea și desfășurarea vieții comunitare. Printre aceste monografii se numără cele apărute la Editura Beladi din Craiova: Monografia sociologică a județului Mehedinți, 1999, 232 p.; Monografia sociologică a orașului Târgu-Cărbunești, 1999, 192 p.; Monografia sociologică a orașului Novaci, 2000, 186p.; Monografia sociologică a orașului Băile Govora, 2002, 226 p.; Monografia sociologică a comunei Licurici-jud. Gorj, 2003, 188 p.; Monografia sociologică a comunei Braloștița – jud. Dolj, 2004, 154 p.; Monografia sociologică a comunei Licurici-jud. Gorj, Ediția a II-a revăzută și adăugită, 2004, 216 p.; Monografia sociologică a comunei Gighera – jud. Dolj, 2005, 316 p.; Monografia sociologică a comunei Podlari – jud. Dolj, 2005, 262 p.; Monografia sociologică a comunei Goicea – jud. Dolj, 2006, 277 p.; Monografia sociologică în România. Cercetări contemporane, 2006, 691 p.; Monografia sociologică a comunei Breasta – jud. Dolj, 2007, 204 p.

² Dintre lucrările semnificative dedicate cercetării unor probleme sociale cu instrumentele unei monografii sociologice, pot fi menționate: Zamfir (1995) și Zamfir, Zamfir (1993).

O mare parte dintre cercetările monografice actuale se deosebesc de cele realizate sub egida Școlii Sociologice de la București, prin modul în care utilizează teoria cadrelor și a manifestărilor. Monografiile actuale nu mai caută să surprindă realitatea socială în toate detaliile și aspectele sale, ci se concentrează, mai degrabă, asupra anumitor cadre și manifestări ale acesteia.

O analiză a monografiilor actuale, pornind de la perspectiva acestora și de la specializarea lor, evidențiază o nouă concepție a dezvoltării spațiului rural. Schimbarea de paradigmă pare să fie generată de transformările recente ale societății românești și, mai ales, de „noua imagine” a satului românesc. Astfel, se impune o schimbare de concept, de mentalitate, o nouă filosofie a ruralului corelată cu autonomia locală și regională și cu principiul subsidiarității.

„Noua filosofie a spațiului rural trebuie, de asemenea, să se fundamenteze pe conceptul de dezvoltare locală globală, durabilă care presupune atât o componentă rurală solidă cât și o componentă agricolă importantă” (Oțiman, 1997, 271-272).

Monografia sociologică trebuie să conducă la realizarea unei diagnoze sociale, oferind astfel un fundament documentat și competent pentru luarea unor decizii în acțiunile generate de proiectele de dezvoltare. Rezultatele unei astfel de cercetări monografice se înscriu coerent în dimensiunea pragmatică a sociologiei.

Prin urmare, o monografie ca să fie actuală sau de actualitate din punct de vedere sociologic trebuie cu necesitate să se încadreze în paradigma dezvoltării, pentru a putea surprinde tendințele reale demografice, agrare, economice etc. ale unei comunități rurale.

În sociologia actuală există puncte de vedere care susțin că cercetarea monografică de perspectivă trebuie să pună accent pe detaliu și pe semnificația nuanțată a unor aspecte locale, evitându-se, ca atare, generalizarea forțată. Astfel, dacă în prima jumătate a secolului al XX-lea cercetarea ruralului era asumată ca o problematică de mare generalitate, astăzi specialiștii ar trebui să stăpânească atât metodele calitative cât și cantitative, care să le faciliteze surprinderea realității comunităților rurale în detalii cât mai precise (Stavarache, 2003)¹.

Este necesar ca monografia sociologică locală, utilă și planurilor de urbanism, să se adapteze proiectului european de dezvoltare durabilă, conturând științific problematica actuală a ruralului românesc, prins deopotrivă în propria tradiție, dar și în fenomenul european al „renașterii rurale”.

¹ Florența Stăvărache, Monografia sociologică și dezvoltarea durabilă, în rev. Studii și cercetări din domeniul științelor socio-umane, vol. 11, 2003, Academia Română, Filiala Cluj-Napoca, Departamentul de Cercetări Socio-Umane

PORTRETE DE SOCIOLOGI CARE AU CONTINUT PROIECTUL ȘCOLII GUSTIENE

Fundamentarea și afirmarea sociologiei românești se realizează în secolul al XX-lea sub coordonarea și organizarea Școlii Sociologice de la București de către profesorul Dimitrie Gusti. Prin instituirea școlii lui Dimitrie Gusti sociologia românească capătă „conștiința de sine”, se conturează un alt tip de cercetare care să reliefeze realitățile sociale rurale, cercetarea monografică. Școala Sociologică de la București a avut ca real merit, cel al „mișcării monografice”, cercetări sociologice de teren cu caracter multidisciplinar.

Dintre elevii școlii lui Gusti care au participat la cercetările monografice putem aminti pe Mircea Vulcănescu, Henri H. Stahl, Traian Herseni, Anton Golopenția.

Dintre aceștia, *Mircea Vulcănescu (1904-1952)* a fost nu numai filosoful școlii, dar și economistul ei, acordând o foarte mare importanță manifestărilor economice și dezvoltând o veritabilă sociologie economică.

Student, asistent de sociologie și cetică timp de 15 ani, colaborator al profesorului Gusti, Vulcănescu a contribuit la formarea și perpetuarea școlii gustiene.

„Mircea Vulcănescu a fost influențat de două mari personalități: Dimitrie Gusti și Nae Ionescu, –creator de școală filosofică, altul de școală sociologică. Iar Mircea Vulcănescu se situează exemplar la loc de frunte, de-a dreapta profesorilor în ambele școli – caz unic în cultura românească”. (Diaconu, 1998, 18).

În lucrările lui Mircea Vulcănescu investigarea satului românesc capătă o reală importanță. Pentru marele sociolog, realitatea românească este satul, comunitatea sătească.

Ea este „adevărata Românie prin substanța ei umană și prin menirea istorică de a potența lumea românească în unanimitate”(Vulcănescu, *apud* Diaconu, 1998, 9).

Mircea Vulcănescu a luat parte la prima campanie monografică din 1925, dar și la campaniile monografice de la Fundu Moldovei (1928), Drăguș (1929), Runcu (1930), Cornova (1931) și Drăguș (1932).

Cercetarea satului Drăguș îi permite lui Mircea Vulcănescu investigarea din punct de vedere teoretic, dar și metodologic a unei unități sociale. Identificarea gospodăriei țărănești îi permite acestuia să desprindă modul de viață al țăranilor în comparație cu proletariatul și burghezia industrială.

Vulcănescu se apropie de sat, de realitatea sătească, cu o foarte mare sensibilitate și înțelegere. El precizează că realitatea socială nu are nevoie doar de explicație, ci, în primul rând, de înțelegere. Pentru Mircea Vulcănescu, lămurirea unui fapt social nu cere doar un tip de cercetare, ci o serie de cercetări deosebite care se integrează unele în altele, ducând la lămurirea deplină a fenomenului social. Marele sociolog recurge la un tip de explicație pentru cercetarea fenomenului social, și anume explicația de tip comprehensiv.

„Pentru sociologie, ca și pentru orice altă știință, explicație înseamnă, în ultimă analiză, desprinderea relațiilor cu sens existențial dintre un fapt și alte fapte”(Herseni, 2007a, 227).

Vulcănescu remarcă faptul că înțelegerea realității sociale este acea

„pătrundere a semnificațiilor lucrurilor din experiență, indiferent de existența lor, încercând să determine elementele structurale intrinseci, fără de care nu ar fi posibil să fie ceea ce e, adică elementul care îl constituie în chip esențial” (Vulcănescu, 1996, 75).

Creator de școală și doctrină, Mircea Vulcănescu continuă proiectul gustian, cercetarea realității sociale prin intermediul cadrelor și manifestărilor. Marele sociolog folosește sistemul sociologic gustian pentru ceea ce el numea „prognoze sociale”. În viziunea sa,

cadrele reprezentau virtualități sociale, raportându-se la manifestările existente. În cadrul sistemului școlii sociologice de la București

„explicația vieții sociale constă în arătarea felului în care virtualitățile devin realități sociale, în lămurirea chipului în care ceea ce e posibil prin împrejurări devine existent efectiv, real, în faptă” (Herseni, 2007a, 227).

Mircea Vulcănescu a fost și după opinia lui Traian Herseni printre puținii sociologi preocupați de partea teoretică și metodologică a cercetărilor sociale. Vulcănescu se mișca între teoretic și empiric, demersurile teoretico-metodologice fiind integrate într-o viziune mai amplă, unitară. Printre publicațiile și studiile sale amintim un studiu consacrat personalității profesorului Gusti, în volum omagial, dedicat de „Arhiva pentru știință și reformă socială”, iar dintre lucrările sale de sociologie economică amintim „Teoria și sociologia vieții economice” (1932), „Notes sur les publications de l'école romaine de sociologie”. Pe lângă studiile sale sociologice, Mircea Vulcănescu a desfășurat și o intensă viață publicistică, colaborând cu zeci de publicații, printre care „Convorbiri literare”, „Cuvântul”, „Criterion”, „Idea românească” etc. Tot în acest timp, marele sociolog a fost membru a numeroase societăți culturale, precum „Forum” sau „Criterion”. Una dintre marile acțiuni din cadrul școlii sociologice de la București este cea de realizare a unei „Enciclopedii a României” unde Mircea Vulcănescu a fost administrator delegat pentru primele trei volume (Vulcănescu, 1996, 21).

În activitatea culturală al lui Mircea Vulcănescu se desprind câteva etape semnificative: o primă etapă este cea între 1925 și între 1936- 1937, a doua etapă este cea până în 1946. În prima etapă a vieții publicistice, Mircea Vulcănescu se afirmă prin „studiile pariziene cu o orientare predilect ortodoxă” (Vulcănescu, 1996, 22).

În a doua perioadă care durează din 1928 până în 1932, se conturează studiile cu predilecție socio-economică. Tot în această perioadă, predomină căutările și frământările filosofice ale lui Mircea Vulcănescu.

„Pentru a determina modelul ontologic românesc, o incursiune arheologică în spiritualitatea românească în spiritualitatea românească era mai mult decât necesară” (Vulcănescu, 1996, 16).

Publicațiile sale, „Ispita dăcică” și „Dimensiunea românească a existenței” reprezintă lucrările de maturitate ale lui Mircea Vulcănescu în care interesul filosofului se îndreaptă spre determinarea omului și lumii românești. Un al treilea moment din viața publicistică a lui Mircea Vulcănescu se concretizează printr-o eferescență intelectuală în cadrul „tineriei generații”, la Asociația Criterion.

Însă toată munca sa se concentrează în jurul Școlii Sociologice de la București și cercetărilor monografice. Meritul deosebit i se datorează în primul rând faptului că a reușit cu o măiestrie deosebită să trezească la viață proiectul sistemului de sociologie, etică și politică a profesorului Gusti.

„Uneori sistemul de sociologie, etică și politică a lui Dimitrie Gusti, văzut, interpretat și înfățișat de Mircea Vulcănescu primea o strălucire pe care autorul lui original, mare organizator și animator n-a fost în stare s-o dea niciodată” (Diaconu, 1998, 12),

preciza Traian Herseni, evidențind talentul deosebit al marelui sociolog care a dat viață cu atâta măiestrie proiectului gustian.

Dacă Mircea Vulcănescu era filosoful și economistul școlii sociologice de la București, Henri H. Stahl (1901-1991) era istoricul ei social. Precursor al școlii gustiene, Henri H. Stahl a fost și unul dintre cei mai valoroși cercetători de teren. Și-a concentrat toată munca spre cercetările monografice, dar și spre cercetările teoretice, fiind un foarte bun cunoscător al istoriei sociale și, în special, al istoriei sociale românești.

Henri H. Stahl consideră că

„Istoria socială a unei țări înseamnă descrierea și analiza cauzală a formelor ei de viață în toate aspectele lor, de la origini și până în prezent. Istoria socială este deci o lucrare de sociologie aplicată unor societăți trecute. (...) Munca sociologului devine extrem de grea când este vorba de societățile trecute, pentru că de la ele nu ne rămân decât amintiri întâmplătoare, nicidecum triate științific, în vederea analizei sociologice ulterioare. Sociologul este obligat mai mult să ghicească și să intuiască decât să clădească temeinic. Cu atât mai dificilă este această operație pentru istoria populațiilor rurale. Viața sâtească are tocmai caracteristica de a fi izolată, istovindu-se parcă în sine, fără să lase urme scrise.” (Herseni, 2007a, 230).

Pentru Stahl singurul document autentic rămâne țărâniea.

Articulând sociologia cu istoria, Henri H. Stahl a lăsat una dintre cele mai complete imagini a satului românesc. Chiar și cei care analizează transformările care se petrec în lumea rurală la ora actuală trebuie să cunoască opera lui Henri H. Stahl, pentru a le oferi cheia de înțelegere a realității sociale din ruralul românesc și drumul parcurs de acesta de-a lungul istoriei. În acest caz, Henri H. Stahl rămâne mereu în actualitate ca deschizător de drumuri pentru cercetarea realității vieții sociale românești.

Cele mai valoroase lucrări ale sale le-a închinat „satelor devălmașe de tip arhaic” și „tehnicilor de investigație sociologică”. Satul devălmaș este definit ca

„o asociație de gospodării familiale, pe baza unui teritoriu stăpânit în comun, în care colectivitatea ca atare are drepturi anterioare și superioare drepturilor gospodăriilor alcătuitoare, drepturi exercitate printr-un organ de conducere numit «obște»”. (Stahl, 1959, 25).

Satul devălmaș este prezentat de Henri Stahl ca fiind de două tipuri:

1. „Satul devălmaș arhaic”, sat „cu obște democratic egalitară, cu o populație omogenă, alcătuită exclusiv din băștinași, formând o singură „ceată”, închisă nebaştinașilor, folosind moșia în devălmășie absolută”, pe baza unei economii naturale, dominată prin folosirea prin muncă directă a pământului, în tehnicile primitive ale defrișărilor și deștelenirilor permanente”. (Stahl, 1959, 9).

2. „Satul devălmaș umblător pe bătrâni”, „sat cu obște înăuntrul căreia s-au produs diferențieri de avere, cu drepturi inegalitare, (...) cu interese antagonice, puternic invadată de nebaştinași și acaparatori locali, care-și întemeiau drepturile nu pe băștinașie, ci pe contracte, ducând o aprigă luptă socială pentru acapararea veniturilor și a fondului vălmaș pe baza unei economii de schimb și unor tehnici de lucru, permițând exploatarea an de an a acelorasi terenuri”(Stahl, 1959, 9- 10).

Teoretizarea specificului satului devălmaș românesc a venit în urma monografiilor organizate cu Școala Sociologică de la București.

În *Tehnica monografiei sociologice* Henri H. Stahl prezintă tehnicile, metodele și etapele realizării cercetărilor monografice, de la modalitatea de a lua contact cu „informatorii” vieții sociale (localnicii care dețin cele mai multe informații) până la colectarea datelor de pe teren, înregistrarea observației. El descrie cu măiestrie și

„metoda arheologiei sociale”, „reconstituirea și cunoașterea trecutului prin cercetarea realităților prezente, prin descifrarea urmelor pe care acestea le păstrează din etapele anterioare de dezvoltare”(Herseni, 2007a, 231).

Henri Stahl organizează cercetări și campanii monografice în mai multe sate, printre care satul Drăguș, campanie începută în anul 1929, satul Runcu, județul Gorj, în 1930 și conduce trei echipe monografice studențești în satul Valea Doamnei-Muscel. De asemenea, realizează primul film sociologic din România la Drăguș, urmat de alte filme sociologice la Cornova (1931), Șanț (1936), Fundu Moldovei (1937). Tot în acest timp, realizează, împreună cu Mac Constantinescu, o expoziție inedită aero-fotogrammetrică,

arătând utilitatea pe care fotografiile aeriene le pot avea în studiul problemelor sociale. (Prodan, 2006).

Henri H. Stahl era convins că singura cale de a analiza realitatea socială este cea prin intermediul monografiilor sociologice. În acest sens, tânărul sociolog a militat tot timpul pentru apropierea de teren a sociologilor în scopul cunoașterii depline a realității sociale. Toate cărțile și cursurile ce pledau pentru o sociologie acțională expuneau sistemul sociologic gustian și necesitatea studierii acestuia pe teren.

În acest sens, Constantin Noica îl plasează pe Henri H. Stahl printre personalitățile care au înțeles cel mai bine realitățile satului românesc: „Iar în mijlocul nostru sunt cărturari care au ridicat cunoașterea satului, a acestei realități spontane, la o asemenea treaptă de înțelegere și luciditate, încât de la câte unul ca ei (cum e Henri H. Stahl) care poate nu s-a născut și nu a trăit de-a dreptul în nici un sat, aștepti totuși cele mai frumoase „Amintiri despre sat”. (Noica, 1987, 183 *apud*. Filipescu, 2006).

Traian Herseni (1907-1980), asistent al profesorului Gusti, dar și colaboratorul acestuia la catedra de sociologie rurală, a fost unul dintre cei mai fervenți promotori ai școlii sociologice din București. Cele mai multe lucrări pe care le-a elaborat au fost despre concepția, planurile și activitățile Școlii Sociologice de la București.

Ca și ceilalți colegi din școala lui Gusti, Traian Herseni a fost preocupat în egală măsură de monografia sociologică. Dimitrie Gusti sublinia neobosită activitate a lui Traian Herseni în alcătuirea monografiilor sociologice, semnalând participarea acestuia la 8 campanii monografice: la Nereju, Vrancea în 1927, în Fundu Moldovei, Bucovina, 1928, la Drăguș în Țara Oltului în 1929, la Runcu, în Oltenia, în 1931 la Cornova, Basarabia, în 1932, iarși la Drăguș și în 1934 într-o campanie monografică inițiată de gruparea „Gând românesc”, la Măguri, în Munții Apuseni. (Dungaciu, 2008, 194-195).

Principalul său aport la dezvoltarea sociologiei ca știință a fost „fundamentarea ontologică a teoriilor gustiene” (*idem*, 196), la fel ca și Mircea Vulcănescu. „Teoria monografiei sociologice” rămâne lucrarea lui de referință, „mic tratat de sociologie rurală” în care prezintă cu foarte mare măiestrie sistemul gustian, prin intermediul cadrelor și manifestărilor sociale. Relația dintre cadre și manifestări poate fi înțeleasă doar prin prisma paralelismului sociologic, lege elaborată de către Dimitrie Gusti, dar foarte bine conturată de către Traian Herseni. În acest fel, cartea lui Herseni poate fi văzută ca punct de plecare pentru cercetarea realității sociale.

Traian Herseni a fixat în paginile „Îndrumărilor pentru o monografie sociologică” teoriile de bază ale Școlii Sociologice de la București, iar Henri H. Stahl a propus în „Tehnica monografiei sociologice” principalele metode ce pot fi folosite pentru cercetarea realității sociale.

Într-una dintre prelegerile sale, Traian Herseni precizează că problema centrală a sociologiei rurale o constituie societatea și civilizația țărănească. Cel mai reușit proiect hersenian este cel al sociologiei pastorale.

„Nu vrem, în stadiul actual al cercetărilor, decât să indicăm câteva probleme sociologice în legătură cu păstoritul, să arătăm calea pe care o credem potrivită pentru o dezlegare temeinică a lor și să schițăm câteva ipoteze de lucru, care să poată fi încheiate cândva într-o teorie trainică, dacă rezultatele cercetărilor viitoare le vor dovedi exactitatea”. (Herseni T., 1941, 4 *apud* Dungaciu, 2008, 212).

Traian Herseni precizează mai departe că sociologia pastorală nu poate fi o disciplină de sine stătătoare, ci, mai degrabă un capitol specific al sociologiei rurale românești. Sociologia pastorală, antropologia și psihologia popoarelor redau viziunea fenomenologică a lui Traian Herseni.

Fire neobosită în studiul realităților ruralului românesc, Traian Herseni a contribuit la împlinirea și la desăvârșirea proiectului gustian. Mărturie în acest sens stau campaniile monografice realizate lângă echipa Gusti și lucrările elaborate cu atâta măiestrie. Prin lucrările publicate și cercetările monografice efectuate, Traian Herseni se înscrie în linia continuatorilor sociologiei gustiene, pledând atât pentru o sociologie de tip cogitans, cât și pentru o sociologie de tip militans. Traian Herseni pledează pentru combinarea metodelor cantitative și cele calitative în realizarea oricărui studiu sociologic.

Cei trei sociologi de frunte ai școlii gustiene au contribuit în egală măsură la realizarea sociologiei ca știință și la cunoașterea realităților sociale rurale.

„Cei trei gustieni de frunte: Herseni, Stahl și Vulcănescu se deosebesc suficient de mult în identificarea explicației sociologice. Henri H. Stahl susține ideea aceluiași tip de explicație în științele naturii și în cele sociale, astfel că pune accentul pe folosirea metodei inductive, pe verificarea valorii de adevăr prin observarea faptelor reale. Traian Herseni, dimpotrivă, cere mai ales «înțelegerea» sensurilor faptelor și astfel el pune accentul pe intuiție. Iar între cele două tendințe, Mircea Vulcănescu situează propria-i poziție și anume: «concepse metoda noologică doar ca prim moment, necesar pentru studiul cauzalității complexe a fenomenelor»». (Vulcănescu, 1998, 23).

Pe lângă ceilalți sociologi de marcă ai Școlii Sociologice de la București, *Anton Golopenția (1909-1951)* are meritul de a fi introdus în munca de cercetare noi orientări, metode și tehnici metodologice.

- A introdus monografiile sumare în locul monografiilor complete a unităților sociale, practicată înainte de Școala Sociologică de la București;

- A realizat studii comparative, pe baza unor colecții de date;

- A promovat cercetarea sociologică regională, concepută ca investigație a problemelor specifice unităților administrativ-teritoriale (Golopenția, 2002, XII).

Mergând pe calea sociologiei gustiene, Anton Golopenția a realizat mai multe cercetări și anchete sociologice care au pus în evidență caracterul acțional al sociologiei. El a realizat marea anchetă sociologică în *60 de sate românești* din 1938, cu participarea echipelor studentești și o cercetare sociologică complexă din Dâmbovnicul, județul Argeș, în 1939, în care au fost introduse noi tehnici și instrumente de lucru. Munca sa teoretică și de cercetare de teren s-a concretizat în inițierea unui „*Dictionar statistic al unităților administrativ-teritoriale*” și în alcătuirea „*Atlasului Sociologic al României*”, menit să redea cartografia problemelor sociale ale unor zone sau regiuni. Cercetările întreprinse puneau în evidență caracteristicile unora dintre unitățile reprezentative ale diferitelor regiuni ale țării pentru realizarea unei tipologii a satelor românești și, pe de altă parte, puneau la îndemâna oricărui cercetător al vieții sociale material empiric reprezentativ.

Activitatea de cercetare desfășurată de către Anton Golopenția s-a extins și asupra vieții culturale, economice și sociale a populației rurale din România, dar și asupra aspectelor demografice ale populațiilor românești de peste graniță (românii din Timoc sau de peste Bug).

Anton Golopenția s-a remarcat în primul rând prin editarea celor mai reprezentative studii ale Școlii sociologice monografice: Un an de activitate la Ministerul Instrucției, Cultelor și Artelor, 1932-1933 cu lucrarea „*Date statistice asupra situației de fapt a învățământului din România*”. De asemenea, a fost prezent și în sfera unei direcții noi de cercetare sociologică prin utilizarea filmelor sociologice, participând la realizarea filmului „Un sat basarabean, Cornova” împreună cu Henri H. Stahl (Golopenția, 2002, XII).

Anton Golopenția este cunoscut pentru modalitatea de a da un suflu nou sociologiei ca știință și prin faptul că a reușit să continue proiectul școlii gustiene prin inițiere de noi metodologii și tehnici de cercetare.

Pentru Golopenția, rostul sociologiei este acela de a contribui la acțiunea de informare și conducere a unui stat. Această idee este prezentată de Anton Golopenția atât în teza lui de doctorat, cât și în articolul „Rostul actual al sociologiei”, publicat în revista „Sociologia românească” din 1936 (Herseni, 2007a, 239). O sociologie de sine stătătoare, ridicată doar la rangul de știință, fără să participe activ la destinele țării, este inutilă, spune Golopenția. El este de părere că sociologia trebuie să fie orientată spre o funcție social-politică.

Anton Golopenția pleda pentru o sociologie ca știință a întregii realități sociale, rostul acesteia fiind acela de a face cu puțință realizarea unei mai bune conduceri a statului. Pentru a îndeplini aceste criterii, era necesară o metodologie care să îmbine metodele calitative cu cele cantitative folosind instrumente metodologice cât mai adecvate.

Profesorul Henri H. Stahl scria despre Anton Golopenția:

„Îl socotesc și astăzi (1981) ca pe cel mai dotat sociolog din câți au luat parte la campaniile noastre monografice. Golopenția era o sinteză a mai multora dintre noi: filosof tot atât cât Mircea Vulcănescu, erudit și profesor tot atât cât Traian Herseni, investigator deopotrivă ca mine și organizator tot atât de abil ca Octavian Neamțu”. (Golopenția, 2002, XLVI).

În afară de cei amintiți, mai sunt o serie de sociologi, colaboratori ai Școlii Sociologice de la București, care au realizat lucrări importante în domeniul sociologiei. În acest fel, se remarcă sociologi ca *Ion I. Ioniță* care a realizat valoroase lucrări monografice, dar și antropologi de marcă, ca *Vasile Caramelea* sau etnografi precum *Romulus Vulcănescu*, *Paul Stahl*, etc.

Toată sociologia secolului al XX-lea a prins ființă prin contribuția Școlii Sociologice de la București la realizarea cercetărilor monografice. Contribuțiile și lucrările din cadrul Școlii Sociologice de la București s-au bucurat de cea mai mare popularitate și constituie și acum, pentru mulți, un material empiric și teoretic deosebit de important.

RECITIND PARADIGMA GUSTIANĂ. DOSARUL „ȚARA OĂȘULUI”. ION ALUAȘ

Prima participare a lui Ion Aluaș (1921-1994) la un congres internațional de sociologie rurală (Varșovia, 1965) a însemnat, prin comunicarea sociologului român, intitulată: *Școala lui Gusti*, repunerea în circulație intelectuală națională și internațională a paradigmei gustiene: teoria cadrelor și manifestărilor.

Din păcate comunicarea amintită nu s-a păstrat. La puțin timp după reuniunea internațională l-a care tocmai participase, tânărul sociolog a organizat o cercetare monografică la Gârbou (Sălaj)¹, fără să pună în aplicare teoria fondatorului școlii sociologiei monografice.

Următorul pas spre „recitirea” teoriei „cadrelor și manifestărilor” a fost participarea și contribuția în 1970 la monografia după tipar gustian: *Buciumi, un sat din Țara de sub munte* (coordonată de Ovidiu Bădina, D. Dumitru, Octavian Neamțu).

Adevărata aplicare a paradigmei gustiene o va săvârși, fără să o desăvârșească, Ion Aluaș, în cercetarea „Țării Oășului”, cu grupuri de specialiști, dar și studenți în filosofie la Universitatea „Babeș-Bolyai”. A fost o cercetare de lungă durată (1974-1978), dar în volum sociologul a reușit să publice doar *Bibliografia Țării Oășului* (Costea, 2001, 19).

După cum se va vedea din Monografia Țara Oășului au apărut articole și studii în reviste, însă proiectul monografic al Țării Oășului, veritabilă încercare de sociologie regională (Pascaru, 2005a), nu s-a mai împlinit niciodată între copерțile unei cărți. Avem însă la îndemână *Dosarul Țara Oășului*, alcătuit din materiale de arhivă² și textele publicate în revista studențească „Napoca Universitară” și în revista academică „Studia”. Din toate acestea vom reconstitui felul în care Ion Aluaș a interpretat și aplicat în teren teoria gustiană, înscriindu-și astfel numele alături de alți importanți sociologi români (Mircea Vulcănescu, Traian Herseni, Henri H. Stahl) ce au gândit atât în spiritul gustian, cât și în propria viziune teoria cadrelor și manifestărilor.

Planul cercetării numit *Țara Oășului*, cuprinde 29 de pagini (șapirografiate) și reprezintă atât concepte preluate din zestrea gustiană, cât și un nou imaginar sociologic sincronizat la ideile și perspectivele sociologiei europene din anii '70, datorită contactului lui Aluaș cu sociologia franceză.

Sub influența structuralismului, monografia Țara Oășului a avut drept obiective: „Descrierea și explicarea structurii și funcționării unui sistem socio-economico-cultural particular”, precum și „transformările (schimbările, dinamica, evoluția, inovația) și imitația din sistemul particular în ansamblu cât și din diversele sale componente, pe drumul modernizării...”. Acest sistem particular este numit „societatea oșenească” înțeleasă în termeni weberieni drept un *model* (tip ideal) de *tradiționalitate*. În acești termeni cheie introduși de Ion Aluaș într-un plan de cercetare ce urma să obțină aprobări de la „organele socialiste”, este prezentă o relevanță, aceea că sociologul clujean era un weberian sub acoperire marxistă, care în cursurile lui de doctrine sociologice, a acordat un mare spațiu

¹ Cercetarea de la Gârbou a fost valorificată prin studiile: M. Demeter, Rolul școlii în procesul mobilității sociale (Cercetarea asupra tineretului din comuna Gârbou-Sălaj); P. Iluț, Nivel de cunoștințe generale la Țăranii din Gârbou; A. Neményi, Lectura cărții în comuna Gârbou, în SUB, Seria Sociologia, An XVI, 1971, 35-55.

² Aducem pe această cale mulțumiri d-nei Anastasia Aluaș ce ne-a pus cu generozitate la dispoziție materiale din arhiva familiei.

sociologiei lui Max Weber al cărui concept fundamental *ideal tip*, îl oferea gândirii sociologice românești în comprehensiva expresie: „tip matricial” (Vedinaș, 1993: 32).

Investigația a fost gândită „interdisciplinar” și organizată în stil gustian în „echipe de cercetare”, a căror tematică debutează tot în termeni gustieni: „cadru geografic al Țării Oașului”, „cadru biomedical” și „cadru demografic”, după care urmează „economia agrară”, „economia industrială”, „nivelul de trai al populației din Țara Oașului”, „relațiile de rudenie și familie în Țara Oașului”, „sistemele sociale ale satului”, „condiția femeii”, „aspecte de psihologie individuală și socială”, „mobilitate și integrare socială”, „comunicarea în sfera deciziei”, „conținutul și natura activităților social-politice”, „viața rural-juridică în Țara Oașului”, „probleme de limbă”, „cultura spirituală-tradițională”. La această temă reținem precizarea: „confruntarea melodiilor înregistrate, cu cele publicate anterior (de către Bartok și Brăiloiu)”, „etnografia Țării Oașului”, „mass-media și noua cultură de masă, viața religioasă, viața morală”, „Oașul în literatură și literatura din Oaș”, „școala”, „structura și ritmul timpului”, „tipologia localităților și urbanizarea”, „sistemizarea”. Nu este vorba de „sistemizarea socialistă”, aceea a demolărilor, ci de „sistemizarea în sistem”, paradigmă aplicată de Aluaș și în monografia regională *Munții Apuseni* (Vedinaș, 2001: 61).

Cercetarea „Țării Oașului” de către echipele interdisciplinare s-a desfășurat în anii 1974-1978, iar o primă tentativă de înfățișare a rezultatelor, au fost comunicate printr-un număr special al publicației studențești „Napoca Universitară”. De aici aflăm că

„Oașul este una din numeroasele «țări», constituite în trecutul îndepărtat, care au intrat și intra în matca Țării Mari. Alcătuit din 32 de localități rurale și orașul Negrești, cu o populație de circa 64000 de suflete” (Aluaș, 1977: 2);

iar cercetarea vizează

„elaborarea unei ample monografii care va fi predată, sperăm, spre publicare în anul 1979. Un rezumat al acestei monografii urmează să fie tradus și publicat în două sau trei limbi de circulație internațională.

È limpede că o astfel de acțiune științifică, poate fi realizată doar într-un cadru multi - și interdisciplinar. De aceea la realizarea ei participă un colectiv numeros, format din diverși specialiști din Cluj, Iași și din județul Satu-Mare. Sub coordonarea generală a academicianului Ștefan Pascu, echipe de geologi, geografi, demografi, medici, biologi, economiști, de sociologi, folcloriști, etnografi, antropologi etc. scrutează trecutul și prezentul, natura și oamenii, realizările și perspectivele de viitor ale acestei zone. Colectivul de cercetare e format din 110 cadre didactice și cercetători din Cluj și Iași. El cuprinde specialiști de toate gradele și profilurile: 14 profesori, 25 conferențieri, 33 lectori, 13 asistenți etc. Grosul echipei de cercetare e format din cadre didactice și cercetători de la Universitatea «Babeș-Bolyai» (85 în total). Totodată la investigația Oașului participă specialiști de la I.M.F. Cluj-Napoca, de la Centrele de cercetări biologice din Cluj-Napoca și Iași. La desfășurarea în condiții adecvate a investigației noastre o contribuție prețioasă și-a adus-o o echipă de la Biblioteca Centrală Universitară. Această echipă, lucrând cu studenți de la istorie, juridice etc., în timpul practicii lor de producție, a alcătuit o bibliografie generală și specială de peste 2500 titluri de cărți, studii, articole, bibliografie în care sunt consemnate diverse aspecte ale vieții oșenești din trecut și de astăzi” (Aluaș, 1977, 3).

În paginile revistei au mai publicat impresii și analize o parte din specialiștii prezenți în cercetarea de teren, unele mai terne, altele cu un suflu științific precum cel venit din „cadru ecologic”, care nu numai că radiografiază realist starea ecologică a Țării Oașului, dar dă și o explicație, din această perspectivă, fenomenului migratoriu din satele oșenești, fenomen determinat și de indici ecologici:

„Un prim indice important pentru bunăstarea ecologică a unei zone îl considerăm raportul dintre aria naturală și cea modificată de om. Comuna Certeze și Orașul Negrești, cu întinse zone împădurite, se află într-o situație optimă din acest punct de vedere, având un raport apropiat de 1:1. În schimb Cămărzana, dar îndeosebi Orașul Nou, sunt deficitare în această privință posedând puține arii naturale nemedificate de om.

Al doilea indice, deosebit de prețios sub raportul ecologiei umane, îl constituie relația dintre populația umană și suprafața arabilă. Ea este o măsură a presiunii populației asupra mediului ambiant și a concordanței sau neconcordanței dintre bioproductivitatea utilă și consum. Orașul Nou are în această privință o situație privilegiată (1,018 ha per cap de locuitor), pe când Negrești și Cămărzana una defavorabilă (0,457 ha per cap de locuitor sau 0,773 ha per cap de locuitor). În condițiile fertilității mai scăzute a solului din Oaș o suprafață mică arabilă revenită pe cap de locuitor ar putea fi începutul unui dezechilibru ecologic la scara umană. În fapt aceste așezări cu tendința înspre dezechilibru ecologic au fost nevoite încă din timpuri mai vechi să importe masiv alimente. Necesitatea de a importa alimente a determinat și determină migrarea în tot timpul anului, în special a bărbaților, în alte regiuni ale țării pentru angajare în exploatarea silvice, muncile agricole, construcții etc.“ (Soran, 1977, 10).

O dimensiune a cercetării a constituit-o și aceea de problematică juridică, echipa identificând realitatea oșenească a dreptului „viu”,

„drept folosit în viața cotidiană de către populația oșenească, drept care sprijinindu-se pe legea scrisă, o depășește, este alături de aceasta sau chiar împotriva ei” (Zimveliu, 1977, 7).

Acest „drept viu”, obiceiul oșenilor de a-și face singurii dreptate e de altfel bine reprezentat în țâpăritura oșenească, care „taie” chiar oamenii legii:

Nici jandaru nu-i dă fier

Să nu meargă brișca-n el.

Accastă reacție a oșenilor de a se „tăia” la nunți, la sămbre și la jocul de duminică în văzul lumii, nu trebuie privit ca o „devianță”, ca o intenție criminală. De obicei un fecior (oșan) îl creșta pe celălalt oșan pentru a-l „însemna”, într-un conflict ce-i îndemna pe rivali să-și dovedească bărbăția. Astfel funcția „creștăturii”, de obicei în omoplat sau în locuri ce nu afectau organele vitale, e mai degrabă ritualică și o găsim încriptată în chiar mentalitatea de a fi oșan:

I-os oșan făcut așa

Cu cuțât și cu curea.

În 1978 la Satu-Mare, timp de două zile (9-10 iunie) a fost organizată sesiunea de „comunicări și referate” *Țara Oașului*, în care au comunicat și citit funcționari oficiali, diferiți specialiști locali, precum și o parte din membrii echipei monografice „Țara Oașului”.

Comunicările, inclusiv cea despre migrația tradițională și migrația modernă din Țara Oașului a lui Ion Aluș, nu au fost prezentate în varianta finală, ci doar sub forma unor rezumate, despre comportamentul cultural oșenesc, de 2-3 file prezente în *Dosarul Țării Oașului* din aceeași arhivă a familiei Ion Aluș. Să le consemnăm: *Toponimul Oaș* de M. Homoradean (2 file), *Caracteristici ale numelor de persoane din Țara Oașului* de Alexandru Cristureanu (2 file), *Propuneri pentru Țara Oașului* (zoologie) de Traian Ceuca (1 filă), *Tipurile genetice de relief din Țara Oașului și utilitatea lor economică* de Alexandru Savu (3 file), *Cu privire la personalitatea folclorului oșenesc* de Dumitru Pop (2 file), *Raportul om-natură în Țara Oașului* de Viorel Soran (3 file), *Ecologia Țării Oașului* de Viorel Soran (2 file), *Mutații funcționale în folclorul arhaic al Țării Oașului* de Nicolae Bot (2 file), *Structuri și funcții ale familiei din Țara Oașului* de Gheorghe Cordoș (2 file), *Mutații funcționale în lirica din Țara Oașului* de Ruxandra Platon (3 file), *Cercetarea sociologică a vieții muzicale în Călinești-Oaș* de Lucia Iștoc (2 file), *Posibilități de dezvoltare a sectorului balnear și climatic în Țara Oașului* de M. Mureșianu și A. M.

Cirlea (2 file), *Resursele financiare ale Țării Oaşului* de Ilie Râmniceanu și Alexandru Zolcsak (2 file), *Analiza ecologică a Florei Țării Oaşului* de O. Rațiu și I. Gergel (3 file), *Vertebratele din Țara Oaşului* de Traian Ceuca (1 filă), *Aspecte ale potențialului biologic al copiilor din Țara Oaşului* de Maria Cristescu, Dan Botezatu și Pavel Sevastre (1 filă), *Aspecte demografice și antropologice într-o populație puternic endogamă din Țara Oaşului* de Maria Elena Roșca, Olimpia Tudose și C. Fedorovici (2 file), *Considerații geologice privind localizarea silicitelor sideritice de la Huta-Certeze* de Ioan Mârza, Virgil Giurca (1 filă), *Aspecte ale dezvoltării economiei forestiere în zona Oaş de Constantin A. Olah și Laurențiu Popescu* (1 filă), *Aspecte ale evoluției nivelului de trai al populației Țării Oaşului* de Ioan Căinap și Ioan Opriș (2 file), *Propuneri de modernizare a sistemului activității culturale educative de masă* de Maria Demeter și Andrei Negru (3 file). Pe dactilograma cu privire la „resursele financiare” Ion Aluaș a notat un titlu: *Dimensiuni ale orizontului axiologic oșenesc*, un posibil text de sinteză în structura monografiei, dar în cadrul acelei reuniuni el a avut o rostire despre migrație, ca fenomen general în „Țara Oaşului”. Notele acelei vorbiri, pe care nu e scris nici un titlu alcătuiesc un manuscris de 13 file A4, cu text redactat de mână, cu litere mari, pe verticală cu 17/18 rânduri, cu 25-27 semne pe rând, din care spicuiem:

„După cum se știe Țara Oaşului este celebră, printre altele, și prin numărul mare de migranți (temporari) care de decenii străbat distanțe mari, zone întinse în căutare de lucru. Fenomenul se pare că e relativ nou, căci o lucrare monografică în limba maghiară, apărută la începutul veacului (al XIX-lea), menționa faptul că oșenii trăiesc «într-o zonă închisă», ieșind din ea doar până la Seini ca să procedeze la un schimb elementar de mărfuri”.

Privind istoric migrația, Ion Aluaș afirmă că „fenomenul crește spectacular” între 1896-1925, de la 11,5% cât înregistra în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea cu cca 30%, iar în deceniile următoare ale secolului al XX-lea ajunge la cca 45%.

„Demararea și dinamica fenomenului” o identifică sociologul datorită „subdezvoltării” zonei, în momentul când s-a trecut la „exploatarea capitalistă – pustiitoare a pădurilor”, oșenii fiind o forță de muncă predilectă despăduririlor manuale, cu securea și șapina.

În timpul expunerii face referiri și la „mobilitatea intergenerațională”, invocând și studiul publicat deja pe respectiva temă (Aluaș, Neményi, Iancu, 1977: 51-60).

În cazul Oaşului migrația dominantă este „migrația temporară”.

„Analiza probabilă”, rostește sociologul, „ne-a îngăduit să distingem în cadrul ei migrația tradițională și cea modernă (navetismul) și să adoptăm ipoteza că migrația tradițională este efect și cauză subdezvoltării Oaşului. Prin migrație tradițională înțelegem migrația temporară consumată în sfera sectorului primar (agricultură, silvicultură) ce însumă activități date cu o tehnică preindustrială”, „în condițiile unui mod de trai dintre cele mai grele (deplasări pe distanțe mari, uneori pe jos, dormind prin gări, viața de «colibă», cu toate consecințele ei pentru igienă, alimentare, etc.). Or, în trecut, cu deosebire, a depășit cu mult prin pondere, ceea ce numim migrație modernă. Din totalul migrațiilor lotului investigat cu «fișa intergenerațională» pe perioada 1896-1976 (total=1015), 82% aparțin categoriei migranților tradiționali”.

Se pare că după sesiunea de comunicări ce păstra structura planului inițial de cercetare monografică, proiectul realizării și tipăririi monografiei Țara Oaşului a fost abandonat, iar publicarea textelor finale ale diversilor specialiști fiind orientată spre reviste de specialitate.

Astfel, participanții la cercetare, între ei și cei care și-au citit rezumatele la Satu-Mare au primit următorul mesaj redactat de Ion Aluaș, într-o dactilogramă, din care reținem:

„Colectivul de coordonare a cercetării Țării Oaşului și Redacția Anuarului Muzeului Etnografic al Transilvaniei propun valorificarea unor rezultate a cercetărilor efectuate în perioada 1974-1978 în Țara Oaşului în publicația periodică mai sus menționată, într-un număr consacrat integral acestei zone. Având în vedere profilul publicației care oferă spațiul tipografic, din cadrul comunicărilor prezente la Satu-Mare în iunie 1978, am selectat acele comunicări care se

integrează în problematica socio-antropologică (antropologie fizică, antropologie socială și culturală, sociologie culturală, antropologie simbolică, folclor, antropolingvistică, etnomuzicologie etc.)”.

În aceeași arhivă a familiei Aluaș găsim sumarul *Țara Oașului* pentru proiectul din Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, ce urma să totalizeze 659 de pagini și să cuprindă următoarele studii: *Tradiție și modernitate în „Țara Oașului”* de Ion Aluaș și Tiberiu Graur, *Retrospectivă istorică* de Nicolae Edroiu și Vasile Vesa, *Ecologia Țării Oașului* de Viorel Soran, *Relieful și potențialul său economic* de Al. Savu, *Flora și vegetația Țării Oașului* de Onoriu Rațiu și Ion Gergely, *Din istoricul pădurilor din Țara Oașului* de Viorica Lupșe, *Toponimul „Oaș” de Mircea Homorodean*. Aceasta după ce invocă dicționare și studii, în care descoperă toponime genul *Oașu*, în Câmpia Transilvaniei, *Oașurile* - „trupuri de pădure” din Țara Hațegului, *Ooașu* din Țara Moșilor, conchide în legătură cu toponimul oaș:

La baza termenului *oaș* (*acăș*, *áoș*) se găsește magh. *ovás* (*avas*) „curătură”, „laz”, „loc apărât” [...]; la rândul-i, *ovás* (*avas*) este un derivat cu suf. -s al verbului *óv* „a apăra, a feri, a păzi pe cineva”.

Formele *oaș* (*acăș*, *áoș*) constituie, în consecință, un termen administrativ împrumutat de români în evul mediu, sinonim cu o serie de alți termeni, ca *apărătură*, *braniște*, *opritură*, *uric* etc. Având la bază sensul de „loc apărât” (adică „proprietate consacrată”), *oaș* (și variantele lui) a desemnat, inițial, proprietatea comună caracteristică obștilor sătești. Mai târziu, cum arată toponimia, acest termen a ajuns să denumească proprietatea comunală, sătească sau chiar cea nobiliară, domnească, constând din păduri sau locuri defrișate. În sfârșit, prin restricție, termenul discutat a desemnat și o proprietate particulară (fânaș sau pășune), în opoziție cu proprietatea sătească sau comunală.

Oricum, existența în limba română a termenului *oaș* (*aoș*) dovedește că toponimele corespunzătoare – ne referim în special la numele regiunii Oaș – sunt de creație românească.

Alte proiecte de studii cuprinse în acest sumar sunt: *Fenotipuri O.A.B. în Țara Oașului* de Olga Necrasov, *Endogamia la Cămărzana* de Elena Maria Roșca, *Ocupații agricole tradiționale în Oaș* de Pompei Mureșan, *Ocupații tradiționale în Oaș*, *Arhitectură și așezări în Țara Oașului* de Ion Toșa, *Gospodăria din Cămărzana* de D. Irimieș și M. Tița, *Interiorul oșenesc* de Maria Bocșe, *Schimbări în structura și funcțiile familiei oșenești* de Gh. Cordoș, *Fenomenul migrațional în Țara Oașului* de Ion Aluaș și colaboratorii, *Obiceiuri juridice din Țara Oașului* de Ion Zimveliu (nume scris în grabă de I. Aluaș „Zmivelui”), *Obiceiuri de familie în Oaș* de Tiberiu Graur, *Mutații în folclorul oșenesc* de N. Both, *Aspecte folclorice din Oaș* de T. Scridon și M. Platon, *Muzica oșenească* de Tr. Mărza și Lucia Iștoc, *Dansul oșenesc* de Emil Petruțiu, *Elemente ale culturii moderne în Oaș* de M. Demeter și A. Negru, *Sâmbra oilor* de S. Conea, *Fenomenul religios în Oaș* de Aug. Cornea și Ion Semeniuc.

Din această tematică deducem că viziunea lui Ion Aluaș asupra Țării Oașului descinde în primul rând din proiectul monografic gustian și are corespondențe certe cu ceea ce monografistul au realizat prin lucrarea: *Nerej – un village d'une région arhaïque*, coordonată de Henri H. Stahl. Din monografia Nerejului, Aluaș a preluat perspectiva interdisciplinară, comunicându-ne relația profundă dintre sociologul clujean și sociologia monografică, Aluaș fiind prin aceasta un sociolog gustian, adaptat și sincronizat cu sociologiele franceză și germană din a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Proiectatul număr din Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, cu monografia Țării Oașului nu s-a realizat niciodată, nici monografia, în ipostază de carte precum

Nerejul lui Stahl nu s-a împlinit, datorită în principal atitudinii regimului față de cercetările sociologice.

„Ăștia (nomenclatura P.C.R. (s.n.) – ne-a spus o dată cu năduf profesorul Aluaș - ne lasă să facem cercetări sociologice, dar nu ne dau voie să publicăm rezultatele”.

După cum am mai subliniat, monografia *Țara Oașului* nu s-a publicat ca volum, există însă numeroase articole și studii risipite în ani diferiți în câteva publicații, unele menționate deja de noi.

Într-un bilanț final, adică în prefața la volumul bibliografic „Țara Oașului” Ion Aluaș preciza:

„Acest volum menționează și cele 42 de studii și articole apărute până acum, precum și 6 lucrări de diplomă în care se materializează o parte din rezultatele cercetării interdisciplinare din Țara Oașului”(Aluaș, 1983:IV).

Unele dintre studii și articole, nu cele semnate de Ion Aluaș, poartă pecetea dureroasă „a limbii de lemn”, din care răzbat însă judecăți memorabile, unele scilicito precum: Omul „să aibă față de om” (Irimie, 1980, 67), ce aduce în prim plan originala lume a oșenilor, care iată în limbajul cel mai simplu, ca într-o „țăpuritură” radiografiază umanul din oșenie, prin condiția umană însăși, ridicată la rang absolut.

Așa cum am descoperit cercetarea sociologică din Țara Oașului, în manuscrise din arhiva familiei Aluaș și în studiile parțiale publicate, o putem socoti un moment meritoriu în istoria sociologiei rurale românești, moment evaluat chiar de organizatorul cercetării:

„Putem deci considera Oașul un imens „laborator viu” în care cadre didactice și studenți deopotrivă și-au exersat inteligența, pregătirea profesională, într-o cercetare la care au fost solicitați să-și mobilizeze toate resursele lor morale și intelectuale” (Aluaș, 1980, 4).

Monografia *Țara Oașului*, a fost un proiect redutabil al lui Ion Aluaș, în spiritul sociologiei monografice. Două sunt meritele proiectului monografic *Țara Oașului* și anume el evidențiază în primul rând excepționalele calități de organizator ale profesorului Ion Aluaș, care cu energie a mobilizat autorități și intelectuali de certă valoare într-un travaliu științific remarcabil și redutabil pentru școala sociologică clujeană. În al doilea rând, dar nu în ultimul, concepută în spirit gustian dar și cu achiziții sociologice moderne monografia *Țara Oașului*, a fost atât un moment de continuitate în sociologia românească, cât și unul de sincronizare cu sociologia europeană din deceniile șapte și opt din secolul al XX-lea.

Proiectul monografic *Țara Oașului*, cu izbânzile și neimplicările lui, are suficiente componente pentru a reprezenta de fapt confruntarea între sociologia ca știință și dominantă ideologică – marxist-leninistă – a acelei vremi, din care cel puțin în reconstituirea de față, sociologia ca sociologie monografică și-a pus în mișcare competențele originare, gustiene și vocația cercetării empirice, înfruntând științific atât valurile dure ale dominației ideologice marxist-leniniste, cât și contopirea sociologiei oficiale de atunci cu limba de lemn a aceleiași ideologii.

MATRICE COMUNITARĂ ȘI DEZVOLTARE LOCALĂ. INVESTIGAȚII ÎN RURALUL MUNȚILOR APUSENI (1986-2007)¹

Considerații introductive

Așa cum am mai arătat², în prima jumătate a secolului trecut, referindu-se la sat și dimensiunile sale, George Em. Marica spunea, pe bună dreptate, că o formație socială mică, cu un număr redus de persoane, cum este satul, implică un anumit tip de relații sociale:

„Oamenii se cunosc aici toți între ei, sunt în general în raporturi personale și apropiate. Creșterea numărului unei colectivități, oricâtă dispoziție spre sociabilitate ar fi la membrii ei, implică în mod fatal predominarea relațiilor lipsite de intimitate, dat fiind că ei nu mai pot fi toți în legătură, nici nu se mai pot cunoaște toți personal. Și cu cât această creștere este mai mare, cu atât crește mai mult numărul relațiilor impersonale, indirecte și pasagere, cu atât viața socială e mai mediatizată, cum ne arată cazul marilor metropole. În orice caz, dacă raporturile sociale în sate au un caracter personal, intim și durabil, aceasta se datorează și volumului redus al acestui tip de comunități.” (Marica, 1997[1942], 150).

Abordând oarecum aceeași temă, în spațiul cultural francez Henri Mendras vorbea la un moment dat de o *societate a intercunoașterii*. Într-un sat din secolul al XIX-lea, remarcă sociologul francez, toată lumea cunoștea pe toată lumea, numărul oamenilor fiind relativ limitat, toți acești oameni fiind născuți și trăind între ei de la naștere până la moarte, fapt pentru care o asemenea societate se definea ca o *societate a intercunoașterii*. Fiecare membru al societății cunoștea toate aspectele personalității celorlalți membri. Opusul societății intercunoașterii este *societatea de masă*. În societatea calificată de *masă*, constata Mendras nu se cunosc între ei decât un număr mic de oameni și nu se cunosc decât anumite aspecte ale personalității și vieții sociale ale oamenilor cunoscuți. (Mendras, 1989, 132).

Drept consecințe ale trăsăturilor societății intercunoașterii, Mendras remarcă: 1) într-o societate tradițională, deoarece se cunoaște toată lumea și toate aspectele fiecăruia, *nu avem nevoie de a descoperi pe alții*, în timp ce într-o societate de masă, trebuie în permanență să descoperim pe alții: jocul social se bazează pe descoperirea altuia și pe modul în care individul se dezvăluie sau se ascunde altuia; 2) într-o societate a intercunoașterii, *opiniile sunt absente*: exprimarea opiniilor este o caracteristică fundamentală a societății de masă, în opoziție cu societatea tradițională (Mendras, 1989, 133-134).

Ideea lui Mendras precum că ar fi existat o vreme și un spațiu în care *fiecare membru al societății cunoștea toate aspectele personalității celorlalți membri* ne trimite mai degrabă spre un tip ideal de societate sau un mod ideal de organizare a unei colectivități. Lucrul acesta nu s-a putut constata și, mai ales, măsura niciodată ca atare. Important pentru noi este faptul că observația lui Mendras ne-a oferit la un moment dat un punct de plecare într-o serie de tentative de schematizare operațională a dimensiunilor comunității, începând cu dimensiunea intercunoașterii. Punctul de plecare era tocmai idealul la care Mendras se referea implicit și explicit, vorbind de *societatea intercunoașterii*. (Pascaru, 2000, 661-662).

¹ Studiul de față include părți/fragmente din lucrările: Pascaru (2003b) și Pascaru (2007).

²A se vedea și „Comunitatea rurală. De la vecinătate la sat și de la sat la intercomunalitate”, în lucrarea de față.

Așa cum încercăm să vă prezentăm în Schema 1, putem lua drept maximum cazul în care *toată lumea ar cunoaște pe toată lumea* și ar cunoaște totul despre fiecare și drept minimum cazul în care *nimeni nu ar cunoaște pe nimeni* și nu ar ști, deci, *nimic despre oricare alt membru al comunității*.

Sub aspect metodologic „a ști totul“ poate însemna a cunoaște o serie de aspecte considerate esențiale la un moment dat pentru și într-o comunitate. Noi am avut în vedere în majoritatea investigațiilor noastre anterioare: 1) vârsta; 2) pregătirea școlară 3) ocupația și locul de muncă; 4) dacă a fost bolnav în ultimul timp; 5) dacă a fost plecat din localitate în ultimul timp; 6) dacă a vândut sau a cumpărat ceva deosebit în ultimul timp.

Sigur, dacă punem problema la modul absolut, nivelul maxim și nivelul minim din schema descrisă deja nu au corespondent real. Ele rămân doar puncte de reper abstracte. Mai departe, fiecare nivel are momentele, etapele sale sau dacă vreți, *treptele* sale, parcurse ascendent sau descendent, descendent, de regulă, în cazul trecerii de la comunitate la societate, de la tradițional la modern.

Schema 1. Niveluri ale intercunoașterii

Nivelul maxim	Nivel intermediar 1	Nivel intermediar 2	Nivel intermediar 3	Nivel minim
<i>Toată lumea știe totul despre toată lumea</i>	<i>Unii știu totul despre toată lumea</i>	<i>Unii știu totul despre unii</i>	<i>Unii știu unele lucruri despre unii</i>	<i>Nimeni nu știe nimic despre nimeni</i>

Similar cu modul de abordare a problemelor intercunoașterii, consideram noi, pot fi abordate și aspectele care privesc comunicarea și acțiunea comună într-o comunitate. Am distins și în aceste cazuri niveluri sau trepte maximale, niveluri sau trepte intermediare și niveluri sau trepte minimale (vezi Schemele 2 și 3).

Schema 2. Niveluri ale comunicării

Nivelul maxim	Nivel intermediar 1	Nivel intermediar 2	Nivel minim
<i>Toată lumea discută cu toată lumea</i>	<i>Unii discută cu toată lumea</i>	<i>Unii discută cu unii</i>	<i>Nimeni nu discută cu nimeni</i>

Schema 3. Niveluri ale acțiunii comune

Nivelul maxim	Nivel intermediar 1	Nivel intermediar 2	Nivel minim
<i>Toată lumea lucrează în comun cu toată lumea</i>	<i>Unii lucrează cu toată lumea</i>	<i>Unii lucrează cu unii</i>	<i>Nimeni nu lucrează cu nimeni</i>

Și în cazul comunicării dar și în cel al acțiunii comune, din nou vom preciza că „a discuta cu toată lumea” sau „a lucra în comun cu toată lumea”, metodologic poate însemna a comunica sau a lucra cu toată lumea *cu o anumită frecvență*, la un anumit interval sau *într-un anumit interval*, așa cum am și propus noi în cercetările de teren: 1) în ultima săptămână; 2) în ultima lună; 3) în ultimele trei luni; 4) în ultimul an; 5) în ultimii trei ani; 6) niciodată.

Dimensiunea acțiunii are la noi înțelesul de întrajutorare sub forma muncii în comun, a împrumutului sau a schimbului de bunuri, fără implicarea unui interes sau câștig imediat.

În lucrările noastre anterioare am considerat matricea comunitară ca fiind *unitatea dintre dimensiunile inter-cunoaștere, comunicare și acțiune comună la nivelul unei comunități (teritoriale sau nu)*, unitate din care ia naștere ansamblul manifestărilor și elementelor de viață cotidiană ale

unei comunități date. Am vrea să reluăm câteva scurte precizări în legătură cu ceea ce ar putea însemna *unitatea* dintre dimensiunile cunoaștere, comunicare și acțiune comună. Mai întâi, este aproape banal să spunem că, în general, cunoașterea celui alt se poate realiza fie prin comunicare, fie prin acțiune comună. La nivel, comunitar mai ales, dinamica raporturilor de comunicare poate fi mult determinată de nivelul de intercunoaștere, în sensul că discută mai frecvent cei care se cunosc mai bine. Acțiunea comună presupune comunicare și implică intercunoaștere. Nici una dintre aceste dimensiuni nu poate exista într-o comunitate fără celelalte și comunitatea ca atare nu poate exista în absența uneia dintre aceste dimensiuni. Este o consecință imediată faptul că tot ceea ce înseamnă viață de zi cu zi într-o comunitate își are geneza, obârșia, așa cum sugeram și mai sus, în unitatea dimensiunilor amintite.

Stabilirea unui indice al matricei comunitare a urmat firesc direcțiile și etapele impuse de cele trei dimensiuni menționate deja: 1) cunoașterea, 2) comunicarea și 3) acțiunea comună. Astfel, primii doi itemi au fost identificați și propuși pentru a reflecta *dimensiunea cunoașterii*. Era vorba de: 1) modalitatea de identificare a membrilor comunității de către subiectul chestionat și, mai recent, 2) cunoașterea unor aspecte din viața și activitatea membrilor comunității asupra cărora subiecții au fost chestionați.

A rezultat, într-una din variantele care a fost folosită în alte majoritatea investigațiilor noastre, următoarea scală: a) identificarea după nume: 5 puncte (p); b) □ identificarea după nume și *ciufală* (poreclă): 4 p; c) identificarea după nume, ciufală și prenumele soțului sau soției: 3 p; d) identificarea după nume, ciufală, prenumele soțului sau soției și prenumele copiilor: 2 p; e) identificarea după datele de mai sus și alte amănunte biografice: 1 p; f) nerealizarea identificării: 0 p.

În aplicarea efectivă a chestionarului pregătit în acest scop, fiecărui subiect chestionat i se spunea numele unui locuitor din sat și dacă îl recunoștea *după nume* primea valoarea 5. Dacă la nume trebuia adăugată și ciufala, primea valoarea 4, dacă mai departe era nevoie de *alte amănunte* pentru identificare valoarea scădea corespunzător.

Persoanele despre care subiecții investigației erau chestionați, numite de noi *persoane de referință*, puteau fi cinci (număr ales oarecum arbitrar în funcție de resursele materiale și de timp ale anchetelor) sau patru (atunci când unul dintre subiecții chestionați era și persoană de referință). Astfel, scorul maxim care se putea obține la nivelul cunoașterii, itemul *modalitatea de identificare*, era de 25 sau 20 de puncte.

Scorul astfel obținut urma să se însumeze cu cel obținut în *cunoașterea unor aspecte*. Aceste *aspecte*, selectate de noi și în baza relevanței sociale pe care observațiile ne-au sugerat-o, au fost: 1) vârsta, 2) pregătirea școlară; 3) ocupația și locul de muncă a persoanei de referință; 4) dacă a fost bolnavă în ultimul timp; 5) dacă a fost plecată din localitate în ultimul timp; 6) dacă a vândut sau a cumpărat ceva deosebit în ultimul timp.

Răspunsurilor le-au fost asociate aceste valori: 1 punct pentru „știe exact”, 0,5 puncte pentru „știe aproximativ” și 0 puncte pentru „nu știe”. În *cunoașterea unor aspecte* scorul maximum care se putea obține era de 30 de puncte, pentru 5 persoane de referință și 24 de puncte pentru 4 persoane de referință.

Pentru evaluarea *comunicării* ne-am oprit asupra momentului la care a avut loc *ultima discuție* dintre subiectul chestionat și fiecare dintre ceilalți *cinci membri ai comunității*, persoane de referință, acordând răspunsurilor, pe variante, următorul punctaj: a) discuția a avut loc în ultima săptămână: 5 p, b) discuția a avut loc în ultima lună: 4 p; c) discuția a avut loc în ultimele 3 luni: 3 p; d) discuția a avut loc în ultimul an: 2 p; e) discuția a avut loc în ultimii 3 ani: 1 p; f) nu s-a discutat niciodată: 0 p.

La fel, pentru evaluarea *acțiunii comune* am solicitat subiecților să precizeze data la care ultima oară s-au implicat într-o acțiune împreună cu fiecare dintre cei cinci (patru) membri ai comunității persoane de referință. Pentru fiecare variantă de răspuns am acordat câte un punctaj, astfel: a) acțiunea a avut loc în ultima săptămână: 5 p; b) acțiunea a avut loc în ultima lună: 4 p; c) acțiunea a avut loc în ultimele trei luni: 3 p; d) acțiunea a avut loc în ultimul an: 2 p; e) acțiunea a avut loc în ultimii trei ani: 1 p; f) nu au acționat niciodată împreună: 0 p.

Punctajul maxim care se putea obține, în cazul dimensiunii comunicare ca și în cazul acțiunii comune era de 25 de puncte (20 de puncte pentru 4 persoane de referință).

Pentru estomparea diferențelor care existau între punctajul maxim la nivelul cunoașterii, pe de o parte, și punctajul maxim la nivelele comunicării și al acțiunii comune, pe de altă parte, am propus utilizarea unui indice dat de *raportul dintre punctajul real obținut de subiecții chestionați și punctajul maxim posibil*, la nivelul fiecărei dimensiuni. Acest indice putea avea teoretic valori cuprinse între 0 și 1.

Indicele matricei comunitare a fost calculat ca medie aritmetică a indicilor cunoașterii, comunicării și acțiunii comune. Și acest indice, desigur, putea avea valori între 0 și 1.

Cercetări în Munții Apuseni

Primele cercetări sistematice: Mușca-Iușșa (1986 și 2000)

În 1986, la Mușca s-au obținut, *la nivelul lotului implicat în investigație*, pentru cunoaștere un indice egal cu 0,67, pentru comunicare: 0,42 și pentru acțiunea comună: 0,20. Indicele matricei comunitare, calculat ca medie a indicilor cunoașterii, comunicării și acțiunii: 0,43. Pe baza aceleași metodologii, în iarna anului 2000 am obținut pentru Mușca următorii indici: intercunoaștere: 0,77; comunicare: 0,79 și inter-acțiune (acțiune comună): 0,16. Indicele matricei comunitare: 0,57. Creșterea indicelui matricei comunitare a fost explicată de noi atât prin *retradiționalizarea* satului în urma întoarcerii la munca din agricultură a lucrătorilor ocupați anterior în activitățile industriale specifice perioadei comuniste, cât și prin introducerea unei centrale telefonice prin care se deservea gratuit întregul sat.

Câștigul cel mai mare al cercetărilor de la Mușca, apreciem astăzi, rămâne însă *jurnalul de observație* din care vă prezentăm câteva extrase în ANEXA 1.

Cercetări la Horea (1999). Matricea comunitară și mărimea satului

În 1999 au fost validate răspunsurile la întrebările noastre asupra relațiilor de cunoaștere, comunicare și acțiune comună pentru un număr de 79 de locuitori din comuna Horea (județul Alba).

În Tabelul 1 sunt prezentate mediile indicilor pentru fiecare localitate. Am introdus în plus datele referitoare la numărul gospodăriilor pe localități.

Observam la vremea cercetărilor din Horea faptul că există o anume asociere între mărimea localității (indicată prin numărul gospodăriilor) și intensitatea relațiilor interumane (dată de indicele matricei comunitare): *pe măsură ce numărul gospodăriilor era mai mare, indicele matricei comunitare era mai mic*. Astfel, aveam la mare distanță, localitatea Horea (cu peste 90 de gospodării și un indice al matricei comunitare sub 0,50), apoi grupa formată din satele Preluca și Trifeștii (cu un număr de gospodării între 30 și 40 și un indice al matricei comunitare între 0,60 și 0,70). În sfârșit, s-a putut identifica grupa formată din

satele Petreasa și Teiu (cu un număr de gospodării între 20 și 30 și un indice al matricei comunitare între 0,70 și 0,80).

Tabelul 1. Indici ai cunoașterii, comunicării, acțiunii comune și matricei comunitare la Horea (1999)

Satul	Număr de gospodării	Indici			
		Cunoaștere	Comunicare	Acțiune comună	Matrice
Horea	94	0,74	0,47	0,22	0,45
Petrecasa	23	0,81	0,82	0,60	0,74
Preluca	32	0,86	0,71	0,52	0,68
Teiu	26	0,76	0,83	0,49	0,70
Trifești	36	0,84	0,75	0,41	0,66

S-au reținut și alte aspecte importante în cercetările de la Horea: 1) indici cu valoare minimă (valoarea 0) nu s-au identificat în cazul intercunoașterii; apăreau însă, în cazul comunicării, la Horea, și în cazul acțiunii comune la Horea, Petreasa, Teiu și Trifești; 2) nu existau indici cu valoarea 0 în cazul matricei comunitare; 3) valoarea maximă 1,00 se înregistra în cazul intercunoașterii, dar nu mai putea fi identificată nici măcar în satele mici în cazul comunicării și al acțiunii comune; 4) abaterea standard ne indica o eterogenitate mai mare în cazul intercunoașterii la Petreasa, în cazul comunicării la Horea, în cazul acțiunii comune la Trifești și în cazul matricei comunitare la Preluca.

Matrice comunitară și grupuri de poziție la Corna, Roșia Montană (2003)

Realitatea socială, constata Adrian Neculau, se prezintă ca un sistem complex de grupuri (mai mari sau mai mici, formale sau informale) care construiesc norme și valori, distribuie poziții și exercită influențe. Cele mai cunoscute grupuri restrânse, remarcă Neculau, în baza unei incursiuni bibliografice dense, sunt: a) *grupul de sarcină*, reunit pentru o îndatorire comună (echipa de muncă, un comitet de acțiune, un consiliu de administrație, o asociație); b) *grupul de formare psihosocială*, care are ca obiectiv creșterea sau formarea personală (dinamica grupului), consolidarea unei echipe, susținerea psihosocială a unei acțiuni, dezvoltarea unor abilități psihosociale, dobândirea unor experiențe; c) *grupul de acțiune comunitară*, care poate avea ca obiectiv dezvoltarea locală, acțiunea politică pentru apărarea drepturilor sociale ale unor categorii de populație, organizarea serviciilor comunitare; d) *grupul format la sfârșitul unei cercetări* și care are o bază voluntară și reunește indivizi care au participat la realizarea unor observații, care au discutat împreună rezultatele unei investigații empirice, ajungând la reprezentarea comună a unei realități, care și-au confruntat reacțiile și credințele. Acest tip de grup mai este cunoscut și ca grupul de cercetare-acțiune; e) *grupul de învățare* (clasa de elevi, grupa de studenți, grupul de formare în întreprindere sau cele de educație populară); f) *grupul de loisir*, organizat pentru diferite acțiuni sportive, culturale, artistice; g) *grupul de persoane dintr-o rezidență*, care reunește indivizi într-o „unitate de viață”, în interiorul unei instituții de educație, sănătate, loisir (cămin de elevi, orfelinat, casă de odihnă); h) *familia*, care este considerată drept primul grup de apartenență, facilitând dobândirea celor dintâi experiențe sociale. (Neculau, 2003,129-132)¹.

¹ În legătură cu clasificarea grupurilor a se vedea și Fischer, G. N. (1997, 218-222).

Neculau prezintă și o serie de grupări care nu pot fi considerate *grupuri în sens clasic*. Alături de agregatele fizice, de mulțime și rețele sunt menționate și *agregatele statistice*, categorie de persoane regrupate în funcție de criterii de clasificare exterioare voinței lor.

Agregatele statistice sunt punctul nostru de plecare în abordarea temei grupurilor de poziție în cazul satului Corna, Roșia Montană, sat amenințat cu dispariția în cazul punerii în practică a proiectului Roșia Montană Gold Corporation (RMGC)¹.

Grupurile de poziție din satul Corna se structurau în jurul *acordului* sau *dezacordului*, mai mult sau mai puțin explicit, față de proiectul RMGC și consecințele sale.

Toate acestea se întâmplau, desigur, în condițiile în care la Corna, ca în orice altă așezare rurală putem descrie o anumită viață comunitară și o anumită poziție pentru fiecare locuitor în contextul comunității, al unui anumit nivel al matricei comunitare. În stabilirea indicilor matricei comunitare am urmat, în linii generale, pașii parcurși și în investigațiile anterioare. Diferența a fost doar aceea că pentru cercetările de la Corna, în cazul dimensiunii cunoaștere, am valorificat în final doar itemul identificare.

Pentru satul Corna, principalii indici la nivelul matricei comunitare astfel construite sunt reprezentați în Tabelul 2.

Indicii matricei comunitare (pentru fiecare subiect al cercetării) vor sta, în cele ce urmează, la baza descrierii grupurilor de poziție, pentru contextul de față „a fi sub medie” sau „a fi peste medie” reprezentând, pentru fiecare dintre cele trei dimensiuni și pentru matricea comunitară în ansamblul ei, un mod de a caracteriza „imediat” un grup anume fără a-l și defini neapărat prin toate caracteristicile sale.

Tabelul 2. Indici ai matricei comunitare (Corna, noiembrie 2003)

<i>Dimensiuni</i>	<i>Indici</i>
<i>Cunoaștere (identificare)</i>	<i>0,72</i>
<i>Comunicare</i>	<i>0,42</i>
<i>Acțiune comună</i>	<i>0,12</i>
<i>Matrice</i>	<i>0,42</i>

Din multitudinea de itemi puși în valoare în investigațiile noastre am considerat că sunt reprezentativi pentru descrierea unei anumite poziții față de proiectul RMGC și, implicit, pentru descrierea unor grupuri de poziție, următorii: 1) acordul/ dezacordul cu ideea construirii unui iaz de decantare pe locul satului Corna; 2) aprecierea influenței proiectului asupra zonei; 3) aprecierea existenței/inexistenței unor alternative la proiect; 4) schimbările în proiectele individuale și mai ales sensul acestor schimbări; 5) aprecierile asupra publicațiilor prin care RMGC își promovează proiectul în zonă și în afara ei.

În satul Corna declarau că sunt de acord, fără nici o părere de rău, cu ideea proiectului RMGC de a construi pe locul satului Corna un iaz de decantare 9,4% dintre respondenți, că sunt de acord, dar le pare rău 28,1% și că nu sunt de acord 29,7%. Cei care erau de acord fără nici o părere de rău, aveau un indice al matricei comunitare peste medie (0,50) datorită mai ales indicelui mare al cunoașterii (0,82) și indicelui mare al comunicării (0,57). Și cei care declarau că nu sunt de acord aveau un indice mai mare al matricei comunitare, mai mult peste medie fiind însă indicele acțiunii comune (0,19).

La întrebarea „Credeți că proiectul va avea o influență pozitivă asupra zonei?” 31,3% dintre cei chestionați răspundeau cu *da* și 48,8% cu *nu*. Cei care răspundeau cu *da* aveau un indice al matricei comunitare peste medie (0,46), mai ales datorită indicelui intercunoașterii (0,79), în timp ce locuitorii care răspundeau cu *nu* erau prin toți indicii foarte aproape de

¹ Vezi și Pascaru, M. (2007).

media comunității (0,73 – indice cunoaștere, 0,43 – indice comunicare, 0,13 – indice acțiune comună, 0,43 – indice matrice).

În ceea ce privește existența altor alternative, dacă proiectul RMGC nu s-ar pune în practică, 46,9% dintre interlocutori spuneau că da, există alte alternative și 31,9% că nu, nu există alte alternative. Cei care spuneau că nu există alte alternative obțineau un indice al matricei comunitare sub medie (0,40) și acest lucru se datora mai ales unui indice al comunicării scăzut (0,39) și unui indice al acțiunii comune practic nul.

„V-ați schimbat planurile dvs. de viitor după venirea *Goldului*?” La această întrebare 53,1% dintre locuitorii chestionați spuneau că da, și-au schimbat planurile lor de viitor și 46,9% spuneau că nu, nu și-au schimbat planurile de viitor. Cei care spuneau că nu și-au schimbat planurile de viitor aveau un indice al matricei comunitare mai mic (0,37), datorită mai ales indicelui identificării sub medie (0,63) și indicelui acțiunii comune aproape nul.

Schimbarea planurilor de viitor, după declarațiile celor antrenați în investigațiile noastre, se făcuse în următoarele sensuri: a) Erau obligați să plece deși nu și-au dorit acest lucru: 15,6%; b) Puteau să vândă și să plece în altă parte, deși nu crezuseră că se va întâmpla prea repede acest lucru: 21,9%; c) Ar fi plecat, dar acum aveau posibilitatea să lucreze în zonă: 1,6%. Cei care declarau că sunt obligați să plece deși nu și-au dorit acest lucru aveau un indice al matricei comunitare la nivelul mediei comunității (0,42), cu un indice al cunoașterii mai ridicat (0,78) și un indice al comunicării sub medie (0,40), ca și indicele acțiunii comune (0,11). Cei care declarau că pot să vândă și să plece, sugerând că oricum se gândiseră la aceasta, aveau un indice al matricei comunitare peste medie (0,49), datorită indicelui cunoașterii (identificării) mai mare (0,79), unui indice al comunicării mai mare (0,51) și, de asemenea, unui indice al acțiunii comune mai mic (0,16). Persoana care voia să plece, dar își găsisese loc de muncă în noile condiții avea de asemenea un indice al matricei comunitare sub medie (0,34), indicele cunoașterii fiind de 0,60, cel al comunicării de 0,33 și indicele acțiunii comune nul.

Aprecierile asupra sincerității publicațiilor RMGC erau distribuite astfel: 1) Scriu numai minciuni: 17,2%; 2) Uneori scriu adevărul: 42,2%; 3) Scriu numai adevărul: 6,3%.

Cei care considerau că publicațiile *Goldului* nu spun adevărul aveau un indice al matricei comunitare sub medie (0,36), datorită mai ales indicelui scăzut al comunicării (0,31). Cei care declarau că publicațiile *Goldului* „scriu numai adevărul” aveau un indice al matricei comunitare peste medie (0,48), datorat indicelui cunoașterii peste medie (0,85) și, de asemenea, indicelui mare al comunicării (0,52), chiar dacă indicele acțiunii comune era aproape nul.

Cu titlul de ipoteză de lucru, am considerat că adoptau o poziție favorabilă proiectului RMGC următoarele grupuri: 1) al celor care se declarau de acord cu dispariția satului fără părere de rău și care aveau un indice al matricei comunitare peste medie, mai ales datorită implicării în acțiuni comune, reprezentând probabil și un posibil grup ale cărui resurse puteau fi valorificate în dezvoltarea comunitară de susținere a proiectului; 2) al celor care considerau că proiectul RMGC va avea o influență pozitivă asupra zonei, cu un indice de asemenea peste medie datorită mai ales măsurii ridicate în care cunoaște (identifică) pe ceilalți membri ai comunității; 3) al celor care susțineau că nu există alternative, grup oarecum mai izolat în comunitate, cu un indice al matricei comunitare sub medie și cu implicări acționale, în sensul într-ajutorării, reduse; 4) al celor care sugerau că ar fi dorit de mult să plece, cu un indice al matricei comunitare peste medie, datorită măsurii ridicate în

¹ Nume al RMGC utilizat de către locuitorii din zonă.

care îi cunoșteau (identificau) pe ceilalți locuitori; 5) al celor care considerau că „publicațiile *Goldului* spun numai adevărul”, buni cunosători ai consătenilor lor și aflați în raporturi de comunicare frecvente cu ceilalți.

Grupurile celor am putea considera că adoptau o poziție, mai mult sau puțin clar conturată, de respingere a proiectului RMGC erau: 1) Al celor care își exprimau dezacordul în legătură cu dispariția satului, cu un indice peste medie, datorită mai ales implicării în acțiuni comune; 2) Al celor care spuneau că proiectul RMGC nu va avea influențe pozitive în zonă, cu indici ai matricei comunitare și ai dimensiunilor ei la nivelul mediei comunității, probabil un „grup de masă”; 3) Al celor care considerau că publicațiile RMGC „scriu numai minciuni”, oarecum izolat în comunitate, cu relații de comunicare mai restrânse.

Sensul practic al acestor delimitări putea fi și acela de a semnala faptul că, în condițiile unei dezbateri și decizii colective, prin poziția în comunitate a majorității grupurilor care păreau să susțină proiectul RMGC, acestea ar fi urmat să aibă câștig de cauză în detrimentul grupurilor care păreau să se opună proiectului.

Matrice comunitară și dezvoltare locală.

Cercetări în microregiunea Vălișoara-Rimetea (2007-2008)

Cele mai recente cercetări asupra matricei comunitare au vizat conexiunile diferitelor dimensiuni ale acesteia cu dezvoltarea locală și au fost realizate în microregiunea Livezile-Rimetea în 2007 și 2008. Microregiunea, formată din cele două comune care îi dau și numele (Livezile și Rimetea) este situată geografic în Depresiunea Trascăului. La ultimul recensământ (2002) în microregiune trăiau 2739 de locuitori, dintre care 50,97% bărbați și 49,03% femei. Specificul micro-regiunii este dat și de existența unei lungi conviețuirii între români (60,28% în microregiune și 98,68% în comuna Livezile) și maghiari (33,8% în microregiune și 87,30% în comuna Rimetea).

Comuna Rimetea este formată din satele Rimetea, satul centru de comună, și Colțești. Livezile este compusă din patru sate: Livezile, centrul de comună, Izvoarele, Poiana Aiudului și Vălișoara.

Cercetările noastre au explorat reprezentările și opiniile a 366 de locuitori din Rimetea, Colțești, Poiana Aiudului, Izvoarele și Livezile. Obiectivele investigației au vizat între altele și identificarea problemelor din comunitățile aflate în studiu dar mai ales a factorilor și nivelurilor la care soluțiile la aceste probleme s-ar afla. Diferitele reprezentări au putut fi asociate cu indicele matricei comunitare. Prezentăm în cele ce urmează principalele rezultate!

În ceea ce privește factorii care s-ar putea implica în rezolvarea problemelor locale, se declarau total sau parțial de acord cu implicarea exclusivă a investitorilor străini 83,6% dintre respondenți, aceștia având un indice al matricei comunitare mai mare (0,41) decât respondenții care se declarau în total dezacord (0,30). Se declarau total sau parțial de acord cu intervenția exclusivă a statului 86% dintre respondenți, cu un indice al matricei comunitare mai mic (0,41) decât cei care se declarau total în dezacord (0,47). Referitor la primărie, ca unic agent potențial al soluționării problemelor locale, 81,37% se declarau total sau parțial de acord și 17,2% în total dezacord. Aveau un indice al matricei comunitare mai mare cei care se declarau parțial de acord. A se vedea și Tabelul 3.

¹ A se vedea și Pascaru (2008).

Tabelul 3. Factori care pot interveni în soluționarea problemelor locale (I)

	Numai investitorii străini (%)	Indicele matricei comunitare	Numai statul (%)	Indicele matricei comunitare	Numai primăria (%)	Indicele matricei comunitare
Total de acord	61,0	0,44	51,0	0,41	51,0	0,40
Parțial de acord	22,6	0,41	35,1	0,44	30,2	0,43
Total dezacord	15,8	0,30	12,3	0,47	17,2	0,42
NS/NR	0,5	0,34	1,6	0,26	1,6	0,19
Total	100,0		100,0		100,0	

În atenția noastră s-au aflat și oamenii de afaceri sau „oamenii cu mulți bani”. Considerau că numai aceștia pot rezolva problemele comunității 72% (total sau parțial de acord), având un indice al matricei comunitare mai mare (0,41; 0,42) decât al celor care își exprimau dezacordul (0,40). Încrederea în șansa locuitorilor de a fi agenți unici ai rezolvării problemelor locale a fost exprimată de 57,7% dintre respondenți, cei care se declarau total de acord având un indice al matricei comunitare mai mic (0,30%) decât al celor care își afirmau acordul parțial (0,44) sau total (0,43). Ideea de parteneriat între toți factorii amintiți anterior era susținută de către 87,6% dintre respondenți. Aceștia aveau un indice al matricei comunitare mai mic (0,40; 0,41) decât cei care se declarau în total dezacord (0,46). Pentru mai multe informații a se vedea și Tabelul 4.

Tabelul 4. Factori care pot interveni în soluționarea problemelor locale (II)

	Numai oamenii cu mulți bani (%)	Indicele matricei comunitare	Numai locuitorii (%)	Indicele matricei comunitare	Prin parteneriat (%)	Indicele matricei comunitare
Total de acord	34,9	0,41	25,3	0,35	69,8	0,40
Parțial de acord	37,1	0,42	32,4	0,44	18,8	0,41
Total dezacord	25,3	0,40	40,3	0,43	10,6	0,46
NS/NR	2,7	0,37	1,6	0,21	0,8	0,38
Total	100,0		100,0		100,0	

Răspunsul la cererea de ajutorare, posibil indicator al șanselor participării în proiectele comune de dezvoltare, a fost testat prin întrebarea: *Când cineva vă cere să îl ajutați cu ceva (idei, soluții, muncă sau bani) cât de mult contează: a) faptul că are multă școală, b) faptul că este din sat sau comună, c) partidul politic din care face parte, d) faptul că vă este rudă sau vecin, e) faptul că are o gospodărie sau o afacere prosperă, f) altceva?*

Dintre respondenții noștri, 51,7% declarau că școala contează foarte mult și mult, 59,1% considerând că apartenența la comunitate contează foarte mult și mult. Partidul politic conta foarte mult și mult pentru 19,9% dintre respondenți în timp ce rudenia sau vecinătatea erau apreciate foarte mult și mult în acordarea ajutorului de către 35,2% dintre respondenți. În sfârșit, conta foarte mult și mult faptul că persoana care cerea ajutorul are o gospodărie prosperă pentru 31,4% dintre respondenți.

Pe ansamblu, aveau un indice al acțiunii comune sub medie (0,23) cei care declarau că nu contează deloc în oferirea ajutorului școala (0,19), apartenența la comunitate (0,20), partidul politic (0,21) și faptul că apelantul are o gospodărie prosperă (0,17). Apoi, la

extrema cealaltă, aveau un indice al acțiunii comune foarte mic cei care considerau că în acordarea ajutorului contează foarte mult partidul politic (0,21) și a fi rudă sau vecin (0,10).

Unul dintre conceptele tot mai frecvent utilizate astăzi în abordarea dezvoltării locale este cel de *inteligentă teritorială*. Într-o comunicare amplă asupra inteligenței teritoriale, J.-J. Girardot mărturisește faptul că el însuși a propus acest termen în 1999, în strânsă legătură cu cel de *inginerie teritorială (ingénierie territoriale)*, inteligența teritorială vizând

„punerea managementului proiectelor și tehnologiilor societății informației în serviciul dezvoltării durabile” (Girardot, 2005, 2)

Inteligența teritorială, în concepția lui Girardot, se fondează pe șase principii etice și metodologice, dintre care pe primul loc se află *principiul participării*. De o deosebită valoare euristică ni se pare a fi identificarea principiilor etice ale inteligenței teritoriale în principiile dezvoltării durabile. Dezvoltarea durabilă, remarcă Girardot, este așezată pe trei principii validate de către numeroase instanțe morale și politice la scară planetară: 1) participarea tuturor actorilor la dezvoltare, în primul rând a cetățenilor; 2) abordarea globală a situațiilor, caracterizată printr-un echilibru adecvat între considerațiile de ordin economic, social și de mediu; 3) parteneriatul actorilor. Acestor trei principii etice li se asociază trei principii metodologice capabile să garanteze respectarea celor dintâi: 1) abordarea teritoriului ca spațiu de acțiune; 2) generalizarea dezvoltării prin proiecte și a culturii evaluării; 3) dezvoltarea accesibilității tehnologiilor societății informației.

În definiția operațională a *inteligenței teritoriale* am propus să se ia în calcul și *deschiderea actorilor locali spre colectarea de informații utile fundamentării corecte a unor proiecte de dezvoltare*. Deschiderea spre oferirea de informații de la nivelul satului a vizat următoarele aspecte: a) probleme de familie ale celor din sat, b) probleme sociale ale celor din sat, c) relațiile dintre familiile din sat, d) evoluția animalelor din fiecare gospodărie, e) schimbările de populație din fiecare gospodărie (nașteri, decese, căsătorii, mutări în și din sat), f) comportamente violente întâlnite în sat, g) frecventarea bisericii de către locuitorii satului, h) transferuri de terenuri în sat (prin moștenire, vânzare-cumpărare, donație, schimb), i) probleme de poluare mediului, j) mersul afacerilor în sat.

În general s-a putut observa că ponderea celor care spuneau că mai degrabă da, ar da informații, este mai mică în cazul problemelor de familie din sat, a relațiilor dintre familii și atunci când este vorba de mersul afacerilor în sat. În ceea ce privește indicele comunicării este de remarcat faptul că el este mai mare în cazul celor care se declarau de acord cu furnizarea informațiilor, indiferent de aspectul vizat.

Încrederea în general și încrederea în diferitele notabilități ale satului (comunei) poate constitui la un moment dat un indicator important al șanselor participării locuitorilor dintr-un spațiu anume la punerea în practică a diferitelor proiecte de dezvoltare prin participarea directă a locuitorilor, în cadrul unor parteneriate sau în afara lor. În ancheta noastră declarau că au multă și foarte multă încredere în primar (61,1%), în consilierii locali (35,7%), în preot (76,3%), în cadrele didactice (53,9%), în medic (70%), în polițiști (56,7%), în oamenii de afaceri (31,6%). Încrederea în notabilități și persoanele publice se fixa pe încrederea în ceilalți locuitori ai satului (multă și foarte multă: 59,1%) și încrederea în oameni în general (53,7%).

Aducând acum în discuție indicele cunoașterii, credem că sunt de reținut următoarele aspecte importante: 1) indicele cunoașterii este mai mare pe măsură ce se trece de la puțină încredere la multă și foarte multă atunci când este vorba de primar, preot și oameni în general; 2) indicele cunoașterii scade pe măsură ce încrederea crește de la puțină la multă și foarte multă în cazul cadrelor didactice și al oamenilor de afaceri ca referințe ale încrederii.

Diferitele tipuri antreprenoriale¹ se pot asocia și ele, în opinia noastră, cu șansele/ neșansele implicării în dezvoltarea locală. Date relevante sunt prezentate în Tabelul 5.

Tabelul 5. Tipuri antreprenoriale și matrice comunitară

	Răspunsuri (%)	Indice cunoaștere	Indice comunicare	Indice acțiune comună	Indice matrice
Are o afacere proprie	7,4	0,51	0,53	0,24	0,43
Are de gând să deschidă o afacere cu resurse proprii	2,5	0,47	0,39	0,12	0,32
Ar porni o afacere dacă ar avea o sumă mare de bani	12,5	0,51	0,53	0,25	0,42
Nu	74,9	0,49	0,50	0,22	0,41
NS/NR	2,2	0,50	0,44	0,36	0,47
Total	100,0				

Se poate observa că în cercetările din microregiunea Livezile-Rimetea declarau că au o afacere proprie 7,4% dintre respondenți, că au de gând să deschidă o afacere cu resurse proprii 2,5%, că ar porni o afacere dacă ar avea o sumă mare de bani 12,5% și că nu au de gând să intre în afaceri 74,9%. Cei care aveau deja o afacere proprie aveau toți cei patru indici peste medie sau foarte aproape de medie. Indicii erau sub medie pentru locuitorii care aveau de gând să își deschidă o afacere cu resurse proprii. Aceștia erau mai puțin implicați în comunicare (0,37 față de 0,51 medie) și mai ales în acțiunea comună (0,12 față de o medie de 0,23).

Reprezentările pozitive asupra șanselor de reușită ale unui proiect comunitar, am considerat noi, pot fi și ele suport pentru dezvoltarea locală pe bază de proiecte. Respondenții noștri considerau că un proiect ar putea fi dus cu bine la capăt în proporție de 79,3% și că nu, nu ar putea fi realizat: 12,8%. Cei optimiști aveau indici ai cunoașterii, comunicării, acțiunii comune și matricei comunitare puțin peste media eșantionului. Pesimiștii se caracterizau îndeosebi printr-un indice al acțiunii mai mic (0,12 față de o medie de 0,23). Pentru detalii se poate vedea și Tabelul 6.

Tabelul 6. Optimism și pesimism în legătură cu șansele de reușită pentru proiectele comunitare

	Răspunsuri (%)	Indice cunoaștere	Indice comunicare	Indice acțiune comună	Indice matrice
Da, un proiect ar fi dus cu bine la capăt	79,3	0,51	0,52	0,24	0,43
Nu, un proiect nu ar putea fi realizat	12,8	0,47	0,41	0,12	0,34
NS/NR	7,9	0,36	0,45	0,26	0,36
Total	100,0				

Concluzii și deschideri

„Născută” pe drumul dintre două comunități rurale din Munții Apuseni, noțiunea de matrice comunitară și metodologia asociată ei au slujit în timp unor obiective teoretice și

¹ A se vedea și Sandu, D. (1999, 100). Sociologul român distingea în această lucrare patru tipuri antreprenoriale: 1) *non-întreprinzător* (nu este interesat să-și deschidă o afacere), 2) *întreprinzător prin dorință* (și-ar deschide o afacere având o sumă mare de bani), 3) *întreprinzător prin intenție* (intenționează să își deschidă o afacere) și 4) *întreprinzător prin comportament* (are o afacere particulară).

practice importante în evoluția preocupărilor noastre pentru cunoașterea și/sau dinamizarea vieții rurale din regiunea amintită.

Astfel, în primele cercetări de la Mușca-Lupșa (1986), reluate după 14 ani, am urmărit determinarea treptei de modernitate a comunității și evoluția acesteia în timp și într-un spațiu social marcat de transformări adesea șocante și greu de prevăzut.

La Horea, în 1999, obiectivul cercetărilor asupra matricei comunitare a fost acela de a verifica în ce măsură teza lui George Em. Marica asupra legăturii dintre volumul comunității și relațiile dintre locuitori se poate confirma sau infirma prin folosirea metodologiei asociate propuse de noi în anii optezi ai secolului trecut.

La un moment dat indicele matricei comunitare a fost utilizat și în fundamentarea identificării liderilor comunitari (Pascaru, 2003a), aspect asupra căruia nu am insistat în acest context deoarece el merită o atenție aparte.

În timp, realități inedite prin dinamismul și dramatismul lor au atras nevoia utilizării matricei comunitare pentru o mai bună înțelegere a lor. Așa a fost și cazul cercetărilor asupra impactului psiho-social al proiectului Roșia Montană Gold Corporation (Pascaru, 2007a). Indicii matricei comunitare s-au dovedit utili în conturarea *grupurilor de poziție* structurate în comunitate ca reacție la proiectul care urma să bulverseze întreaga regiune.

Integrarea noastră într-o serie de proiecte și rețele de cercetare la nivel european¹ ne-a pus față în față cu o serie de realități conceptuale și de intervenție cum ar fi *inteligenta teritorială* și cadrul ei teoretic generos sau dezvoltarea locală durabilă și principiile ei de fundamentare. În acest context am propus noi înșine proiecte de cercetare și intervenție în care, mai mult sau mai puțin, și-a găsit loc și perspectiva matricei comunitare. Cercetările de la Livezile-Rimetea (2007) sunt un exemplu în acest sens.

Pentru studiul de față principala noastră țintă a fost mai degrabă de ordin metodologic, încercând să vă prezentăm modul în care indicele matricei comunitare și indicii cunoașterii, comunicării și acțiunii comune pot fi utilizați în analiza diferențelor de reprezentare asupra diferitelor variabile implicate în managementul dezvoltării locale prin proiecte bine fundamentate informațional și bazate pe încredere, spirit antreprenorial și participare comună ca principiu fundamental.

Remarcată de specialiști de valoare în problemele comunității (Sandu, 2006, 33), teoria și metodologia matricei comunitare și-a dovedit în timp valențele aplicative în cercetările de teren specifice spațiului comunitar, dar a relevat și o serie de limite care se cer în timp depășite. Serii noi de cercetări trebuie să ducă la o conturare mai clară a raporturilor dintre cele trei dimensiuni (cunoaștere, comunicare și acțiune comună) și la o simplificare a construcției metodologice asociate, concomitent cu creșterea fiabilității ei euristice.

¹ CAI:NTI - Coordination Action of the European Network of Territorial Intelligence, FP6, Contract no: 029127, coordonator general: Université de Franche-Comté – Franța, Maison des Sciences de l'Homme Claude Nicolas Ledoux, 2006-2008, www.territorial-intelligence.eu

Anexă

Cunoaștere, comunicare și acțiune comună (Mușca, mai 1986) / Extrase din jurnalul de teren.

Ipoteza 1 (Ip. 1): Un nivel al intercunoașterii scăzut; Ip. 2: O frecvență scăzută a comunicării; Ip. 3: O frecvență scăzută a inter-acțiunilor; Ip. 4: Inter-cunoașterea se realizează mai mult prin comunicare; Ip. 5.1.: Se diversifică conținutul informațiilor vehiculate; Ip. 5.2.: Crește rolul bărbaților în transmiterea informației; Ip. 5.3.: Crește rolul copiilor în transmiterea informației; Ip. 5.4.: Crește numărul infracțiunilor contra demnității persoanei (insulta și calomnia); Ip. 5.5.: Crește gradul de distorsiune a informațiilor; Ip. 5.6: Crește ponderea limbajului gratuit și trivial; Ip. 5.7.: Crește rolul celor care au pregătire școlară ridicată; Ip. 5.8.: Crește frecvența comunicării realizate în afara comunității; Ip. 5.9.: Scade izolarea informațional-comunicativă; Ip. 5.10.: Controlul social își pierde din eficiență; Ip. 5.11.: Comunicarea ante factum este mai restrânsă decât comunicarea post factum; Ip. 5.12.: Scade numărul și importanța acordată manifestărilor tradiționale consacrate cu precădere comunicării; Ip. 6: Crește numărul inter-acțiunilor gratuite; Ip. 7: Conținutul inter-acțiunilor tinde să nu mai depindă de profesia de bază.

1 0 5-6 mai 1986, Aspecte generale:

A. [Spectacol al elevilor din Mușca]. În momentul în care a început spectacolul, a început și servirea berii la cămin, unde s-a amenajat bufetul; o primă lecție care s-a dat copiilor a fost aceea a băuturii: nimeni nu a comentat în nici un fel; copiilor li s-a adus apă într-o găleată pe care tinerii o vor lua repede pentru bere; la început tinerii și apoi bătrânii, la început bărbații, apoi și femeile se vor aduna pe șes [loc întins în fața căminului cultural] pentru a bea bere; între timp se va desfășura spectacolul la care vor participa circa treizeci de femei – mame ale copiilor [...]

Remarcă: O primă separație: a consumatorilor de alcool de consumatorii de cultură;

În jurul orei 15 s-a încheiat slujba de la Cruce [loc nu departe de biserică, unde se află o troiță] unde s-au adunat peste 100 de locuitori; când grupurile s-au adunat pe șes, o parte dintre ele s-au așezat în cimitir; interesant este că asemenea grupuri erau legate între ele prin relațiile de rudenie și erau grupuri mixte (bărbați, femei și copii); în general – tineri familisti; în cimitir iarba era cosită și se putea sta pe jos;

Remarcă: o a doua separație: a consumatorilor de alcool de cei care respectă tradiția religioasă;

[...]

D. [Film]. La film au stat în special copiii, în jur de 50; filmul „Superpoliștul” este însă foarte rupt; Aurel [operatorul] povestește că duminică (în ziua de Paști) a făcut videotecă, prima cu resurse locale; tinerii erau beți, nu au înțeles filmul „Omul lup”, au cerut filme cu karate, dar nici acestea nu i-au mulțumit;

Remarcă: videoteca – ultimul semn al modernității în mijloacele de comunicare în masă nu are o audiență deosebită la Mușca; există două bariere: nu sunt subtitrate filmele; nu sunt tinerii pregătiți să le înțeleagă; preferința este pentru filmele violente; de Paști au cumpărat bilete circa 75 de tineri;

Au discutat despre videotecă [A.M.] și [S. P.], un tânăr pletos; vrea să facă și marți, 6 mai, dar [A.M.] nu este prea încântat;

E. Miercuri am anunțat-o pe [V. M.] că luni, după ce ies oamenii de la biserică, vom face serbare; nu l-a anunțat pe Aurel; i-a spus că voi veni la cămin și că i-am comunicat aceasta la telefon, sâmbătă; nu discutasem cu ea la telefon; când a venit [V. M.] la cămin, am întrebat-o și a zis că a glumit cu [A.M.]; cert este că [A.M.] a întârziat la spectacol, ceea ce a făcut ca o parte din oameni să plece direct acasă;

F. La „ciocatul” ouălor s-au așezat și bătrânii; cei beți; tinerii „s-au jucat mai mult decât anul trecut”; despre acest joc trebuie să discut cu copiii;

G. La joc [jocul popular, dansul] se menține [o] separație între cei care joacă după muzica populară și cei care joacă după muzica ușoară; stația nouă este prea puternică pentru cămin; s-a amenajat și globul pentru jocul de lumini; au venit din alte localități foarte puțini; doar câțiva de la Lupșa; o parte din mușcani au plecat la prăgșor [manifestare tradițională la Bistra];

H. Doi tineri au încercat să se bată în spate [la cămin]; nu prea aveau loc de ceilalți; nu a intrat nimeni să-i despartă; în schimb, un bătrân a luat inițiativa să se bată din palme; au început să bată și ceilalți și să rădă de ei, după care tinerii s-au potolit; [L. P.] mi-a spus a doua zi că erau niște tineri pe care „nu avea cine să-i bată”, adică niște tineri de nimic;

I. Jocul nu a putut fi oprit până la ora 2; majoritatea a părăsit sala în liniște, mai rămăsese cam o treime; unii dintre aceștia au plecat mulțumiți, alții au fost scoși foarte greu datorită stării de ebrietate în care se aflau; au cântat muzicanții din După Deal, în frunte cu [L.]; le-am dat 1300 de lei; de reținut că a bătut duba tatăl lui [B. Z.], cel care e în clasa a VIII-a și nici nu știe scrie bine; încă un tânăr a încercat să cânte și se pare că în cele din urmă a fost potolit; Până aproape de ora 24 s-a vândut și băutura la bufet; ținuta: la modă și decentă; nimeni nu apărut cu vreun element sau altul al costumului popular;

J. A doua zi [...] Am trecut pe lângă casa lui [P. Gh]: fiul mai mare al acestuia, fuma, păzind vacile pe locul de din sus de casă; m-a ajuns din urmă un bătrân din Mușca-Lazuri: [L. I]; începe prin a mă întreba de *radiații* [suntem după Cernobil]; încerc să-i explic că nu e încă pericol; apoi, plecând de la remarcă mea asupra bogăției naturii, îmi spune cum a făcut armata în Banat și acolo cireșele erau coapte în mai; a remarcat că nu cunosc bine satul; nici el, de altfel; dar m-a întrebat de unde sunt: i-am spus că de prin Moldova; a început să-mi povestească cum a lucrat el la hidrocentrala de la Stejaru [Județul Neamț], împreună cu alți 27 de mușcani; la început au lucrat la pădure, curățind o „linie de doborâtură în masă”; aici au câștigat foarte bine, fiind sprijiniți de un șef de lot originar din Roșia Montană; au plecat acolo fiindcă au auzit că este de lucru; în zonă la ei nu începuseră încă lucrările [de la Combinatul Roșia-Poeni]; îl întreb de „ieșirea la șes”; îmi spune că mai de mult ieșea foarte multă lume și „șesul” era mai mare; bătrânul mergea la Lupșa să se informeze dacă se iau vițeii a doua zi;

K. Despre radiații nimeni nu știe exact „cum arată” (unii le consideră gaze, alții praf, alții „fum care nu se vede”); orice aspect negativ este pus pe seama lor; există o totală neîncredere în legătură cu informațiile oferite de presa noastră deoarece unii ascultă și „alte posturi”; totuși, lumea nu este cu totul alarmată și nu respectă indicațiile, în special cele care privesc consumul de lapte și acoperirea furajelor; [...]

În legătură cu ipotezele:

1. Un asemenea eveniment cum este Paștele este de natură să ridice nivelul inter-cunoașterii, comunicării și inter-acțiunii (*gratuite!?*) la cote înalte, mult - mult peste cele normale; se întâlnesc nu numai locuitorii satului ci și cei plecați din localitate; aparținând tradiției și fiind o necesitate, acest eveniment rămâne încă unul dintre „lansatoarele” extrem de importante în informarea comunității;

2. Comunicarea este principalul scop [al întâlnirilor de sărbătorii] deoarece, desigur, de băut se poate bea și acasă; apoi, mutarea bufetului pe câmp este de natură să stimuleze comunicarea;

3. Nu se mai joacă pe câmp, cum se juca înainte, de pe la 5-6 după amiaza, ci numai în cămin, după ce s-a consumat o cantitate apreciabilă de alcool;

4. Nu toată lumea bea, nu toată lumea foarte mult; *dar toți discută tot timpul*; se caută mai întâi rudele, mai apropiate sau mai îndepărtate, apoi colegii de muncă; tinerii nu au preferințe deosebite în acest sens; consumul de alcool face [mai apoi] ca „toată lumea să bea cu toată lumea” și „toată lumea să discute cu toată lumea”;

5.1. Informațiile în acest caz se diversifică datorită: a) locului diferit de unde vin participanții și b) întâlnirii unor oameni cu preocupări foarte diferite; acum s-a discutat în special despre agricultură (*între localnici*) și despre radiații (*între localnici și cei din altă parte*); între cei cu pregătire școlară apropiată (despre agricultură), între cei cu o pregătire școlară diferită (despre radiații);

5.2. Au fost mai mulți bărbați; femeile, câte au fost observate, priveau în jur și comentau comportamentul celorlalți;

5.3. O treime din cei prezenți au fost copiii, dar în acest caz și-au format grupuri separate, jucându-se la „ciocatul ouălor”;

5.4. Nu s-a putut supune observației;

5.5. În acest caz distorsiunile pot fi raportate la problema radiațiilor, dar nu există o imagine clară asupra *realității* pentru a putea stabili diferența;

5.6. Nu am remarcat așa ceva în acest context: surprinzător, dar adevărat; în afara acestui fapt trebuie reținut totuși că bătrânii nu reacționează la anecdotele fără perdea și, în general, cei care reacționează la aceste anecdote sunt cei tineri;

5.7. Nu s-a putut supune observației;

5.8. Locul numit „șes” aparține de Mușca-sat; dar probabil, cei din Mușca-sat au fost mai puțini decât cei din alte sate; deoarece numai aici se petrece un asemenea eveniment și ceilalți se întâlneau tot aici; tradiție;

5.9. De asemenea, cei dintr-o anumită localitate pot discuta cu alții din alte localități; dar și aceste aspecte țin de tradiție;

5.10. Nu s-a putut observa;

5.11. Nu s-a putut observa așa ceva; trebuie reținut totuși că discuțiile se poartă asupra unor fapte împlinite deja (arături, radiații, aspecte ale vieții trecute);

5.12. Aici trebuie pusă întrebarea? Care erau manifestările de altă dată? Se pare că un asemenea eveniment este unic într-un an;

6. Jocul și băutura [în sensul că unul cumpără de băut pentru altul] au dominat inter-acțiunile în cazul de față; mai adăugăm vânzarea-cumpărarea de băutură de la bufetul improvizat și foarte puțina băutură adusă de acasă; țuica a devenit acum „un etalon”, „o monedă” și de aceea nu se prea consumă în ocazii de acest gen, când se poate procura o altă băutură;

7. Cu anumite rezerve, se poate spune că „toată lumea bea cu toată lumea” și „toată lumea joacă cu toată lumea” [indiferent de profesia de bază];

20 10 mai 1986, *Aspecte generale: O problemă specială - Accident*

A. La ora 10 am plecat din oraș [Abrud] și din cauza neatenției unui șofer, am ajuns la Cămpeni; am întâlnit aici un grup de mușcani, printre care și pe mama lui [H. M.] din clasa a VII-a; ea aduce în spate de la piață un pled de lână; o întreb cu ce merge la Mușca; îmi spune că este la 12 o mașină; au venit cu șoferul respectiv de dimineață; plec la poștă și revin la autogară în jurul orei 11,30; autobuzul tocmai se pregătea de plecare; pe drum mușcanele se așează mai în spate și discută între ele despre țesut și materialele folosite la țesut; apoi despre niște vecine; nimic deosebit deocamdată;

B. La un moment dat auz șoferul în față povestind la cineva că [R.] (?) a lovit o femeie la Mușca; nimeni nu discută; îl întreb și eu la coborâre; îmi spune că șoferul [R.] a lovit o bătrână mai din jos (de locul unde l-am întrebat, în dreptul școlii); din nou, nu discută, nu întreabă nimeni în spatele meu;

C. La școală, [V. P.] auzise de accident, dar nu-i știa rezultatul; întreb copiii din clasa a VI-a: îmi spun că dimineață pe la 6.30 au luat-o pe bătrâna [S. B.], o bătrână care stătea într-una din căsuțele mici de lângă [A. I.] din clasa a VII-a; îmi amintesc căsuțele; chiar am vrut să le fotografiez; copiii mai spun că împreună cu ea mai locuiește o soră a ei, puțin bolnavă și aceasta;

D. În concluzie, [B. L.] este mirată de faptul că [P. L.] i-a povestit despre accident foarte senină, directoarea fiind șocată; bătrâna murise înainte de a ajunge la spitalul din Baia;

E. Copiii din clasa a VI-a nu știau decât cei din sat, deși avuseseră destul timp să discute și cu cei din alte sate; au putut povesti și câteva lucruri despre șofer; directoarea nu l-a identificat; Clasa a VII-a: îmi spun că este vorba de S., una din cele două bătrâne din căsuțe, apoi încep să o imite, cum striga ea după toată lumea și să râdă; spun că purta un batic mult pe față, atât cât să-și vadă picioarele numai;

F. [B. L.] spune că [bătrâna] are doi frați la Lupșa, dintre care unul la gară; [M. P.], care până la ora 14 nu aflase nimic de accident, probabil pentru că nu ieșise din casă, confirmă [că are] unul dar spune că și acela e cam bolund; [M. P.] îmi spune că femeia ar fi trebuit să se spânzure și nu să se arunce în fața mașinii, să nenorocască și șoferul; copiii și toți ceilalți susțin că femeia s-a aruncat în fața mașinii și că șoferul este nevinovat; Doar [B. L.] înțelege că legea pedepsește foarte aspru pe toți cei care comit accidente de acest fel; M. D., o elevă din clasa a VI-a B știe și ea de un frate al bătrânei care locuiește lângă gara din Lupșa; mai știe că fratele acesta e căsătorit și are copii; despre comportamentul femeii știu și copiii din După Deal deoarece, spun ei, femeia apărea foarte des în centrul satului [Mușca];

G. La ora 15.30 mă întâlnesc cu [V. M.], un tânăr care merge la o nuntă la un văr al lui la Gura Cornii; îl întreb ce bătrână a fost lovită de mașină și el îmi spune că [S. B.], o bătrână din căsuțele de din jos de bufet;

H. [B. L.] a mai spus că cele două bătrâne stau în căsuțe separate și nu vorbesc între ele;

I. Copiii spun că în fiecare sâmbătă băbuța mergea la Cămpeni sau Baia de Arieș după cumpărături; cealaltă, sora ei, nu ieșea din casă decât pentru a merge la magazin; tot copiii au spus că bărbații care au văzut accidentul au dat declarații în favoarea șoferului;

J. Pe autobuzul cu care am mers de la Mușca la Abrud nimeni nu a discutat despre accident;

Remarcă: cei mai informați în legătură cu acest accident par a fi șoferii, între ei informația circulând foarte repede; dobândirea informației în acest caz s-a realizat mai repede pentru cei care s-au deplasat în afară din sat sau înspre Mușca decât pentru cei care au stat tot timpul în sat; atitudinea defavorabilă bătrânei face oare din acest accident un eveniment mai puțin important?; pare a fi ceva similar altei bolunde care s-a aruncat în Arieș în urmă cu o lună de zile; adevărata victimă este considerat mai degrabă șoferul; adepții victimei discută mai mult decât adepții autorului accidentului, considerată o bătrână ne bună?; Numai o singură persoană, elevul [A. I.] din clasa a VII-a, a putut spune numele întreg al decedatei: [M. E.]; ceilalți copii nu au putut să indice numele, iar adulții au indicat numai porecla; în raport cu alte localități, Mușca este extrem de favorizată în privința mijloacelor de transport, dar este și mai supusă accidentelor [...]

În legătură cu ipotezele:

1. Această bătrână accidentată este cunoscută în Mușca în special datorită deselor ei plimbări prin sat și comportamentului ei bizar; mi se pare că este cunoscută destul de bine și de către străini, în special de către șoferii care duc muncitorii la Combinat;

2. Faptul că surorile nu trăiesc în comun și nu discută frecvent, așa cum se cere unor femei singure, este oare efectul modernității care a dat peste ele?; mă gândesc la faptul că bătrâna [cu probleme] o făcea de răs pe cealaltă; nu este prea clar ce s-a întâmplat acolo;

3. E posibil să nu fie vorba de o participare a comunității la înmormântarea bătrânei deoarece aceasta va fi înmormântată la spital – un semn al modernității, desigur; rămâne deci comunicarea ca un factor principal în intercunoașterea impusă de un asemenea accident; de reținut faptul că copiii continuă, mai mult decât comunicarea, jocul cu mingea pe șosea, considerând că nu poți fi victima unui accident decât dacă ești bolund, ca bătrâna;

5.5. Bărbații nu par să discute prea mult despre accidentul acestei femei bolnave; excepție fac șoferii și simpatizanții lor;

5.7. Se pare că cei care au o pregătire școlară ridicată, au un rol mai important în comunicarea informațiilor primite prin mass-media, ei fiind din multe puncte de vedere mai ocupați decât ceilalți;

5.8. Trebuie să avem în vedere pe de o parte necesitatea și pe de altă parte posibilitatea ridicată a mușcanilor de a se deplasa în alte localități; totuși, nu mai este vorba de deplasări în grupuri mari, cum erau cele la munca la țară sau la alte munci;

5.9. În afara satului se întâlnesc nu numai mușcanii între ei tot mai des ci și mușcanii cu alți locuitori [din zonă];

5.10. Totuși nu se discută prea mult despre accident; există aici o chestiune mai profundă, de mentalitate, care trebuie analizată corespunzător; în primul rând este vorba de prestigiul persoanei accidentate în sat și de „oportunitatea” sau „neoportunitatea” morții ei; să avem în vedere și vârsta; până acum am întâlnit atitudini similare în cazuri similare: beție, boli nervoase; [...]¹

¹ A se vedea și Pascaru, M. (2003b, 227-235).

RESTITUIREA REZULTATELOR ANCHETEI SOCIOLOGICE ÎN MEDIUL RURAL¹

Restituirea rezultatelor și cercetarea-acțiune

Trimiteri la restituirea rezultatelor unei anchete găsim încă din deceniile șapte și opt ale secolului trecut, într-o Franță care făcea eforturi considerabile în direcția amenajării spațiului rural.

Importanța unei anchete rurale prealabile și bine făcute, aprecia psihosociologul francez Roger Mucchielli, crește cu atât mai mult cu cât feed-back-ul unei anchete, adică restituirea concluziilor la colectivitatea în care s-a efectuat ancheta (în condițiile în care însăși colectivitatea a acceptat ancheta), poate provoca deșeptarea dinamismelor locale. Din acest punct de vedere, consideră psihosociologul francez, *ancheta rurală constituie evenimentul decisiv*. Dacă specialiștii vor ști să obțină cooperarea locuitorilor și să facă acceptată din start ancheta, dacă vor ști să implice liderii informali și formali locali, dacă vor *restitui rezultatele* (și dacă locuitorii se recunosc în această imagine pe ei înșiși), o *urmire*, o *clintire* este dată deja pentru a putea amorsa schimbarea. (Mucchielli, 1976, 73).

Complexitatea restituirii, nu este, din păcate, decât rareori abordată.

Pe cât de mult manualele de cercetare și alte ghiduri metodologice vorbesc de instrumente și oferă sfaturi pentru adecvarea și organizarea culegerii datelor, remarcă Bernard Bergier, pe atât de mult se neglijează relația cu destinatarii și impactul acesteia asupra sociologului și etnologului. (Bergier, 2000, 5). Destinatarii vizat prin restituire este reprezentat de interlocutorii din teren ai cercetătorului.

Așa cum am arătat deja², Bergier propunea această definiție pentru restituire:

„Acel act sau acea dinamică prin care cercetătorul împărtășește interlocutorilor din teren, în scopuri etice și/sau euristice, rezultatele provizorii și/sau definitive ale prelucrării datelor colectate în vederea analizei lor”. (Bergier, 2000, 8).

Din definiția propusă reținem ca obiective pe cel etic și pe cel euristic. Am putea chiar merge mai departe și vorbi, în funcție de aceste obiective, de o *restituire-dar* sau *restituire etică* și o *restituire-cunoaștere* sau *restituire euristică*. Bergier pleda însă pentru o restituire integrată în ansamblul activităților cercetătorului, integrare care semnifică faptul că restituirea poate participa în anumite condiții la producerea de cunoaștere și la validarea enunțului științific. O astfel de restituire, consideră el, presupune ca subiectul să fie recunoscut, simultan, ca obiect al cunoașterii și cunoscător, adică obiect și subiect al cercetării deopotrivă. (Bergier, 2000, 18).

După cum el însuși mărturisea, în primele sale cercetări Bergier îi considerase pe interlocutorii săi un simplu obiect al cercetării, caz în care interlocutorul din teren era un simplu furnizor de materie primă pentru cercetare, iar restituirea era un act facultativ situat în afara cercetării. (Bergier, 2000, 40). Reflecția asupra restituirii, constata Bergier, ia naștere în contextul acțiunilor de intervenție. Intervenția psihosociologică, *consultarea socială*, cercetarea-acțiune, remarcă el, au fost subiectul unei literaturi abundente în țările anglofone, înainte de a se dezvolta notabil în Franța anilor '70. În asemenea contexte, fără

¹ Acest capitol reproduce, cu actualizările de rigoare, informația prezentată în capitolul III din Pascaru, Buțiu (2007).

² Mihai Pascaru, Călina Ana Buțiu, “De la conducerea neinstituționalizată la guvernarea participativă”, în lucrarea de față.

ca problema restituirii să fie pusă explicit, ea este luată în considerare, tratată divers dar sistematic. Indiferent de forma sa (colaborarea cu actorii, punerea în valoare a cercetătorului), restituirea este un răspuns al intervenientului la chemarea celui căruia îi este adresată. Facultativă în munca de cercetare în general, restituirea dobândește în intervenție și în cercetarea-acțiune un caracter obligatoriu. Ea este o datorie, conchidea Bergier. (Bergier, 2000, 49).

Restituirea se adresează interlocutorilor din teren pentru că ea tratează problemele în care se înrădăcinează și cererile lor. Ea se face în limbajul lor, aproape de un discurs brut. Bergier recomandă restituirea orală, o restituire care reclamă prezența intervenientului și cea a actorilor sistemului local, prezență care face posibilă o interpelare reciprocă. Această restituire este de tip formativ, cu orientare personală. Ea nu împărtășește cunoștințele savante ale intervenientului, ci produce o recunoaștere a dispozițiilor, motivelor, intențiilor, aspirațiilor, temerilor și speranțelor indivizilor. În concepția lui Bergier, informațiile trebuie restituite la diferitele grupuri reprezentative pentru populația din teren, ele nevizând doar notabilitățile. Restituirea este programat conflictuală și transformatoare. Tensiunile între interesele antagoniste ale diferitelor grupuri trebuie scoase la lumina zilei. (Bergier, 2000, 57-58).

Într-o clasificare propusă în lucrarea citată, Bergier va prezenta trei tipuri de restituire: 1) *restituirea savantă*, 2) *restituirea elucidantă* și 3) *restituirea militantă*. În restituirea elucidantă sau în cea militantă orientarea transformatoare a restituirii este asumată. Intervenientul determină o schimbare, fiindu-i parte integrantă. Restituirea nu mai este strict transmisivă, ea este *formativă* (elucidând originile problemelor identificate) și *apropriativă* (dezvoltând moduri colective de acțiune). În ambele cazuri, sublinia Bergier, restituirea nu mai este închisă, dominată de normele comanditarului, ci este deschisă și centrată pe subiectul cercetării și pe procesele vizate. (Bergier, 2000, 59-60).

După aceste precizări, este important să sugerăm liniile generale ale raportului dintre restituire și cercetarea-acțiune, prin evidențierea unor puncte de vedere exprimate în legătură cu acest tip de cercetare.

Pentru a stabili mai exact locul cercetării-acțiune în ansamblul metodelor științelor sociale, Salvador Juan pleca de la opoziția comprehensiune vs. explicație, pe de o parte, și observație vs. experimentare, pe de altă parte (Juan, 1999, 105).

În concepția lui Juan, opoziția comprehensiune vs. explicație desemnează maniera în care cercetătorul consideră ceea ce studiază: statutul de subiect/obiect al cercetării. Indivizii, grupurile, fenomenele studiate sunt actori-subiect (*acteurs-sujets*) sau mecanisme-obiect (*mecaniques-objets*). Opoziția observație vs. experimentare desemnează statutul cercetătorului în raport cu obiectul său: indivizi, grupuri, fenomene studiate. În observație, cercetătorul nu a produs materialul: el studiază situațiile naturale sau obiectele create de alții. Invers, experimentarea este cea prin care se produce sensul.

Observațiile lui Juan, sintetizate într-un tabel, ne dau imaginea completă a componentelor metodologice fundamentale în cercetarea socială (Tabelul 1).

TABELUL 1. TEHNICI DE EXPERIMENTARE COMPREHENSIVE

<i>Implicarea cercetătorului</i>	Tipuri de actori	
	Indivizi	Grupuri sau mișcări
Cunoaștere pozitivă	<i>Interviuri</i>	<i>Experimentări grupale</i>
Intervenție	<i>Terapie</i>	CERCETAREA-ACTIUNE

Sursă: Juan, 1999, 106

Pentru Juan, cercetarea-acțiune are ca derivate *intervenția și consilierea*. O formă specială a cercetării-acțiune, ne sugerează Juan, este *dezvoltarea socială*. Obiectivul ambițios al acesteia din urmă este acela de a înțelege o problemă socială în discuție prin analiza situațiilor individuale și a logicilor de acțiune și de a acționa, de a lupta contra excluderii sociale, de a dinamiza în final actorii locali. De-a lungul diagnosticului, se tinde spre crearea unui *inter-parteneriat* și spre a acționa corect prin punerea în practică de proiecte. (Juan, 1999, 107).

Într-un studiu consacrat modelelor și metodelor cercetării orientate spre acțiune (*action-oriented research*), Stephen A. Small descria patru situații: cercetarea-acțiune (*action research*), cercetarea participativă (*participatory research*), cercetarea-dezvoltare (*empowerment research*), și cercetarea feministă (*feminist research*). Small considera că, dintre cele patru modele menționate, cercetarea-acțiune este probabil cea mai larg utilizată. Istoric vorbind, observă Small, cercetarea-acțiune a fost asociată cu domeniul economic și cu dezvoltarea organizațională, dar mai recent această abordare este utilizată și de către specialiști din alte domenii precum educația, inovarea agricolă și dezvoltarea umană (Small, 1995, 941-942).

Cercetarea-acțiune este una dintre acele perspective strâns legate de schimbarea socială. Termenii cei mai des utilizați pentru a denumi acele cercetări care au ca scop schimbarea situațiilor din societate, observa Senn, sunt aceia de *cercetare acțiune (action research)*, *cercetare participativă (participatory research)* și *cercetare militantă (activist research)*. Termenii de „acțiune” și de „participativă”, preciza Senn, descriu atât o modalitate de abordare a cercetării (de exemplu, epistemologia, valorile, asumțiile cu privire la cercetare), cât și un proces de cercetare specific. Ultimele termene, cel de „militantă”, este utilizat mai rar și se referă la un anumit punct de vedere pe care îl adoptă cercetătorul cu privire la procesul de cercetare propriu zis și la proiectul pe care îl desfășoară. Nu este un lucru neobișnuit să întâlnești combinații ale acestor termeni (de exemplu, cercetare acțiune participativă, atunci când un anumit proiect preia componente ale fiecărui tip și le utilizează în cadrul aceluiași studiu. Cercetarea-acțiune, observa Senn, este cea mai veche dintre tipurile de cercetare care vizează schimbarea socială. Cel care a propus și a susținut utilizarea acesteia a fost Kurt Lewin, într-un articol publicat în anul 1946. Lewin, ne amintește Senn, susținea că, atunci când doare să faciliteze schimbarea socială, *psihologii trebuie să conducă cercetări comparative cu privire la condițiile și efectele diferitor forme de acțiune socială și cercetări care să conducă la acțiunea socială* (Senn, 2005, 357).

Una dintre problemele teoretice importante este cea a raporturilor dintre metoda intervenției și cercetarea-acțiune. Benedikte Brincker și Peter Gundelach apreciau că metoda intervenției diferă de tipul integrativ al cercetării-acțiune printr-o insistență pe conflict și pe schimbarea socială. Cea dintâi este mai aproape de *cercetarea-acțiune de tip critic*. Metoda intervenției presupune cercetarea-acțiune critică, dar proiectele care utilizează metoda de intervenție aparțin mai degrabă societății civile decât sferei muncii și, prin urmare, dezvăluie potențialul schimbării sociale în societatea civilă. O altă diferență importantă între cercetarea-acțiune și metoda intervenției, observă ei, se referă la rolul actorilor sociali. Pe când rolul cercetării-acțiune este acela de a provoca schimbarea socială, metoda intervenției nu își propune să genereze schimbare socială ca atare, ci să creeze o înțelegere printre actorii colectivi asupra potențialului și rolului acestora în schimbarea socială. (Brincker, Gundelach, 2005, 369).

Bridget Somekh caracteriza cercetarea-acțiune prin metodologia ei:

„Metodologia cercetării-acțiune marchează limita între cercetare și practică” (Somekh, 1995, 340).

Sunt subliniate apoi principalele diferențe între cercetarea-acțiune și alte forme de cercetare: 1) aceasta este derulată de către oameni preocupați direct de situația socială cercetată, plecând de la întrebările practice care apar în munca de fiecare zi a cercetătorilor; 2) rezultatele cercetării-acțiune sunt transpuse în practică cu scopul de a produce schimbarea; 3) cercetarea-acțiune are un grad înalt de orientare pragmatică (*pragmatic orientation*); 4) cercetarea-acțiune se bazează pe cultura și valorile unui grup social ai cărui membri sunt atât actori în câmpul de cercetare cât și cercetători; 5) cercetarea-acțiune ridică anumite probleme etice, cu deosebire atunci când un cercetător studiază mediul său de muncă și, implicit, comportamentul colegilor săi.

O altă serie de probleme teoretice sunt generate de tipologia cercetării-acțiune. Numeroși alți termeni îi sunt asociați acesteia pentru a desemna tipurile ei în raport de contexte și practici extrem de diverse. Astfel, într-un studiu din 1990, David H. Tripp, scria despre cercetarea-acțiune social-critică (*socially critical action research*), cu aplicabilitate la domeniul educației, propunându-i următoarea definiție:

„Acțiunea strategic-critică și pedagogică a profesorilor care țintește spre creșterea justiției sociale” (Tripp, 1990, 161).

Această definiție, considera Tripp, ar putea fi dezvoltată în termenii a cinci caracteristici: *participare, direcție, conștiință, constrângeri și rezultate*.

Tot mai frecvent se vorbește în ultimele decenii și despre cercetarea-acțiune participativă.

O observație importantă în legătură cu cercetarea-acțiune participativă îi aparține lui S. A. Small:

„În cercetarea participativă, participanții sunt în primul rând responsabili pentru designul studiului, incluzând decizia asupra modalității de colectare a datelor, asupra analizei și apoi asupra diseminării informațiilor” (Small, 1995, 944).

Ne vom opri în cele ce urmează asupra unor investigații în care restituirea rezultatelor a fost, implicit sau explicit, prezentă în contextul mai general al cercetării-acțiune, cu deosebire a cercetării-acțiune participative.

Dintre demersurile relativ recente în cercetarea-acțiune participativă le reținem mai întâi pe cele ale irlandezilor Patricia Lundy și Mark McGovern. Ei au avut în vedere o serie de grupuri aflate la un moment dat în conflict în spațiul în care și-au fixat experimentările (Irlanda de Nord), reținând între altele și faptul că aspectul cel mai semnificativ al cercetării-acțiune participative este cel al plasării subiectului în centrul procesului de luare a deciziilor, poziția celui din interiorul unei comunități fiind mult mai critică decât se crede în general, trebuind să fie văzută sub multitudinea nuanțelor și fațetelor sub care se manifestă (Lundy, McGovern, 2006, 72-73). În proiectul experimental au fost cuprinse 30 persoane, rude ale victimelor conflictelor din Irlanda de Nord și a fost organizată o primă întâlnire a lor cu reprezentanți ai grupurilor din comunitate, pentru a discuta modul în care aceasta ar putea comemora victimele conflictelor. La finalul mai multor întâlniri, discuții și dezbateri, a rezultat ideea editării unei cărți comemorative. S-a constituit un comitet de coordonare și mai mulți membri ai comunității s-au implicat în diferite etape și au îndeplinit pe parcursul proiectului sarcini specifice. Pe perioada a patru ani au fost luate peste 300 interviuri, iar în 2002 s-a publicat cartea cu titlul *Ardoyne: The Untold Truth*. Lansarea a avut loc la data celei de a 33-a comemorări a primei victime a conflictelor din comunitate. La întâlnirea organizată cu acest prilej au participat câteva sute de rude ale victimelor și alți membri ai comunității. Cartea conține 99 studii de caz (fiecare caz bazându-se pe 2-3 mărturii orale) și o serie de capitole istorice pentru contextualizarea deceselor. Înainte de publicare, fiecare interviu a fost returnat autorului mărturiei pentru a-

l valida/ rectifica/ completa/ adnota etc. Mai mult, seria de interviuri consacrate unui caz a fost, și ea, în întregime, returnată autorilor parțiali, care au putut rectifica, comenta, completa etc., pe baza mărturiilor celorlalți, despre cazul în care fiecare era expert parțial. Abia apoi s-a editat forma finală a cărții.

Dintre concluziile la care s-a ajuns în urma acestui proiect experimental de succes reținem: 1) cercetarea-acțiune participativă poate fi cheia rezolvării unui număr mare de dileme metodologice, etice și politice cu care cercetătorii se confruntă în societățile divizate de violență; 2) mecanismul centrării-pe-victimă în rostirea adevărului nu trebuie să urmărească mărturisirea detașată, precum cea a unui narator al unei experiențe consumate, ci o mărturisire participativă care să conducă la adevărul însuși.

Un grup de cercetători americani, condus de către Emilio A. Parrado, Chris McQuiston și Chenoa A. Flippen, a pus în practică *metodologia cercetării bazate pe participarea comunitară (community-based participatory research methodology - CBPR)* în vederea studierii riscului HIV în comunitățile de imigranți spanioli din Durham, Carolina de Nord. În proiectul amintit, 14 membri ai comunității (6 bărbați și 8 femei) s-au integrat în final în toate aspectele procesului de cercetare, de la operaționalizarea conceptelor și colectarea datelor până la interpretarea rezultatelor culese. (Parrado, McQuiston, Flippen, 2005, 204-205).

Restituirea rezultatelor. Investigații exploratorii într-un proiect de dezvoltare microregională (2001-2002)

Restituirea rezultatelor a fost pentru prima dată realizată de noi în cadrul proiectului european *Eugenia* (Pascaru, 2003, 94-107).

Proiectul *Eugenia* a fost lansat la sfârșitul anului 2000 în cadrul programului *Ecos-Ouverture*. Tema proiectului a fost de la bun început incitantă: punerea bazelor unui Observator Inter-regional de Diagnostic și Acțiune Teritorială (*Observatoire Inter-régional de Diagnostic et d'Action Territoriale*). Domeniul de cooperare vizat a fost descris ca fiind cel *al ameliorării metodelor și instrumentelor de lucru ale colectivităților regionale sau locale în domeniul strategiilor de dezvoltare teritorială*.

Au fost stabilite inițial patru tematici de lucru în cadrul proiectului: *Tematica 1: Instrumente și metode de diagnostic și acțiune teritorială; Tematica 2: Inteligență teritorială pentru dezvoltare; Tematica 3: Dezvoltarea de noi filiere agricole și diversificarea activităților; Tematica 4: Protecția prin valorizare a patrimoniului natural și antropic*. În timp, s-a dovedit necesară și o a cincia temă: *Comunicare* (pentru promovarea proiectului).

Pentru fiecare tematică au fost prevăzute o serie de acțiuni cu titlul generic de experimentări (*experimentations*), vizând mai întâi culegerea de date, analiza, diagnoza și proiectarea unor strategii de implementare a unei eventuale dimensiuni practice a proiectului.

Experimentările prevăzute pentru Tema 4 au fost realizate în Depresiunea Trascăului, în satele Vălișoara și Izvoarele (comuna Livezile) și Colțești și Rimetea (comuna Rimetea). Spațiul astfel delimitat, numit în continuare ca *microregiunea Vălișoara-Rimetea*, aparține de județul Alba.

În cercetările noastre din microregiunea Vălișoara-Rimetea, mai mulți itemi au fost destinați să descrie resursele locale la nivel de gospodărie (camere disponibile, amenajări, resurse alimentare disponibile etc.) din perspectiva valorizării patrimoniului natural și antropic prin intermediul dezvoltării turistice.

Dar interesul nostru a fost concentrat, mai ales asupra identificării *problemelor locale*. S-au delimitat două categorii de probleme: 1) *probleme personale și de familie* și 2) *probleme care ar trebui rezolvate în comună*.

Ierarhia problemelor personale și de familie identificate și vizate de ancheta noastră arăta astfel: I. Bani: 39% dintre opțiuni, II. Lipsa locului de muncă: 28% dintre opțiuni, III. Sănătatea: 15% dintre opțiuni, IV. Lipsa pieței de desfacere pentru produsele agricole: 5%, V. Altă problemă: 5%.

În cazul problemelor de rezolvat cu prioritate în sat și comună, ierarhia era următoarea: I. Drumurile: 43% dintre opțiuni, II. Aprovizionarea cu apă: 18% dintre opțiuni, III. Telefonul fix: 16% dintre opțiuni. Declarau că nu există nici o problemă: 3% și spuneau că altele sunt problemele care trebuie rezolvate: 17% (Tabelul 2).

Tabelul 2. Probleme care trebuie rezolvate în comună (Livezile-Rimetea, 2001)

Problema	Opțiuni	%
Nici o problemă	9	3
Drumurile	138	43
Aprovizionarea cu apă	59	18
Telefonul fix	52	16
Telefonul mobil	10	3
Altă problemă	54	17
Total	322	100

Două probleme ne-au interesat în mod deosebit la capitolul ecologie: *problema aprovizionării cu apă și problema gunoiului menajer.*

Întrebați dacă sunt dificultăți în aprovizionarea cu apă, 45% dintre cei chestionați au răspuns că da, sunt probleme, și 55% că nu, nu sunt probleme.

În legătură cu dificultățile semnalate în aprovizionarea cu apă s-a reținut mai întâi faptul că „apa seacă uneori” (14%) și „întrerup apa alți locuitori” (14%). Se mai declara și că „apa este poluată uneori” (3%). Reclamau „altă dificultate” 20%, dar în această categorie intrau multe variante ale faptului că apa seacă, se înregistrează scurgeri etc.

Cea de a doua grupă de probleme ecologice a fost legată de aruncarea gunoiului menajer. Conform declarațiilor celor care au făcut parte din lotul investigat, apa murdară și gunoiul menajer se arunca: 1) în afara curții, pe terenul propriu (35% din opțiuni pentru această variantă de răspuns), 2) în canalizare (21%), 3) într-o hazna (13%), 4) în curte (8%) sau 5) în afara curții, pe alte terenuri (8%).

Doar 33% dintre respondenți declarau că aruncă resturile menajere acolo unde se consideră că ar fi normal să fie aruncate, adică într-o hazna sau într-o canalizare.

Plecând de la rezultatele anchetei, *resituiră individualizată* s-a bazat, la nivelul instrumentelor, pe un ghid de interviu. Cu ajutorul acestui instrument specific *cercetării calitative*, s-a încercat obținerea de noi informații care au putut să scape anchetei pe bază de chestionar.

Astfel, s-a putut afla, de pildă, că principala cauză a problemei banilor (identificată încă din faza observațiilor directe, care a precedat ancheta) era considerată a fi lipsa locurilor de muncă:

„Este nevoie de serviciu pentru a câștiga bani, nu e destul să muncim pământul și să creștem animale, că nu putem vinde produsele” (S.A., Vălișoara).

Se aprecia de cele mai multe ori că rezolvarea problemelor personale semnalate (lipsa banilor etc.) nu depindea doar de fiecare individ în parte, ci și de dezvoltarea zonei în ansamblul ei. Precizările în acest sens, adică ce înseamnă „dezvoltarea zonei în ansamblul ei”, erau însă destul de vagi.

În satele Vălișoara și Izvoarele, lipsa banilor era asociată cu vârsta și boala, precum și cu lipsa puterii de muncă. Tinerii erau mulți plecați la muncă în străinătate sau, unii, în orașe apropiate, lipsa de confort de acasă îndepărtându-i de sat.

Și în această zonă era bine înrădăcinată ideea „investitorului salvator”:

„Dacă nu vine cineva să investească, nu avem ce face. E nevoie de investitori” (N.I., Colțești).

O problemă nouă adusă în discuție a fost cea a receptării programelor radio și TV.

În legătură cu aprovizionarea cu apă, ni se semnala faptul aproape incredibil că unii locuitori au renunțat la rețeaua comunală și și-au săpat fântână. Cauzele problemelor cu apa din rețeaua locală își aveau originea în chiar realizarea lucrărilor:

„Oamenii din sat au lucrat superficial când s-a realizat lucrarea și, în prezent, conducta e spartă, foarte veche și trebuie schimbată, că nu a funcționat niciodată bine” (S.A., Vălișoara).

În satul Izvoarele nu erau probleme cu apa și, în plus, se sugera că din sursa locală s-ar putea asigura apă și pentru satele Colțești și Rimetea.

La Colțești se aducea în discuție faptul că

„apa e întreruptă de oamenii din sat, în special de lăptărie¹ și de cei cu sere, care și-au montat hidrofoare și consumă foarte multă apă” (G.S., Colțești).

Soluții: curățarea bazinelor actuale și înlocuirea instalației de aducțiune, amenajarea unor bazine speciale pentru cei cu un consum foarte mare de apă. Tot la Colțești se considera că un sistem comunal este singura soluție:

„Pentru a face fântână proprie, e foarte scump” (V.I., Colțești).

Aruncarea resturilor menajere în spațiile neamenajate nu era considerată la Vălișoara un comportament firesc, dar nici nu reprezenta, în viziunea unora, „o problemă prioritară” (S.A., Vălișoara). De asemenea, unii nu considerau necesară nici amenajarea unui loc special:

„Problema gunoiului îl privește pe fiecare în parte” (M.A., Vălișoara).

La Izvoarele un sătean recunoștea

„Aici toate reziduurile sunt aruncate în vale și când vine valea mare, toate sunt duse până la Mureș” (B.S., Izvoarele).

Un alt sătean remarcă:

„Mulți aruncă gunoiul în pârâu, pentru că trece prin curte și consideră că aruncă în curtea lui” (A.C., Izvoarele).

Era aici și o problemă de construcție a instrumentelor de cercetare pentru definirea a ceea ce înseamnă *curte*, acest aspect nefiind anticipat.

La Colțești, problema curățeniei era văzută ca o problemă de bun simț. Aici ideea necesității unei gropi de gunoi comune era invocată mai frecvent decât în alte sate. O altă soluție: distribuirea de pubele și strângerea gunoiului periodic cu o mașină de la Aiud (P.I., Colțești).

În cadrul *restituirii de grup* de la Rimetea (iunie 2002), *seminar* la care au luat parte locuitori din microregiunea aflată în atenție, autorități locale, reprezentanți ai autorităților județene, experți interni și coordonatorii proiectului la nivel european, s-au supus dezbaterii date rezultate din analiza cantitativă a rezultatelor anchetei (prezentate sub formă de tabele și grafice), vizate fiind și aici următoarele dimensiuni: 1) problemele personale și de familie, 2) problemele specifice întregii microregiuni, 3) problemele ecologice (dificultăți legate de aprovizionarea cu apă și locul unde se aruncă apa murdară și resturile menajere), 4) principalele domenii de activitate care s-ar putea dezvolta în microregiune și 5) colaborarea intercomunală.

¹ Fabrica de produse lactate din Colțești.

Discuțiile au debutat cu problema apei. S-a apreciat că apa, într-adevăr, nu ajunge la toți, dar nu este vorba de reaua voință a oamenilor, cum au bănuț și sugerat experții, ci de o serie de probleme tehnice. Viceprimarul comunei Rimetea va aduce unele informații în plus:

„Proiectul inițial [înainte de 1989] a fost făcut numai pentru postul de poliție. Apoi, oamenii s-au implicat și cu ajutorul partidului¹ au făcut lucrarea. Au adus țevi de pe unde au putut (unele ar fi trebuit casate) și acestea nu au rezistat mult. S-au spart pe traseu, iar acum sunt pierderi mari de apă. În plus, s-a mărit consumul la fiecare familie, apa folosindu-se pentru baie, grădină, animale. Eu am propus să procurăm ceasuri pentru apă și cu ajutorul prietenilor de peste hotare le-am primit. Dar nu le putem monta la oameni acasă deoarece ei și-au introdus apa și nu sunt de acord. Cu o echipă din Ungaria am măsurat debitul apei. În 16 secunde curg 10 litri de apă. Unde se duce apa aceasta? Când s-a introdus apa, debitul a fost evaluat ca fiind suficient. Un regulator ar fi necesar, pentru că ar regla debitul apei în tot satul”.

S-a încercat la Rimetea și introducerea unei taxe diferențiate, de 10.000 lei (echivalentul a un leu nou de astăzi), pe lună pentru locuitorii care nu cazează turiști și de 100.000 lei pe lună pentru cei care cazează turiști, dar mulți au considerat că măsura nu este corectă.

Reprezentanții Consiliului Județean au remarcat faptul că există suport legislativ pentru o asemenea măsură, deci ea este corectă.

Cei din satele cu populație preponderent românească, cum ar fi Izvoarele, apreciau existența fabricii de prelucrare a laptelui de la Colțești:

„Dacă nu ar fi fabrica de la Colțești am fi muritori de foame” (C.G., Izvoarele).

Un factor de blocaj în calea dezvoltării îl reprezenta și fiscalitatea excesivă:

„Am o asociație familială, dar fiscalitatea mă doboară. Am un laborator [de înghețată] finalizat după toate prevederile legale și tot se mai găsesc probleme la controale. Cred că am să renunț, că așa nu mai rezist” (P.I., Rimetea).

Restituirea rezultatelor și fundamentarea dezvoltării comunitare. Investigații în microregiunea Albac-Scărișoara-Horea

Teritoriul studiat și organizarea investigațiilor

Stabilirea caracteristicilor teritoriului, a precedat ancheta sociologică și restituirea rezultatelor ei, fapt care explică de ce datele noastre de mai jos sunt la nivelul anului 2003, cercetările de teren debutând în anul 2004.

Microregiunea Albac-Scărișoara-Horea este situată în nord-vestul județului Alba. Aceasta ocupă o suprafață de 20871 ha, ceea ce reprezintă 4,3% din suprafața zonei rurale a județului Alba. Aici trăia, în 2003, 4% din populația rurală a județului (6487 locuitori) în 3,7% dintre locuințele satelor Albei (A se vedea și Tabelul 3).

Tabelul 3. Indicatori economici ai microregiunii Albac-Scărișoara-Horea, comparativ cu ruralul județului Alba

Indicatori economici	Rural Alba	Microregiune
Suprafața totală	486965	20871
Număr locuințe	61799	2293
Populația	161478	6487
Ponderele femeilor (%)	49,5	48
Născuți vii la 1000 loc.	9,3	10,5
Decedați la 1000 loc	15,4	10,9

¹ Partidul comunist din epocă.

Suprafața agricolă totală	266913	5326
Pondere suprafață arabilă (%)	40	14
Pondere pășuni și fânețe (%)	60	86
Bovine în gospodăriile populației la 1000 loc	366	639
Producția de lapte de vacă și bivoliță (hl/locuitor)	7,37	7,8

Sursa: Direcția Regională de Statistică Alba. Date la nivelul anului 2003.

La nivelul ruralului județului Alba, femeile reprezentau 49,6% iar în microregiunea studiată 48%. Rata nașcuților vii era de 9,3 la mie în ruralul Albei și de 10,5 la mie în microregiunea Albac-Scărișoara-Horea. Decedații la mia de locuitori reprezentau 15,4 în satele județului Alba și 10,9 în microregiune. La o populație care reprezenta 4%, suprafața agricolă totală reprezenta doar 2%, din care cea arabilă 14%, față de 40% în ruralul Albei. Pășunile și fânețele constituiau în microregiune 86% din suprafața agricolă și, corespunzător, numărul bovinelor era de 639 la mia de locuitori față de 366 în totalul zonei rurale a Albei. Producția de lapte însă era de 7,8 hl/locuitor în microregiune, cu foarte puțin mai mare decât cea din ruralul total al județului: 7,4%.

Cele trei comune care compun microregiunea (Albac, Scărișoara și Horea) aveau câteva probleme majore de infrastructură (căi de transport și telecomunicație, alimentare cu apă etc.), rate ale sărăciei apropiate valoric, plasate cu mult peste media pe județ și ponderi mari ale populației în vârstă de peste 15 ani cu cel mult școala primară, deci cu nivel de educație scăzut (A se vedea și Tabelul 4).

Tabelul 4. Probleme ale microregiunii Albac-Scărișoara-Horea reflectate în indicatori ai sărăciei

Indicatori ai sărăciei	Medie microregiune	Medie pe județul Alba
Rata sărăciei ¹	0,41	0,25
Pondere populație sub 16 ani (%)	22,91	19,1
Pondere populație 65 + ani (%)	18,21	14,6
Pondere populație de 15+ ani cu cel mult școala primară (%)	33,84	17,86
Rata șomajului de durată	8,51	6,50
Pondere populație fără acces la apă curentă (%)	83,03	45,74

Sursa: Comisia Antisărăcie și Promovare a Incluziunii Sociale (CASPIIS), 2004 (date la nivelul anului 2003).

Diferențele înregistrate la indicatori ai capitalului uman (ponderi mai mari ale populației cu nivel de școlaritate scăzut în Scărișoara, rate mai mari ale șomajului de durată

¹ Rata sărăciei este calculată conform metodologiei elaborată de Banca Mondială și Comisia Antisărăcie și Promovare a Incluziunii Sociale (CASPIIS), prin luarea în calcul a unor variabile demografice (mărimea gospodăriei, compoziția pe sexe, vârstă etc), a unor caracteristici ale membrilor gospodăriei (educația și/sau ocupația), date privind calitatea locuinței și accesul la utilități publice precum și caracteristici teritoriale (mărimea localității, caracteristici demografice, economice etc.). A se vedea și Lucian Pop, coordonator, *Harta Sărăciei în România. Metodologia utilizată și prezentarea rezultatelor*, București, CASPIIS, 2004.

în Albac, procent mai mare de copii în Albac) dădeau notele particulare ale fiecărei comune, dar și sugerau o anume complementaritate, importantă într-un eventual proiect de dezvoltare microregională. Deși capitalul natural era similar (zonă montană favorabilă turismului, creșterii animalelor și exploatării lemnului), Scărișoara fusese cotate drept una dintre cele mai sărace comune din România (Sandu, 1999, 2006), fără să înregistreze progrese remarcabile în ultimii ani, în vreme ce Albacul (satul centru de comună) a fost declarat sat turistic (în 2005), pe baza potențialului natural, uman și de infrastructură turistică. Albacul putea constitui polul de dezvoltare a microregiunii.

Investigațiile în microregiune au fost organizate în două etape: 1) realizarea unei anchete sociologice pe bază de chestionar (144 de subiecți chestionați la nivelul microregiunii) și 2) restituirea rezultatelor anchetei sociologice sub forma restituirii individualizate (în toate cele trei comune: 25 de subiecți) și sub forma restituirii de grup (în comuna Albac, prin participarea cercetătorilor la o ședință a Consiliului Local). Selecții tematice din instrumentele utilizate (chestionarul și ghidul de interviu) sunt prezentate în *Anexe*.

Reprezentări asupra teritoriului studiat. Aprofundarea prin restituire

Conform principiilor metodologice ale dezvoltării comunitare, statisticile oficiale și opiniile experților se cer conjugate cu opinii ale localnicilor.

Reprezentările și, implicit, opiniile localnicilor asupra problemelor comunitar-teritoriale au fost surprinse de noi prin intermediul unei întrebări din chestionarul anchetei sociologice: *În opinia dumneavoastră, care sunt principalele probleme care ar trebui rezolvate în acest sat?* Răspunsurile primite sunt sintetizate în datele conținute de Tabelul 5.

Tabelul 5. Reprezentări asupra teritoriului studiat

Problema	Opțiuni	%
Drumuri proaste	125	89,3
Aprovizionare cu apă dificilă	48	34,3
Lipsă telefon	20	14,3
Receptare dificilă a programelor TV	53	37,9
Alte probleme (lipsa investițiilor străine, pericolul inundațiilor, lipsa locurilor de muncă, lipsa unei gropi de gunoi)	45	32,1

Identificarea reprezentărilor a continuat cu reprezentările asupra a ceea ce, pe viitor, se poate dezvolta mai bine în fiecare localitate (Tabelul 6).

Tabelul 6. Reprezentări privind oportunitățile de dezvoltare

Oportunitatea de dezvoltare	Opțiuni	%
Turismul	130	92,9
Creșterea animalelor	121	86,4
Industria lemnului	117	83,6
Prelucrarea laptelui	99	70,7
Comerțul	81	57,9
Mesteșugurile	80	57,1
Prelucrarea cărnii	73	52,1
Pomicultura	59	42,1
Cultura plantelor de câmp	48	34,3
Altă activitate economică*	16	11,4

*exploatarea resurselor de piatră și minereuri neferoase, piscicultura, culesul și prelucrarea fructelor de pădure, croitorie, albinărit

Datele furnizate de ancheta noastră demonstau un acord cvasiunanim privind la turism ca principala activitate economică care se poate dezvolta în microregiune. Excepție făcea industria lemnului, care era pe primul loc pentru subiecții din Horea (unde exploatarea și prelucrarea primară a lemnului era cea mai consistentă sursă de venit). Pentru aceștia, prin urmare, șansele dezvoltării erau legate de o activitate economică problematică sub aspectul dezvoltării durabile.

În restituirea rezultatelor s-a utilizat ca instrument *ghidul de interviu*, prezentat de noi într-o anexă la acest studiu, prin instrumentul utilizat în comuna Albac. Sigur, acolo unde datele au fost mult diferite de la o comună la alta, întrebările din ghidul de interviu au fost adaptate rezultatelor obținute în ancheta sociologică, structura generală rămânând însă cea din Anexe.

Astfel am reținut mai întâi faptul că ierarhia problemelor comunitar-teritoriale era următoarea: (1) starea proastă a drumurilor (81,6%); (2) nereceptarea programelor TV (40,8%) și (3) aprovizionarea deficitară cu apă (36,7%). Aceste date rezultate din ancheta sociologică au fost prezentate interlocutorilor noștri, urmate fiind de următoarele întrebări: *Sunteți de acord cu această ordine? Care ar fi soluțiile la fiecare dintre probleme?*

Majoritatea celor chestionați considerau că ierarhia dată de ancheta noastră este corectă. Cei care ar fi schimbat ceva în ierarhia propusă, ar fi pus pe locul al doilea aprovizionarea cu apă sau ar fi schimbat total ierarhia:

„Eu sunt de părere că pe primul loc este aprovizionarea cu apă, pe locul doi receptarea programelor TV, iar pe locul trei drumurile” (B.P., Scărișoara).

Și fostul primar din Albac propunea altă ordine, sugerând și câteva direcții de soluționare:

„Clasificarea mea: 1. aprovizionarea cu apă, 2. drumurile și 3. receptarea programelor TV. Pentru drumuri și apă cred că ar fi foarte bune proiectele pe sate, dar nu numai pe plan local, să se unească o întreagă zonă, mai multe sate reunite care să beneficieze. Pentru aprovizionarea cu apă sunt necesare canalizări. Soluții pentru receptarea programelor TV ar fi în zonă, programele... prin sateliți, cum sunt și la telefoanele mobile” (P.G., Albac).

Atunci când a fost vorba de soluții, a fost invocată mai întâi finalizarea lucrărilor începute:

„Comunitatea europeană a făcut niște drumuri, dar nu sunt toate definitivate, jelul lor e să pună o mașină - două de teren pentru a aduce laptele la Albac. Să definitiveze drumurile cei care au început treaba” (H.G., Albac).

Apelul la fondurile europene era frecvent invocat în microregiune:

„... Dacă nu se poate aproba proiectul cu apă de la SAPARD de la București¹, noi de aici nu putem face nimic” (T.T., primar, Albac).

Alte trimiteri se făceau la responsabilitățile autorităților departamentale și statale:

„...Dacă ne referim la drumurile județene, putem observa că sunt foarte rele și ar trebui să se implice statul pentru rezolvarea acestor probleme. Tot o implicare a statului ar fi necesară și pentru realizarea drumului spre Huedin, care trece prin comuna noastră²” (C.O., primar, Horea).

Mobilizarea resurselor locale și familiale era secundară în raport cu aceste apeluri, dar totuși ferm invocată:

„Da, cu drumurile! Dar puturoșii nu fac nimic. De la Lăzești³ sunt 100 beneficiari de ajutor social dar nu au pus o lopată de pietriș pe drum. Apa să și-o pună fiecare. De ce să le-o facă primăria?! De exemplu, când primăria a făcut sistemul de alimentare pentru insuții, cele din centru (școală, primărie ...), cei din centru au putut să se racordeze iar unul din beneficiari a

¹ Program de dezvoltare rurală.

² Drumul Horea-Huedin face legătura între județele Alba și Cluj și ar deschide calea pătrunderii turiștilor din Ungaria și alte țări europene.

³ Sat în comuna Scărișoara, la 10 km distanță de satul de centru.

cerut o despăgubire fabuloasă pentru terenul pe care l-a cedat ca să se facă captarea” (A. B., preot, Scărișoara).

Incapacitatea mobilizării resurselor comunitare se răsfrângea până și asupra unei probleme vitale cum era asistența medicală:

„Dispensarul medical se dărâma... a fost construit acum 74 de ani de un medic care s-a stabilit aici. S-au folosit de el toți medicii care l-au urmat iar din 1970 nu au mai avut un medic care să locuiască în sat... toți au fost navetiști, până acum 4 ani când ne-am mutat, eu cu soțul, aici. Ca să putem locui în casa dispensarului, a trebuit să investim 240 milioane de lei pentru renovări. Consiliul local a aprobat să ni se dea o parte din sumă.... dar nu toată. Ei mai bine stau fără doctor” (F.A., soție medic, Scărișoara).

Restituirea rezultatelor la întrebarea legată de problemele comunitar-teritoriale ne-a permis și identificarea nivelului de responsabilitate corespunzător fiecărei probleme. A se vedea în acest sens Tabelul 7.

Tabelul 7. Probleme și responsabilități

Probleme	Nivel de responsabilitate
Drumurile proaste	<i>Preponderent statal și departamental</i>
Aprovizionarea cu apă	<i>Preponderent comunitar și familial</i>
Receptarea TV	<i>Preponderent familial</i>

În legătură cu șansele de dezvoltare în microregiune, în cadrul restituirii, prezentarea rezultatelor anchetei sociologice și a clasamentului rezultat a fost urmată de întrebările: *Sunteți de acord cu acest clasament? Ce credeți că împiedică acum gospodăriile să câștige suficienți bani din turism, creșterea animalelor și industria lemnului?*

În ceea privește turismul și dezvoltarea acestuia, în opinia celor intervievați, o serie de schimbări se impuneau urgent.

La acea dată, remarcă un localnic, calitatea serviciilor turistice era îndoielnică:

„Părerea mea este că oamenii nu sunt pregătiți pentru turism, pentru că pe om nu poți să-l trimiți la un WC afară, sau să-l culci în cameră cu tine. Trebuie să ai amenajată o cameră și o baie cu duș și apă caldă. Dacă faci ceva, măcar să faci ceva de calitate” (P.I., Albac).

Se aprecia apoi că prețurile erau ridicate în raport cu serviciile oferite, chiar și acolo unde erau condiții adecvate de cazare:

„Păi de turism oamenii s-au pregătit dar au fost puțini turiști în vara acesta. Poate dacă ar lăsa prețurile mai jos, ar încuraja un pic turiștii. Că doar au camere și băi, doar prețurile sunt cam mari” (F.A., Albac).

La Horea, dar nu numai, dezvoltarea turismului era frânată de infrastructura precară:

„Turismul este împiedicat de starea proastă a drumurilor spre județul Cluj. Din Mătișești¹ spre Cluj este drum neasfaltat și turiștii nu vin să se cazeze în Horea” (F.B., Horea).

Birocrația era considerată ca o piedică în dezvoltarea antreprenoriatului în turism, condiția de bază a investițiilor în acest domeniu:

„Statul nu susține oamenii cu inițiativă pentru a-și înființa societăți comerciale cu legi simple și avantajoase, este nevoie de foarte multe acte pentru înscrierea în registrul comerțului, nu se acordă împrumuturi avantajoase, lipsa banilor făcând imposibil de realizat aceste inițiative” (T.T., Scărișoara).

Microregiunea avea nevoie și de o altă promovare:

¹ Sat în comuna Horea.

„În zona noastră nu sunt turiști pentru că e slab mediatizată zona, dacă ar fi niște obiective turistice mai bine definite, ar fi șanse” (P.G., Albac).

În ciuda poziției pe care o ocupa în clasamentul nostru, creșterea animalelor nu era privită cu prea mult optimism. Numeroase piedici au fost aduse în discuție și între aceste piedici calitatea furajelor și lipsa pieței de desfacere a produselor erau cele mai frecvent semnalate:

„Creșterea animalelor nu s-ar dezvolta pentru că nu se poate crește o vacă cu furajele de aici, pentru că sunt sălbatice¹ și nu dau destul lapte” (F.C., Horea);

„Locuitorii satului își cresc animalele în gospodării, fără a avea posibilitatea să-și valorifice laptele și produsele din lapte, surplusul de carne de porc și pasăre. Ar fi necesare centre de colectare a acestor produse prin investiții de la bugetul de stat (D.E., Scărișoara).

Comentariile referitoare la industria lemnului reflectau complexitatea proceselor legate de acest domeniu, procese care erau deopotrivă ecologice, economice și sociale. Astfel se remarca mai întâi dependența totală de industria lemnului a locuitorilor din zonă:

„...La noi dacă se termină cu lemnul, e jale!” (P.H., Albac).

Se aprecia apoi că exploatarea lemnului era dificilă și costisitoare, mai ales pentru oamenii în vârstă:

„Cei care se ocupă de păduri câștigă domnește, dar nu se pot ocupa toți că-s coaste grele și trebuie să mergi mai mulți că nu te duci tu singur în pădure să tai un brad și până mai faci și scânduri... și-apoi transportul costă. Până la urmă nu mai rămâi cu nimic” (F.B., 82 ani, Albac).

Activitatea de prelucrare propriu-zisă era și ea considerată costisitoare:

„...În prelucrarea lemnului nu sunt bani suficienți pentru un circular sau alte unelte de prelucrarea lemnului” (T.T., primar, Albac).

În sfârșit, lipsa unei burse a lemnului conducea la stabilirea nesatisfăcătoare a prețurilor:

„Cred că piața îi împiedică pe oameni să câștige suficienți bani din aceste activități economice, lipsa unei *burse a lemnului*, dacă se poate spune așa” (C.O., primar, Horea).

Epuizarea resurselor de material lemnos era și ea semnalată:

„...În industria lemnului, de unde să mai fie lemn, că s-a tăiat prea mult!” (A.B., Albac).

De aici și semnalul de alarmă legat de impactul tăierii pădurilor asupra dezvoltării durabile:

„...Cu lemnul au cam gătat. Să mai lase lemnul să se refacă, să mai aibă și copiii copiilor noștri (F.C., Horea);

„Ar trebui să nu se mai taie masă lemnoasă, că stricăm mediul...” (B.A., preot, Scărișoara).

Turismul ar putea succeda industriei lemnului, după unele opinii:

„La ora actuală toți trăiesc din lemn și fac ce se mai poate face, până se mai poate face. Apoi când se termină cu lemnul, poate se dezvoltă turismul” (F.D., Horea).

Reprezentări asupra problemelor personale și de familie. Restituirea rezultatelor și identificarea de noi probleme

La nivelul problemelor personale și de familie, pe primul loc se situa, conform datelor anchetei noastre, lipsa banilor, urmată de problemele de sănătate. A se vedea și Tabelul 8. La nivel de comune se constata ponderea mai ridicată a celor din Scărișoara și Horea (95% și, respectiv, 93%) care afirmau că se confruntă cu lipsa banilor, lipsa locului de muncă și cu probleme de sănătate, comparativ cu valorile înregistrate pentru Albac, de exemplu (77%).

¹ Sărace în substanțe nutritive.

După prezentarea rezultatelor anchetei, i-am întrebat pe interlocutorii noștri din teren *dacă sunt de acord cu ordinea dată de rezultatele anchetei și dacă au soluții de propus pentru rezolvarea problemelor ierarhizate*. Aproape unanim, cei intervievați se declarau de acord cu ierarhia rezultată din anchetă, unii susținând chiar faptul că toate cele trei probleme ar trebui să fie pe primul loc:

„Eu sunt de părere că toate cele trei probleme ar fi pe primul loc, dar sunt de acord și cu această clasificare” (P.G., Albac).

Tabelul 8. Reprezentări asupra problemelor personale și de familie

Probleme personale și de familie	Opțiuni	%
Lipsa banilor	124	88,6
Lipsa locului de muncă	58	41,4
Probleme de sănătate	84	60,0
Altă problemă (lipsa medicamentelor subvenționate, singurătatea, „viața prea scumpă”)	17	12,1

La nivelul soluțiilor identificate, să remarcăm mai întâi faptul că ele fac trimitere la dezvoltarea de ansamblu a comunelor și chiar a microregiunii. Cei intervievați legau direct soluționarea problemei banilor de crearea de locuri de muncă: „Crearea locurilor de muncă ar rezolva problema lipsei banilor” (V.L., Albac). Chiar și primarul din Horea, unul dintre cei care nu era de acord cu ordinea rezultată din anchetă, făcea trimitere la același gen de soluții globale:

„Nu sunt de acord cu această ordine, cred că pe primul loc ar trebui să fie lipsa locului de muncă pentru că în ziua de astăzi sunt puține locuri de muncă și nu mai au unde lucra bieții oameni cu toate că își doresc, pentru că trebuie să-și crească copiii și să le asigure un viitor. Cred că dezvoltarea agroturismului ar fi ideală pentru ca să nu ne mai confruntăm cu lipsa banilor” (C.O., primar, Horea).

Agroturismul sau, mai general, turismul era soluția economică cea mai frecvent invocată pentru rezolvarea unor probleme precum cea a banilor, prin crearea de locuri de muncă:

„Problema locurilor de muncă, după părerea mea, poate fi rezolvată prin mai multe investiții în turism. Ar ajuta foarte mult țăranii să-și dezvolte o afacere individuală. La noi sunt puține locuri de muncă, în Câmpeni¹ la fel, și eu cred că turismul ar merge foarte bine dacă s-ar extinde” (V.L., Albac).

Autoritățile aveau însă o imagine mai complexă asupra soluțiilor, făcând trimitere la „crearea de întreprinderi mici și mijlocii care să absoarbă cât mai multă forță de muncă de aici din zonă” (T.T., primar, Albac).

Unele opinii legau rezolvarea problemei locurilor de muncă de dezvoltarea regiunii Munților Apuseni în ansamblul ei:

„Să reinvie tricotajele de la Câmpeni, [minele] de la Roșia Montană, Filatura din Abrud², să reinvie industria. Că mai demult circulau cinci autobuze, acum numai unul... (M.I., învățător, Horea).

În ceea ce privește sănătatea, o primă problemă semnalată era legată de activitatea medicilor:

„La noi în sat este o problemă cu medicul, el face de gardă în Câmpeni sau în altă parte, nicidecum la noi în sat” (I.V., Scărișoara).

¹ Orașul cel mai apropiat de microregiune.

² După căderea comunismului industria a decăzut în zonă. Fabrica de tricotaje din Câmpeni, exploatarea minieră de la de la Roșia Montană și Filatura din Abrud asigurau numeroase locuri de muncă în perioada comunismului.

Dacă în satele centru de comună asistența medicală era, mai mult sau mai puțin, asigurată, nu același lucru se întâmplă în toate satele aparținătoare:

„Lipsă personal medical... Nu știu cum e regulamentul la sănătate, dar să fie mai mulți [medici] că-s o grămadă de bătrâni sus pe dealuri... Își mai fac ei și singuri câte o injecție” (M.I., învățător, Horea).

Mai în glumă mai în serios, pentru rezolvarea problemelor de sănătate, sportul era indicat drept una dintre soluții:

„Pentru mai multă sănătate recomand oamenilor să facă mai mult sport” (P.H., Albac).

Se făcea trimitere și la asistența medicală gratuită:

„Pentru sănătate sunt de părere că ar trebui să li se asigure persoanelor care nu au venituri asistență medicală gratuită” (P.G., Albac).

Răspunderea persoanei bolnave era și ea invocată:

„În primul rând ar trebui să se ocupe persoana în cauză de ea și apoi doctorul să se îngrijească de sănătatea persoanei respective” (F.I., Albac).

Era adusă în discuție și problema medicamentelor subvenționate:

„Să se dea medicamente subvenționate, că numai la începutul lunii se dă și care prinde, prinde și care nu, nu” (F.A., patroană, Albac).

Satisfacțiile față de asistența medicală la nivel local, acolo unde ele existau, lăseau însă loc altor aspirații:

„Doctor este și este foarte bun, dar poate că un azil de bătrâni nu ar strica, că aicea sunt mulți bătrâni” (F.B., 82 ani, Albac).

Comentariile generale ale preotului din Scărișoara au fost, considerăm noi, relevante pentru ansamblul problemelor sociale:

„Satul acum e depopulat, e îmbătrânit... a scăzut mult numărul de creștini. Nu ne pare bine și e rău pentru comună. Eu știu cum stau lucrurile că văd cum înainte botezam o sută pe an și înmormântam douăzeci. Acum cam tot atâția înmormântez dar botez 6-7, cu țigani cu tot. Iar cu celelalte probleme... cam așa e! Dar avem și oameni – e drept că puțini – care se descurcă financiar. Însă majoritatea sunt necăjiți, nu sunt angajați, nu-și pot câștiga o pâine și trăiesc din ajutorul social deși o parte sunt apți de muncă. Cu sănătatea... dacă-i întrebăm, ficcare are câte o boală... că asta vine odată cu sărăcia și necazurile. Eu cred că alimentația proastă e cauza. Nu mai mănâncă atâtea produse naturale [pentru] că nu mai cresc toți animale – creșterea lor nu se plătește, vrei să vinzi o vacă pe care a-i crescut-o 2-3 ani și iei pe ea 6-7 milioane¹? Locuri de muncă nu sunt aici... e drept, nici înainte nu erau cine știe ce, dar se angajau pe la Câmpeni, la Gârda... acum nici cei ai locurilor menționate nu mai găsesc... Mai sunt vreo doi-trei locuitori care fac naveta la Montana Câmpeni²... și cam atât știu eu” (B.A., preot, Scărișoara).

Impactul anchetei sociologice la nivel comunitar

În cercetările din microregiunea Albac-Scărișoara-Horea, o întrebare destinată inventarierii impactului anchetei sociologice a fost inclusă în ghidul de restituire a rezultatelor: *Așa cum probabil cunoașteți deja, în vara acestui an o echipă de cadre didactice și studenți de la Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia a efectuat o cercetare sociologică în satul dumneavoastră. Cum a privit satul această investigație? S-a discutat în sat după plecarea noastră? Dacă DA, Cei care au discutat erau dintre persoanele care au răspuns întrebărilor noastre? La ce se refereau discuțiile?*

La această întrebare, majoritatea celor intervievați au declarat că nu știu (nu au auzit) să se fi discutat ceva. Unii au spus că au discutat mai mult tinerii: „S-a discutat. Tineretul

¹ Mai puțin de 200 de euro.

² Fabrică de mobilă.

era destul de mulțumit, le-a plăcut subiectul chestionarului” (S.V., Horea). Alții au specificat faptul că discuțiile au vizat mai ales conținutul chestionarului: „Așa și așa, cei care au discutat cu dumneavoastră au spus și celorlalți oameni, fie ei din familia lor, fie vecini. Discuțiile se refereau la subiectul chestionarului aplicat” (C.O., primar, Horea).

Dintre cei care reținuseră discuțiile de după anchetă, unii remarcau utilitatea acestora: „S-a discutat și s-a privit cu viu interes prezența lor (a studenților, n.n.) și [oamenii au fost] încântați că cineva se mai gândește la comuna lor și să facă un lucru bun în sat. O parte au vorbit și o parte nu. Au aflat și cei care au fost chestionați și au discutat despre ce i-ați întrebat. Nu îmi mai amintesc exact, dar am discutat și în Consiliul Local despre unele întrebări pe care le-ați pus” (T.T., primar, Albac).

Speranțele unor soluții concrete la problemele comunitare au apărut și de această dată, probabil după logica bazată pe faptul că „o cercetare este un lucru serios și precis se face ceva după ea”:

„Am discutat și cei care au răspuns dar și alți curioși care nu au fost băgați în seamă de d-voastră. Discuțiile lor s-au referit la faptul că întrebările puse au fost foarte importante și că speră să fie rezolvate problemele” (C.A., Horea).

Totuși, în raport cu implicațiile practice ale anchetei, o anumită îndoială era prezentă în comentariile celor intervievați:

„Treaba asta nu e rea, dar nu știu cât se ia în considerare” (F.A., Albac); „Am auzit discutându-se, unii spun că nu are rost o cercetare, alții spun că e benefică” (D.E., Scărișoara); „Am discutat cu cel la care ați fost și nu mai știu exact ceva. Știu că zicea ceva de genul că e o muncă în plus” (F.C., consilier, Horea); „Da, s-a discutat în sat. Oamenii știau despre ce este vorba în chestionar, a fost bine venită cercetarea, dar cred că nu se poate face nimic” (I.V., Scărișoara).

Discuțiile s-au purtat în sat, între vecini, la biserică și la birt. Unii au interpretat de o manieră personală scopul anchetei și s-au simțit direct vizați:

„Am auzit și au auzit vecinii zvonuri că L.M. vrea să-mi ia casa și grădina că de-aia ați venit pe aici. În rest nu am vorbit cu nimeni dar io nu știu de unde au venit zvonurile. Pe la ele [vecinele] nu a fost nimeni că numa' la mine ați venit. Apoi am discutat dar mai mult că m-au întrebat de L.M. și că ce ați vrut să știți” (F.B., 82 ani, Albac).

Concluzii și deschideri

În rândurile care urmează ne vom concentra cu deosebire asupra valențelor euristice ale restituirii rezultatelor, valențe puse în evidență de investigațiile noastre din microregiunea Albac-Scărișoara-Horea. Mai pe scurt, ce aduce nou restituirea rezultatelor în materie de informație pentru organizatorul anchetei sociologice?

Am constatat mai întâi faptul că, atunci când este vorba de ierarhii ale problemelor comunitar-teritoriale sau ale problemelor personale și de familie, prin restituirea rezultatelor au fost confirmate unele dintre aceste ierarhii și au fost infirmate altele. Eventualele neconcordanțe la acest nivel pot fi valorificate în direcția aprofundării cercetărilor eventual printr-o perfecționare a chestionarului ca instrument principal al investigațiilor.

Restituirea rezultatelor pare a fi o metodă adecvată pentru identificarea soluțiilor la problemele majore reținute prin anchetă. Stabilirea nivelului de responsabilitate, așa cum ni se relevă el în dialogurile cu actorii locali (cetățeni și autorități) poate reprezenta principalul câștig al restituirii rezultatelor ca instrument de cunoaștere în profunzime a problemelor comunitar-teritoriale.

Restituirea rezultatelor a adus în prim plan și probleme comunitar-teritoriale nevizate de anchetă, cum ar fi problema aprovizionării cu medicamente sau problema asistenței

medicale generale. Este de remarcat și faptul că deși cercetările s-au concentrat în satele centre de comună, multe comentarii înregistrate pe parcursul restituirii rezultatelor au făcut trimitere și la problematica specifică a celorlalte sate: izolare, mentalitate tradițională, înzestrări de infrastructură reduse și un efort continuu și ridicat necesar pentru asigurarea supraviețuirii.

O anumită privire critică s-a desprins din restituirea rezultatelor, mai ales atunci când s-au adus în discuție șansele de dezvoltare ale comunelor din microregiune. Intensitatea criticilor, tradusă prin modulații ale vocii, gesturi și alte elemente de comportament vizibile la interviuați în timpul restituirii rezultatelor, nu poate fi decât dificil surprinsă în timpul anchetei pe bază de chestionar. Observația aceasta valabilă și pentru alte tipuri de atitudini, cum ar fi atașamentul sau entuziasmul față de o anumită soluție sau proiecție în legătură cu dezvoltarea.

Putem acum conchide că valențele restituirii rezultatelor anchetei noastre din microregiunea Albac-Scărișoara-Horea au fost relevante în aceste două direcții: (1) dezvoltarea și aprofundarea cunoașterii reprezentărilor, opiniilor și atitudinilor actorilor locali și (2) semnalarea unor limite ale anchetei și ale instrumentului ei fundamental – chestionarul. Pentru alte aspecte studiate (participarea cetățenilor la guvernare) restituirea poate constitui nemijlocit un instrument de intervenție. (Pascaru, 2007b, 102-103).

În raport cu aceste consecințe, o regândire a logicii întregii cercetări pe teme precum cele avute în vedere în microregiunea Albac-Scărișoara-Horea pare a fi necesară în viitor. O mai bună adecvare la specificul teritoriului aflat în atenție poate constitui cheia acestei noi logici de abordare.

La capitolul deschideri, abordarea cu mai mult curaj a dimensiunii intervenție rămâne o problemă importantă.

Anexe

Chestionar (selecție)

1. În această perioadă numită și „de tranziție” numeroși români se plâng de o serie de probleme cu care se confruntă în viața de zi cu zi. Vă rugăm să ne spuneți care sunt principalele probleme cu care vă confrunțați dvs. personal în această perioadă? [Răspuns multiplu]

1. Lipsa banilor 2. Probleme de sănătate 3. Lipsa locului de muncă 4. Altă problemă (care?)

2. În opinia dumneavoastră, care sunt principalele probleme care ar trebui rezolvate în acest sat? [Răspuns multiplu]

1. Drumurile 2. Aprovizionarea cu apă 3. Telefonul 4. Receptarea programelor TV 5. Altă problemă (care?)

3. Ce credeți că s-ar putea dezvolta mai bine, pe viitor, în acest sat? [Răspuns multiplu].

1. Cultura plantelor de câmp 2. Pomicultura 3. Creșterea animalelor 4. Prelucrarea laptelui 5. Prelucrarea cărnii 6. Turismul 7. Comerțul 8. Meșteșugurile 9. Industria lemnului 10. Altă activitate economică (care) [...]

Ghid de interviu – Albac (selecție)

1. Așa cum probabil cunoașteți deja, în vara acestui an o echipă de cadre didactice și studenți de la Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia a efectuat o cercetare sociologică în satul dumneavoastră. Cum a privit satul această investigație?

Sugestii cheie:

- S-a discutat în sat după plecarea noastră?

Dacă DA,

- Cei care au discutat erau dintre persoanele care au răspuns întrebărilor noastre?

- La ce se refereau discuțiile?

2. Una dintre întrebările din cercetarea de care pomeneam se referea la principalele probleme personale cu care confruntă oamenii de aici. Din analiza rezultatelor a reieșit următoarea clasificare: (1) lipsa banilor (77,6%), (2) problemele de sănătate (46,9%) și (3) lipsa locului de muncă (36,7%).

2.1. Sunteți de acord cu această ordine?

2.2. Care ar fi soluțiile la fiecare dintre aceste probleme?

Sugestii cheie:

- Soluții pentru lipsa banilor
- Soluții pentru problemele de sănătate
- Soluții pentru lipsa locului de muncă

3. O altă întrebare a avut în vedere problemele satului sau ale comunei. Aici rezultatele cercetării noastre arată următoarea ordine: (1) Drumurile (81,6%); (2) Recepția programelor TV (40,8%) și (3) aprovizionarea cu apă (36,7%).

3.1. Sunteți de acord cu această ordine?

3.2. Care ar fi soluțiile la fiecare dintre probleme?

Sugestii cheie:

- Soluții pentru drumuri
- Soluții pentru recepția programelor TV
- Soluții pentru aprovizionarea cu apă

4. La întrebarea referitoare la domeniile care au cea mai mare șansă să se dezvolte în Alba, răspunsurile adunate de noi dau următorul clasament: (1) turismul (98%), (2) creșterea animalelor (79,6%) și (3) industria lemnului (77,6%)

4.1. Sunteți de acord cu acest clasament?

4.2. Ce credeți că împiedică acum gospodăriile să câștige suficienți bani din turism, creșterea animalelor și industria lemnului? [...]

ABORDAREA NEOINTERPRETATIVĂ

Preambul

În primăvara-vara anului 2008, o echipă a Universității București și a Institutului de Sociologie al Academiei Române întreprinde o cercetare în arealul Horezu – Slătioara – Polovragi. Scopul investigației sociologice a constat în evidențierea virtualităților de dezvoltare ale zonei sub raportul simbolisticii și poveștilor încă vii ale locului, în reliefaarea, cu alte cuvinte, a elementelor prezente, ale *densității semnificative* din zona subcarpatică a Olteniei, grupate în bună măsură în *povestariul* indigen, precum și rolul jucat de acesta în ordonarea spațiului local.

Potrivit teoriei densităților semnificative, societățile sunt rezultatul interacțiunilor și proceselor din cadrul centrelor etno-spirituale cu forță pulsatorie semnificativă. În anumite perioade istorice, capacitatea de iradiere spirituală, politică și comercială a unor nuclee etno-spirituale este atât de intensă, încât acestea au capacitatea de a configura cultural, economic și chiar militar spații geografice care le depășesc cu mult marginile etnice și politice. Bunăoară, Școala Ardeleană, produs în bună măsură al iluminării aromânești din Moscopole, a răzbătut peste tot arealul dominației austro-ungare asupra românilor, generând, în special în Ardeal, o veritabilă recucerire spirituală și politică românească a Transilvaniei în secolele XVIII-XIX. În cazul Slătioarei, una dintre ipotezele noastre a fost aceea că vitalitatea sa prezentă este asigurată de calitatea infrastructurii *povestariului* actual, acesta fiind sursa prin care o bună parte dintre genealogii își reface conținutul de suport social, ajutând la reconstituirea vitalității locurilor și a comunităților. Înțelegem prin povestariu infrastructura care asigură circulația simbolisticii locale, maniera în care identitatea arealului Horezu-Slătioara-Polovragi este devalată chiar de către localnici. *Sursă a solidarității sociale* în zonă, povestariul cuprinde ansamblul de tradiții, învățături și povești ce conține datele subtile ale ordinii locale, asigurându-i temelii. Rescriindu-se parțial în timp, povestariul se înfățișează ca o structură de tip „sandviș” de matrici ale memoriei mai recente peste altele mai vechi. Așa, de pildă, o bună parte din vechile date cu privire la importanța unor locuri au fost „modernizate” sau parțial înlocuite cu altele, elemente ce transpar la o analiză mai atentă a discursului locuitorilor despre „întâmplări și fapte” din trecut. Trecutul mai recent se sedimentează amestecându-se uneori cu trecutul devenit deja legendă, într-un proces continuu, care definește, iată, diferențele culturale dintre generații.

Atât din punct de vedere teoretic, cât și din punct de vedere metodologic, cercetarea a avut ca finalitate principală exprimarea vizuală într-un film privind „Civilizații ignorate – Oltenia de sub munte” și, deci, s-a încadrat în tiparul descoperirii unor tablouri narative pe firul poveștilor semnificative ale măgurilor, bisericilor țărănești și ale genealogiilor locale. Datele „obiective” și interpretarea lor, aparținătoare de statistica primară a datelor vitale, a fost trecută pe planul secund, lăsând locul prezentării câtorva dintre „locuri” și a „poveștilor lor”, care au apărut cercetătorului pe parcursul unei investigații mai puțin convenționale, numită de noi *abordare neointerpretativă*.

Ancorată în sociologia weberiană și înrudită cu abordarea emică¹ din antropologie, metodologia neointerpretativă se aplică studiilor cu bugete de timp și financiare foarte

¹ O perspectivă metodologică care își propunea să explice lumea subiecților cercetării cu ajutorul sistemului conceptual al acestora

limitate și are ca obiectiv *culegerea datelor semnificative în raport cu definițiile locului despre sine prin intermediul persoanelor-poveștilor (poveștarului) relevant*. Ca tehnică de investigare a spațiului social, se axează pe culegerea calitativă a datelor prin *extracție* – prin trimiterea unor echipe restrânse de cercetători pe teren în zone de interes *preindicate* de către *oameni ai locului relevanți* (profesori, medici, țărani frunțași, juriști, primari, scriitori etc.). La rândul lor, aceste persoane semnificative sunt identificate prin discuții exploratorii în teren. Datele culese sunt structurate pe *tematică monografică* (economie, spiritualitate, organizare și administrație etc.) din *locuri semnificative* (biserici, școală, locuri de întâlnire, locuințe reprezentative artistic sau social, locuri de muncă – cadre spirituale, economice, sociale etc.). Accentul este pus pe *integrarea rapidă a cercetătorului* în spațiul de investigat prin *asumarea problematicii povestite de către populația investigată* – metoda este de tip comprehensiv-interpretativ. Metodologia concretă presupune: observația exploratorie (stabilirea persoanelor și a locurilor relevante), observația directă, interviul, focus-grupul, culegerea și surprinderea (culegerea *în act*) pe suport multimedia a *gesturilor relevante* din locul de studiat.

Modul de organizare în teren al echipelor este următorul: 1. Echipe care culeg datele statistice privind demografia și economia locului – conferă *cadrul obiectiv* al cercetării; aceasta are zona de lucru în arhivele cu date furnizate de instituțiile de interes public din plan local. 2. Echipa care culege date relevante în logica manifestărilor-cadrelor culturale, politice, economice și juridice etc. prin interviuri, discuții de grup; aceasta are zona de lucru pe teren. 3. Echipa care observă *procesele relevante* definitorii pentru colectivitate – slujbe și întruniri religioase, folclorice, șezători, discuții în comun, sărbători, elemente ale vieții de zi cu zi. 4. Echipa de îndrumare și suport – însărcinată cu elaborarea raportului final și cu susținerea activităților cotidiene ale echipelor din teren.

O caracteristică a metodologiei *prin extracție* este culegerea rapidă a datelor și distribuirea acestora, mai departe, către restul echipelor în așa fel încât fiecare etapă de cercetare să fie mai bine *orientată în teren*. În acest sens, fiecare echipă realizează zilnic câte un raport de cercetare pe baza căruia se stabilesc prioritățile pentru a doua zi de documentare-cercetare.

În cele ce urmează, lectorului îi va fi expus soclul teoretic al metodologiei interpretative. Ulterior, în cadrul unei prezentări a cercetării întreprinse în zona subcarpatică a Olteniei și a rezultatelor acesteia, instrumentarul tehnicii neinterpretative va fi prezentat pe larg.

Suportul teoretic al metodologiei neinterpretative.

Despre cercetarea calitativă, pe scurt

Tratată inițial cu suspiciune în sfera metodologiei cercetării sociale, abordarea calitativă este distribuită în cele din urmă în rolul de etapă exploratorie a studiilor cantitative, fără a i se recunoaște însă competența de a trage concluzii referitoare la fenomenul investigat. Absența coeficientului de siguranță era numele celei mai grele metehne care apăsa asupra cercetărilor de tip calitativ, neputința, cu alte cuvinte, de a produce exemple care să fie utilizate constant de către diverși observatori ori de către același cercetător în ocazii diferite pentru o aceeași categorie. „Anecdotismul”, aceasta este eticheta care stigmatizează multă vreme cercetările de tip calitativ în sfera metodologiei cercetării. Intuiții ale cercetătorului susținute cu fragmente disperate din interviuri nestructurate ori prin intermediul discuțiilor de scurtă durată erau tot atâtea practici care puneau sub semnul întrebării validitatea rezultatelor investigației calitative, ori, altfel spus, gradul lor de adevăr. Treptat însă, calitativul câștigă teren în câmpul științelor sociale.

„De prin anii '60 circulă afirmația că nici un cercetător nu trebuie să-și «murdărească mâinile» cu cifre”. (Silberman, 2004, 54)

În prima jumătate a secolului trecut, Franz Boas remarcă cum antropologul aflat pe teren i se strecura printre degete, neobservat, tocmai specificul locului. Cauza o constituia rigiditatea excesivă a sistemului de operaționalizare utilizat. Neajunsul putea fi surmontat prin acordarea unui loc preferențial în arhitectura instrumentarului metodologic referențialului autohton, singurul în măsură să surprindă cu acuratețe modul de gândire al localnicilor. Se demara astfel lucrul la fundația *abordării emice*¹ în studiile antropologice. Ea solicită ca grila de lectură prin care cercetătorul încearcă să ordoneze o lume locală cu caracter difuz să fie mai întâi imersată în referențialul local, spre a fi înzestrată cu sensurile, reprezentările, reperele și învățăturile autohtone, iar abia apoi, după ce va fi fost pătrunsă de codurile locale, să fie utilizată pentru relevarea tipicului indigen. Spre a nu fi sortit eșecului, efortul de înțelegere a gândurilor și experiențelor subiecților cercetării trebuie să aibă drept reazem nu numai categoriile cercetătorului, ci mai ales tipificațiile investigațiilor, cvasiconcepte după profesorul Ilie Bădescu, construcții ale simțului comun adică. Potrivit analizei emice, deci, atenția acordată de către cercetător inputurilor mentale ale autohtonilor, altminteri spus semnificațiilor pe care aceștia le atribuie conduitelor lor, înseamnă un pas important către recalibrarea efortului comprehensiv.

În perioada interbelică, Mircea Vulcănescu identifica o eroare metodologică fundamentală în felul în care un economist proiecta cercetarea satului românesc. Acesta sosea la țară cu un instrumentar metodologic ranforsat cu categoriile extrase din cercetarea unei vieți economice net diferită de aceea specifică lumii satului². Așa se face că țăranul era analizat ca o specie aparte de *homo economicus*³. E drept, specie aparte, dar tot *homo economicus*, care, în pofida faptului că acționează într-un context caracterizat de puținătatea resurselor, era caracterizat ca „eficient, dar sărac”.

Vulcănescu remarcă cum din psihologia lui *homo economicus*, concept abstract și invariabil plăsmuit de Secolul Luminilor, izvoadeau categoriile cu care operau majoritatea economiștilor capitaliști. Conceptul este nuanțat de către Weber și Simiand. Pe baza

¹ Din punct de vedere morfologic, etic și emic derivă din fonemic și fonetic. *Fonetica* studiază problematica limbajului analizat din perspectiva sunetelor, ca materie primă brută pentru aparatul auditiv, fără a se îngriji însă de semnificațiile acestora. De sunete percepute ca elemente din sistemul vocal al unei limbi și ca purtătoare ale unui înțeles particular ce face diferența între cuvinte altfel similare, se preocupă *fonemica*. Lingvistul care pune sub lupă o limbă necunoscută începe, de regulă, prin transcrierea sunetelor din punct de vedere fonetic, iar pe măsură ce pătrunde tainele unui idiom porcede, prin selectarea unor anumite sunete, la construcția fonemelor. Ca unitate funcțională, fonemul servește la stabilirea unor înțelesuri diferite pe care însuși vorbitorul nativ are uneori probleme în a le percepe – de pildă, iuși și iuiți. Cu toate acestea, sfera fonemicii este mult mai accesibilă vorbitorului nativ al unei limbi, mult mai familiarizat cu meandrele acesteia decât observatorul străin. De altfel, o butadă favorabilă interviului în sfera metodologiei cercetării sociale sesiza caracterul evasiconversațional al lumii sociale, căci numeroase sunt problemele acesteia lămurite în cadrul interacțiunii vorbite. Angajat al Institutului de Lingvistică Summer, sub auspiciile căruia Biblia este tradusă în limbi exotice, Kenneth Pike revendică paternalitatea termenilor discutați mai devreme, fonetic și fonemic.

² Cu toate că nu este unitate politică ideală, scria Mircea Vulcănescu despre satul românesc în perioada interbelică, acesta, întrucât locuitorii săi stăpânesc evasicomplet condițiile proprii lor existențe fiind deci exponenți ai unei economii autarhice, se dovedește a fi „forma de așezare omenească cea mai favorabilă omeniei” (M. Vulcănescu, 2005, 723). Lucian Blaga prezenta satul românesc ca pe un microcosmos cu legi proprii de funcționare, matcă a veșniciei cu viață specifică, cu tradiție manifestă ce configura raportarea locuitorilor săi la lume și la viață.

³ Exponent al conduitei axate pe maximizarea profitului și urmărirea interesului individual, *homo economicus* contribuia la realizarea echilibrului general.

observațiilor făcute, ei constată că nu există un tip singular de *homo economicus*, ci modele deosebite.

„Noi credem că e vorba numai de hipostazieri de realități istorice. *De scheme*”. (M. Vulcănescu, 2005, 631 – s.n.).

Cu altă structură economică, purtătoare a unei mentalități economice distincte, adică, e de părere același Vulcănescu, cu alt sens dat câștigului și cu fel deosebit de amenajare a gospodăriei, economia țărilor răsăritene are înțelesuri distincte față de economia capitalistă. E deci o eroare ca economiile țărănești din partea orientală a Europei, cu viață specifică, să fie explicate prin intermediul categoriilor economiei capitaliste.

Întocmai ca în fizică, acolo unde principiile care guvernau explicarea unui anumit domeniu de fapte au încercat să deslușească particularitățile sectoarelor ce nu intrau inițial în aria lor de competență explicativă, nu puține sunt activitățile economice care au redus complexitatea manifestărilor economice la principiile lor¹. Economistul acționează sub permanenta amenințare a spectrului simplificării nocive a preaplînului unei vieți care se împotrivesc includerii într-o grilă de interpretare lipsită de sulețe, de tipul „Patului lui Procust”. Spre a-l îndruma pe acela care se raportează la piață ca la o hierofanie, e nevoie de sociologul înzestrat cu abilitatea de a vedea particularul prin prisma generalului, care pricepe, deci, că manifestările economice ale vieții sociale reprezintă doar o componentă a mult mai complexe lumi sociale. Efortului comprehensiv excentrat, sociologul îi răspunde printr-o cercetare dinlăuntru² fenomenului de explicat, acesta încercând mai întâi să priceapă și abia apoi să lămurească.

Grație observațiilor sociologiei și antropologiei sociale, procesele economice ale lumii satului se dovedesc a avea cauzalități multiple. Astfel, acțiunea economică se dovedește a nu fi exclusiv rațională, ci prinsă mai ales în chingile unor importante condiționări mitologice, rituale ori referitoare la rudenie. Așadar, tabloul explicativ al nașterii, derulării și transformării manifestărilor specifice economiilor țărănești se dovedește incomplet, și astfel eronat, prin convocarea exclusivă a înțelesurilor lui *homo economicus*.

Metodologia neointerpretativă, croită pe calapodul sociologiei weberiene, urmărește aflarea specificului local așa cum este acesta definit de însuși actorul social autohton, prin înțelegerea și interpretarea simbolisticii care configurează conduitele indigene. Neointerpretativul face însă casă bună și cu abordarea emică din antropologie. Potrivit acesteia, cvasiconceptele cu care operează subiecții cercetării, plâsmuirii ale simțului comun, sunt vitale pentru decelarea esenței fenomenelor locale.

¹ „Economia teoretică este, de obicei, concepută după tipul unei activități economice particulare ridicată la rangul de esență a vieții economice, de pildă: producția industrială, piața mărfurilor, munca salariată, consumația etc. Din analiza acestor forme speciale de activitate se extrag principiile esențiale, care se generalizează după aceea tuturor înfățișărilor vieții economice, celorlalte înfățișări la aceste principii și forme simple, generale și abstracte.

Teoria economică ajunge pe această cale la o serie de formulări adiacente, în care aceleași fenomene, în loc să fie descrise și cercetate în ele însele, sunt lămurite în funcție de forme presupuse fundamentale, adică deformată în consecință. Avem astfel: o economie a gospodarului, una a industriașului, una a negustorului, una a muncitorului, una a rentierului, care se trudesă să răstălmăcească toate fenomenele economice în funcție de activitatea fiecăruia din aceștia”. (M. Vulcănescu, 2005, 726)

² „Pentru a-l înțelege, satul românesc trebuie judecat din centrul lumii sale, din punctul de vedere propriu valorilor sale, nu prin mentalitatea burgheză materialistă”. (I. Bernea, 2006, 9-10 – s.n.)

Emic și etic

Spre deosebire de domeniul științelor naturale, în care se operează cu o terminologie concisă, lipsită de ambiguitate și cu aceeași însemnătate pretutindeni, în zona științelor culturii situația se înfățișează distinct. Se susține că aici, utilizarea aceleiași terminologii clare și precise este posibilă atâta vreme cât nu sunt transgresate granițele unei culturi. Însă în contextul dinamic al culturilor itinerante care își negociază permanent sensurile prin contactele frecvente dintre ele, temeiul afirmației anterioare se dovedește a fi unul șubred.

Semnificațiile unei culturi diferite se pot transforma într-un hățiș de nepătruns pentru cercetătorul care dorește să-i tâlmăcească sensurile prin folosirea exclusivă a referențialului cultural care i-a modelat preponderent raportarea la lume și viață. Lămurirea *Weltanschauung*-ului sculptat de o altă cultură cere mai mult decât experiența personală a cercetătorului înzestrat cu o înțelegere configurată de inputurile mentale specifice culturii de obârșie. Solicită mlădierea sistemului conceptual al investigatorului pe calapodul sensurilor locale, căci congruența dintre acestea e rară.

Majoritatea cercetătorilor consideră că lămurirea modelelor de comportament adoptate de subiecții cercetării e posibilă doar prin interviuarea acestora în legătură cu semnificațiile și sensurile care le diriguiesc acțiunile. Numeroase sunt însă situațiile în care, pentru testarea teoriilor și ipotezelor concepute în bibliotecă, sunt nesocotite pe teren tocmai conceptele cu care operează localnicii. Așa se face că întrebările incluse în structura unui chestionar sunt de neînțeles pentru cei intervievați. E adevărat, subiecții cercetării nu sunt specialiști în științele sociale, iar tipificațiile lor, croite de simțul comun, nu sunt potrivite pentru cercetarea interculturală a modelelor de comportament. Cu toate acestea, în funcție de talentul, intuiția și de sensibilitatea cercetătorului, actorii sociali autohtoni își pot aduce aportul la rafinarea categoriilor științifice menite să surprindă caracteristicile comportamentale tipice contextului lor de viață.

Echivalând cultura cu „modelele primitive de gândire”, o serie de antropologi susțin că paradigma emică vizează evidențierea inputurilor mentale arhaice așa cum transpar acestea din idiomul autohton. Adept al căii etice de investigare, Marvin Harris manifestă reticență în legătură cu sinonimia, perfectă după unii, dintre cultură și „modelul de gândire”. Nu contestă importanța elementelor lingvistice în înțelegerea și clasificarea conduitei umane, dar afirmă că acestea ar avea numai o importanță secundară. După Harris, premisa cercetării emice este fundamental greșită. Este inacceptabil, consideră acesta, ca abordarea care și-a dovedit eficiența în cazul cercetării conduitei verbale să fie aplicată și pentru investigarea celei nonverbale. Atitudinea mefientă a antropologului american se bazează pe intuiția că eforturile depuse de o comunitate pentru ca membrii acesteia să facă distincția clară între termenii comunicării verbale nu sunt considerabile. Consensul comunitar apare în această privință grație numărului limitat de unități din care este formată comunicarea, fiindcă e relativ simplu să distingi între modul corect și cel eronat de pronunție a aproximativ 10 000 de morfeme. E infinit mai greu de atins consensul referitor la caracterul moral și la cel indezirabil a aproximativ 40 sau 50 de milioane de comportamente nonverbale. Cea mai facilă modalitate de a abandona știința socială în mâinile unor amatori este aceea de a-i însărcina pe indigeni să opereze distincția între comportamentele particulare unui context dat. Cu toate acestea, conchide Marvin Harris, dacă ne propunem să observăm diferența dintre mesajele autohtone nu există autoritate mai înaltă ca actorul social însuși.

Miza disputei emic-etice constă în gradul de obiectivitate al celor două abordări.

Există deosebiri mari între supozițiile referitoare la relațiile de cauzalitate în stabilirea strategiei de cercetare. Cercetarea de tipar emic consideră credințele, definițiile, valorile și ideologiile subiecților cercetării ca punct corect de plecare al întreprinderii de identificare a resorturilor conduitei umane. Spre deosebire de abordarea etică, conform căreia comportamentul uman poate fi explicat doar în contextul său specific, prin observația directă a acțiunilor umane constrânse de presiuni sociale caracteristice. De aici rezultă abordări metodologice distincte: interviuarea intensivă și de lungă durată a unor informatori, special pregătiți în prealabil, ca metodologie de cercetare utilizată de investigația emică și observarea regularităților comportamentale dintr-un anumit context, stabilit cu precizie, ca particularitate metodologică a abordării etice. Dimensiunea temporală înseamnă o altă deosebire între cele două metodologii de cercetare. Se consideră că modelele de gândire sunt structurate de termenii limbajului folosit, acestea rămânând neschimbate suficient de mult pentru ca *analiza componențială* să fie dusă la bun sfârșit. Potrivit lui Frake, analiza componențială are ca obiectiv dezvoltarea unei metodologii operaționale explicite, care să indice maniera prin care oamenii își construiesc lumea experienței în funcție de chipul în care vorbesc despre ea. De aceea, datorită naturii scopurilor și strategiilor folosite, cercetătorii care angajează abordarea emică își îndreaptă atenția spre contexte culturale relativ stabile. Asta și pentru că limba, ca tip de „cunoaștere cristalizată”, tinde în aspectele ei esențiale să rămână în urma schimbărilor survenite în conduita vorbitorilor ei. Mulțumită acestui specific al limbii, al cărei ritm de transformare este mai lent decât acela al comportamentului vorbitorilor nativi, a fost posibilă elaborarea strategiei de deducere a tiparelor comportamentale străvechi cu privire la grupuri (modele de căsătorie, grupuri de rudenie etc.) din terminologia în vigoare. Metodologia emică nu permite cercetarea diacronică, drept pentru care ea nu poate fi întrebuințată pentru cercetarea aculturației, migrației, societăților complexe sau a oricăror altor aspecte culturale aflate în neconținută schimbare. E un neajuns suplinit de abordarea etică, de neînlocuit în privința comparațiilor inter-culturale.

Deși circumscrisă de un context particular, prin diverse forme de analiză lingvistică, investigația emică oferă informații valoroase despre maniera în care băștinașii înșiși construiesc și clasifică sensurile lumii lor. Astfel, spre deosebire de categoriile etice ce se mulează bine pe caracteristicile cercetărilor inter-culturale, cele emice redau cu mai mare acuratețe funcționalitatea unui sistem indigen.

Câtă vreme constructele etice sunt formulate de comunitatea științifică ca urmare a situării acesteia într-o anumită paradigmă, categoriile emice sunt configurate de ceea ce e socotit ca relevant de către chiar indivizii supuși investigației. Așadar, subliniază James Lett, abordarea emică este un efort comprehensiv de identificare și descriere a modelului de funcționare a unei culturi pe baza analizei idiomului local, net diferită de analizele etice, ce somează un ethos să se muleze pe calapodul, de multe ori neîncăpător, al unei clasificări generale, rezultată din alte cercetări.

Socul analizei emice este sociologia weberiană, consideră Robert Feleppa, profesor de filosofie la Universitatea Wichita. În felul acesta, perspectiva emică poate căpăta statutul de metodologie de cercetare sistematică și comparativă.

Sociologia weberiană și cunoașterea noologică, suport al abordării neinterpretative

O cercetare sociologică corect făcută ar trebui să urmărească faze metodologice distincte, crede Mircea Vulcănescu. Mai întâi un moment fenomenologic, urmat de unul

etiologic. Vulcănescu își argumentează poziția prin aceea că abordarea fenomenologică este preocupată de *ce este* un fenomen, înțelegerea esenței acestuia făcându-se prin integrarea într-un tot semnificativ. Spre deosebire de momentul etiologic (cauzal) al investigației de teren care se îngrijește nu de aflarea conținutului unui fenomen și cu atât mai puțin de semnificația acestuia, ci de relația exactă, exprimată adesea sub forma unei relații matematice dintre două sau mai multe procese. Ca orice altă știință care intenționează să explice, sociologia se ocupă după Vulcănescu¹ cu lămurirea conjuncturii apariției unui fapt, cu decelarea condiției care l-a făcut posibil. De aici și deosebirea față de fenomenologie, care țintește să scoată la iveală esența unui fapt, *ce e* acesta, iar nu *cum se produce* acesta, precum sociologia.

Preocuparea pentru *sensul* lucrurilor în detrimentul *prezenței* acestora înseamnă punctul de apropiere dintre fenomenologie și noologie. Fenomenologia este prezentată de Vulcănescu ca o specie de cercetare distinctă a noologiei. Mulțumită caracterului său comprehensiv, noologia² ar putea reprezenta etapa premergătoare a oricărei abordări etiologice, crede economistul și filosoful Școlii Sociologice de la București.

În opinia noastră, abordarea neinterpretativă, cu conținut atât noologic, dar mai ales neoweberian, poate constitui un prim moment metodologic al unei cercetări, cu precizarea că neinterpretativul se disociază de fenomenologie.

Plecăm în explicarea specificului metodologiei noastre de la Wilhelm Dilthey care trasează o graniță clară între *a cunoaște* și *a înțelege*. El constată că doar fenomenele fizice pot fi cunoscute. Fenomenele spirituale se înțeleg, iar trăirea furnizează cheia înțelegerii lor.

Trăirea, ca proces sufletesc *analizat științific* (cu metodă, ca obiect, în mod sistematic), este o specie a cunoașterii noologice.

„Trăire înseamnă întâi cunoașterea propriilor noastre stări sufletești, este nemijlocită. E cunoaștere originară și elementară ce se caracterizează prin aceea că la ea nu întâlnim dualitatea, pe care o întâlnim la cunoașterea fenomenelor fizice, dintre subiect și obiect. *În trăire obiectul cunoscător și obiectul de cunoscut sunt una.*” (Bagdasar, 1942, 59 – s.n.).

Posibilele diferite puncte de vedere asupra trăirilor nu se află în acestea, în ele însele. Ele se nasc ulterior, într-un moment ce urmează trăirii, de regulă difuză, neclară. Adică

¹ În abordarea lui Mircea Vulcănescu reverberează perspectiva nacionesciană asupra modului de cercetare a realității sociale, călăuzită de trei idei principale: *ideea realistă* – nimic nu este altceva decât este -, *ideea unității structurale* – orice fenomen este parte a unui singur întreg și are semnificație doar în raport cu întregul – și *ideea corelației* – un fenomen există doar prin participarea la un întreg, iar semnificația lui se descoperă prin observația paralelă a unor serii de fapte distincte și prin intuirea esenței acestora. „Pus în fața unui fapt, în loc de a-l interpreta prin prisma ideilor preconceptuate, a clișeeilor de gând turnate dinainte, a categoriilor împrumutate din studiul altor realități, Nae Ionescu ne îndeamnă să trecem direct de la fapt la esență, prin «semnificația lui». În fața fiecărui fapt, să ne întrebăm: ce «înseamnă» el; adică ce ne spune el, corelat cu ce observăm alături de dânsul, despre totul specific din care face parte? La ce tip de structură socială și economică ne duce? Cum se explică aceste anomalii de la ce ni s-ar părea nouă «normă» după cele învățate aiurea, din cele ce se petrec la noi?» (M. Vulcănescu, op. cit., p. 628)

² Herseni afirmă că neajunsul explicației noologice rezidă în insuficienta lămurire a relației dintre individ și societate, mai exact a resorturilor țelurilor comune pe care individul și societatea le urmăresc în viața spirituală. După ce observă corect cum cultura alătură individul și societatea într-o unitate superioară, e de părere că noologia nu ar lămuri complet fundamentele acestei realități. Dar Herseni revine. Constată că societatea, ca domeniu al culturii, este o realitate spirituală ce are ca reazem reprezentările comune asupra lumii și a vieții. Cum miturile și sărbătorile religioase prilejuiesc unități de sens, ele pot acționa, spunem noi, ca vectori ai suprapunerii simbolistici individuale cu cea socială, eliminând astfel asperitățile care presară legăturile insului cu societatea, adică exact ceea ce nu explică noologia după Herseni. Prin urmare, prin cunoașterea miturilor și trăirea sărbătorilor religioase, componente ale densității semnificative a unei zone, noologia oferă accesul la inputurile mentale ale autohtonilor și, în consecință, la imaginea locului prin ochii indigenilor.

atunci când începe reflexia asupra a ceea ce subiectul a experiat prin trăire, asupra căreia acționează inteligența rațională. Precum lutul capătă formă mulțumită măiestriei olarului, inteligența rațională, fără a altera conținutul trăirii, o face inteligibilă. Trăirea, ea însăși, nu dă naștere și la opinii asupra sa, este independentă în raport cu acestea. Ele apar ca urmare a înțelegerii celor trăite prin reflexie¹.

„Înțelegerea presupune deci actul trăirii, înțelegerea pleacă deci de la trăire, o dezvoltă, o corijează și o completează; *înțelegerea continuă trăirea*. (...) Înțelegerea pătrunde în expresiile vitale ale altora tocmai datorită bogăției, abundenței de trăiri ale subiectului cunoscător.” (Bagdasar, *op.cit.*, 62, 64 – s.n.)

Punctul culminant al înțelegerii este **retrăirea**² (Nacherleben). Ea echivalează cu **recrearea** (Nachbilden) experienței altuia. Cum altfel decât prin empatie, prin capacitatea de a te identifica cu altul deci, poți retrăi și astfel recrea experiența³ celuilalt?

Gândirea lui Dilthey potrivit căreia natura poate fi doar explicată, iar stările sufletești doar trăite este continuată și rafinată de un gânditor fecund precum Max Weber. Prin convocarea înțelegerii explicative laolaltă cu explicația înțelegătoare, el demonstrează că domeniul spiritului poate fi nu doar trăit, ci și lămurit.

Nu se poate pune semnul egal, avertizează Weber, între cunoașterea legilor vieții sociale și cunoașterea realității sociale⁴. Căci realitatea socială e mai mult decât legile care o guvernează. Domeniul științelor sociale este locul acțiunii fenomenelor de tip spiritual. Iar unicul mod de înțelegerea a semnificației acestora este retrăirea⁵ (Nacherleben). Cercetătorul care își propune să înțeleagă lumea socială va trebui să lămurească semnificația tipificațiilor, construcții ale simțului comun numite de profesorul Ilie Bădescu „cvasiconcepte” cu care operează actorii sociali. Întrucât

„(...) ordinea socială provine fie din «acordul uman intersubiectiv», fie din construcția colectivă a unui «context de semnificație»” (Bădescu, 2002, 84).

Pentru că inteligenței de tip rațional îi lipsește însușirea pătrunderii în esența fenomenelor de lămurit⁶, înțelegerea, cel de-al doilea moment al cunoașterii noologice, nu este unul exclusiv intelectual așa cum ar putea crede lectorul din cele prezentate până în clipa de față:

¹ Dar reflexia, așa cum se va vedea mai târziu, nu este exclusiv rațională.

² În vreme ce științele naturii măsoară relațiile cantitative dintre două sau mai multe fenomene, în științele sociale, constată Max Weber, deoarece asistăm la intervenția fenomenelor spiritului, cunoașterea este necesar calitativă. Iar metoda utilizată pentru înțelegerea fenomenelor spirituale este **retrăirea**.

³ „Fiecare știință care se ocupă de relațiile spirituale sau sociale este o știință a **comportamentului uman** (acest concept cuprinde la fel de bine orice act reflexiv de gândire și orice habitus psihic). O asemenea știință caută să «înțeleagă» comportamentul, și, prin această mijlocire, să «interpreteze explicativ» [erklärend deuten] dezvoltarea sa”. (Weber, 2001, 173)

⁴ „(...) în primul rând, cunoașterea legilor sociale nu este o cunoaștere a realității sociale, ci numai unul dintre diferitele mijloace ajutătoare pe care gândirea noastră le folosește în acest scop, și, în al doilea rând, pentru că nu se poate concepe nici o cunoaștere a fenomenelor *culturii* altfel decât plecând de la *semnificația* pe care o are pentru noi realitatea vieții cu individualitatea ei specifică ancorată în anumite relații particulare. În ce sens și în ce relație se manifestă realitatea culturală nu ne va putea spune nici o lege, fiindcă aceasta depinde de *ideile de valoare* prin prisma cărora analizăm «cultura» în fiecare caz în parte”. (Weber, 2001, 38) Datorită uriașului succes înregistrat de științele naturii s-a stabilit că devenirea poate fi surprinsă doar prin aflarea legilor ei, așa încât procesele individuale au fost privite doar ca tipuri, ca manifestări ale legii. Prin urmare, interesul pentru astfel de procese considerate secundare nu a fost încadrat în aria științifică.

⁵ „(...) în actul cunoașterii, sociologul «retrăiește» emoțional fenomenul. Cunoașterea fenomenelor sociale declanșează în individ o «retrăire», o «empatie», astfel că rezultatul cunoașterii are și o evidență nemijlocită (emoțională), nu doar una «logică»”. (Bădescu, 2002, 528)

⁶ Aceasta se mulțumește cu raportarea unui obiect la un altul, situându-se astfel nu înăuntrul ci în afara lor

„(...) căci în orice înțelegere este cuprins un irațional, așa cum viața însăși a cărei expresie este și pe care vrea să o sesizeze, este ceva irațional; și că, prin urmare, orice încercare de a o prezenta prin formule de operații logice, trebuie socotită cu totul zadarnică și inutilă. Certitudinea ultimă, pe care se sprijină retrăirea, nu poate fi înlocuită, prin nici o valoare cognitivă a unui raționament deductiv” (Bagdasar, *op. cit.*, 74-75).

Meteahna inteligenței-raționale constă în lipsa posibilității de a înțelege nou-creatul, imprezibilul, actualizat. Ea se simte în largul ei atunci când face previziuni pe baza unor evenimente deja consumate, cunoscute:

„(...) rațiunea este centralizatoare pentru că are nevoie totdeauna de lucruri limpezi, dispuse într-un plan clar, adică centrat. Limpede și clar nu poate fi pentru rațiune decât ceea ce e ordonat și dispus ierarhic în jurul unui centru” (Vianu, 1998, 577).

Dar preaplînul vieții excede grila de lectură a lumii propusă nouă de inteligența rațională. Mai e nevoie de ceva care să însuștească înțelegerea-rațională, astfel încât retrăirea să fie tălmăcită întocmai, iar cunoașterea noologică să evidențieze lăuntricul fenomenelor. Sugestia bergsoniană este aceea de a asezona inteligența cu intuiția:

„Intuiția depășește inteligența și operația ei, analiza. (...) Intuiția nu este posibilă fără inteligență, tocmai fiindcă este o depășire a inteligenței. (...) În vreme ce inteligența lucrează cu concepte, intuiția lucrează cu imagini, ceea ce constituie un avantaj de netăgăduit, fiindcă imaginea ne menține în concret” (Bagdasar, *op. cit.*, 99 – s.n.).

Intuiția, ce are ca reazem trăirea¹, sesizează tocmai tipificațiile, cvasiconceptele actorilor sociali, sensurile pe care aceștia le dau lumii și vieții. Iar imaginile care ne mențin în concret potrivit lui Henri Bergson sunt reprezentate în cazul abordării neinterpretative tocmai de simbolistica respirată, cu alte cuvinte de povestiarul specific zonei subcarpatice a Olteniei. Intuiția potențată de trăire desecretizează aparatul conceptual al actorului social. Accesul la reprezentările care derivă din densitatea semnificativă a unui areal este îmbunătățit în situația în care cercetătorul cunoaște sensurile cuvintelor prin care acesta circulă, mai ales atunci când idiomul local care îl deosebește este împănăt cu arhaisme.

Lumea socială este definită cultural, iar acesta este motivul pentru care cunoașterea trebuie să fie concomitent comprehensivă și explicativă. Adică exact condițiile pe care le îndeplinește metodologia neinterpretativă axată pe trăire, pe experiențe și pe cunoașterea discursivă susținută de categoriile intelectului.

Ceea ce diferențiază, printre altele, metodologia neinterpretativă de cunoașterea noologică este bugetul temporal auster al cercetătorului care o folosește. Obiectivul neinterpretativului este acela de a extrage datele semnificative ale unui context în timp scurt. Trăirea, înțelegerea și expresia, adică *întâlnirea*² cu subiecții investigației necesită, de

¹ În cazul abordării neinterpretative, trăirea este posibilă doar în cazul în care cercetătorul își asumă problematica povestită de către populația cercetată, dacă are, deci, capacitatea empatică ce-i permite să se brânzeze rapid la urgențele zonei.

² Lui Herseni, societatea i se înfățișează ca o stare de conștiință. Cu existență paralelă, sursele acesteia sunt sentimentul de noi și sentimentul de eu, insuficient cercetat. După el, în societate, oamenii se întâlnesc în conștiință. Ipostaziati în idei personale, oamenii se întâlnesc în minte din perspectiva lui Norton Cooley. Sunt două puncte de vedere nuanțate de profesorul Ilie Bădescu care vede inima drept zonă care ocazională întâlnirea reală a oamenilor. Cu alte cuvinte, regiunea ontologică a societății este inima. Și pentru că societatea și oamenii sunt împreună doar în inimă, fenomenele sociale, pentru a fi explicate, trebuie mai întâi experimentate prin trăire. Subtilitatea analizei bădesciene provine din echivalarea sinelui pur al insului cu o latență sufletească care, precedând interacțiunile sociale și fiind neatârnată de acestea, prilejuieste unitatea lor. Prin facerea de bine, prin iubire, eroism, sfințenie, smerenie, milă și iertare, sinele pur este galvanizat, iar omul are astfel acces la sensurile lumii create de Dumnezeu. Remarca lui Norton Cooley, clasic al interacționismului simbolic, precum că sinele „has always been there”, ne conduce la ideea profesorului Bădescu enunțată mai devreme. Sinele, inclusiv pentru sociologul american, are forma unei latențe, a unei energii încreate.

regulă, timp – cea mai rară resursă a cercetătorului care utilizează metodologia noastră. Astfel, abordarea neinterpretativă, pândită de primejdia ratării întâlnirii, va ocaziona doar un acces superficial la datele importante ale locului. Dar nu neapărat. În primul rând, cel care angajează pe teren abordarea neinterpretativă este mânat de o intenție similară cu cea a purtătorului cunoașterii noologice: aceea de a se întâlni cu localnicii prin experiența și decodarea tipificațiilor acestora. În al doilea rând, utilizatorul neinterpretativului, deși nu are timp, poate câștiga timp atâta vreme cât este orientat spre zone de interes *preindicate* de către *oameni ai locului relevanți* (profesori, medici, țărani frunțași, juriști, primari, scriitori etc.). Are acces, cu alte cuvinte, la exponenții densității semnificative a unei zone, care mustesc de semnificații. Nu ne referim doar la oameni ci și la locurile *care devin momente sociale* (precum biserici, monumente, locuri de legendă etc.). Nu în ultimul rând, capacitatea empatică a cercetătorului este în măsură să facă diferența. Cu cât aceasta este mai mare, iar de dimensionarea ei este responsabilă sensibilitatea cercetătorului, cu atât *întâlnirea* dintre cercetător și arealul-subiectul investigat devine posibilă.

Însă atenție, nu trebuie pus, în mod necesar, semnul egal între oamenii relevanți ai locului și elita locală, întrucât există riscul ca aceasta să fie debransată de la urgențele zonei, să fie înstrăinată de spiritul locului. E posibil, deci, ca elementele vii ale densității dinamice locale să-și fi pierdut înțelesul pentru elita zonei care, în condițiile în care se dovedește a fi exponenta unei percepții delocalizate, îndrumă cercetătorul pe căi greșite. Pentru noi, oamenii relevanți sunt „experții” pe care-i amintește Malcolm Gladwell în lucrarea intitulată *Punctul critic. Cum lucrurile mici pot provoca schimbări de proporții*. Adică înșii care funcționează ca veritabile baze de date, cei care sub raport cultural, economic, social, politic etc., știu totul ca-n palmă. Ei pot face parte din elită dar nu în mod necesar. Sunt informatorii cheie, pe care cercetătorul îi află fie direct, fie din aproape în aproape, prin discuții succesive.

Considerăm metodologia neinterpretativă mai degrabă neoweberiană, cu accente distribuite egal pe aflarea elementelor cu vitalitate ale densității semnificative locale de la purtătorii acestora și pe tălmăcirea logică a semnificațiilor lor, conexasând astfel înțelegerea cu cunoașterea, ireconciliabile după părintele noologiei, Wilhelm Dilthey. După Vulcănescu, noologia s-ar axa preponderent pe trăire și mai puțin pe explicare căci, pentru aceasta, vădirea, de regulă intuitivă a înțelesului, rostului ori intenționalității pe care o are un element într-o conjunctură anume îi este suficientă.

Densitățile semnificative

Așa cum menționam în preambulul acestui material, scopul cercetării a fost relevarea *densității semnificative* actuale, definitorie pentru spațiul românesc din zona subcarpatică a Olteniei. Teoria densităților semnificative susține că societățile sunt produsul interacțiunilor și proceselor din interiorul unor concentrări etnico-sociale cu forță de organizare a spațiului și al relațiilor dintre acestea. Aceste concentrări pot organiza cultural, comercial și politic un spațiu geografic mult mai mare decât îl ocupă propriu-zis, prin aceea că „disipează” constant în timpul și spațiul istoric linii de ordine politică, economică, militară, într-un tip spiritual anume (etnic-național) – ordinea țărănească. De asemenea, aceste spații de densitate pot crea ordini în arealuri foarte depărtate printr-un angrenaj spiritual și comercial complex. În anumite momente și pentru anumite spații, acestea pot alege să „între pe sub istoria dominantă” pentru a apărea în spațiul considerat propice

pentru a fi structurat, devenind astfel veritabile vehicule ale trecerii prin istorie ale comunităților aflate în cumpănă, la un moment dat.

În cazul arealului Slătioarei, una dintre ipotezele noastre a fost aceea că prezenta sa vitalitate¹ este asigurată de calitatea infrastructurii „povestariului” actual, acesta fiind sursa prin care o bună parte dintre genealogii își refac conținutul de suport social. Una dintre componentele acestuia este mândria locuitorilor de a se fi învecinat cu „potecașii” – țărani mândri ai locurilor din zorii epocii moderne. Ca și concept, *povestariul* cuprinde ansamblul de tradiții, învățături, povești care conțin datele subtile ale ordinii locale, asigurându-i infrastructura. Povestariul se rescrie parțial, fiind o colecție de matrici ale memoriei mai recente peste altele mai vechi. Așa de pildă, o bună parte din vechile date cu privire la importanța unor locuri au fost „modernizate” sau parțial înlocuite cu altele, elemente ce transpar la o analiză mai atentă a discursului locuitorilor despre „întâmplări și fapte” din trecut. Trecutul mai recent se sedimentează, amestecându-se uneori cu trecutul devenit deja legendă, într-un proces continuu, care definește, iată, diferențele culturale dintre generații.

Teoria densităților semnificative, a comunităților care disipează structuri de ordine în spațiul social înconjurător, este completată de teoria factorilor asincroni a profesorului Bădescu. Aceasta ne arată că dincolo de timpul *dominant*, de suprafață, există o serie de alte pulsații autonome care conțin în ele matrici de restructurare socială, de tip transistoric, transpersonal și chiar transcendentă. Însă, la aceste structuri latente ale ordinii nu se ajunge imediat ci mediat, prin intermediul povestărilor locale, adică ale *învățăturilor* cu caracter „semitainic” și „transcategorial” (Bădescu, 2005, 21-22). Cu alte cuvinte, accesul la ele este mediat tocmai de capacitatea cercetătorului de integrare în spiritul locului după identificarea *canalelor energetice* corespunzătoare (locuri, oameni, contexte purtătoare de povești relevante în raport cu ordinea locală trecută sau prezentă).

Ipoteza noastră este că putem înțelege *mai bine* potențialul de supraviețuire și de refacere al satului prin identificarea coordonatelor spațiului său dens și al purtătorilor săi sociali. Tot în ipoteza noastră considerăm că o bună parte din spațiul de densitate rurală este codificată în *povestariul* privind puterile și modul de structurare al locurilor. Aceasta pentru că ele trimit la *învățăturile* prin care sunt posibile atât menținerea cât și dezvoltarea structurilor sociale ale comunităților.

Metodologia

Comparații față de metoda gustiană

Monografia, instrument pus la punct de către Dimitrie Gusti, este o metodă de cercetare deplină atât pe verticala compoziției, cât și pe orizontala relaționărilor posibile ale fenomenului cercetat. Studiul monografic presupune însă resurse financiare, umane, de cunoaștere și de timp pe care, se pare, mediul academic încă nu reușește să le adune. Mai mult, cercetarea de tip monografic avea o finalitate politică, întrucât servea reformei integrale a statului și societății *prin cunoașterea realităților sociale*. Se mai întâlnește astăzi cercetarea logicii sociale cu actul politic? Astfel, atât la nivel teoretic cât și metodologic, în privința echipelor de teren, monografia gustiană antrenează un demers interdisciplinar de mare densitate și de o extraordinară cuprindere, atât pe verticala cât și pe orizontala spațiilor studiate.

¹ Aici ne referim la vitalitate ca la un proces de reconstrucție atât din perspectiva comunității, cât și din cea a locului.

Dacă sociologia gustiană propune o diagnoză aproape completă a realităților rurale naționale care dacă posedă finalitate ar fi furnizat factorilor de decizie o hartă sociologică a României, metodologia propusă aici nu are ca scop decât identificarea punctuală a unor elemente care definesc potențialul de supraviețuire și de refacere a lumii rurale prin tehnici „de extracție” a datelor mai degrabă decât de „decoptare”, așa cum implică metodologia monografică. De aceea, după cum vom vedea mai departe, utilizăm chestionarul mai puțin sau aproape de loc, punem accent pe tehnici de studiu calitative, pe documentare statistică și pe observație „din mers” a fenomenelor din teren. Mai mult, „șintele” vizate nu sunt atât datele ca atare, cât extragerea lor cu tot cu context, ca *povestarii-învățători*, pentru înțelegerea realității prin nucleele sale spirituale semnificative. Sunt situații în care *cercetarea prin extracție* pune accent pe înțelegerea potențialului de refacere a vieții comunitare prin identificarea elementelor spirituale aflate la „încheietura omului cu lumea”, o componentă care permite investigarea substratului spiritual al realității.

Metodologia utilizată pe teren. Instrumente de lucru

Prezentăm mai jos cadrul ideal-tipic al *cercetării prin extracția datelor*.

Sub imperiul constrângerilor de diverse naturi, pentru ca studiile să aibă oarecare substanță, am gândit structura cercetării după următoarele componente privind:

1. **Timpul** – cercetarea trebuie să fie cât mai scurtă cu putință;

2. **„Adâncimea” datelor** – metodologia utilizată trebuie să permită culegerea într-un timp cât mai scurt a unui set cât mai *semnificativ* de date; principiul ajungerii la date este mai puțin centrat pe *culegere*, cât pe *extracția* lor în raport cu obiective punctuale, care însă alăturate, au capacitatea de a recompuce realitatea în ansamblu;

3. **Instrumentele** folosite în acest sens sunt: **3.A. Instrumentele calitative** permit obținerea de date substanțiale prin „încălzirea” auditoriului, prin recrearea unor situații relaționale familiare (reale sau imaginare). Tehnica care permite acest lucru este *focus-grupul*, cu derivatele sale interviul de grup și interviul de profunzime. Cercetătorii vor folosi și observația și interviul *ad-hoc* în cadrul observației ori de câte ori au prilejul inițierii acestora. Instrumentele calitative vor fi dublate de culegerea unor date cantitative care să pună în context „obiectiv” datele culese: istoricul, problemele curente etc. vor fi foarte bine ilustrate prin date de arhivă sau statistice contemporane privind problematica în studiu dar și elemente conexe acestora. Elementele conexe pot avea importanța *contextului semnificativ* în raport cu datele culese așa că trebuie tratate cu maximă atenție. Interviul, observația și focus grupul se vor derula după regulile consacrate, cel mai important element fiind acela că *subiecții investigați trebuie să se desfășoare liber* în discuție, rolul cercetătorului fiind, cel mult, acela de a reorienta discuția dacă este nevoie. De asemenea, un alt element important este acela că persoana interviuată trebuie să perceapă în cercetător un *partener de dialog, nu un investigator*, ceea ce presupune participarea la discuție a cercetătorului în condiții aproape cotidiene, cu mențiunea că acesta va trebui să poată controla obiectivele reale ale investigației. A treia componentă, subordonată celei de mai sus, se referă la *finuta* investigatorului. Acesta nu trebuie să uite niciodată că are niște obiective de atins, pe de o parte, iar pe de alta că trebuie să trateze cu respect și considerație interlocutorul, inclusiv prin înfățișarea și gestică sa. Alte date de tip calitativ care pot fi culese, se referă la *memoria subiectivă a locurilor*, elemente de istorie orală, discuții libere bazate pe povestire, rememorare, glume, cântece. Acestea contribuie la construirea contextului problemei, la interpretarea în mai bune condiții a celorlalte date, a „ceea ce vrea să spună” interlocutorul în discuția de grup sau în interviu etc.; **3.B. Instrumente cantitative:** în ceea ce privește

culegerea datelor „obiective”, aceasta se realizează prin documentare statistică, fotografică. Echipa va desemna un investigator care să adune datele statistice relevante pentru temă, demografice, economice etc. În sfârșit, la finalul fiecărei zile, echipa se va reuni și va ordona datele culese, vor avea loc informări reciproce. În urma acestor informări reciproce are loc stabilirea obiectivelor pentru a doua zi, fie prin schimbarea celor inițiale, fie prin modificarea ori reorientarea acestora. Cea mai importantă unealtă în culegerea de date statistice este *Fișa satului*, unde înregistrăm aproape toate datele definitorii pentru sat, adică cele care compun contextul obiectiv al studiului, Datele cuprinse în fișa satului sunt discutate la capitolul „Dimensiunile cercetării”. *Fotografia* este mijlocul prin care echipa fixează vizual principalele elemente de interes momentan sau potențial din locul studiat. Fotografia, element de fundal, ca orice tehnică de înregistrare, trebuie făcută în așa fel încât să nu dăuneze cercetării, eventual cu acordul subiecților sau al celor care răspund față de obiectivul vizat. Sunt situații în care acceptul se ia după efectuarea fotografiilor, în funcție de dinamica de la fața locului tocmai pentru a obține o imagine cât mai fidelă a realității întâlnite pe teren. În mod normal fotografierea are loc după inventarierea locurilor de interes: adunări, portrete, contextul geografic al satului, evenimente, simbolistica etc.;

4. Numărul cercetătorilor – cât mai mic. O comună de dimensiune mijlocie poate fi investigată sub două-trei aspecte de un număr de trei cercetători cu condiția *planificării* stricte a programului de studiu;

5. Planificarea este crucială pentru atingerea obiectivelor în condițiile descrise până acum. În acest sens, se va stabili *agenda cercetării locale*. Echipa va stabili în teren o *persoană cheie de contact*. Această persoană cheie poate să fie orice actor social cu recunoaștere și vizibilitate socială semnificativă: primar, preot, medic, învățător, inginerul agronom, un om simplu cu „puteri sociale” și care „va favoriza intrarea” echipei în sat. Fără o recomandare din partea acestei persoane cheie, cercetarea, cu timpul scurt avut la dispoziție și cu metodologiile sale calitative de investigare, chiar și culegerea datelor statistice, va fi foarte greu de realizat. Un membru al echipei va ține *agenda de contacte pentru cercetare*, pe care o va elabora în acord cu persoana cheie: cine se duce, unde, cu cine va vorbi, de la ce ora, despre ce subiecte se poate discuta etc. În fiecare localitate mai importantă echipa va putea stabili câte o persoană cheie;

6. Arealul posibil de investigat cu o grupă de cercetare compusă din 5 persoane pe parcursul unei săptămâni, în funcție de complexitatea temei, poate ajunge la 3-4 localități, într-un regim de lucru care poate depăși 12 ore pe zi de interviuri, discuții de grup, culegere de date statistice, memorialistice sau de altă natură, relevante pentru tematică. Din punct de vedere geografic, aceasta înseamnă circa 70-100 km² cu condiția ca echipa să aibă la dispoziție o mașină și **persoanele cheie necesare**;

7. Dimensiunea populației investigate – restrânsă la cercul *semnificativ* – cu caracteristici socio-demografice relevante în raport cu problema în studiu. Echipa nu va intervieva pe oricine și nu va culege oricum datele. Posibilitățile de moment vor trebui armonizate cu obiectivele cercetării, după cum obiectivele de studiu pot fi acordate în raport cu „oferta” din teren. Nu vom căuta niciodată să găsim ceva în teren cu orice preț (nu plecăm la drum cu prejudecăți, ci cu ipoteze de lucru) după cum, odată găsit „un fir”, vom încerca să îl verificăm prin restul interviurilor, focusurilor și documentărilor. Într-o săptămână, pe un areal tipic cu 3-4 localități, 4-5 oameni pot investiga circa 60-70 de persoane, pe lângă culegerea datelor de context, a fotografiilor și a filmărilor;

8. Relevanța datelor – datele trebuie să fie relevante în raport cu *problema din arealul social și geografic investigat*. Relevanța regională sau națională va fi declarată numai după încrucișarea datelor din cercetare cu rezultatele din alte locuri sau cu alte studii, preferabil, bazate pe o metodologie comună. Însă, în principiu, dacă sunt urmate regulile standard de investigare, studiul calitativ va avea aceeași validitate cu aceea dovedită a studiilor calitative, în general. Cercetarea prin extracție nu-și propune să aibă „relevanță statistică” decât pe dimensiunea restrânsă a datelor primare privind rubricile pur administrative și cuantificabile ale satului. Abordarea neinterpretativă este mai degrabă, precum am afirmat mai sus, înrudită cu fenomenologia și noologia și atunci acuratețea datelor depinde în mare măsură de capacitatea echipei de se identifica rapid cu realitățile locale;

9. Problema de investigat – suficient de restrânsă pentru a putea fi abordată cu resurse minimale, dar aptă să genereze semnificații în raport cu ipotezele și preocupările care au condus la propunerea studiului respectiv. În cazul cercetării de față am căutat să identificăm în teren *elemente ale rețelei povestarii* satului, în componente care pot fi transpuse și ilustrate pe film;

10. Rapoartele intermediare – pentru asigurarea fluenței cercetării într-un timp scurt este importantă sistematizarea zilnică a lucrurilor aflate în decursul acelei zile și, eventual, acolo unde situația o cere, desfășurarea unor discuții între membrii echipei de cercetare privind semnificația acestora și ierarhizarea priorităților care pot fi urmărite în perioada imediat următoare.

Locurile. Legende și frământări

Locurile acestea se află la încheietura istoriei cu veșnicia – între măguri și mănăstiri. Preocupați de cotidian dar nu mai mult decât pentru a-i face față că mai mult „nu are rost, că nu-i al lor”, oamenii locurilor par deodată cu măgurile....

La Slătioara, Polovragi, Obrocești, Măldărești, Horezu, Vaideeni, realul povestit de locuitori „mustește” de legende și „basmе întemeietoare” despre uriași, preoți daci, comori de aur găsite în munți, haiduci sau lacuri fără fund. Peste acestea se suprapun legendele legate de oierit și de transhumanță – **Nedeile**¹ care transpar astăzi mai mult în povești și în bâlciurile locale (Polovragi), dar și în întruniri câmpenești „în munte” care încă se mai țin și pe care, din păcate, încă nu le-am putut documenta, datorită timpului scurt avut la dispoziție. Ascultând acest întreg povestariu te crezi în altă lume, imaginară, dincolo de cea reală, concretă. Însă acestea sunt dintre cele mai interesante „căi” prin care vizitatorul este introdus în Oltenia de sub munte prin imbinarea elementelor reale cu cele fantastice.

Una dintre legendele care circulă prin părțile locului este cea despre o movilă ridicată de pământ și ne-a fost povestită de patronul magazinului Slătioara. „Zice-se că pământul a fost locuit de niște **uriași** și un om de statura noastră ara cu boii. Și fiul uriașului l-a găsit și l-a dus la tată-său; – Ia-uite, tată, ce gănganie găsi !! Și taică-său i-a zis: – Lasă-l jos, tată, lasă-l jos, că ăștia vor domina pământul. L-a pus jos și de necaz că altcineva îi va lua locul pe pământ, a pus o movilă de pământ peste el și așa au apărut măgurile astea”. O alta (legenda oborului jidovilor despre apariția Cheilor Oltețului) vorbește călătorului cu răbdare să asculte despre „**jidovii – uriași**, care își țineau câte un picior pe Parâng și celălalt pe vârful Căpățanii și care beau apă din Olteț. Ei și-au construit o cetate din stânci,

¹ Nedeile, sârbătoare „de munte”, a fost la origine ritual („de trecere”) pentru ciobani. Se pare că în felul acesta ciobanii strângeau mai bine legăturile între ei, colectau informații și „luau contact direct cu cerul”, fiind de tipar precreștin, după unii, de tip roman. – vezi și Kernbach, 1989, 416.

iar la Oborul Jidovilor adăposteau animalele la lăsatul întunerului. Când au fost atacați de oameni asemenea Ciclopului de Ulise, au prăvălit stâncile din vârful muntelui peste asediatori de-au rupt în două muntele pe unde curge și astăzi apa prin Cheile Oltețului” (legendă povestită de învățător din Polovragi). Alții spun că în Peștera de la Polovragi ar fi trăit, la un moment dat, chiar **Zalmoxis**, părintele spiritual al dacilor. **Haiducii** sunt alt element important al povestărilor locale, în special în partea mai de sub munte. Ei sunt asociați cu **aurul** și cu dreptatea redistribuirii bogăției, fie ea și prin *hoție*.

Alte legende vorbesc despre existența unor haiduci care îngropau aurul și lăseau cu jurământ să nu-l dezgroape unul dintre ei fără știrea celorlalți, și să ia aurul fără să-l împartă cu ceilalți. Cine dezgroapa aurul era blestemat.

O bună parte din caracterul *semnificativ* al densității din Nordul Olteniei este dat și de faptul că spațiul acesta a fost în mod natural un spațiu de circulație și de intersectare a Transilvaniei cu Oltenia de Sud. Aici, ardelenii s-au putut refugia cu ușurință prin cheile Oltețului ca urmare a silniciilor sociale și religioase la care au fost supuși mai cu seamă din sec. XVI-XVII, după cum, tot de peste mături, au venit și olteni și munteni din locurile supraexploatare de regimul fanariot. Vaideeni și Urșani sunt sate ardelenesti, întemeiate de refugiați dinspre Mărginimea Sibiului, care își păstrează și astăzi caracterul aparte. De asemenea, ardelenii s-au stabilit și în Polovragi, la marginea bazinului Motrului, la poalele munților Căpățâni unde, în antichitate, o cetate dacică veghea intrarea spre Țara Hațegului.

Poveștile, odată aflate, se constituie și în avertisment pentru cercetător cu privire la tensiunile care țin satul într-o surdă încordare privind istoria memorată a locurilor. Investigatorul a dat peste oameni cu frământări tăcute, istoria părând că nu și-a terminat răfuiala cu ei. Astfel că, din punct de vedere **economic**, satul se descurcă în continuare singur. El nu este integrat în circuitul național monetar și comercial decât prin rețele pe care și le construiește singur și în măsura în care poate să o facă. Nu există nici un ghișeu de bancă în comunele studiate, deși unele dintre ele nu sunt sărace și au activități comerciale destul de dezvoltate. Statul nu susține nici un proiect agricol sau industrial în zonă. Veniturile monetare provin de la activități desfășurate în spațiul urban, satul negenerând venituri de acest tip decât temporar sau la nivelul administrației publice, școlilor și serviciilor sanitare, care sunt insuficiente. Turismul încă nu este suficient de dezvoltat în zonă. Sprijinul oferit de stat, cu concurs european, nu este sistematic, acesta derulându-se prin programe. Ideea de dezvoltare prin concursuri de proiecte (care proiect este mai bun pentru a fi susținut) este cel puțin curioasă în condițiile în care lucrurile care trebuie puse la punct țin de aspectele elementare ale vieții cotidiene care pur și simplu trebuie făcute, nu văzută *dacă trebuie realizate* și care ar fi trebuit susținute astfel necondiționat, prin programe naționale de dezvoltare (în domeniul turistic, educațional, economic, comercial, al infrastructurii). Chiar și susținerea proiectelor din domeniul turistic este incoerentă: o serie din pensiunile construite cu ajutor guvernamental-european nu posedă personal calificat și, în consecință, proiectul realizat devine ineficient.

Din punct de vedere **social**, statul nu numai că nu încurajează dezvoltarea rurală prin programe dedicate, dar prin tipologia discursului și unele politici rurale este hotărât să elimine definitiv țărănul din spațiul rural, înlocuindu-l cu un concept insuficient adaptat, acela de „fermier”. Totodată, țărănul este afectat de lipsa ori proasta orientare a politicilor demografice, educaționale și a celor care privesc migrația. Satul este lăsat „de capul lui” în aceste probleme: nu există suport pentru copiii celor care emigrează, iar politicile educaționale descurajează stabilirea în sate a unui corp profesoral „cu orientare rurală”.

Din punct de vedere **cultural-demografic**, Oltenia de sub munte se află la întretăierea Transilvaniei cu Oltenia. O bună parte din comunitățile investigate (Vaideeni, parțial Polovragi, Urșani – acum în Horezu) sunt **și astăzi** predominant ardelenști, cu arhitectură, port, unele obiceiuri specifice.

Din punct de vedere **geografic**, Oltenia de sub munte cuprinde regiunea care este delimitată de Valea Cernei înspre Vest-Dunăre și Valea Oltului, mărginită la Nord de crestele Carpaților mehedințeni, ai Parângului, Căpățâni, iar la Sud de Dealurile Motrului și jumătatea de sus a Dealurilor Oltețului.

Axele spațiului

Satul, deși supus în continuare unor presiuni de natură economică, socială, chiar antropologică refuză să dispară – aceasta este principala noastră constatare. El se *transformă* orbitând (încă) în jurul unor axe spirituale și sociale care-i conservă din puteri și-i pot asigura reconstrucția ca tip social.

Din punct de vedere **simbolic**, Oltenia de sub munte se reazemă pe **axa credinței prin salba de mănăstiri** – a doua ca densitate din țară, peste 20, – după Nordul Moldovei care urmează în adâncime, pe mai multe linii, profilul colinelor și al munților. Aici, ultimul mare domnitor al neatârării Țării Românești, Constantin Brâncoveanu, a sădit mănăstirea Hurezi, una dintre cele mai frumoase, monument UNESCO. La Marița, în apropiere de Slătioara, se află una dintre cele mai vechi biserici de lemn în funcțiune din țară, care datează încă din 1557.

Lumea satelor umple în continuare bisericile, în special duminicile și de sărbători, indiferent de vârstă, chiar dacă portul și conduitele celor mai tineri nu lasă să se vadă ușor tăria credinței. Desigur, față de „alți ani”, în special femeile în vârstă merg mai des însă, în vizitele noastre, nu am remarcat o departajare atât de clară. Am fost impresionați de implicarea tineretului și de stoicismul oamenilor, care, în bătaia soarelui, unii venind de la oarecare depărtare, de pildă, au participat la resfințirea Bisericii de la Cireșu, care tocmai fusese redată vieții comunității, după o îndelungă absență.

Aici viața de familie, ca dintotdeauna, este precumpănitoare și atent ocrotită, rolurile bărbatului și femeii fiind destul de „democratic” stabilite, fiindu-ne greu să catalogăm ordinea familială drept „paternalistă” sau „patriarhală”, femeia având roluri tot atât de puternice de îndeplinit ca și bărbatul.

Totodată, o altă dimensiune majoră a regiunii este **axa istoriei rezistenței (a mândriei țărănești și naționale)**. Aici, țărani au fost multă vreme în bună măsură liberi și, tot de aici, micii boieri au inițiat în repetate rânduri mișcări care au pus în cumpănă stăpânirile – cea mai importantă a fost mișcarea de la 1821 a lui Tudor Vladimirescu (cu centrul la Padeș și la mănăstirea Tismana). Aceasta cuprinde mănăstirile care s-au implicat în mișcările de emancipare, *gesturile țărănești și urmările lor* privind întemeierile de centre cu relevanță pentru ideea națională (țărani aici erau întemeietori de biserici și sunt reprezentați ca atare în frescele acestora), dar și afacerile pe care tot ei le întemeiau cu succes, dovadă că centrele comerciale și utilitățile publice realizate împreună cu boierii locurilor stăteau tot sub bolta unei spiritualități – aceea a mândriei țărănești și naționale.

Zona analizată este cuprinsă, astfel, pe o **axă a locurilor istorice semnificative**, elemente ale prefacerilor spre modernitate ale comunității locale.

Satul își definește potențialul de dezvoltare în funcție de coordonatele spațialității sale dense, descrise mai sus. Acestea se află în prezent într-un proces „natural” de recuperare,

adică neordonat și nesistematic, aflat la îndemâna puterilor și posibilităților unora dintre reprezentanții comunităților locale.

O altă dimensiune spirituală, a cărei vizibilitate rămâne să fie pusă în evidență corespunzător, în sensul că nu este aproape deloc încadrată într-un circuit național al spiritualităților locale, este **axa învățăturilor și poveștilor încă vii**. Slătioara și regiunea inconjurătoare „mustește” de semnificații.

Oltenia de sub munte este, astfel, **centru de iradiere spirituală de importanță națională**, loc de acumulare al unor energii sufletești de mare densitate. *Se pune întrebarea firească: cum circulă aceste energii sufletești în spațiul național, cum își integrează România aceste spații de densitate care, de fapt, o definesc?*

Economic și Social

Trebuie subliniat faptul că Oltenia de sub munte și-a produs până la 1945, *prin țărănime*, o clasă de mijloc semnificativă, cu inițiativă comercială și politică, deci cu inițiativă istorică de organizare a spațiilor. Cu alte cuvinte, prin aceasta, a devenit parte a spațiului românesc de densitate semnificativă.

După 1945 a urmat cooperativizarea care, însă, nu a cuprins decât câteva sate din zona Slătioara-Horezu. După primul șoc („renaționalizarea” și unificarea forțată a pământurilor cu arestările și presiunile psihologice și sociale aferente), comunitățile par a-și fi revenit, așa încât, după spusele localnicilor, inclusiv al celor din comunele necooperativizate, satele cooperativizate au și în prezent un „tonus social” mai ridicat, un spirit de înțajutorare mai bun, o viață socială mai dezvoltată. Problema pentru satele cooperativizate a fost momentul 1990 când „pământul s-a împărțit rău, pe apucate”, când s-au distrus instalațiile și complexele de irigații și de mecanizare, fermele.

Deși sărăcia este încă destul de bine reprezentată în zonă, nu am putut să nu remarcăm **refacerea infrastructurii sociale**, cea mai mare parte a locuitorilor din arealul investigat intrând în ceea ce ei înșiși numesc „mijlocași”: au cel puțin o vacă și 3 ha de pământ cu care „se descurcă”, își „pot ține copiii la școală” etc. Satele, deși încă dependente de oraș ca sursă principală de venituri salariale, au învățat să se desprindă treptat de dependența urbană, o bună parte din venituri fiind date de vânzarea produselor în piețele urbane, de migrația internațională. În continuare, satul nu își poate produce o masă semnificativă de salariați, fiind slab integrat în circuitul monetar-salarial și bancar. Deși considerate prospere, satele studiate nu posedă nici un oficiu bancar. Oamenii nu-și pot lua credit de la bancă să investească în economia locală. „Ca persoană fizică e foarte greu să faci credit la bancă. Trebuie să ai venituri și se pun tot felul de condiții care îngreunează procesul” – ne mărturisea un interlocutor. „Dacă, de exemplu, vrei să pui două hectare de nuci, dacă iei bani din bancă, producția iese de-abia după patru ani, dai din colț în colț până atunci”. În același cadru deficitar este situat satul și în raport cu infrastructura. Satul este relativ bine integrat în infrastructura națională doar dacă se nimereste să fie în apropierea unui drum național. În rest, sate bogate și prospere par că sunt lăsate să se descurce singure – să-și găsească fonduri, să-și facă lobby – pentru remedierea unei situații stringente care nu ar trebui prioritizată ca și „program de câștigat” – astfel, apare situația ridicolă în care un sat trebuie să își câștige singur dreptul de a avea acces la infrastructura rutieră.

Din punct de vedere economic și social, Oltenia de sub munte se exprimă, în primul rând, prin Râmnicu Vâlcea și Târgu Jiu, centre de decantare și de creștere a puterilor și imaginației comerciale și politice din regiune. Cu o creștere demnă de a fi remarcată în perioada de dinaintea celui de-al doilea război mondial în sensul de dezvoltare

economică și socială organică, Vâlcea și-a reluat *cu stil* (cum spune scriitorul Dinu Sărau) dezvoltarea, reușind să apară astăzi ca o urbe care ar fi depășit cu bine o bună parte din provocările tranziției, redevenind cochetă și organizată, aspect vizibil prin reapariția „străzii” ca factor de relaționare urbană. Rolul de relee comerciale și sociale regionale majore, reformulat și regăsit cumva astăzi după industrializarea forțată din perioada comunistă, al Vâlcei și al Târgu Jiului, urmează a fi incluse într-o cercetare ulterioară. Noi nu o să insistăm pe cazul acestor mari orașe întrucât studiul a fost realizat în zona Horezu-Slătioara.

Consistența socială a comunităților este încă slăbită, în opinia persoanelor investigate. Paradoxal, există opinia surprinzătoare potrivit căreia comunele colectivizate au un spirit civic și un sentiment al solidarității mai bine dezvoltat datorită muncii împreună în cadrul fostelor CAP-uri. Aceasta pentru că CAP-ul a reușit să instituie, se pare, o ordine oarecare, în timp ce satele „lăsate libere” în haosul comunist și-au pierdut reflexele normative interbelice fără a câștiga altele noi după 1989. În celelalte, meseriile tradiționale par a se uita mai repede, oamenii nu prea se mai întâlnesc, iar tinerii nu se mai integrează cum ar trebui în gospodăriile lor de origine. „Oamenii nu prea se mai ajută între ei.” În general, întâlnirile dintre oameni, cel puțin în formele țărănești consacrate, nu prea mai au loc: „Înainte oamenii se întâlneau la hore, la sărbători și povesteau, depăneau povești, legende de prin partea locului. Acum, oamenii nu se mai întâlnesc nici măcar de sărbători.”

O parte din activitățile economice sunt organizate în obști, însă acestea au precumpănit un rol economic și mai puțin unul de structură socială ca înainte de perioada comunistă. Pământul este deținut în comun, posesoarea este în continuare comunitatea, înșii primind din această asociere „dividende”. Intrarea în obște „se moștenește” sau se poate cumpăra. În perioada colectivizării, obștile nu au trecut la întreprinderile de stat, ci la CAP-uri. „Obștea nu a trecut la stat, ci la CAP, nu mai duceau sătenii vacile, ci CAP-ul.” După Revoluție s-au făcut retrocedările, iar din 1991 obștea a primit statutul de persoană juridică. Însă „pământul nu se mai muncește laolaltă de către toți membrii obștii, alții pot fi puși să muncească, membrii încasează doar profitul. Funcția obștilor de astăzi este pur economică, de exploatare a unor pământuri și încasare de profit. Pământul poate fi înstrăinat oricui, oricine poate deveni membru în obște” – ne-a declarat chiar un președinte de obște. **Obștile au reapărut după 1990 ca o necesitate resimțită de comunitățile locale**, „pentru că nu se puteau gestiona toate terenurile date spre folosință, nu se puteau exploata doar de către o familie”.

Munca. Țăranul, așa cum este el astăzi (care poate avea și activități remunerate conexe orașului) știe că munca trebuie organizată, pentru a fi eficientă, fiind o chestiune de *stil de viață*:

„Unii zic că munca te distruge dacă nu muncești calculat, dacă muncești ca prostu’, dacă bei, dacă nu mănânci, dacă nu te odihnești, îți respecti programul nu se întâmplă nimic. Contează să te menajezi, să te mai și distrezi, să ai condiții acasă, o baie, o bucătărie ...”

El este mereu ocupat, „în fiecare zi fiind câte ceva de făcut”.

Profiluri sociale

Din observațiile noastre din teren, infrastructura socială a satului este menținută și dezvoltată de o serie de fenomene și actori sociali, pe mai multe planuri:

1. Interacțiunile zilnice dintre membrii comunității locale, între aceștia și alte puncte de interes din zonă, care constau, de regulă, din întraajutorare economică *pe bani* (cosit de pildă), schimburi tot *în monedă* (cu ocazia târgurilor-oboarelor, de la Horezu, la Polovragi –

a Nedeilor etc., în diferite perioade ale anului), alte schimburi. Toate aceste **schimburi din interiorul localităților și dintre localități** se pare că râncep să le structureze pe acestea ca și *comunități cu individualitate social-economică*, într-o specializare microzonală, contribuind la refacerea lor comunitară. Dincolo de un anume prag al schimburilor încep să apară *efecte de relație* – când o serie de interacțiuni contribuie la apariția altora. Așa, de pildă, Slătioara își consolidează poziția de producător de cereale, fân, cartofi (chiar dacă producția nu depășește cu mult necesarul de subzistență locală; ce rămâne este suficient pentru a susține categoria de schimburi menționată), Vaideenii pe aceea de producător de lactate, Horezu de ceramică și de centru turistic, iar Polovragii devin un centru de schimb regional etc.

2. Universul țărănesc de astăzi se susține și pe o serie de profiluri „reconfigurate” ale medicului, profesorului, bibliotecarului, preotului, primarului, olarului, farmacistului, cârciumarului (am întâlnit persoane cu o rară cultură generală care parca și asumaseră rolul de liant social, chiar dacă la „cârciumă”), ba chiar și vrăjitoare, intelectuali autodidacți care în viața de zi de zi au alte roluri sociale (acela de miner, de pildă). *Mai toți aceștia sunt și țărani în același timp: preoți-țărani, profesori-țărani, cârciumari-țărani, bibliotecari-țărani* etc. Toți aceștia muncesc pământul și cresc animale în cadrul propriei lor gospodării, în tiparul unei „economii de subzistență” – care nu produce pentru profit, ci doar ocazional pentru piața de legume de la oraș, dar au și venituri bănești din activitățile lor derulate în sat. Toate aceste *personaje sociale, care îndeplinesc, în același timp, roluri de factură mai mult sau mai puțin modernă, cărora le pasă de comunitatea lor, care au în sânge locurile, fac parte dintr-un „strat”* interesant al elitelor de la țară, nu prea numeros. Acestea constituie astfel o revalorizare a unei serii de constelații de roluri sociale care, în mod natural, contribuie la refacerea infrastructurii sociale a comunităților locale. Cu ajutorul acestora, de pildă la Slătioara, s-a putut fonda Universitatea Țărănească, umbrelă instituțională menită să susțină refacerea comunității locale. Tot în această categorie a propulsării pe o orbită națională a comunității prin efortul elitelor locale menționăm și proiectul administrației din Horezu¹, dimpreună cu parte a localităților înconjurătoare, prin transformarea regiunii într-o „destinație turistică de excelență”; în acest fel, frumusețile naturale și spirituale cu totul deosebite ale regiunii - salba de mănăstiri centrată pe ctitoria brâncovenească a Hurezilor, culele de o noblețe maiestuoasă de la Măldărești, ceramica cocoșului de Horezu cu meșterii-slujitorii săi, centrul istoric al localității Horezu, trovanții de la Costești – fantă spre preistorie și adâncul unei mări în mijlocul munților de astăzi etc., vor putea fi mai bine cunoscute. Am constatat, așa cum am menționat mai devreme, rolul de punte pe care-l are cârciuma, loc de întâlnire, de intersecție, nu doar și nu neapărat de „pierzanie”, mai ales în localitățile în care proprietarii acestora „pot mai multe” decât să vândă băutură. Cârciumarul din Slătioara cunoaște foarte bine pe fiecare om din sat, sfătuieste pe toată lumea, cunoaște foarte bine procedurile pentru accesarea fondurilor SAPARD și, împreună cu soția, practica agricultura în condiții care-i procură un confort material care-l situează peste media locuitorilor din comună.

3. **Vechile familii boierești** ai Urșanilor, Dinculeștilor, Săranilor, Grecenilor etc. au lăsat urme în peisajul sufletesc și material al locurilor. Aceste dinastii-genealogii țărănești sunt însă, în prezent, fracturate și nu mai au vitalitatea atât de necesară bunei derulări a istoriei acestor locuri. Există și excepții. Așa de pildă, o ramură a Săranilor, revenită parcă din amărâta istoriei, a reînnotat tradiția comercială în Horezu prin reinserarea „Casei

¹ Proiectul a fost inițiat de administrația Niță, cu ajutorul Asociației Depresiunea Horezu și a fost aprobat de către Ministerul Dezvoltării și Lucrărilor Publice, co-finanțat cu Comisia Europeană, fiind cel mai bun dintre alte 15 aprobate.

Marcea" (fam. Coroabă) în centrul social al urbei Hurezilor, iar o alta susține cu multă ardoare cauza țărănească prin Fundația Niște Țărani (prin maestrul Dinu Săraru). Mai există, astfel, reminiscențe ale *organizării spațiului de sub munte prin crucile boierești de hotar* (crucea Sărarilor, de lângă Slătioara, pe lângă care, acum 80 de ani „treceau șiruri de câțiva kilometri de vite și oi”). Fortificarea spațiului rural – culele de la Măldărești, datorează foarte mult Grecenilor după cum o bună parte din semnele demnității țărănești – fresca potecașilor de pe bisericile țărănești din Viorești și Urșani-Horezu sunt încă în picioare. Primării, școli, oboare și locuri de vindecare, vizibile și astăzi, mai stau mărturie contribuțiilor vechilor generații ale aristocrației țărănești.

4. **Țăranul.** Mai toată lumea cu care am discutat a ținut să ne spună că „*țăranul reprezintă lumea de altădată*”, astfel că satul, chiar dacă începe să-și revină din „tranzicție”, rămâne „fără țărani”. În discuțiile avute pe plan local era un acord general că „ultimul țăran”, care ține de vechea ordine, pe care literatura îl încadrează în „creștinismul cosmic”, este foarte aproape de limita existenței sale. Ipoteza trecerii într-un „infratimp”, într-un timp situat sub cel dominant, care obligă țăranul să se urbanizeze excesiv, care-i dislocă obiceiurile și modul de a fi nu am reușit să o probăm însă nu o putem lăsa deoparte, mai ales că o bună parte din *povestariul* cu care ne-am întâlnit este „stocac” în adâncimile țărănești ale satului. „Țăranul” care comunică deplin cu natura, cu cosmosul, care „știe când îi vine rândul să moară” (își anunța dispariția) se pare că face loc unui personaj aparte, aflat pe granița fluidă dintre oraș și sat, interesat de civilizație fără să se lase confundat în aceasta, în sensul că nu este dispus să-i împrumute pe de-a întregul rigorile cât, mai degrabă, o parte din produsele prin care-și ușurează viața și, la tineri, din aparențele prin care își pot îmbunătăți prestigiul și șansele maritale.

„Țăranul nu mai e țăran, - ne spune unul dintre preoții cu care am discutat - e acum cetățeanul care are casă la țară, are o vacă, un porc, dar nu mai trăiește din asta, are doar un parc zoo. Nu mai poate trăi doar din ce produce.... Acum, care nu sunt pensionari, au ajutor de șomaj”.

Faptul că „țăranul de azi” nu se lasă așa de ușor integrat în ordinele mai mult sau mai puțin recente (până acum 20 de ani, în ordinea satului supus ideologiei partidului comunist, acum de ofensiva sclipitoare a materiei) mai constituie o șansă ca urmașii noștri să mai poată găsi „țăran la sate”, dacă vremurile vor îngădui satului vreodată să fie pe deplin el însuși. „Țăranii de aici nu sunt contemporani cu noi” – ne atrăgea atenția maestrul Săraru în vizita noastră de documentare premergătoare cercetării. „El este retras în lumea lui, arhaică, chiar dacă ia la copiii lui scuter și are cablu în casă.” Astăzi, așa cum arătam mai sus, „țăranul” poate desfășura și activități remunerate la oraș. Este preocupat de bătrânii săi - „e momentul să le oferi și tu lor, chiar dacă și azi te mai ajută” și îngrijorat de soarta tineretului – „cărui parcă nu-i place munca grea și stă prea mult în distracții”. *Țăranul încă își mai face cruce înainte de începerea lucrului*, lucru pe care noi l-am documentat la coasă, pornind la tăierea ierbii cu strigături: „Mii și mii de floricele stau în fața coasei mele”, sau „Ia te uită cum se rupe iarba bună în coasa mea bătrână”. Țăranul de astăzi, chiar dacă este știutor de carte și se poate bucura și de un salariu „de la oraș” este rezervat față de acesta, în sensul că îl consideră corupător de ordine. *Țăranul rămâne în continuare legat de pământul pe care îl muncește și îl organizează mai mult sau mai puțin sistematic, dar nu în scopul profitului.* Gospodăriile investigate, cele mai multe de tip „mediu”, ne-au apărut ca fiind foarte bine organizate.

5. *Ocupațiile străvechi, meșteșugărești, de tipul olăritului, sunt încă în cumpănă* în satele Olteniei de sub munte. În zona Horezu-Slătioara, de pildă, nu mai există decât câțiva meșteri olari (unul în Slătioara, vreo trei-patru în Horezu). Totodată, producția locală tinde

să fie dominată de producții netradiționale, de tip „universal” sau „supermarket”. Olăritul nu este orice fel de meserie: „prin arta sa, olarul dă viață pământului”. Principalele motive folosite la decoratul ceramicii sunt cocoșul, șarpele, peștele și copacul. Foarte multe premii au fost câștigate an de an de către olarii din Horezu și Slătioara, atât la concursurile naționale cât și la cele internaționale. Altele, precum lucrul la războiul de țesut mai sunt practicate de și mai puține persoane, în special în Vaideeni. Meșteșugul este văzut „ca o datorie morală” prin aceea că tradiția trebuie continuată și, chiar, drept „un mod de a fi”, dimpreună cu mersul la Biserică.

Credința, poveștile și învățăturile

Credința, poveștile și învățăturile sunt parte a ceea ce am numit „povestariu” – un ansamblu de matrici privind structurile ordinii „date” din vechime.

Credința în mediul țărănesc de astăzi se află, ca și până acum, la intersecția Bisericii cu spațiul cotidian. Cosașul își face cruce înainte de a se apuce de treabă, iar tinerii umplu curțile bisericilor mai cu seamă în timpul unor evenimente mai însemnate. Țăranul se regăsește pe sine în trăirea smerită a rugăciunii pe care noi am documentat-o într-o arșiță greu de suportat la resfințirea bisericii de la Cireșu, în prezența potolită a tinerilor laolaltă cu cei mai în vârstă. Pentru țăranul de astăzi, Biserica este adeseori o prelungire familiară a propriului univers. Pentru tinerii care sunt și mai puțin țărani decât părinții lor, având comportamente și aspirații cvasiurbane, Biserica rămâne totuși un loc de întâlnire unde se pot regăsi cu marea familie a satului. Credința intră în același spațiu al *tradiției pulsatorii* – care „este acolo, de când lumea” și iese la iveală în toată splendoarea în anumite momente ale „coregrafiei” vieții cotidiene. Biserica este spațiul unde încă se mai întâlnesc administrația locală împreună cu locuitorii de toate categoriile, chiar din mai multe sate, cu ocazia unor sărbători mai importante, sub oblăduirea și cu ajutorul ierarhilor. În asemenea cazuri, curtea bisericii devine și „scenă de spectacol” când, după slujbă, administrația „aduce în fața” locuitorilor discursuri despre realizări susținute apoi de fanfare locale.

Poveștile sunt „stocate” în sat prin intermediul diferiților actori sociali ai satului, cei mai mulți profesori-țărani, preoți-țărani, cârciumari-țărani. Povestariul privește atât învățăturile propriu-zise cu privire la ce e bine și ce nu, cât și aspecte cvasimitologice, legendare din trecutul memorabil. Mai mult, tot prin povestariu sunt integrate într-un ciclu aproape cosmic, după cum vom vedea, realitățile mundane, unele de altele: obiectele sunt integrate prin povestariu într-o logică „a viului”, asigurând o armonie între om-obiect-natură-economie: „noaptea, după ce lași coasa din mână, apar pe ea vinișoare purpurii, semn al faptului că acea coasă se odihnește și se pregătește pentru a însoți cosașul la câmp a doua zi.”

Oamenii de prin partea locului se hrănesc, parcă, și cu povești. „Este o lume mirifică, ideală”. Părintele din Rugetu ne spunea că în fiecare casă, pe lângă Biblie și cartea de rugăciuni, se află și cartea cu poveștile lui Anton Pann. Preotul explică de ce există nevoia aceasta a oamenilor de a spune povești.

„Când bătrânii vorbesc despre povești și legende, ei retrăiesc vârsta copilăriei, înlăuntrul se simt copii și imediat în minte le revin chipul părinților, al mamei, al tatălui, al bunicii, al moșilor și strămoșilor lor. Sunt foarte legați de trecut, de moși, strămoși, de neam.”

Acest lucru justifică și legătura de netăgăduit între generații, respectul față de strămoși, uneori mergându-se până la identificarea cu ei.

Măgurile au fost adăpost și loc de operare predilect al *haiducilor*, până în perioada interbelică. Cei mai mulți dintre aceștia îi jefuiau pe „boieri” „trimitându-le carte înainte” despre banii care ar fi trebuit să îi dea, folosind tehnici dintre cele mai ingenioase de atac în

timpul „noptii, pe fulgerătură”. Cert este că „aurul este blestemat” și această „învățătură” face parte din numitorul comun al regiunii analizate. Bogățiile sunt ascunse „într-un lac fără fund”, considerat „loc rău”, aducător de pierzanie. Cei care nu au avut astâmpăr și-au pierdut casele, familia și chiar viețile – aspecte care sunt vizibile și astăzi pe alocuri prin case părăsite și familii risipite („casele de peste drum de biserica potecașilor din Vioarești”). Se pare că există un singur leac în fața „aurului blestemat” și anume împărțirea lui, facerea de fapt bune pentru comunitate.

Asfel, întreaga zonă a măgurilor este cunoscută și „cartografiată” în memoria colectivă după o rețea de povești și legende.

Cu privire la poziționarea „locurilor” în istoria de astăzi

Zona Slătioara-Horezu-Vaideeni pare că începe să-și revină din procesele de prăbușire demografică, economică și socială. Scăderile nu mai sunt tot atât de abrupte, fenomenul migrației nu mai este în ultimii ani tot atât de agresiv, au apărut acumulări de proprietăți și bunuri la unele familii care sunt pe cale să susțină reparația unei pături de mijloc în zonă. Există, mai departe, comportamente de consum imitativ-urbane, în special în rândul tinerilor, care-i face vulnerabili din punct de vedere material (în sensul că nu au suficiente venituri pentru a-și acoperi pretențiile de consum). Din discuțiile avute în repetate rânduri de echipele noastre este cert că tinerii sunt orientați mental către tiparul urban. Există însă gospodării care au căpătat suficientă putere economică pentru susținerea unor procese regenerative în spațiul rural. Slătioara și Vaideeni sunt, predominant, sate echilibrate social și economic, în care săracii constituie o minoritate. În Horezu, implicarea sistematică a administrației de integrare a comunității într-un circuit turistic tot mai bine construit are deja rezultate, cu implicații în reorientarea și stabilizarea forței de muncă locale, deși mare parte din locuitori sunt încă dependenți de slujbele din marile centre economice aflate la distanță, în special în Râmnicu Vâlcea.

În loc de concluzii

Toate aspectele menționate mai sus cu privire la particularitățile arealului Horezu-Slătioara au fost obținute (și, mai apoi, interpretate) pe calapodul ideal-tipic al metodei discutate în prezenta scriere, cea a neointerpretativului.

Metodologia neointerpretativă, plecând de la premise neoweberiene, are drept finalitate extragerea specificului local fără a pierde din vedere contextul aferent, un context definit de însuși actorul social. Interpretarea simbolisticii modelatoare de conduite se bazează în primul rând pe înțelegerea acesteia în cadrul propriului mediu de dezvoltare, lucru imposibil de realizat atâta vreme cât inputurile mentale ale cercetătorului primează și influențează percepția adevăratului calapod pe care sensurile locale se așează. Cu alte cuvinte, ipotezele testabile pe teren dar concepute în afara spațiului de cercetat nu trebuie să orienteze în mod forțat obiectul de studiat. Acesta este zona comună în care abordarea neointerpretativă se întretaie cu cercetarea de tip emic, afirmăm noi, tocmai prin promovarea ideii conform căreia totalitatea „maximelor” (sisteme de valori, credințe și ideologii ale subiecților) reprezintă, de fapt, punctul de plecare în procesul de identificare a resorturilor conduitei umane.

Trăirea, fundament solid al intuiției cercetătorului, este cea în măsură să sesizeze întocmai acele cvasiconcepte ale actorilor sociali care determină, mai departe, sensurile subiectiv atribuite lumii și vieții per ansamblu și care creionează limitele în cadrul cărora cercetarea trebuie să se desfășoare. Tocmai aceste tipificații sunt cele ce alcătuiesc

povestariul locului, în cazul nostru cel al arealului oltenesc subcarpatic, un povestariu ce conferă cercetătorului șansa de a respecta condițiile abordării neointerpretative: identificare rapidă a surselor pentru culegerea într-un timp scurt a datelor, a „experților locului”, trăire, experiențe, cunoaștere discursivă în condiții vitrege de timp, de ordin financiar ori pur și simplu social (legitimarea intrării în spațiul de cercetat) definesc „cunoașterea prin extracție” – tipică metodologiei neointerpretative. Pe scurt, universul social este un produs cultural, definit și tratat de noi ca atare. Cu alte cuvinte, cercetătorul stabilește întâlniri cu oamenii locului prin experiența și decriptarea tipificațiilor acestora, apoi își reorientează direcția cercetării spre zonele de interes preindicate de localnicii relevanți (profesori, medici, țărani frunțași, juriști, scriitori, primari etc.).

Cercetarea fundamentată pe baze neointerpretative nu pretinde a avea „relevanță statistică” fiind strâns legată atât de domeniul fenomenologiei, cât și de cel al noologiei, diferențindu-se, totuși, clar de acestea. Preocuparea pentru semnificația reală a lucrurilor în detrimentul „formeii”, ori pentru cunoașterea „fondului” prin „întâlnirea ca experiență” (cu toate că abordarea interpretativă este una care nu beneficiază din plin de factorul timp) în urma căreia se poate porni procesul de extracție a datelor relevante (după o identificare punctuală a elementelor definitorii pentru potențialul de supraviețuire ori refacere a lumii rurale) sunt doar două aspecte ce reliefează apropierea și diferențele dintre tipurile de abordări menționate.

FILMUL SOCIOLOGIC

CONTRIBUȚII LA O FILMOTECĂ DE SOCIOLOGIE ROMÂNEASCĂ

Filmul sociologic realist este fără actori, fără acțiune propriu-zisă, fără studio și text, dar el are o idee directivă, care este de fapt planul de cercetare monografică.
Dimitrie Gusti

Filmul sociologic

Dacă acum 80 de ani filmul sociologic românesc se dorea un mijloc de fixare și de răspândire a culturii țărănești, astăzi el este o formă de salvare a unui tezaur de valori spirituale care se poate pierde sub impactul proceselor de modernizare, urbanizare și globalizare.

Această tehnică de înregistrare, utilizată pentru prima dată în țara în sociologie, ne-a fost transmisă de Școala monografică de la București, de cel ce a fost inițiatorul și realizatorul primelor filme sociologice, profesorul Dimitrie Gusti (1880-1955). Din 1928 împreună cu un colectiv format din sociologi începe realizarea primelor filme sociologice din lume: *Obiceiuri populare românești* (1928, regia Mihail Vulpescu), *Drăguș – viața unui sat românesc* (1929, regia Paul Sterian, Nicolae Argintescu-Amza), *Un sat basarabean – Cornova* (1931, regia Henri Stahl, Anton Golopenția), *Satul Șanț* (1936, regia Henri Stahl), *Obiceiuri din Bucovina* (1937, regia Henri Stahl, Constantin Brăiloiu), imaginea aparținând unor operatori profesioniști și rutinași, Nicolae Barbelian, respectiv Tudor Posmantir (ultimele trei).

„Spectacolul metodelor nu e mai prejos de cel al teoriilor. Să începem cu filmul sociologic. Acesta a fost utilizat de foarte timpuriu între metodele echipierilor ceea ce arată energia și inventivitatea de excepție a acestei școli. Dacă la 1925 încep campaniile monografice, deja la 1929 se face primul film sociologic la Drăguș, în 1931 la Cornova, în 1936 la Șanț. Dacă primele două au fost mute, cel din Șanț a avut deja bandă sonoră cu muzică din colecția de etnomuzicologie a lui C-tin Brăiloiu. În 36 a mai fost realizat un film pentru Muzeul Satului, în 37 un film făcut de Stahl și Brăiloiu și în 39 un film după un scenariu a lui Golopenția fără a-l mai menționa pe cel realizat la Rudăria și Prigor. (cf asupra acestor informații, notele lui Neamțu și Bădina, la Gusti, 1968, 534) Încă în 1934, Gusti își expusese proiectul realizării unei «sociologii românești filmate» și a unui «muzeu sociologic al României». (Bădescu, 2009)

După cum însuși D. Gusti menționa, formele sociale de viață prinse în imagini redau mai viu decât orice viața satului din România. Ele se constituie azi în mărturii ale vieții satului de odinioară, pot deveni, pentru cei ce se încumetă la a dezvolta această tehnică, un material documentar inestimabil în cunoașterea realității României de azi și aprecierea schimbărilor acestor forme de comunitate umană. Filmul sociologic poate fi în același timp un mijloc de cunoaștere a vieții românești de la țară și de către cei dinafara țării. Pentru ca filmul să fie realist, cel care îl realizează trebuie să fie integrat în mediul pe care îl studiază și să răspundă nu doar unor cerințe deontologice, ci să fie în armonie cu realitatea pe care vrea să o transpună pe peliculă.

„Observatorul limpede văzător ajunge, cum am spus, cel mai devotat slujitor al ideii de mai bine, cunoașterea profundă a vieții sociale românești solidarizându-l treptat cu desenele ei și integrându-l printr-o deplină conștiință de sine între factorii activi ai realizărilor etice. Punctul culminant al cercetării științifice monografice, intuiția, care ne transpune simpatetic în viața socială studiată, se întâlnește și se contopește cu forțele etice ale acțiunii monografice, având ca rezultat înfrățirea omului de știință cu mediul și cu sufletele cercetate” (Gusti, 1968, 331)

Ca tehnică, inovatoare la acea vreme, filmul deși înregistra viața satului așa cum se prezenta ea, fără cosmetizări, scenariu, actori, totuși era pregătit, căci scenele surprindeau prin imagini aparent luate la întâmplare, faptele de viață cotidiană, muncă, manifestările spirituale prin îmbinarea imaginilor cu tehnica înregistrării vocii și suprapunerea lor pe peliculă.

„Simplele elemente documentare, luate pentru o demonstrație cu totul științifică, se transpun pe plan emoțional, și filmul devine un adevărat poem rustic și patetic de grup, pentru că, deși filmul nu are după formula obișnuită, acțiune propriu-zisă, el reprezintă totuși un interes dramatic, un suflu și o frăgezime nouă, o poezie spontană care produce vibrații de viață originală, adevărată, mișcându-ne tocmai prin profunzimea ei valoare omenească și românească.” (*ibidem*, 330).

De remarcat este faptul că încă din secolul trecut interesul pentru utilizarea acestei tehnici – cinematograful era foarte mare existând și tendințe de realizare a unor filmoteci, cerându-se sprijinul casei «Pathé – Natan», cea mai puternică organizație cinematografică din Franța. Alți cinești, constituiți în sindicat, dornici de a realiza o filmotecă cu scene ale marilor artiști, se adresau lui Dimitrie Gusti, pe atunci ministru, în următorii termeni:

„Profitând de prezența în țară a acestei echipe de specialiști, dotați cu toate aparatele necesare, am obținut ca, după terminarea executării scenelor ce vor constitui filmoteca artei noastre dramatice, să realizăm – utilizând aceiași tehnicieni și aceleași aparate – un film documentar românesc, de cca.800-1000m, pe care casa «Pathé - Natan» se obligă să-l programeze în mod gratuit în toate cinematografele sale. Deoarece acest documentar va fi realizat după scenariul pe care îl vom furniza noi și conform direcțiilor noastre de producție, credem că s-ar putea încerca realizarea din nou, cu mijloacele tehnice de azi, a unui scenariu în genul celui realizat, după inspirația dvs., de seminarul de sociologie, în campania monografică de la Drăguș, adică, «Scene din viața unui sat românesc» sau, dacă socotiți mai oportun, în acord cu biroul presei, un scenariu de «imagini românești» de un caracter mai general” (Cantacuzino, 1997, 31)

În 1972 a fost realizat în regia lui Mircea Popescu filmul «Dimitrie Gusti» care în anul 1975 a fost prezentat la Festivalul și Congresul AICS de la Varna (Bulgaria) unde i s-a recunoscut prioritatea mondială în domeniul sociologiei.

„Cei ce provin din mediul sătesc au o dorință puternică de a ști, de a cunoaște. Am făcut filme cu academicieni, oameni mari. Foarte mulți proveneau din sate (Brâncuși, Sisești, Paulescu ș.a.). Cu orășenii nu faci cercetare în sate. Dacă nu e de acolo, nu e entuziasm. Echipa cea mai mare a avut-o Dimitrie Gusti la Nereju. După filmul de la Drăguș am primit recunoașterea internațională că suntem primii în sociologie. Foloseam aparatul ARIFLEX, marcă germană. Pe urmă am folosit DEBRIER, aparate franțuzești cu peliculă normală de 35 mm. La realizarea filmului Dimitrie Gusti am avut șansa ca domnul Octavian Neamțu (fost elev al lui Gusti care i-a rămas fidel) să devină consilier în Consiliul Culturii și Educației Socialiste și a bătut la ușă la studio și a găsit ușa deschisă la mine. El a dorit să facem un film despre Dimitrie Gusti și m-a chemat să fac montajul unor imagini. Nu știu de unde le avea. Era la Consiliul de Cultură. Noi am folosit filmul făcut în satul Șanț de Dimitrie Gusti. E făcut pe peliculă normală. Am făcut filmări și în casa în care a locuit, în Primăverii. Am fost din nou în satul Șanț în 1975. Domnul Gusti avea mulți fini. I-am refilmat și am făcut filmul «După 40 de ani.»” (Interviu realizat de Carmen Bulzan cu regizorul Mircea Popescu (n. 1926))

Pledoarie pentru o filmotecă didactică de sociologie românească

Astăzi mai mult ca oricând tehnologia modernă poate fi pusă în slujba asigurării unei filmoteci de sociologie românească. Nevoia de a surprinde pe viu realitatea prezentă rezidă cel puțin în următoarele:

Tendința de schimbare a spațiului rural sub influența civilizației urbane și a proceselor social-economice care au avut loc după 1989 face să dispară mărturiile ale unei realități ce nu vor mai fi în câțiva ani. Viața satului de odinioară moare și sporadice au devenit și

cercetările sociologice în acest spațiu de identitate românească. Filmul sociologic ar surprinde pe viu schimbarea, constituindu-se într-un documentar de valoare inestimabilă pentru cei care doresc să cunoască realitatea așa cum se prezintă ea astăzi (elevi, studenți, politicieni, cercetători, profesori ș.a.) și a lăsa moștenire generațiilor viitoare pentru posibile analize, comparații. Dar și viața din colectivitățile urbane se schimbă. Nu lipsite de interes ar fi cercetările orașului azi și surprinderea prin imagini a modelelor culturale de viață socială, ca efect al libertății de circulație și contactului cu alte culturi. Înseși stilurile de viață se schimbă. Asistăm astăzi la o diferențiere a acestora prin simbolurile purtătoare de status social și imagine pe care o redau voluntar sau nu diferitele categorii sociale nou stratificate.

Imagina prezintă astăzi mai mare impact decât lectura, care se pare că a devenit o preocupare tot mai redusă, chiar în rândul celor a căror activitate principală este învățarea, adică elevii, studenții. Prin imagini pot fi transmise idei, crâmpie de realitate, cunoașterea pe viu a realității.

Costurile mari pentru realizarea practicii sociologice în satele și orașele din România face aproape imposibilă deplasarea studenților, constituiți în echipe interdisciplinare, pentru formarea lor ca cercetători în domeniul sociologiei.

Resursele financiare precare alocate cercetării împiedică dezvoltarea unor cercetări sociologice sistematice de teren, singurul domeniu care a cunoscut o dezvoltare după 1989 fiind sondajele de opinie, și acestea realizate în marea majoritate de către institute private de sondare a opiniei publice.

În *realizarea* unui film sociologic este nevoie de o echipă formată din sociologi și de o echipă de cinești. Aceste echipe ar răspunde și ar confirma totodată nevoia de parteneriat în coeducație, de eficiența lucrului în echipă. Nu doar producția prezentă ar trebui să constituie fondul filmotecii, ci și transformarea celei existente la Centrul Național al Cinematografiei în format electronic, pe DVD, pentru a fi valorificat didactic.

Destinația acestei producții ar trebui să fie atât publicul larg, cât și elevii/studenții prin introducerea acestor scurte filme documentare înainte de începerea unui film la cinematografie sau TV sau să fie transmise în emisiuni speciale dedicate filmului documentar sociologic. Dar cel mai mare câștig ar fi adus de filmul sociologic în utilizarea lui în scop didactic. Valențele formative ar fi excepționale când în cadrul lecțiilor de sociologie în liceu, la seminarile și chiar cursurile de sociologie din facultate, în cadrul sesiunilor de comunicări și referate ar fi prezentate astfel de filme. Ele pot constitui bază de date în orice școală/universitate, dedicându-se un spațiu adecvat, precum bibliotecii, care să cuprindă și aparatura necesară proiecției. Filmul sociologic, ca auxiliar didactic ar putea avea același circuit ca cel al manualelor școlare, școala achiziționând între alte materiale didactice și astfel de filme sociologice.

Contribuții la o filmotecă de sociologie românească

Ca sociolog, cu cercetări în spațiul rural, am simțit nevoia unor filme sociologice care să redea fie fragmente din viața din unele sate așa cum se prezintă ea astăzi, fie o reconstituire a vieții de odinioară. Așa au rezultat mai multe filme sociologice, toate constituindu-se în material didactic, fiind vizionate împreună cu elevii și studenții, la clasă sau în aulă, în cadrul sesiunilor de comunicări și referate, la concursul național de cultură și civilizație românească, la televizor.

1. Măsuratul oilor

Filmul prezintă un obicei din satele de păstori de la munte - măsurarea laptelui oilor înainte de a urca la munte. Transhumanța, un obicei, străvechi specific păstorilor, încă se mai menține în partea de nord a județului Mehedinți. Ritualul măsurării oilor este o sărbătoare care antrenează întreaga suflare a satului.

În satul Prejna, comuna Balta din județul Mehedinți, în prima duminică din luna mai, proprietarii oilor, împreună cu oile lor, se întâlnesc într-un plai la marginea satului unde începe mulgerea lor. Fiecare aduce gălețile cu lapte la o comisie însărcinată a măsura câți litri de lapte a dat fiecare turmă. Se desemnează câștigătorul în persoana celui care are oi mai multe, cu mai mult lapte. Obiceiul are un caracter practic, deoarece consemnarea cantității de lapte dă posibilitatea ciobanului care pleacă cu oile la munte să știe câtă brânză să dea fiecărui cioban.

După tradiționala măsurare a laptelui, numită măsuratul oilor, la căminul cultural are loc o masă festivă la care participă toți locuitorii satului. Pe mesele aranjate, fiecare aduce de acasă mâncare: brânză, pâine, friptură, cozonaci, băutură (țuică, vin, bere). Muzica însoțește petrecerea până târziu.

Date tehnice

Filmul a fost realizat de Carmen Bulzan în 1999 în comuna Balta, satul Prejna. Muzica a fost aleasă din cântecele la trompetă ale lui Constantin Gherghina.

Filmarea a fost realizată de Vasilescu Valentin de la Televiziunea locală Datina.

La realizarea filmului au mai participat elevele: Florina Bulzan, Scalcău Delia, Iulia Pârnu de la Colegiul Național „Traian” din Drobeta Turnu Severin, care au realizat interviuri cu localnici, cu Angelica și Niculina Stoican, renumitele cântărețe de muzică populară, fiice ale satului.

Durata: 30 minute.

Filmul a fost prezentat la Concursul Național de Cultură și Civilizație Românească, Orșova, aprilie 1999, unde a obținut Premiul I.

2. Mișa Anastasievic

Filmul prezintă câteva mărturii materiale și relatări ale localnicilor din Comuna Clejani, județul Giurgiu, despre cel care a fost Mișa Anastasievici (1803-1885), personalitate controversată din istoria poporului sârb de la sfârșitul secolului al XIX-lea, care a fost un ctitor de viață modernă pentru comuna Clejani, unde a trăit ultima parte din viață. Acest exemplu de viață reprezintă o mărturie vie a posibilității înțelegerii și intercunoașterii între oameni care provin din culturi diferite.

Divergențele exegeților provin din accentele diferite puse pe formația sa culturală, pe faptele caritabile rezultate din activitatea economică sau pe implicațiile politice și cercurilor pe care le frecventa. Reușitele sale în plan financiar și viața trăită în lux au stârnit invidii în lumea în care trăia, încercând să diminueze ceva din aura de legendă dobândită chiar din timpul vieții.

Personalitate economică importantă, ocupându-se de exportul cu sare și cereale, de transportul cu vapoarele pe Dunăre i-a atras denumirea de Căpitan al Dunării. Averea sa, estimată la 200.000.000 dinari, îl plasa la vremea aceea ca fiind cel mai bogat om din Peninsula Balcanică. Fire caritabilă, a construit biserici, școli atât în Serbia, țara natală, cât

și în Țara Românească. A murit la București și a fost înmormântat în Biserica de la Clejani al cărei ctitor a fost¹. (vezi nota de subsol numărul 6)

Imaginile filmului redau viața satului, așa cum se prezintă el astăzi, la 120 de ani de la moartea celui ce a animat timp de mai bine de 20 de ani viața satului prin activitățile economice și culturale, prin opera de caritate care a marcat acest colț de lume. Reprezentanți ai curții regale participau la partidele de vânatoare organizate de Mișa Anastasievici în propriile păduri, la serbările de la Palatul construit în sat (1863-1863), o copie în miniatură a celui de la Belgrad, care adăpostește astăzi rectoratul universității.

Interviurile realizate cu locuitorii satului redau regretele și nostalgia după viața de odinioară, de la palat, dar care se transmitea întregii comunității, de aura pe care o avea școala în sat, prima școală de arte și meserii din Țara Românească, numită „*Institutul de la Clejani*”, unde copiii țăranilor și clăcașilor din această comună dar și copiii din Serbia, Bulgaria, Grecia, Polonia și Cehia învățau aici atât limba franceză, cât și tâmplărie, fierărie, făcând căruțe pentru armată. Oamenii cu studii înalte și miniștri ai României vizitau în vremea aceea școala – Școala lui Mișa din Clejani – fiind considerată deasupra celor din Giurgiu și București. Având în vedere succesele școlii, Ministerul Învățământului s-a simțit onorat să-i mulțumească public în ziarele oficiale „pentru această laudabilă binefacere și pentru grija părintească ce constituie obiectul principal al străduințelor sale”.

O viață a unei așezări în care sufletul întregii comunități era Maiorul Mișa, cu o mentalitate de stăpân necunoscută până atunci și nici după, care a reușit să strângă bani pentru a-i putea transforma în opere caritabile, și care a imprimat un stil de viață satului, în care sărbătorile câmpenești, horele satului, dar și banchetele la care participau renumite orchestre de la Viena, vânătorearea adunau laolaltă, stăpân și slugă, într-o armonie ce numai tihna rurală o putea asigura.

Spiritul său altruist era dovedit prin atitudinea sa față de semenii. Oamenii din sat povestesc faptul că avea obiceiul să construiască case celor care lucrau pentru el, iar fetelor din sat le făcea zestre pentru măritat.

Dovezi de respect adus memoriei sale se întâlnesc în amintirile sătenilor, dar și în preocuparea de a face cunoscută personalitatea lui Mișa Anastasievici, precum apariția traducerii din limba sârbă a cărții lui Petar Milosavljević intitulată „*Mișa Anastasijević*”².

Amplasarea unui bust în bronz în fața Bisericii, donat de către sârbii din localitatea sa natală Poreč este o altă dovadă a recunoașterii meritelor sale.

În relatările localnicilor apar descrieri transmise din generație în generație, care pun în lumină calitățile acestuia, dar și starea de spirit a comunei de la sfârșitul secolului al XIX-lea.

¹ Biserica a fost înălțată în 1864 în stil gotic, un adevărat monument de artă, pictată de Gheorghe Tattarescu. Pentru construcția acesteia au fost aduși meșteri italieni și s-au plătit 120.000 galbeni. De asemenea, A ridicat prima școală de arte și meserii din Țara Românească numită „*Institutul de la Clejani*”, unde copiii țăranilor și clăcașilor din această comună dar și copiii din Serbia, Bulgaria, Grecia, Polonia și Cehia învățau aici atât limba franceză, cât și tâmplărie, fierărie, făcând căruțe pentru armată (Aceste informații ne-au fost oferite de familia Victoria și Constantin Dragomir).

Palatul de la Clejani, o copie în miniatură a celui de la Belgrad (365 de camere), a fost donat Academiei din Serbia. Palatul a fost devastat în 1907 de către răsculații veniți din alte sate și a fost lăsat în părăsire, devenit depozit pentru cereale și îngrășăminte pe vremea C.A.P.-ului și demolat în 1966, astăzi observându-se numai o parte din zidul care împrejmuia cândva curtea palatului.

Hanul, acum bibliotecă, din apropierea Primăriei, *fântâna Cristinei* (construită spre cinstirea soției sale Hristina), *Aleea* cu case construite pentru cei care lucrau la Palat sunt alte construcții cu destinație publică sau privată, realizate de același filantrop Mișa Anastasievici.

² Cartea a fost lansată la Ambasada Serbiei și Muntenegrului la București, în data de 31 mai 2005.

„Se pricepea de la cadril până la suită de hore românești care se jucau în fiecare duminică la hora satului. Se începea cu hora de mână, se continua cu murgulețul, resteul, cărjeleasca... și se termina cu hora lui Mișa, hora de 10, adică cu zece strigături ale băieților și după a 10-a strigătură se pornea hora la dreapta sau la stânga”. (Marin Pârvan – primarul comunei Clejani)

„Pe Mișa Anastasijević nu l-am găsit în viață... A fost înmormântat aici. I se făceau onoruri... Era bine respectat chiar dacă nu era de-al nostru. El se considera, nu numai noi îl consideram, un fiu al satului”. (Constantin Dragomir, n.1924)

„Se spune că unul din renumiți haiduci ai vremii ar fi vrut să-l jefuiască și a venit deghizat în negustor seara la o petrecere. Mișa Anastasijević l-a ospătat, l-a omenit și când să-și pună planul în aplicare, Mișa i-a spus: «fă-o acum, nu mai târziu...» Era un bun psiholog!

...Era bogat. Împrumuta statul român în condiții avantajoase, lucru pe care nici băncile nu-l puteau face”. (Ciocan Costel – preotul din comuna Clejani)

„Cu oamenii se purta bine. Îi ajuta... La palat se dădeau petreceri... Se zice că veneau și de la Casa Regală... După moartea sa, moșia lui Mișa s-a împărțit în două. Una, moșia de 1200 de ha, a cumpărat-o tatăl lui Gh. Ionescu care era păstor, cealaltă, unul Hagi Pantele. Locuia la București și avea un administrator grec. Palatul era pe moșia lui Hagi Pantele. Tatăl meu, Ion Găman, a fost administrator la Gh. Ionescu. Cât a fost grecu administrator, nimic nu s-a clintit din palat, după... Moșia avea o seră, jumătate cu legume, jumătate cu flori, un bazin în jurul căruia erau 4 brazi argintii. Era un parc, un chioșc făcut de Gh. Ionescu. Eu eram mică atunci, când un vizitiu bătrân, care fusese în slujbă la Mișa Anastasijević povestea... Ce a urmat...?! Fata lui Gh. Ionescu a plecat în Grecia după ce s-a căsătorit cu un român din familia Arion, care era funcționar la Ambasada României la Atena. Un copil al lui Arion a venit să revendice conacul și terenul tatălui său pe care apoi l-a vândut unui alt localnic, stabilit în America... căruia de mic îi plăcuse conacul și pe care s-a gândit să-l cumpere, lăsându-l acum în grija rudelor ce locuiesc aici...” (Titana Iavorsky¹, n. 1917)

Date tehnice

Filmul a fost realizat de televiziunea România Cultural și difuzat în data de 22 februarie 2006. Durata: 16 minute.

Consultant științific: Carmen Bulzan, după un documentar scris de Carmen Bulzan și apărut în Magazin Istoric nr. 11/2005.

Muzica a fost înregistrată live din repertoriul vestitului ansamblu folcloric de la Clejani.

3. Șanț în curgerea vremii

Filmul prezintă aspecte din viața satului Șanț (județul Bistrița Năsăud), după mai bine de 70 de ani de la filmul realizat de Dimitrie Gusti în acest sat. Urmând tehnica monografică sunt prezentate în documentarul scris de Carmen Bulzan cadrele de viață socială, iar manifestările rețin doar o zi obișnuită de duminică în care toată suflarea satului se întâlnește la biserică, pe ulița satului, în casă, la șezătoare.

Interviurile realizate cu oficialii ai satului, dar și cu oameni simpli, redau atât mândria cu care prin numele pe care le poartă au păstrat identitatea latină, interesul de care s-a bucurat localitatea lor pentru cercetări sociologice despre care doar au auzit din relatărilor strămoșilor, transmise din generație în generație, cât și nostalgia după unele dintre calitățile țaranului român, acum pierdute (simțul civic, altruismul, voluntaritul, bucuria în sărbătoare).

Poziționarea geografică, devenită un adevărat șanț de apărare împotriva popoarelor migratoare, loc de hotar, fiind ultima comună, de graniță din vremea Imperiului Austro-ungar, oamenii de știință și cultură pe care i-a dat această comună (Grigore Moisis,

¹ Casa în care locuiește Titana Iavorsky este singura casa de pe *Alee* care a mai rămas din vremea lui Mișa, construită în anul 1868 și pe care părinții acesteia au cumpărat-o în 1923.

academicianul Constantin Moisil, Enea Grapini, Pamfilu Grapini și mulți alții), dar și cei care au scris despre aceste locuri, printre care Nicolae Iorga, Dimitrie Gusti, au transformat numele localității în renume. Charles Boner (1815-1870), poet și scriitor de călătorii englez, în lucrarea *Transylvania, its products and its people* (Transilvania, produsele și poporul său) relatează că participând la o nuntă a fost impresionat de „*darul de a improviza versuri, vioiciunea și istețimea improvizatorilor*”. (Bichigian, 1924, 45-46)

Teatrul se făcea de obicei în biserică, pentru ca oamenii să se distreze, dar și pe stradă, imbinându-se arta cu improvizația. «Piesele» jucate erau scenete din viața satului în care erau ridiculizate moravurile și aduse la cunoștința oamenilor opinia cu privire la o problemă de interes obștesc. Dintre acestea, sunt vii în memoria sătenilor: „Bătrânul își împarte averea”, care are astăzi și varianta: „Bătrâna își împarte averea”, „Măritatul fără voie”, „Sacul fermecat”. Și astăzi teatrul nescris din Șanț se împotrivesc uitării, participând chiar la acțiuni culturale în țară, animați de doamna profesoară Viorica Rogozan.

Aceeași impresie o avea și Rudolf Bergner (1860-1899), etnograf german și scriitor care în lucrarea *Siebenburgen* (Transilvania), publicată în 1885, făcea următoarea consemnare: «*în Rodna Nouă (Șanț) casele au un aspect prietenos și curat, iar locuitorii sunt politicoși și îmbrăcați cu gust*». (vezi nota de subsol numărul 10)

Portul popular este păstrat și purtat cu smerenie de către localnici, în zi de duminică, la biserică, păstrat cu grijă în lada de zestre. Augustin de Gerando (1820-1849), scriitor francez în scrierea sa *La Transylvanie et ses habitants* (Transilvania și locuitorii săi) realizată după călătoria de studii în anul 1845, admiră portul elegant al românelor:

„o năframă roșie sau albă, înfășurată numai pe o parte a capului, lasă să se vadă o cosiță de păr negru. Cămașa bogat brodată nu este legată la gât, ci deschisă. Cu o anumită cochetărie își ridică puțin cătrînța cu dungi colorate. Mai poartă o blană scurtă albastră, brodată cu flori” (*ibidem*, 42-43)

Studiile *echipei regale*, cum era numită echipa multidisciplinară a profesorului Gusti, au devenit un reper pentru cercetări ulterioare. Avem să aflăm din *Cronica Năsăudului* (1940) că:

„din dragostea cea mare și din aprecierea falnicului trecut al graniței năsăudene, prin domnul profesor Dimitrie Gusti, președintele Serviciului Social autonom, serviciu creat pentru ridicarea satelor și orașelor Țării Românești – am avut noi grănicerii cinstea de a găzdui o lună de zile (august 1939, n.n.) școala pregătitoare a echipelor Serviciului Social formată din absolvenții de la toate facultățile, școlile și institutele superioare, școlile speciale, școlile normale, seminarile teologice, care au deprins timp de o lună metodele de cunoaștere a satelor – cunoștințe și metode pe care le vor aplica în alte două luni de serviciu social la sate.” (***, 1940, 245)

Filmul sociologic, realizat de Dimitrie Gusti în 1936, redă chiar obiceiul de nuntă la care domnia sa a fost naș.

În cercetările sale descoperă „formația de teatru folcloric și nescris” datând încă din perioada interbelică, al cărui inițiator a fost Constantin Iugan (1897-1989). De la fiul său, Larion Iugan am aflat că din formația de teatru făceau parte, oameni veseli, de obicei soț și soție, reconstituind prima echipă ca fiind formată din: Iugan Constantin, Popârțac Larion și Valeria, Domide Gavrilă și Silvia, Dănilă Alexa, Tănase Cotu.

La muzeul satului din București, încă de la constituirea lui, satul Șanț a contribuit cu o casă în care au locuit timp de 5 ani, în perioada 1935-1940 soții Sângeorzan Iosif și Reghina (finii domnului profesor Gusti) cum am aflat de la fiica sa Olar Sabina și soțul acesteia Grigore.

¹ *Cronica Năsăudului* în Arhiva someșană nr. 27/1940, p. 245

Date tehnice

Realizator: Carmen Bulzan

Filmările au fost realizate de: Vrâncean Ioan Olimpiu (Bistrița)

Muzica: Lucreția Pomohaci, Dănilă Filipoi

Durata – 30 minute

Alte filme sociologice la care am participat în calitate de realizator sau asociat au fost: *IUVENTUS TRAIANI* – un film care prezintă viața de asociație a unor tineri din Colegiul „Traian” de la Drobeta Turnu Severin, prin care se fac cunoscute acțiuni de educație non formală, culturale, pe urmele strămoșilor noștri romani. Filmul a fost prezentat la Ambasada României de la Viena, în aprilie 2003 cu ocazia aniversării a 1950 de ani de la nașterea împăratului Traian, în cadrul simpozionului *IN HONOREM IMPERATORIS TRAIANI*.

Traian – împăratul Romei – a fost un alt film documentar la care autoarea acestor rânduri a fost coordonator din partea României, realizând documentarul și însoțind echipa de la televiziunea spaniolă la Adamclisi, Sarmizegetusa, Drobeta Turnu Severin și București unde au fost realizate filmările. Filmul redă, în trei părți, viața și opera Împăratului Traian. El a reprezentat o finalitate a proiectului „Traian - împăratul Romei” – din cadrul programului Cultura 2000, la care au participat profesori, cercetători din Italia, Spania, Germania și România. Filmările au fost realizate în toate țările din fostul Imperiu Roman. Lansarea filmului s-a făcut la Sevilla (Spania) în decembrie 2003 și a fost prezentat de Televiziunea spaniolă sub formă de serial. În România filmul a fost lansat la Institutul Cervantes din București, în 2004.

CADRUL COSMOLOGIC

GEOGRAFIA RURALĂ LA SCARA LUMII. EVALUAREA AGROSISTEMELOR DEGRADATE¹

Ecopolitica și etnopolitica, perspective noi asupra agrosistemelor

Mediul natural este o dimensiune esențială a vieții și cu atât mai mult a vieții sătești. Însă mediul natural nu există nicăieri în formă genuină. Din clipa în care omul a fost creat s-a ivit și primul factor modelator la scara întregului sistem natural. Omul a dat nume viețuitoarelor și astfel s-a ivit noosfera. Omul s-a străduit în toate ciclurile existenței sale ca specie să readucă natura la formele ei dintâi, de natură roditoare și frumoasă și astfel s-au ivit agrosistemele planetare. Încât dimensiunea cea dintâi, care face inteligibil mediul cosmologic, este agrosistemul. Altfel mediul cosmologic este ca și incomprehensibil. El devine categorie constitutivă a sociologiei numai în unitate cu omul, unitate pe fondul căreia s-au afirmat agrosistemele planetei. Acestea trebuie să fie evaluate întâi, și tocmai cu actul acesta începe sociologia cadrului cosmologic al satului ori al societăților țărănești.

Una dintre direcțiile majore de evaluare a sistemelor agrare este aceea a teoriei lui Huntington prin care a fost examinat raportul dintre ecosistemele regionale al căror nucleu este un agrosistem cu un mare potențial de resurse și viitoarea configurație geoeconomică a regiunii. Regiunile au ponderi diferite în strategia păcii și a confruntărilor, iar elementul care le diferențiază este *calitatea ecologică și potențialul agrosistemului regional*. Aceste zone sunt vizate de actorii geopolitici puternici ai lumii, fie că este vorba despre marile state fie de către marile corporații, și interpretate ca factori decisivi ai unei politici la scară regională și mondială. Agrosistemele nu mai sunt „cântărite” strict prin factorii de configurație locală, ci prin factorii de configurație regională și, evident, nu prin considerații de dezvoltare durabilă a unei țări, ci prin considerații de „exploatare durabilă și de efect geopolitic la scară globală. Un astfel de sistem de vizibilitate și deci de greutate geoeconomică și geopolitică este ecosistemul Anatoliei de sud-est din Turcia. În acest caz, guvernul turc a conceput un proiect de dezvoltare a zonei prin realizarea unor baraje și sisteme de irigații, deci a unei infrastructuri care ar putea să mijlocească prin efecte în lanț și o dezvoltare durabilă a regiunii.

„Turcia are puțin petrol, dar heartlandul său anatolian are multă apă (lots of water) – cel mai important fluid al secolului al XXI-lea. Proiectul turc al Anatoliei de Sud-est implicând 22 baraje majore și sisteme de irigație urmează a zăgăzui apele Tigrului și Eufratului. Grosul apei de care arabii și poate israelienii vor avea nevoie pentru băut în viitor este controlată de turci (...). Puterea se mișcă spre nord în Orientul Mijlociu, dinspre câmpurile petroliere de la Dhaliran, în Golful Persic, spre câmpurile de ape de la Haran, în sudul Anatoliei lângă situl Digului lui Atatürk (pe care scrie: «Norocos este acela care e turco»). Dar fi-va statul-națiune al Turciei, așa cum este el azi constituit, moștenitorul acestei avuții? Mă indoiesc” (Huntington, 1996 *apud*. O’Thuatail, 1998, 193).

Îată un enunț cât se poate de clar și de tranșant. Avuțiile naturale, pe care se edifică agrosistemele locale nu vor fi controlate de statele locale, ci, prin considerații de echilibru geopolitic și prin interese economice dominante, aceste bogății vor fi controlate de alte

¹ Studiul de față cuprinde fragmente din Bădescu (2007)

forțe, de alte entități, după rațiuni geopolitice diferite de cele ale statelor naționale și ale popoarelor respective. Potențialul acvatic al Anatoliei s-ar putea să se preschimbe nu în șansa anatolienilor, ci în blestemul lor. Pe lângă aceste particularități, care vor accentua tensiunile, se adaugă și unele care deja întrețin tensiunile, cum ar fi cele legate de frontierele rele, *faulty lines*, cum le numește Huntington.

El susține că războiul rece a încetat, dar s-au declanșat „noi războaie reci”, pe care le numește „ciocniri ale civilizațiilor” și, iată, implicit „ciocniri ale marilor interese în legătură cu exploatarea ecosistemelor” și a agrosistemelor regionale. El folosește pentru a distinge dezechilibrele lumii și implicarea ecosistemelor în marile ciocniri de mâine (care vor fi „ciocniri ale civilizațiilor” doar la suprafață, fiindcă în adâncuri este vorba despre ciocniri ale geoeconomiilor, deci a unor interese economice belicoase în raport cu zonele care au un mare potențial) și consideră că fenomenul cel mai *tipic* pe hartă este acela al „liniilor/frontierelor rele, incorecte, defectuoase” („*faulty lines*”). Lucrul important pentru o teorie a dezvoltării durabile a unui agrosistem este acela că resursa cea mai importantă a unei asemenea dezvoltări nu este obligatoriu și resursa care va favoriza dezvoltarea agrosistemului local, ci care va fi deviată prin rațiuni de profitabilitate economică și politică spre alte entități geopolitice, chiar spre alte societăți. Cel ce are și cel ce folosește nu sunt obligatoriu una și aceeași entitate, același stat, aceeași națiune, același popor. Fenomenul *faulty lines* se va accentua mâine și el va intra în ecuații noi cu acele ecosisteme care au un potențial de exploatat, cum este și sistemul anatolian.

În legătură cu șansa unei dezvoltări durabile a agriculturii, subînțelegem că nici o țară nu poate să-și gândească strategiile de dezvoltare într-o abstracție totală de atari rațiuni geoeconomice și geopolitice. Ori de câte ori se ivește o zonă cu potențial geoeconomic și geopolitic, putem spune că se deschide și un dosar politic și economic potrivit dezvoltării durabile locale. Pentru România putem identifica asemenea zone cu potențial geopolitic care se pot ușor preschimba din șanse pentru dezvoltarea durabilă a localnicilor în blestem, dacă politicile guvernelor nu vor ști să le utilizeze în politica regională și în politica internațională, de alianțe și aranjamente cerute de echilibrul geopolitic, dar dependente de actorii locali. După Simion Mehedinți, România este așezată nu numai într-un spațiu de confinii politice, ci și într-unul de confinii geoeconomice și ecopolitice datorită celor cinci spații ecopolitice care acoperă ori se intersectează cu spațiul național: Carpații, Dunărea Marea Neagră, istmul ponto-baltic, și strămtorile ca prelungire a Dunării. Din ecosistemul Dunării, deja Delta a devenit un factor de mare presiune care transformă Dunărea într-un sistem ecopolitic. Într-o atare viziune, istmul ponto-baltic și delta vor deveni o linie de fisură, de falie, cu efecte care însoțesc asemenea linii, ca cele pe care ni le dezvăluie, de pildă, frontiera turco-iraniană.

„Frontiera turco-iraniană este o *faulty line* – linie de fisură, de falie – între două civilizații care se ciocnesc, turcică și iraniană [...] Linia dintre Turcia și Iran: aici cei ce fac contrabandă de ambele părți ale liniei sunt kurzi. Într-un astfel de peisaj sfârșitul Războiului Rece va aduce un proces crud de selecție naturală între statele existente. Aceste state nu vor mai fi sprijinite (propped up) de Occident ori de Uniunea Sovietică. (...) Kurzii au destabilizat Irakul și pot continua să submineze statele care nu le oferă un spațiu adecvat întărindu-le pe cele care li-l oferă (...). Disputa turco-kurdă va fi mai critică pentru viitorul Orientului Apropiat decât rezultatul eventual al acordului israeliano-palestinian” (*idem*)¹.

¹ Teoria lui, per ansamblu, e discutabilă, însă există „*faulty lines*” în anumite arii. Deci, trebuie regândită teoria globală printr-o serie de teorii diferențiale, locale, care pot identifica pe hartă nu o „frontieră rea”, ci „linii” rele de despărțire, cum este, de pildă, „frontiera kurdă”.

A sosit momentul să înțelegem că apropierea unor sisteme mari, de tipul unor geoeconomii, al unor mari alianțe, al unor mari state, sunt de natură să agraveze aceste faulty lines, nu să le atenueze, astfel că asemenea apropieri nu acționează doar ca factori virtuali de dezvoltare, ci și ca factori de confînii, și deci de frânare a stabilizării unui cadru local de dezvoltare durabilă. Așa cum petrolul a putut funcționa ca factor de dezvoltare locală, dar și ca blestem, tot așa se va întâmpla și cu alte zone de potențial geoeconomic. Dezvoltarea durabilă a agriculturii în spațiul dunărean, al agrosistemelor spațiului carpatin, al marelui agrosistem al câmpiilor de vest și de est și de sud este un proces extrem improbabil și, în orice caz, puternic dependent de rațiunile geoeconomice și geopolitice care sunt atașate ca umbra de om de cele cinci repere geopolitice menționate, de care atârnă în chip decisiv dezvoltarea de mâine a României și destinul însuși al statului român. Întrebarea legitimă este: știu guvernauții, din care se compune și se recompune tot la patru ani rotativa guvernelor României, să folosească aceste intersecții de fapte, de interese, de entități în raport cu cele cinci repere geopolitice menționate: Carpații, Dunărea, Marea Neagră, Istmul ponto-baltic și Strâmtoarele? Această întrebare și-ar găsi un răspuns dacă guvernele ar face dovada celor cinci politici de care va depinde orice dezvoltare durabilă în România, inclusiv dezvoltarea durabilă a agrosistemului românesc: o politică dunăreană, o politică carpatică, o politică pontică, o politică ponto-baltică și eventual o politică de adâncime în arealul maritim, adică o politică legată de strâmtoare. În lumina teoriei și a ipotezei sistemelor ecopolitice propunem adâncirea cercetărilor în direcția diagnozei ecopolitice referitoare la șansele unei dezvoltări durabile a agrosistemului românesc. În al doilea rând, atragem atenția că orice politică de dezvoltare durabilă trebuie să opereze cu această noțiune de agrosistem național și regional, fiindcă, așa cum deducem, factorii de care depinde o politică de dezvoltare durabilă au caracter de sistem, iar mediul acestei dezvoltări ne apare și el ca un ansamblu de sisteme ecopolitice care sunt și principalii factori ai dezvoltării agrosistemului românesc. Ipoteza pe care o putem formula deja, invocând o altă paradigmă a teoriilor dezvoltării, este aceea că politicile etnice și politicile agrare sunt primul factor convergent al capacității statului român de a se manifesta ca factor al unor politici de dezvoltare durabilă în zonă. Politicile etnominoritare însoțite din umbră de ecopoliticile celor cinci repere geopolitice ale zonei vor acționa ca factorul care va afecta cel mai mult unitatea și puterea statului român, respectiv capacitatea lui de a iniția politici de dezvoltare durabilă. Ori de câte ori un stat face dovada că nu-și poate controla cele două genuri politice, ecopolitica și etnopolitica, se constituie conjunctura periferializării statului, a coborârii statului național în categoria și la treapta statelor periferiale. Despre șansa unor politici de dezvoltare durabilă în statele periferiale vom vorbi când ne vom referi la teoria sistemelor mondiale și a periferializării la scară mondială.

Înaintarea anarhiei („The Coming Anarchy”), „războiul periferial” și subdezvoltarea durabilă. Anarhie, război, subdezvoltare: provocările ruralului lumii a doua

O altă teorie relevantă pentru evaluarea agrosistemelor și pentru cântărirea șanselor unei dezvoltări durabile este teoria zonelor de anarhie cronică, care nu pot fi ignorate atunci când se face evaluarea agrosistemelor regionale. Iar lucrul acesta este legat direct de starea ecosistemelor. Ipoteza teoriei este că degradarea mediului antrenează un fenomen de anarhie progresivă și creează conjunctura războaielor periferiale. R Kaplan cercetează tocmai acest fenomen de anarhie regională și de război periferial. Avem, grație lui R. D. Kaplan, tabloul uneia dintre provocările mondiale majore ale epocii postmoderne, care concentrează la polul țărilor occidentale bogăția, secularismul, deficitul noologic teribil,

orgoliul autonomist, egoismul mării civilizații materialiste, enorma insensibilitate față de tot ceea ce este dincolo de fruntariile ariei metropolitane a Marelui Occident, iar la polul țărilor subdezvoltate, marea anarhie care înaintează copleșind întâi periferiile marilor metropole occidentale și americane, spre a schimba configurația agendei administrațiilor și progresiv chiar a guvernelor. Liniștea Marelui Occident este cea mai jalnică amăgire pe care doar mediocritatea sufletească o poate nutri. Marea Anarhie și Marele Occident, iată polii lumii noastre. Pornind de la teoria lui Kaplan, putem spune, iată, că factorul nou care amenință și compromite politicile locale de dezvoltare durabilă este noul tip de polarizare mondială actuală, care se pare că s-a instalat durabil și acționează ca cea mai teribilă amenințare la adresa păcii sociale în lumea și în epoca actuală.

Lumea trăiește azi într-un câmp axial variabil, în cuprinsul căruia se disting cele câteva axe dominante subîntinse de tensiuni globale. Unul dintre acestea este, cum reiese din tabloul lumii desenat de Kaplan, axul care leagă cei doi mari poli de tensiune ai lumii noastre:

a) de o parte agregarea marilor „concentre geoeconomice” capabile să modeleze spațiul mondial și să inducă alianțe ale statelor puternice sau hegemonice (Taylor) formând cu acestea marile „complexe” militar-industriale de scară mondială;

b) pe de alta, la polul opus, consemnăm ceea ce R.D. Kaplan numește „the coming Anarchy”, pe care Homer-Dixon o explicita astfel: „pe măsură ce degradarea mediului avansează, nivelul dezintegrării sociale crește” (Homer-Dixon, 1991 *apud*. O’Thuatail, *op. cit.*, 191). Iată cum descrie R. Kaplan zonele care par situate în orizontul anarhiei pulsatoare, în expansiune, care, avansează, le extinde, spre a cuprinde lumea întreagă. La baza dezintegrării sociale se află, așadar, degradarea mediului, care afectează apoi nu doar spațiul rural, ci deopotrivă orașele.

„Orașele din Africa de vest, noaptea, sunt locurile cele mai nesigure din lume. Străzile sunt neluminate; poliția adesea nu are benzină pentru vehicule; spărgătorii înarmați, hoji de mașini și contrabandiștii proliferază. Zborurile directe între SUA și Murtaala Muhammed Airport, în vecinătatea celui mai mare oraș al Nigeriei, Lagos, a fost suspendat din ordinul Secretariatului Transporturilor al SUA, ca urmare a insuficienței securității la terminalul aeroportului și în jurul acestuia. Un raport al Departamentului de Stat citează aeroportul pentru «extorcarea în temeiul legii și prin funcționarii de la imigrări».

Este doar unul dintre cazurile în care guvernul SUA a pus embargo unui aeroport străin din rațiuni legate de infracționalitate. În Abidjan, capitala Coastei de Fildeș, restaurantele au gărzi cu arme și bastoane care te însoțesc 15 pași între intrare și mașina ta, lăsându-ți un gust amar asupra a ceea ce-ar putea fi orașele americane în viitor. Un ambasador american a fost ucis de un glonte când niște hoji au invadat un restaurant din Abidjan” (din relatarea unui ministru dintr-o țară vest-africană) (*ibidem*, 188).

Alte aspecte relate: poligamia (în Africa subsahariană), religii de suprafață (atât creștină, cât și islamică).

„Religia Occidentală este subminată de credințe animiste, neadecvate pentru o societate morală, deoarece sunt bazate pe un spirit irațional al puterii. Aici spiritele sunt folosite pentru a răzbuna o persoană contra alteia, un grup contra altuia” (*idem*).

Alte aspecte: familii destructurate (loose family structure) transferate din rural în urban, explozia HIV.

„Ca și comunismul și animismul, aceste familii oferă un slab adăpost contra efectelor sociale corozive ale vieții în orașe”. [...] Africa occidentală devine simbolul unui stres demografic, ecologic și social la scară mondială pentru emergența *anarhiei criminale* ca primejdie strategică. Bolile, suprapopulara, crima neprovocată, raritatea resurselor, refugiați, eroziunea accentuată a statelor naționale și a frontierelor internaționale, întărirea armatelor private, firme de securitate

și carteluri internaționale ale drogurilor sunt astăzi strigător demonstrate printr-o prismă vest-africană. Africa Occidentală oferă o introducere la problemele adesea disconfortabile pentru discuția, cu care se va confrunta în curând civilizația noastră” (*ibidem*, 189).

Suntem, iată, în măsură să formulăm ipoteza că factorul decisiv al evoluțiilor rurale este stresul demografic, ecologic și social, care poate fi ușor camuflat de o pojghiță democratică, o fațadă, o formă fără fond, sub care se ascund fenomene teribile, amenințări vechi și noi, constelații de factori care induc nu dezvoltare durabilă, ci subdezvoltare durabilă. Iată ce scrie Kaplan în legătură cu acest fenomen:

„Nu există alt loc pe planetă în care hărțile politice să nu fie așa de înșelătoare ca în Africa de vest. Să luăm Sierra Leone. Conform hărții, ea este un stat națune, cu frontiere definite, cu un guvern care controlează teritoriul (...) care controlează, de asemenea, ruralul intern (...). În teritoriul aflat sub autoritatea guvernului, [însă], armata națională este o gloată nesupusă amenințând șoferii și pasagerii în punctele de oprire. În alte părți ale țării și-au stabilit rezidența unități a două armate separate, ca urmare a războiului în Liberia, dimpreună cu o armată a rebelilor din Sierra Leone (...). Drept consecință, 400.000 de Sierra-leoneni sunt dislocați în interior, 280.000 au fugit în Guineea vecină, alți 100.000 în Liberia, așa cum 400.000 de liberieni au fugit spre Sierra Leone (...). Cu un aditional de 600.000 liberieni în Guineea și 250.000 în Coasta de Fildeș, frontierele care separă aceste patru țări au devenit lipsite de sens. Chiar în zone liniștite nici un guvern nu menține școlile, podurile, șoselele și forțele de poliție la o stare necesară pentru o suveranitate funcțională. [...]

„În Sierra Leone, în Guineea, în Coasta de Fildeș, în Ghana, grosul pădurii tropicale și aria de arșari sunt distruse cu o rată alarmantă. Când Sierra Leone își câpătase independența, în 1961, 60% din țară era pădure tropicală. Acum, doar 6%. În Coasta de Fildeș, proporția a căzut de la 38% la 8%” [...]. Despădurirea a condus la eroziunea solului, care a adus mai multă inundație și mai mulți țăncari” (*idem*), ceea ce aduce mai multă malarie.

Urbanizarea în țări ca acestea devine, de fapt, o suburbanizare care se extinde asupra marii majorității a populației. Cazul Coastei de Fildeș unde populația urbană era de 45% și a crescut la 62% în 2000, dar numai pentru ruralul disperat, pauperizat, bolnav, va spori tocmai slums-urile „în zonele de tufșuri ale ariei periurbane (fără electricitate, fără apă etc.) cu explozia infraționalității” (*idem*).

Întrucât armata e mică, nu există nici o forță capabilă să mențină ordinea și se poate produce o implozie a anarhiei infraționale. Din cele 12 milioane de HIV care sunt în lume, 8 milioane sunt în Africa.

„Războiul și mișcările de refugiați sunt vehiculul bolii până în adâncurile Africii. În capitala Coastei de Fildeș, 10% din populație este HIV pozitiv. Malaria este cea mai responsabilă pentru *zidul bolilor* care amenință să separe Africa și alte părți ale lumii a treia de regimurile dezvoltate ale planetei în secolul XX” [...].

Conflictele religioase și etnice se multiplică făcând tot mai multe locuri precum Nigeria, India și Brazilia neguvernabile.

E timpul să înțelegem *mediul* prin ceea ce este: o problemă de securitate națională în secolul al XXI-lea.

Impactul strategic și politic al populațiilor insurecte, meliniștite, bolile epidemice, despădurirea, eroziunea solului, epuizarea apelor, poluarea și probabila ridicare a nivelului mărilor peste pragul critic, regimurile supra-aglomerate ca Delta Nilului și Bangladesh-ul – procese care vor stimula migrația de masă și vor incita la conflicte colective – toate acestea vor fi *nucleul* sfidării politicilor externe” (*ibidem*, 190).

Războiul crizei mediului. Politicile de dezvoltare a agrosistemelor ca politici de securitate colectivă (a națiunilor).

Agrosistemele devin tot mai mult factori de destin colectiv într-o lume tot mai expusă rarității resurselor vitale. Într-un atare context problema dezvoltării durabile trebuie concepută ca o dimensiune a sistemelor de securitate a națiunilor și de supraviețuire a statelor. De la articolul lui George F. Kennan apărut în *Foreign Affairs* în iulie 1947, semnat „X” – care sugera o „fermă și vigilență politică de containment (supraveghere)” a Uniunii Sovietice, la articolul lui Homer-Dixon din 1991, în *International Security*, cu titlul *On The Threshold: Environmental Changes as Causes of Acute Conflict*, consemnăm linia unei schimbări de paradigmă geopolitică.

În viziunea lui Homer-Dixon viitoarele războaie sau violențe civile vor fi declanșate de raritatea resurselor precum apa, recolte, păduri, pește.

O dată cu războaiele și valurile de refugiați provocate de *mediu* vor apărea și „regimurile petroliere” sau „grele” („hard regimes”), opuse celor democratice.

Cele două fețe ale lumii blestemate: orașe de cocioabe (shantytowns), disfuncții culturale, sărăcie, tensiuni etnice, de o parte și lipsa apei de băut, a solului de locuit și a spațiului de supraviețuit, de alta.

Concluzia lui Homer-Dixon: „pe măsură ce degradarea mediului avansează nivelul dezinTEGRĂRII sociale va crește” (Homer-Dixon, 1991, *apud.* O^oThuatail, *op. cit.*, 191).

Va apărea un nou tip de război, al cărui model este căutat de Van Creveld în perioada care precede modernismul și care s-a vădit în războiul de 30 de ani: a) în toate aceste războaie motivele politice, sociale, economice, religioase erau amestecate spre confuzie; b) armatele de mercenari creau antreprenori, militari și organizații pentru care acestea se organizau să lupte; c) provincia era atrasă în jocul acesta:

„Date fiind aceste condiții, nici o distincție între armate și civili nu se mai păstra. Înghițiți de război, civilii sufereau teribile atrocități.

[Tipul] de război bazat pe o clară distincție între armata guvernamentală și popor (populație) dispare astfel.

Războiul nu mai este restricționat la un teritoriu specific. Apar organisme conspirative ca organizațiile islamice teroriste încât frontierele pierd din importanță, și, pe cale de consecință, câștigă în importanță stratificările bazate pe identitate tribală etc.

Aceste războaie vor fi *sub-naționale*, însemnând că va fi greu pentru state și guverne să-și mai protejeze cetățenii fizic.” (*ibidem*, 194)

Istoria subsocială și „războiul subnațional”

Principalul rezultat al dereglărilor induse dinspre ecosisteme asupra noosferei constă în apariția unor formațiuni de viață individuală și colectivă anarhizante. Există, deci, formațiuni sociale anarhizante care, altminteri spus, induc formule de viață anarhică, adeseori asociate cu sărăcia, lăsând astfel impresia că „sărăcia” ar fi, prin ea însăși, o cauză a „comportamentului infracțional”, deviant. În realitate, nu toată sărăcia este criminogenă, ci numai acea formă de sărăcie abandonată, neasistată de guverne, induce anarhie, forme de viață anarhice și deci împingerea cadrelor de manifestare a vieții individuale și colective la marginea legilor. Nu există legi eficiente decât pentru forme de viață ordonată, formele anarhice de viață nu au legi. Legile, în cazul lor, nu au nici relevanță și nici eficacitate. Pentru că aceste categorii sunt în afara oricăror cadre de viață normală și în afara cadrelor noologice, singurele care permit actualizarea latențelor sufletești, a protovirtuților în manifestările ordinare ale vieții. Categoriile care n-au acces la cadre spirituale de viață nu beneficiază de:

- cadrele consolidate ale unei profesii;

- cadrele consolidate ale unei munci regulate;
- cadrele consolidate ale unor venituri regulate;
- cadrele consolidate ale unor tradiții, obiceiuri, sărbători, credințe, în genere, comunități de credință etc.

Practic, cel ce n-are „nici un Dumnezeu”, căci nu crede în nimic, n-are o profesie, n-are un cadru de muncă, n-are un venit sigur, n-are un adăpost etc., este aruncat în afara ordinii și deci în *anarhie*. El este un *anarhic* (an=fără, arhe=ordine).

În genere, teoria lui Luttwak susține că formele deteriorate ale *mediului de viață* induc anarhie. *Pe de altă parte, el însuși e nevoit să constate că acolo unde credințele religioase sunt puternice nu apare fenomenul anarhic*, chiar dacă mediul de viață este tot atât de degradat. Deci factorul care, în ultimă instanță, împiedică pe toți acești dezmoșteniți, desțărâți, să alunece în anarhie este credința, comunitate minimală pe pământ, care este maximală cu Dumnezeu. Dezmoșteniții, obidiții, necăjiții, marii năpăstuiți sunt apărați de anarhie, dacă se apără ei de necredință.

Primejdia civilizației moderne este că ea generează sistematic formațiuni pre-anarhizante, deci protoanarhie, căci secularizează, distruge *omul religios*. Marea problemă a acestei civilizații este, așadar, nu în primul rând că distruge mediul de viață, ci că distruge cadrele noologice de manifestare sufletească, adică dezorganizează, induce dezordinea sufletească, dezorganizează fluxul trăirilor individuale și colective, îi anihilează ritmul spiritual și astfel creează un uriaș *ochlos* atât la baza societății (*ochlos* proletarian), cât și la vârful ei: lumpenburghezie și lumpenintelectuali. Apare o lumpenintelectualitate pe cât de lipsită de suflet și deci dezordonată sufletește, cu o „religie maimușărită”, pe atât de trufașă, aproape de paranoia. Ea crede paranoic în puterea intelectului și deci a inteligenței sale și practică un soi de „necunoaștere agresivă”, de „știință incultă”, care-i lasă iluzia că este atotștiutoare înainte măcar de a face o cât de mică conectare la *realul* pe care-l interpretează, dar nu-l cunoaște, îl descrie fără a-l fi descoperit în vreun fel. Orgolioasă spre patologic, necredincioasă și deci netemătoare, aceasta este un factor de anarhizare a societății, o manifestare dintre cele mai stricătioase pentru suflet și pentru mințile tinere care sunt eronat îndrumate. Ea atacă miturile, biserica, figurile eroice ale istoriei, marile teme care au funcția de a organiza emoțiile profunde, legate de moarte, de viață, de trădare. Un trist exemplu este oferit, la români, de bizarii comentatori ai „poemului apofatic”, *Miorița*, care pun sentințe etnologice la profilul poporului român fără să fi parcurs în prealabil un manual elementar de etnografie, fără să fi consultat chiar și la întâmplare sursele, fără să fi cercetat variantele (cele 300 de variante), fără să fi ostenit măcar o zi în examinarea disciplinară a poemului, astfel că ei se apropie de tema aceasta într-un chip anarhic. Nealfabetizați în științele (domeniile) care au oferit cadrele disciplinare de cercetare a poemului, acești logopați debitează considerații care compun cel mai straniu *delir* dintre cele îngăduite nebunilor în spațiile publice. Este doar un tip de manifestare anarhică în „cultură” în și prin care se manifestă curentul anarhizant al contraculturii. Formula aceasta a *analistului* fabricat peste noapte, *fără fișe și fără de minimă investigații*, a invadat mass-media de unde s-a dezlănțuit *marea anarhie* în viața intelectuală a ultimei perioade. Nenorocirea este că acești cenușeri nefericiți și periculoși au diplome și deci pretenții, ci sunt altfel spus, legiuimați de „facultăți” speciale, care au apărut ca ciupercile după ploaie inaugurând domeniul și profilul de care n-a auzit nimeni până atunci. I.a ce sunt buni acești exponenți ai *micii anarhii* nu știe nimeni. Cu toate acestea ei sunt trimiși de pe băncile falselor universități și facultăți cu miile pe scena publică a unei țări sporind astfel masa de paraziți sociali pe care marea număr umilit este nevoit să-i

hrănească. Pe care, în plus, îl jignesc în toate chipurile. Acești nefericiți „proletari ai condeiului”, această „plebea scribax”, care trăiește bine, întoarce celor peste care superfetează numai imprecății, jigniri, schelălăieli, pe care le decretează „analiză” a poporului român. Acești analiști de pripas măsoară astăzi proporția „micii anarhii” în cadrele de viață colectivă ale României. Această formă de anarhie de la vârful societății își are corespondentul în anarhia socială de la „fundul societății”, unde-i întâlnim pe toți cei ce-și duc zilele la marginea luminii, preluați și folosiți de *mașinăria infrațiuinilor* care încep să se organizeze în carteluri și mafii, punând bazele organizațiilor negre ale unei societăți, curentului contraorganizațional în mediul vieții colective în care apar, iată, „subspații neguvernabile”. Agregarea acestor subspații compune ceea ce R.D. Kaplan a numit „războiul subnațional”, o nouă formă de război al viitorului, care amestecă zona militară cu zona civilă, creând un cadru de confuzie și o primejdie de masivă victimizare a „civililor”. Bombele în locuri publice, atentatele, omorurile involuntare etc. sunt primele *semne* ale unei „istorii subsociale” care tocmai a început în societățile răsăritene.

Există riscul ca cele două forme de anarhie, de la vârful societății (anarhia mică) și de la baza societății (marea anarhie), să se amplifice în mediul orașelor, dacă politicile vor ocoli presiunea ruralului, pe de o parte, a centurii periurbane și suburbane, și, deopotrivă, a acelor segmente de populație secularizată, cu o viață fără încadrare spirituală, dezbinerită și cu memoria colectivă, genealogică, anihilată, deci atemporalistă etc.

Adăugăm la geopolitica mediului (ecologică) tocmai geopolitica noologică fiindcă distrugerea mediului de viață generează anarhie numai acolo și atunci când au fost distruse cadrele vieții spirituale, categoriile noologice de gândire și de trăire prin debisericirea populației, prin secularizare, prin idolatria consumeristă și ideologică etc.

Dintre acestea toate, cea mai gravă este „debisericirea” populației, căci ea nutrește atât marea, cât și mica anarhie. Această ipoteză de geopolitică noologică vine să completeze tabloul geopolitic al explicării lumii în clipa de față.

Ea este o ramură a geopoliticii căci se referă la anarhizarea politică a lumii prin anarhizarea sistemelor și a categoriilor de gândire și de sensibilitate ale elitelor (politice, intelectuale și economice, deopotrivă). Apar astfel politicile cinice, regimurile oligarhice, insensibile față de suferința colectivă, iresponsabile, nepăsătoare până la nesimțire, orgolioase spre „paranoia rațiunii” autosuficiente, care-l indică pe „omul autonom” și nenorocirile lui. Întrucât acestea anarhizează statele și administrațiile publice putem spune că cercetarea lor este o ramură a geopoliticii și deci o direcție necesară în „înțelegerea” și deci cercetarea modelărilor și deopotrivă a „desfigurărilor” pe care astfel de elite și politicile lor le induc în fluxul vieții colective a popoarelor.

Satul în societățile minimaliste

Societatea modernă este marcată de la începuturile ei de un sindrom pe care Tocqueville l-a numit „omul diminuat”. Această nouă civilizație a istoriei conține în nucleul ei ceva care conduce sistematic la acest rezultat alarmant: „diminuarea omului”. Omul modern, altminteri spus, pare a suferi, a purta în ființa lui o sociabilitate diminuată, care se fixează, apoi, după modelul sindroamelor, în felul de a fi și a se manifesta al modernului, ca o trăsătură definitorie și definitivă a acestuia. Modernul va înainta în istorie cu tot cu sindromul acesta care-i va marca toate actele. Durkheim a examinat între primii, în chip sistematic, fenomenul sociabilității minimizezate și a inventat noțiunea care-l poate încercui: anomia. Conceptul de anomie desemnează acea formă de ordine socială atinsă de o patologie caracterizată printr-o slăbiciune, o slăbire a puterii normative a regulilor și a

normelor în societate, un deficit de putere normativă, regulativă în lăuntru societății, astfel încât într-o societate atinsă de anomie se instalează un efect de dezagregare, de dezintegrare relativă, dar persistentă. Același sociolog a măsurat efectele anomiei, adică ale unei societăți cu deficit de ordine și deci de sociabilitate, pe care o putem denumi societate minimalistă, adică societate adusă să funcționeze la pragul minim al puterii legilor și normelor sociale. Eminescu, intuind același fenomen, l-a circumscris prin ceea ce a denumit selecție socială negativă, adică o societate „întoarsă pe dos”, în care meritul și valoarea nu mai pot funcționa ca factori și criterii de selecție, așa cum se întâmplă într-o societate normală, adică bine normată. O atare societate suferă un proces de diminuare progresivă a „substanței” economice, morale, demografice; în articolele sale de la „Timpul”, poetul a examinat efectele acestui proces de „minimizare” sau de-substanțializare morală a societății românești o dată cu intrarea sa în modernitate. În studiul său, „Progresul mortalității generale a poporului român”, ori în evaluările privind întinderea uzurii, în studiile dedicate păturii superpuse, declasării sociale, declinului biologic al societății românești („animalizarea societății” în statul demagogic), chestiuni pe care, apoi le-a sintetizat prin conceptul de „semibarbarie”, Eminescu a fixat dimensiunile unei perspective sociologice asupra colectivităților cu deficit de sociabilitate, deficit care crește spre vârful societății, unde se și fixează sub forma unui sindrom sociologic, sindromul „păturii superpuse”, al falselor elite, care amenință organismul social cu asfixia, prin efectele unui parazitism social de durată (esența „păturii superpuse”). Aceste elite consumă enorm și nu produc nimic în compensație, iar această disproporție este cauza tuturor nenorocirilor.

Titu Maiorescu și, dimpreună cu el, Eminescu însuși, iar mai apoi toți maioreșcienii, în frunte cu C. Rădulescu Motru, au dat prima formulare generalizată a acestei teorii a societății minimaliste, cu deficit de substanță morală, în ceea ce au denumit „forme fără fond”. C. Rădulescu-Motru a fost cel ce-a împins analiza aceasta foarte departe, încercuind și mai riguros cauza acestui fenomen al minimului, cu efecte dezastruoase în corpul societății, căci el a pus degetul pe rană, adică chiar a numit cauza: „politicianism”. Politicianismul falsifică spiritual o societate, o împinge să trăiască într-o cultură falsă, o pseudocultură, în care e cu puțință răsturnarea tuturor criteriilor, astfel că, într-o atare societate, albul e negru și negrul e alb. Am grupat aceste fenomene induse de cauza care diminuează sociabilitatea omenească, micșorează statura omului, îl desfigurează moral sub ceea ce aș numi „fenomene ale minimului”, adică ale unei societăți împinsă să trăiască și să se manifeste la pragurile minime ale tuturor parametrilor vieții sale, deopotrivă cei economici și cei politici, cei morali și cei demografici sau profesionali. Totul este coborât la praguri scăzute de manifestare și de intensitate: se muncește mult, dar prost, se trăiește superficial în familie, astfel că relația soțului cu soția conține multă minciună, se folosesc narcozele sociale, de la narcoza alcoolului la cea a televizorului, cu fantezmele sexului și ale manelelor etc. Semnele unei societăți în care abundă fenomenele „minimului”, ale diminuării „substanței” sociale, sunt multiple, dintre care reținem pe cele care compun dosarele problemelor sociale actuale ale României: generalizarea cartografică a sporului negativ, migrația alternantă și definitivă a tineretului și a unor întregi contingente profesionale spre piețe occidentale, deșcolarizarea rurală a României, progresul mortalității materne și infantile spre pragul cascadei eurasiatice a acestor parametrii, fenomenul dezintegrării asimetrice a României, dinspre urban spre rural, apariția celor trei centuri patologice ale suferinței, devenită endemică, a României: centura morții, centura sărăciei și centura îmbătrânirii, care strâng România pe laturile ei estică, sudică, sud-vestică și nord-

vestică, unde efectele de „centură a suferinței” sunt ceva mai slăbite, dar strânsura acesteia se simte și acolo. Apariția unor punji ale sărăciei urbane și ale unor „cuiburi” în care cresc și se maturizează puii unor violențe viitoare, deosebit de primejdioase, sunt și ele semnele unei societăți minimaliste. Nemulțumirea generalizată, disprețul față de politică și politicieni, sentimentul ilegitimității unor instituții cheie ca urmare a folosirii lor oligarhice vreme îndelungată, izbucniri de furie la scară individuală și de grupuri mici, îmbrățișarea unor subculturi autodistructive, de la cea a consumului de droguri, a alcoolismului, prostituției, și până la acceptarea pe scară largă a avortul, a unor stiluri așa zis alternative, care desenează comportamentul anarho-sexual de toate fețele, având toate efecte antifamiliste și deci diminuând substanța morală a vieții cotidiene, compun cohorta extinsă de efecte în cascadă ale declinului societății spre starea de societate minimalistă, cu grave forme ale deficitului de sociabilitate, pe care le descriu tocmai fenomenele enumerate aici.

Un fenomen extrem de grav este fenomenul elitelor false, al unor grupări intelectuale care se autodecretează elite și reprezentante ale „societății civile”, un termen cu totul înșelător, și se disting prin câteva simptome primejdioase, prin efectul stricacios, de otrăvire morală a tinerilor și anume: zeflemea, dispreț față de România, hulă și blasfemie la adresa lui Dumnezeu Fiul, profanare și impietate la adresa unor mari simboluri, a unor teme spirituale, agresiuni simbolice care-și fac țintă din mari figuri istorice, din tipare, tradiții, genuri de viață, dar și din tipuri umane, care, în chip obișnuit, au atras curentul de simpatie și de prețuire a tuturor minților sănătoase, precum acela al preotului, al țăranului etc. La toate aceste manifestări stricăcioase se adaugă stricarea folclorului prin emisiuni TV, care transformă folclorul muzical într-un soi de operetă țigănească, cu gesticulații tâmpo, ostentative, lipsă totală de discreție în interpretare, încât nu mai contează eul liric, ci personajul zgomotos, gongoric, al unui interpret care dă din mâini, se maimuțarește singur sau împreună cu alții, gesticulează dându-și ochii peste cap, aruncând ocheade cu înțeles la cei din jur, care, la rândul lor răspund prin aceeași gesticulație bezmetică, aceeași pseudoexpresivitate compusă din strâmbături spre grotesc. Interpretul se crede chemat să intre în polemică tocmai cu eul liric, încât atunci când în cântec e vorba de dragoste trădată, interpretul dă din mâini ca o maimuță, asigurându-i pe cei ce se holbează că ce spune cântecul nu-i adevărat, că adică el, maimuța-interpret, nu trădează în dragoste. La toate acestea se adaugă manelele, versificarea mediocră, subculturală, care coboară așa numita „meditație lirică” asupra vieții și a morții spre o grilă mediocră, atestând pragul de catastrofală vulgaritate al noilor „elite”, de care se leagă triumful unui atare „stil” al urâtului și vulgarității; la urma urmelor, atari pseudomodele sunt promovate de mari „case de discuri”, legate tocmai de noii îmbogățiți. De gusturile îndoielnice ale acestora, nu de „popor”, atârnă promovarea unor asemenea gunoaie ale gustului paraestetic prin mijlocirea pseudofolclorului difuzat în expresii stricate pe toate canalele, de la cele ale televiziunilor particulare la cele ale CD-urilor de mare tiraj. Totul este menit să strice, să deformeze sufletește, spiritual. De la comentariul pseudocult asupra „Mioriței”, la istoria demitizantă, antiromânească, o anti-istorie difuzată și promovată prin manualele alternative, un adevărat delir anti (de la cel antiromânesc și anticreștin până la cel anti- pur și simplu), toată această pseudocultură agresivă se insinuează în mediul românesc de viață asemenea unui monstru ofidian alunecând fetid prin mediile societății actuale.

Toată această „intelectualitate creolă” compune regimetele pseudoelitei din care se recrutează acea parte agresivă de „intelligenți” fără cariere ori cu mari cariere, care au presă, controlează case de editură, etalându-și agresivitatea cu o rarismă lipsă de rușine, crezând poate că sunt crema lumii când, în realitate, ei sunt doar lustrul amărăciunii unei societăți

obosite, care nu mai are mijloacele, nici chiar energia să lupte, alunecând cu ei în mlaștina gospodăriei unei Europe falsificate, fiindcă adevărata Europă, Europa spiritului, a unor corporații sănătoase moral și economic, a unor grupuri alertate incontestabil de viitorul lumii, această Europă i-ar disprețui desigur, dacă i-ar cunoaște cu adevărat. De unde a apărut acest fenomen, ce anume explică puterea lui de a se menține și de a inunda mereu, la vremuri tulburi, scena publică românească, este o chestiune pe care trebuie s-o cerceteze oricine este interesat într-o sociologie a problemelor sociale românești, într-o sociologie a unei societăți minimaliste. O atare societate curioasă este una silită să trăiască la praguri minimale de sociabilitate, departe de optimitatea sa, adică de acele praguri definite prin firescul lucrurilor nu prin vreo exigență a conștiinței colective, care, în fapt, ar putea să fie suspectată ea însăși de irealism, irealismul unor pretenții generate de închipuire, așa de frecvente la grupurile și personajele bovarice. Față de o atare societate se poate preînchipui o „sociologie a îndreptării sociale”, inaugurată în România în cadrul gândirii și practicii junimiste și dezvoltată la maxim de către Școala sociologică a lui Dimitrie Gusti. O sociologie a problemelor sociale, așadar, este o sociologie care își are startul în fenomenul diminuării omului în decursul modernității, se edifică prin și ca sociologie a bifurcațiilor sociale zilnice, singurul demers care ferește sociologia să alunece spre înfundătura unei parasociologii conspiraționiste, și se încheie printr-o și ca sociologie a îndreptării sociale, deci o sociologie a căutării soluțiilor la problemele sociale examinate în marea lor diversitate.

Se cuvine făcută precizarea că o sociologie a îndreptării sociale are șanse ca noologie a îndreptării, o abordare compusă din trei componente: economia îndreptării, sociatria (diagnoza și terapia problemelor sociale) și noopolitica (teoria și politica puterii spirituale: o teorie și o doctrină politică referitoare la modul de manifestare în lume a puterilor spirituale sau sufletești). Pentru o economie a îndreptării, avem trei mari direcții (așa cum se prezintă în secțiunea dedicată unei atari abordări), deja ilustrate în politica economică: Keynes, Marshall, Georgescu Roegen, ori surprinzătoarea teorie economico-filosofică (căci include un strat de „filosofie economică”) a „idealurilor practicabile” legată de numele Academicianului Tudorel Postolache și anunțată ca o nouă teorie a valorii fondată pe ideea celor trei surse („munca naturii”, „munca umană” și „munca divină”), dar și ca teorie a civilizației universalului, guvernată de principiul wolfram-ian al „echivalenței computaționale”, de legea „succesiunilor coexistente” (menită a fundamenta ideea și modelul „școlii universale”, ca pârghie esențială a tranziției la economia postinformațională), de modelul „identităților deschise” și de accesul la un nou tip de proprietate, „proprietatea identitară”.

SPAȚIUL RURAL. DE LA PROXIMITATEA SPAȚIALĂ LA CADRUL REGIONAL¹

Cadrelle gustiene și spațiul rural

Dimitrie Gusti, observa Ovidiu Bădina, a conceput realitatea socială ca fiind un ansamblu de „manifestări” (economice, spirituale, juridice și politice) care s-ar realiza sub influența cadrelor vieții sociale înăuntrul unor „unități sociale” concrete (satul, orașul, familia, stâna etc.). Aceste „manifestări” susținea Gusti, sunt condiționate de acțiunea simultană a patru factori („cadrul cosmologic”, „cadrul biologic”, „cadrul psihologic” și „cadrul istoric”). *Cadrelle*, la rândul lor, erau grupate în două categorii: 1) o categorie permanentă, socotită „categorie naturală”, compusă din „cadrul cosmic” și din „cadrul biologic” și 2) o „categorie socială” alcătuită din „cadrul istoric” și din „cadrul psihic”, care acționează continuu asupra *voinței sociale* pentru ca voința socială, reacționând, să creeze valorile sociale, economice, spirituale, politice și juridice. (Bădina, 1966, 80).

Detaliind fiecare cadru, prin dimensiunile lui așa cum sunt reflectate de pildă în schița de monografie a satului Drăguș, vom obține o imagine mai clară precum cea din Tabelul 1.

Tabelul 1. Cadrelle și dimensiunile lor

Cadrelle	Componente
Cadrul cosmic	Condiția fizică: geologică, orografică, hidrografică, climatologică etc.
	Condiția fizică: floră și faună
	Așezările sociale: vatra satului, case, drumuri, fântâni etc.
	Natura și cultura
Cadrul biologic	Tipul antropologic
	Factorii demografici: structura populației, mișcarea populației, nemeuri și familii (genealogie)
	Igiena populației: morbiditate, alimentație, locuință
	Ereditate și adaptare la mediu, selecțiunea socială
Cadrul istoric	Trecutul regiunii
	Trecutul satului
	Structura socială tradițională a satului
Cadrul psihologic	Structura psihică individuală
	Structura mentalității colective
	Personalități din sat (în trecut, în prezent)

Important este acum să precizăm ce înțelegem prin *spațiul rural*. Într-un sens foarte restrâns (geografic), am putea spune că spațiul rural este dat de cadrul cosmic și componentele lui. Într-un sens ceva mai larg și mai corect, am putea include și cadrul biologic, tot ce intră în „categoria naturală”. Mai adecvat este însă considerarea spațiului

¹ Studiul de față include fragmente din Pascaru (2001), Pascaru (2005).

social prin ansamblul cadrelor gustiene, prin tot ceea ce este *dat* omului și societății rurale din care face parte¹.

Pentru noi, spațiul rural este spațiul comunităților teritoriale rurale, al satelor – mai pe scurt². În măsura în care ne însușim această afirmație, unele observații precum cele ale lui George Em. Marica dobândesc o semnificație aparte, completând schema de lucru gustiană. Pentru Marica, în încercarea de a defini satul trebuie să facem apel la mai mulți factori determinați: 1) factorii naturali-materiali, 2) factorii sociologici, 3) factorii ideologici, socio-spirituali. (Marica, [1942]1997, 142). Perspectiva lui Marica asupra celor trei categorii de factori este una sistemică. Astfel, consideră sociologul român, „factorii naturali-materiali (geografici și economici), care trebuie considerați drept constituenți ai stratului de factori explicativi de bază, și cu care e bine să se înceapă caracterizarea satului, nu numai că îi influențează pe cei care urmează, straturile de factori sociologici și ideologici (adică structura materială determină felul de a fi al relațiilor sociale și al sufletului colectiv), dar și invers, straturile de factori sociologici și ideologici influențează și ei, la rândul lor, factorii naturali-materiali.” (Marica, [1942]1997, 142-143). Prioritatea aceasta în ordinea explicației dată factorilor naturali-materiali, ne avertiza Marica, nu înseamnă o importanță determinativă mai mare a acestor factori. În concepția sociologului român, ei nu au relevanță explicativă mai mare în ce privește natura satului, decât ceilalți, ci ea înseamnă numai ordinea de explicație firească deoarece pentru a lămurii un lucru trebuie să începi întotdeauna cu baza, baza fiind în cazul de față stratul de factori naturali-materiali (factorii geografici și economici), tocmai în virtutea materialității lor.

Pentru Marica, satul este o unitate cu bază geografică, factorul geografic fiind factorul determinant. Alte condiționări, de exemplu rudenia membrilor satului, nu sunt absolut necesare. Dar, ne avertizează sociologul român, nu numai satul este o unitate cu bază geografică ci și orașul. Satul însă este mult mai mult determinat de mediul natural decât orașul. Această determinare mai mare a țăranilor de către natură, faptul că ei sunt mai dezarmați față de ea, observa Marica, i-a silit pe aceștia să adopte o atitudine *mai socială*, acea dispoziție imediată spre ajutor reciproc a sătenilor, ce contrastează așa de mult cu indiferența reciprocă a orașenilor (mai ales a orașenilor din orașele mari) fiind probabil în parte și consecința acestei situații³. (Marica, [1942]1997, 144-145). Din categoria factorilor naturali, după Marica, ar face parte și etnicul, dar acesta nu e văzut ca o categorie existențială satului ca atare, el determinând numai forma particulară a satului, tipul caracteristic pe care-l găsim într-o regiune și la un popor dat. Se dă exemplul satelor din Transilvania locuite de români, care sunt satele cu case izolate, satele *disociate*, satele de vale și satele aglomerate de tip vechi, pe când celelalte populații mai importante în Transilvania

¹ Plecând de la o problemă de terminologie (de ce cadru cosmic și nu cadru geografic?), Traian Herseni preciza: „Pentru că nu se cercetează aici numai condițiile geografice, ci influența întregului univers asupra vieții sociale... Omul, chiar în forma lui primitivă sau arhaică, nu se preocupă numai de mediul geografic apropiat, ci își întinde sfera intereselor religioase, magice, filosofice și științifice asupra mediului cosmic” (Herseni, 1940, 94).

² În legătură cu tema comunităților teritoriale a se vedea și contribuția noastră „Comunitatea rurală. De la vecinătate la sat și de la sat la intercomunalitate”, în volumul de față.

³ În psihologia socială, teoria lui Milgram cu privire la orașe afirmă ideea că stresul specific mediului urban are legătură cu ceea ce poate fi numit *supraincercare cu stimuli (stimulus overload)*, situație în care sistemul nostru nervos este suprasolicitat și nu putem înregistra tot ce se petrece în jurul nostru, astfel încât ne retragem din punct de vedere psihologic. Astfel, selectăm (cel mai probabil în mod inconștient) doar câteva lucruri cărora le acordăm atenție. Milgram a arătat că există mai multe modalități în care se poate produce această retragere psihologică, dar în primul rând, trecem oarecum superficial prin relațiile sociale și încercăm să scăpăm din ele cât mai rapid. A se vedea și Page, Lafreniere (2005, 291).

după români, ungerii și sașii, locuiesc în satele de tip mai recent: în satele de drum, în satele geometrice și în satele concentrate. (Marica, [1942]1997, 146-147).

Referindu-se la factorii economici, Marica aprecia că, prin materialitatea lor și prin determinația lor uneori foarte rigidă, aceștia pot fi puși în imediata apropiere a factorilor geografici și etnici. Sociologul român înțelege prin factorii economici, atât structura economică propriu-zisă cât și structura profesională. Țăranii, se reținea mai întâi, nu sunt oameni bogați și diferența de avere între ei e mică, această relativă omogenitate economică fiind unul din aspectele și, în același timp, una din cauzele omogenității atât de caracteristice satului. Din punctul de vedere al omogenității profesionale, sătenii, cu puține excepții, sunt agricultori. Agricultură, continua Marica aprofundările sale, este cea care condiționează și explică *autarhia economică* a satului și, prin aceasta, autarhia în genere a acestei *formații* sociale. Autarhia economică a satului, ne mai atrăgea atenția Marica, determină într-o oarecare măsură și *autarhia sa morală*. (Marica, [1942]1997, 147-148).

Spațiului rural european și tipurile de societăți rurale

În încercarea sa de a defini *faptul rural*, Roger Mucchielli folosește cu succes perspectiva raportării la oraș.

Orașul și ruralul, remarca Mucchielli, exercitau la origine funcții complementare, satul asigurând, prin agricultură, *producția de alimente*, în timp ce orașul asigura *funcțiile de piață* (piața propriu-zisă, schimburile, serviciile și producția artizanală) și *apărarea colectivității* (rezidența șefilor de trupe, centre de organizare politică, protecția populației în fortificațiile lui). Dar, vechile caracteristici funcționale au dispărut, constata Mucchielli, rămânând adesea patru caracteristici obiective pentru a diferenția astăzi orașul de rural: 1) densitatea populației; 2) mediul de viață; 3) raportul dintre individ și spațiu și 4) tendința de fuziune între grupurile familiale, grupurile de producție și grupurile de consum. (Mucchielli, 1976, 7).

Durkheim, în *De la division du travail social* (1893), ne amintește Mucchielli, compara și opunea marile orașe pe de o parte și burgurile sau satele, pe de altă parte, extrăgând toate consecințele singurului efect al diferenței de densitate a populației: *în oraș, relațiile personale sunt atât de rare și de scurte încât fiecare individ este în raport cu un alt mare număr de indivizi*, pretutindeni unde densitatea populației este mare în raport cu volumul său total, legăturile personale fiind rare și slabe. Raporturile slăbesc, multiplicându-se și în aceste condiții *reglarea socială*, prin reacția grupală la divergențele morale ale indivizilor, se pierde, ceea ce dezvoltă individualismul, anomia, criminalitatea la umbra anonimatului numărului mare. (Mucchielli, 1976, 7).

Referindu-se la diferența mediului de viață, Mucchielli reținea distincția frecventă care se face între *mediul tehnic* și *mediul natural*, aceste medii transformând și condiționând psihologic și sociologic locuitorii lor. În mediul natural, observa Mucchielli, nimic nu se interpune între om și natură. În *mediul tehnic*, partea de stimuli precedenți descrește, și locul lor este luat de o rețea de tehnici având tendința de a zămisli automatisme și condiționări multiple (administrative, de producție, de informații în masă, de consum, de comunicare, de timp liber). Dar, ne atrage atenția Mucchielli, *mediul natural* nu este însăși *natura*. Nu se consideră, de pildă, ca fiind *campagne*: pădurea, munții stâncoși sau înzăpeziți, natura virgină, marea și țăranii legați exclusiv de mare prin pescuit, deșertul etc. Într-un sens, mai remarcă psihosociologul francez, putem spune că ruralul luptă contra naturii. Ruralul luptă contra condițiilor meteorologice, contra vegetației spontane, contra animalelor devastatoare sau de pradă, contra bolilor vegetației și animalelor etc. (Mucchielli, 1976, 7-8).

Diferența între oraș și rural se concentrează, după Mucchielli, în diferența de raportare a omului la spațiu. În fapt, la o *înrădăcinare în spațiu* marcată prin absența mobilității (caracter care se transmite asupra sistemului cultural, sistemului social și sistemului de personalitate) se opune și substituie în urbanizare la disocierea orășeanului de spațiu, disociere care se repercutează la rândul său în toate domeniile. Satul se poate defini ca o unitate de mici dimensiuni care favorizează intercunoașterea și emergența normelor și valorilor grupale particulare. Toate aspectele vieții sale sunt strâns legate de expresia spațială. *Relativa absență a mobilității* face ca viața să se deruleze mereu în același spațiu, ceea ce comportă un atașament față de pământ și grupurile naturale, de unde coeziunea grupurilor, reglarea socio-morală acceptată, amestecul claselor sociale, polivalența liderilor, primatul proiectului colectiv asupra alegerilor individuale. (Mucchielli, 1976, 8-9).

O dată cu urbanizarea, această legătură naturală cu pământul, acest atașament la loc și grupuri, sunt dizolvate. Comunicațiile cu exteriorul se multiplică, zonele de spațiu se diferențiază. Apare mobilitatea, atât cea fizică cât și cea socială. De unde disocierea mediului de viață de mediul de muncă, parcelarea existenței și apariția noilor mecanisme sociale de control și de unde, de asemenea, valorizarea alegerilor personale, o nouă idee de libertate, diferențierea viață socială - viață privată, diferențiere muncă - timp liber, precum și posibilitatea conflictelor diverse.

Atașamentul față de pământ, *sentimentul apartenenței la loc*, care traduce raportarea sătenilor la spațiu, implică un puternic sentiment de apartenență la grupurile cu care săteanul conviețuiește. (Mucchielli, 1976, 9).

Dintre cele patru trăsături diferențiale, *tendința de fuziune între grupul familial, grupul de producție și grupul de consum* este cu siguranță cea care se estompează mai mult astăzi, după cum ținea să sublinieze Mucchielli. Ne aflăm aici în fața unei caracteristici de tip economic și deopotrivă demografică și sociologică. Este vorba sigur de o *tendință*. Adică de o orientare (care ține mai mult de trecut decât de viitor), dar care implică o diferență fundamentată față de disocierea celor trei realități în viața urbană sau urbanizată. În rural, grupul familial este cel mai adesea producător și consumator a ceea ce produce (de unde o anume independență și o anumită autarhie). *Gospodăria*, simbol al ruralului, este o unitate de acest gen. Ea permite sau promite o anume *autosubsistență*. (Mucchielli, 1976, 9-10).

În sinteză, Mucchielli definește spațiul rural prin: 1) slaba densitate a populației; 2) faptul de a locui și munci în mediul natural (în contact direct cu natura și în luptă cu ea); 3) puternicele și durabilele sentimente de apartenență la spațiu, la pământ și obiceiurile locului, la grupurile umane cu care conviețuiește; 4) tendința unei fuziuni a grupului familial cu grupul de producție și grupul de consum. (Mucchielli, 1976, 10).

Spațiul rural, chiar dacă are pretutindeni aceste caracteristici, cunoaște forme diferite de punere în valoare, fie în perspectivă istorică, fie de la o zonă geografică la alta.

Astfel, sociologul francez Michel Robert remarca faptul că de-a lungul secolelor, Europa a cunoscut trei moduri de a pune în valoare spațiul rural, moduri cărora le-au corespuns trei tipuri de societăți rurale foarte diferite: 1) *openfield* sau *peisajul câmpurilor deschise*; 2) *crângul (le bocaj)* și 3) *formele mediteraniene*.

Openfield sau *peisajul câmpurilor deschise*, observa Robert, este forma cea mai cunoscută pentru că este singura unde *ordinea*, adică *voința colectivă* este evidentă. Satul este grupat, casele sunt alipite, zona cultivată formând un inel în jurul satului. Adevărata specificitate a *openfield*-ului, constata sociologul francez, este concentrată mai ales în utilizarea teritoriului. Acesta este fără garduri și practic fără copaci. Aparent, nimic nu vine să separe parcelele, trebuind multă atenție pentru a observa bornele de piatră. Fărămițarea funciară este una

din caracteristicile majore în *openfield* deoarece până și cele mai mici ferme posedă numeroase parcele. Acestea prezintă o formă particulară: fâșia (*lanière*). Mai multe fâșii sunt grupate în loturi numite *quartiers*, acestea fiind la rândul lor grupate în *soles*, care în forma tipică *openfield*-ului sunt în număr de trei. În acest cadru se înscrie în toată Europa de Nord, de la Rusia la Bazinul parizian, unde avem de a face cu o formă de viață socială sofisticată. (Robert, 1986, 10).

Societatea rurală a țărilor cu *openfield*, constata M. Robert, este o societate *totalitară*, adică o formă socială în care devianța nu este tolerată sub o altă formă decât cea a nebuniei sau debilității (*idiotul satului*). Așezarea parcelelor, lățimea lor mică, presupune lucrul în comun și cultivarea aceluiași plante. Proprietarul parcelei nu poate alege cultura sa. Fiecare *quartier* este rezervat unei singure plante. Țăranul trebuie să aștepte ca autoritatea sătească să-i dea autorizația pentru a pătrunde pe propriul său pământ și a efectua lucrările agricole necesare, câteodată în comun. În afara acestor perioade, lui îi este interzis să pătrundă pe terenurile cultivate. Lucrurile se complică, în măsura în care, pentru a menține fertilitatea solului, se realizează rotația culturilor. Avem de a face cu o societate închisă, dar puternic structurată: existența împreună nu este posibilă decât dacă fiecare acceptă constrângerile și dacă autoritatea care le face respectate este incontestabilă. Într-un astfel de sistem, nu este nevoie de șef: supraviețuirea fiecărei familii depinde direct de funcționarea impecabilă a ansamblului și fiecare se va autoconstrânge și-l va constrânge pe vecinul său. (Robert, 1986, 11-12).

Bulversate prin introducerea noțiunii de proprietate privată, vechile societăți rurale ale *openfield*-ului s-au transformat, dar nu au dispărut, după cum remarcă și Robert.

Crângul (le bocaj). Gardul este elementul cel mai marcant al crângului, tip de așezare rurală care acoperă toată Europa Atlantică: Marea Britanie și Irlanda, estul Franței, Tara Bascilor spaniolă ca și Regiunea Schlesvig-Holstein (Germania) și Danemarca. Exceptând rolul social jucat de către gard, crângul pare *a priori* în opoziție cu *openfield*-ul. Dacă în cazul câmpului deschis totul nu era decât ordine și structuri simple, vizibile și coerente, aici totul pare să funcționeze într-o mare dezordine: își face loc un conglomerat de terenuri închise, adică de parcele împrejmuite. Este imposibil să găsim câteva linii directoare care să amintească de munca în colectiv. Habitatul este în general dispersat și foarte des nu putem vorbi de sate în sensul propriu al cuvântului, adică de un ansamblu de locuințe alipite în jurul bisericii și primăriei. Dacă în țările *openfield*-ului, instituțiile (parohie, instituții administrative) vin să legitimizeze o entitate socială preexistentă, în crâng limitele instituționale par impuse arbitrar de mediul „unei urzeli sociale continue de crânguri și cătune” (Robert, 1986, 14-15).

Formele mediteraniene. Societățile rurale mediteraniene apar, după aprecierea lui Robert, ca forme sociale agrare bastarde (*bâtardes*) sau incomplete. Adesea găsim un *openfield* degradat, peisaj de câmpuri deschise, habitat grupat, dar instituțiile comunitare din Europa de Nord lipsesc mai mult sau mai puțin. În mare parte, formelor tradiționale, prin colonizare, li s-a impus în timp un mod de exploatare *de tip american*: mari parcele și ferme izolate.

Ceea ce este evident în formele sociale agrare ale regiunilor mediteraniene, remarca Robert, este aspectul lor defensiv. Țăranul mediteranian, mai mult decât oricare altul, spunea Robert, trebuie să se bată pentru a supraviețui și pentru aceasta el trebuie să ia câte puțin din tot ceea ce natura, atât de zgârcită, îi dă. Departe de a fi într-adevăr *bastarde* sau *degradate*, nuanțează M. Robert, formele mediteraniene sunt dimpotrivă particular sofisticate, și dacă ele sunt multiple aceasta se datorează faptului că în general condițiile locale, naturale și umane, variază de la o localitate la alta. Satul mediteranian este un sat grupat și se poate trece de la o casă la alta fără a ieși, prin pasaje care stabilesc o adevărată structură paralelă a satului. Aici se vor naște forme deosebit de intense de sociabilitate, în

acest sens, satul mediteranean este fiind opus satului crâng și diferit de satul *openfield* în care toate relațiile sociale sunt subordonate constrângerilor comunitare. (Robert, 1986, 16-17).

Tipuri de așezări rurale

În ciuda specificului său, constata Vasile Miftode, satul nu este un fenomen omogen, nici static sau repetabil de la o perioadă la alta, ci își are propria lui istorie, o istorie care este mai veche decât a civilizațiilor urbane (Miftode, 1984, 37).

Apoi, sublinia sociologul român, satul este polyvalent și multifuncțional. Deși sistemul de producție agricolă a oferit întotdeauna o matrice sau o formă de organizare diferitelor tipuri de sate, niciodată comunitatea sătească nu s-a redus numai la o matrice de producție, făurindu-și de-a lungul existenței o puternică suprastructură, o întinsă rețea de raporturi socioculturale, politice, interfamiliale, de vecinătate, prezentându-se multă vreme ca o societate de intercunoaștere (Miftode, 1984, p. 38).

Toate aceste elemente, observa Miftode, se reunesc și se regăsesc în mod diferit (ca pondere sau funcționalitate) în diferite tipuri de așezări sătești.

Plecând de la faptul că s-au elaborat unele clasificări sau tipologii, pornind de la dimensiunile și trăsăturile principale ale satelor, Miftode reținea mai întâi, tipologia propusă de Anton Golopenția și D.C. Georgescu, care identifica următoarele trei tipuri de sate românești, în funcție de natura ocupațiilor principale: 1) agricole; 2) pastorale; 3) cu ocupații anexă, în care predomină alte activități decât cele agricole sau pastorale. S-au realizat, adăuga Miftode, și clasificări mai amănunțite, în baza altor criterii și în cadrul altor discipline: 1) în funcție de distribuția teritorială a populației și a rețelei de așezări (de habitat), se întâlnesc sate de tip adunat, sate risipite și sate răsfirate; 2) în funcție de poziția sau zona geografică, se întâlnesc sate de câmpie, de deal, de munte, amplasate de-a lungul văilor, șoselelor etc; 3) în funcție de forma, dimensiunea sau funcționalitatea satului, se întâlnesc alte tipuri specifice de așezări umane, care conferă țării noastre o mare diversitate din acest punct de vedere, cu *ecouri* nu numai în plan ecologic, dar și în cel al modelelor culturale, comportamentale, de tradiții etc. (Miftode, 1984, 38).

Se regăsesc aici și criteriile propuse la un moment dat Anton Carpinski: 1) criteriul *morfostructural*, după forma și structura clădită, rețeaua de drumuri, punct de vedere urbanistic; 2) criteriul *funcțional*, social-economic; 3) criteriul *natural-geografic*, după cadrul natural și forma de relief în care este amplasat satul respectiv (Carpinski, 1977, 118).

Din punct de vedere al formei și structurii vetrei, după Carpinski, se disting în România, trei tipuri de așezări rurale: risipite, răsfirate și adunate. *Satul risipit* se caracterizează prin totala împrăștiere a gospodăriilor în hotarul satului, lipsa texturii stradale. Este caracteristic zonelor de deal și munte, el reprezentând forma arhaică a liberei ocupări a terenului¹. *Satul răsfirat*, specific zonelor de deal și podiș, este considerat drept cea mai răspândită și specifică formă românească de așezare rurală. Satul răsfirat este o formă de tranziție spre satul adunat și are, adesea, la origine, domeniul unor răzeșii. Casele (gospodăriile) dispersate, așezate de-a lungul drumurilor, au o parte din teren în apropiere, dar majoritatea moșiei este în afara vetrei. *Satul adunat* este așezarea rurală cea mai evoluată, caracterizată prin gruparea gospodăriilor într-o formă definită (areală, liniară). Este caracteristic zonelor de câmpie, de podiș, depresiunilor. Varianta cea mai *urbană* a satului

¹ O lucrare de referință pentru satul risipit este cea semnată de Lucia Apolzan (1987). Și noi am prezentat o serie de aspecte despre satul risipit lucrarea *Sociologie rurală și regională* (Pascaru, 2001, 91-96). Cercetări mai recente asupra acestui tip de așezare rurală a realizat și Silviu Totelecan (Totelecan, 2003, 47-91).

adunat, este *satul compact*, cu străzi precise și case foarte apropiate, cu centru civic. Satul compact este întâlnit în Transilvania și Banat.

Din punct de vedere funcțional, observa Carpinski, satele pot fi predominant agricole, industrial-agricole, balneo-turistice, de cazare (Carpinski, 1977, 120).

Din punct de vedere natural-geografic, satele românești sunt: sate de câmpie, sate de deal și de munte (Carpinski, 1977, 122). Caracterul agro-cerealier, constata Carpinski, a conferit nota dominantă în specializarea economică a satelor de câmpie: fertilitatea solului, condițiile climatice normale, veniturile sigure, fapt care explică prezența marilor concentrații umane la șes. Satele de deal sunt în schimb mici, mărirea demografică a unui sat fiind sub 1000 de locuitori. Față de media pe țară a densității satelor (6,4 sate/100 kmp) dealurile înregistrează o mărime mai mare (de 8,1-12 sate/100 kmp). În ceea ce privește satul de munte, trăsătura caracteristică a acestuia este dispersarea vetrei pe aproape întreaga suprafață a teritoriului său. Fiecare gospodărie s-a așezat în mijlocul proprietății sale, dispunând însă și de sălașe (mutături) amplasate la mari distanțe. Există și sate montane cu vetre mai adunate, cu grupări de case și cătune, denumite în Munții Apuseni *crânguri*, dispersate pe versanți cu pante mai domoale, care favorizează în același timp, o microagricultură de consum familial. Ponderea activităților neagricole este mare în aceste sate, mineritul și munca forestieră atrăgând la un moment dat majoritatea populației autohtone (Carpinski, 1977, 124).

Semnalăm aici și faptul că perspectiva geografică asupra satului românesc este cu succes aplicată de Vasile Cucu și Ion Băcănar, care introduc în definiția satului noțiunea de „realitate socio-teritorială” (Cucu, Băcănar, 1971, 80).

Satul românesc contemporan se caracterizează printr-o amplă diversitate, foarte bine documentată de Dumitru Sandu și într-un studiu din 2000.

Dumitru Sandu remarca faptul că dintre cele aproximativ 13 mii de sate existente în România în 1992, momentul ultimului recensământ disponibil la data redactării studiului său, un număr de 12682 au fost înregistrate la nivelul a 2688 comune. Restul de aproximativ 300 de sate au fost localizate în orașe. Între timp, numărul comunelor s-a redus la 2685 (Sandu, 2000, p. 577).

Prima mare provocare în înțelegerea diversității satelor, scrie D. Sandu, o reprezintă mărirea lor sub aspect demografic, mărirea satului fiind o cifră relevantă din punct de vedere sociologic și economic deoarece variația de mărime este de asemenea, variație în capitalul uman: *cu cât un sat este mai mare cu atât stocul de educație și procentul de populație cu calificare profesională tind să aibă valori mai ridicate*. Rata de participare – măsurată ca număr de salariați la 1000 de locuitori, observa Sandu, a fost de aproximativ trei ori mai mare în satele mai mari decât în satele mai mici în 1992. În termeni de mărime, a fi un sat mic, cu număr redus de locuitori, înseamnă în mare măsură a fi un sat sărac. (Sandu, 2000, 578).

O a doua mare provocare în măsurarea dezvoltării satului, constata Sandu, este legată de variația mare a situațiilor în funcție de așezarea geografică a satului. Satele de câmpie au cea mai mare dimensiune. Ele sunt de aproximativ două ori mai mari decât cele de la munte. Cu cât proporția de pământ arabil în totalul de pământ agricol al zonei este mai mare, cu atât mărirea probabilă a satului este mai mare. Dar satele de câmpie nu au numai avantajul mărimii. Ele sunt de asemenea caracterizate de o mai mare accesibilitate la oraș întrucât distanța medie până la cel mai apropiat oraș este mai mică decât în cazul satelor de

munte!. Populația satelor de câmpie este mai concentrată decât cea a satelor de munte și deal și o mai mare concentrare este o condiție favorabilă pentru o dezvoltare mai bună a infrastructurii comunității.

În al treilea rând, constata Sandu, stocul de locuințe al satelor în funcție de așezarea lor geografică este de asemenea înalt diferențiat, o foarte importantă diferență între tipurile de sate în funcție de așezarea lor geografică fiind dată și de calitatea locuințelor. Astfel clădirile din chirpici, care au în general calitate slabă, sunt localizate în special în sate cu capital uman redus din regiunile de câmpie. (Sandu, 2000, 579).

De la proximitatea spațială la cadrul regional

Jean Maisonneuve pleca de la noțiunea de *proximitate* drept gen proxim în abordarea *vecinătății* sau *vicinității*, cum va spune el. Cazurile de proximitate se pot clasifica, în concepția psihosociologului francez, după varietatea suporturilor lor cotidiene. Dar este important mai întâi, suntem avertizați, să ținem cont de criteriile de ordin intrinsec în legătură cu natura însăși a acestei proximități. Vom distinge astfel: a) o proximitate sau apropiere *brută* corespunzând la stricta distanță fizică; b) o proximitate sau apropiere *funcțională* care face să intervină structura și organizarea comunicațiilor și corespunde deja unei situații de preordonare. Evaluarea acestei a doua forme de proximitate nu va depinde numai de distanță ci și de canalele și vectorii de comunicații, sistemele de activități comune, de frecvența lor de utilizare. Se presupune că, pentru o aceeași distanță brută, distanța funcțională poate varia considerabil: de exemplu, după cum două case, egal apropiate, au sau nu porțile dând în aceeași stradă. Sau după cum două imobile ale aceleași structuri, dispun sau nu de servicii comune. Psihosociologul francez folosește termenul de *vicinitate* (*vicinité*) pentru a desemna toate modurile de proximitate în spațiu, preferându-l celui de proximitate (*proximité*), a cărui accepție este adesea mai largă (temporală, morală), și celui de vecinătate (*voisinage*), tradiționalmente rezervat la proximitatea rezidențială (Maisonneuve, 1966, 62-63).

Proximitatea spațială s-a bucurat de o atenție deosebită din partea sociologilor și a etnologilor. Astfel, sociologul brazilian Emilio Willéms remarcă faptul că vecinătatea sau grupul de vecinătate, este unitatea socială care se creează ca un efect direct al influențelor sintetizante ale spațiului. Apropierea oamenilor în spațiu a suscitât necesitatea, pentru acești oameni, de a-și strânge și echilibra diversele lor interese. Grupurile de vecinătate, aprecia Willéms, au parcurs drumul de la *vecinătatea concomitentă* (în care vecinii erau și rude) la *vecinătatea existențială* (care *absoarbe existența individului*) și, în sfârșit, la *vecinătatea accidentală*, care este specifică spațiului urban. (Willéms, 1940, 117-118).

Procesul mai amplu la care se subsumează un asemenea parcurs este, în opinia noastră, *procesul de regionalizare*.

Premisa de la care plecau Ilie Bădescu și Nicolae Radu în analizele consacrate acestei teme era aceea că *spațiul social are o formă care poate fi determinată* (Bădescu, Radu, 1980, 29). În sensul acesta, constatau cei doi sociologi români, forma istorică elementară a spațiului social este cea a *comunităților de rudenie*. Nu putem explica în afara rudeniei posibilitatea perpetuării grupului în calitatea sa socială, subliniau autorii citați.

¹ Într-o lucrare din 2006, Călina Ana Buțiu avea să remarce: „Ca sistem social deschis, satul este relativ izolat iar relativitatea poate fi determinată numai în comparație cu orașul, ale cărui legături cu exteriorul sunt mai intense. Astfel, diferențele rural – urban pot fi tratate, din perspectiva sistemică, ca fiind determinate de gradul de izolare/deschidere a celor două sisteme sociale” (Buțiu, 2006, p. 147).

Spațiul social a fost și este el însuși supus unei transformări istorice, transformare caracterizată în principal de trei trăsături și anume: 1) o creștere a complexității în raport cu structura sa inițială; 2) o modificare a calității relațiilor; 3) o mare diversitate a formelor istorico-geografice de transformare.

Regionalizarea spațiului social, remarcau Bădescu și Radu, se realizează în două faze: 1) procesul de apariție a unei noi relații sociale și deci a unor grupuri sociale noi; această nouă relație constituie nucleul sau centrul noului spațiu social; 2) procesul de generalizare a noii relații sociale în raport cu vechiul spațiu social și cu componentele acestuia (grupuri, instituții, cultură etc.).

Formele de regionalizare a spațiului social, reținute de Bădescu și Radu, sunt: 1) regionalizarea spațiului social al comunității de rudenie sau al obștilor sătești; 2) regionalizarea spațiului social urban. Ne vom opri în cele ce urmează asupra primei forme.

În general, țineau să sublinieze Bădescu și Radu, regionalizarea spațiului social se produce ori de câte ori unități sociale, grupuri, chiar popoare intră în contacte pe care înainte nu le-au întreținut. Deci apar noi raporturi sociale, istorice, între grupuri într-o arie dată: „Grupuri care înainte evoluau separat intră în contact, încep să se raporteze unele la altele” (Bădescu, Radu, 1980, 30). Astfel, în cazul regionalizării spațiului social al comunității de rudenie, „comunitățile sătești încep să se țină împreună”, formând *ocoalele*. Aceasta înseamnă introducerea comunităților sătești într-un spațiu social de tip nou, în care acestea *intră în relație cu un centru*. Spațiul social nou creat este, din capul locului, deosebit de cel fizic. Și ni se dă exemplul vechilor *ocoale de orașe* sau de *cetăți* care semnificau „o ținere împreună” a satelor dar în așa fel încât un sat care se ține împreună cu celelalte sate din ocol putea fi la mari distanțe de ele sau de centrul ocolului (cetate, oraș). Deci ceea ce lega satele împreună era nu o legătură în spațiul fizic, căci fizic ele puteau fi izolate unele de altele ci o *legătură socială* și anume *servirea comună față de centrul ocolului*, constând la început în *zeciuială* și apoi în *dijmă* sau *clacă*. Genetic, regionalizarea spațiului social are întâi forma *confederării comunităților sătești*, care este deja o condiție a configurării noului spațiu social, cel feudal, bazat pe aservirea comunităților față de un centru. Această formă, țineau să ne atragă atenția Bădescu și Radu, poate persista lungi perioade istorice și, ca atare, ea nefiind integrată încă unui nou sistem de relații, ne dă doar o *expansiune simplă a spațiului social*, a cărui lege de bază este în continuare *sistemul de rudenie*. Totuși, chiar și într-un asemenea caz, pe cadrul rudeniei se poate grefa o *formă simplă de aservire* în care rudele mai sărace prestează activități pentru rudele mai bogate. Această situație apare mai ales în cadrul unor grupuri de păstori nomazi în care rudele mai sărace sunt de fapt crescători aserviți (îngrijesc vitele care sunt proprietatea rudelor mai bogate). La noi expansiunea simplă a spațiului social ca formă de grupare a unor comunități sătești a fost cercetată iar configurația unui astfel de spațiu social este cea dată de spațiul social al *satelor devălmașe* (Bădescu, Radu, 1980, 35).

Constantin Țăran, în caracterizarea regionalizării, pune accentul pe trecerea de la *economia de autosubsistență* la *economia de schimb*. Se apreciază că schimbul, fie el și în natură, prin troc, a însemnat trecerea la constituirea unei *noi comunități*. Raza celei locale s-a mărit, întâlnind alte structuri mai mult sau mai puțin similare și această nouă *conștientizare* a determinat formarea unui spațiu social regional în care va crește structural colectivitatea regională ce va sta la baza viitoarelor domenii, *țări*, cnezate și voievodate. Se remarcă totodată o trecere de la *individul comunitar* la cel *societal*. Comunitățile sătești, sub auspiciile organizatorice ale obștei, observă Țăran, au cristalizat vatra satului ca permanență a istoriei locale cu multiple posibilități de dăinuire peste toate vicisitudinile conjuncturale. Pe

coordonate concret-determinate, această istorie locală a făcut posibilă și apariția unui nou tip de om, tipul de om *societal*, deschizând nebănuite perspective de evoluție fostului individ comunitar. Fără să fi fost vreodată exclusiv gregară, apreciază Țăran, „individualitatea comunitară accede, astfel, la un stadiu superior de evoluție prin individul societal, cel care va construi și reconstrui permanent dimensiuni relaționale integratoare în spațiul social rural”. (Țăran, 2000, 18).

Zonarea spațiului rural și factorii dezvoltării

Pentru autorii documentului *Cartea verde. Dezvoltarea rurală în România* (1998) o primă necesitate metodologică a fost precizarea conceptului de spațiu rural. S-a considerat ca fiind spațiu rural teritoriul administrativ al tuturor comunelor din țară, în număr de 2685, comuna reprezentând, conform Legii nr. 2/1968 de organizare administrativă a teritoriului țării, unitatea administrativă de bază care reunește populația rurală. Și în teritoriul administrativ al unor orașe și municipii intră, conform legii, 346 de localități de tip rural, care sunt denumite *sate aparținătoare de orașe și municipii*. Aceste așezări în care există caracteristici ale cadrului de viață rural, nu au fost considerate (în acest document) ca aparținând spațiului rural și nu au constituit obiect de analiză deoarece nu au delimitate teritorii proprii. Aceste sate sunt administrate de către municipiile și orașele de care aparțin și intră, astfel, în componența spațiului urban¹.

Opțiunea pentru accepția de mai sus a spațiului rural s-a făcut în primul rând din motive metodologice și practic-proiective: 1) delimitarea administrativă corespundea cu unitatea de bază pe care se colectează și prelucerează informația statistică în România, ceea ce permitea utilizarea unei baze de date amplă, dar unitară, structurată pe aceste teritorii (comunele); 2) fiind vorba de o delimitare administrativă a spațiului rural, aceasta permitea constituirea unui sistem instituțional care să se implice în dezvoltarea spațiului ruralului; 3) s-a considerat că o analiză efectuată la nivelul unităților teritoriale de bază din mediul rural, respectiv cele 2685 de comune, permite o mai mare acuratețe în surprinderea specificității manifestărilor economice și sociale în plan teritorial.

S-au avut în vedere următoarele criterii și subcriterii, prin indicatori specifici: 1) FIZICO-GEOGRAFICE (forme de relief, zone naturale protejate, factori de risc natural); 2) DEMOGRAFICE (volumul populației, densitatea populației, evoluția populației, factorii de creștere a populației, îmbătrânirea demografică, înnoirea forței de muncă); 3) ECONOMICE (potențialul agricol, potențialul forestier, potențialul turistic, potențialul industrial, potențialul exploatației agricole, structurile de proprietate, gradul de ocupare a populației, diversificarea activităților economice); 4) LOCUIRE (suprafața locuibilă, materiale de construcție, vechimea clădirilor, locuințe noi, dotarea locuințelor cu instalații de apă); 5) ECHIPAREA TEHNICĂ A LOCALITĂȚILOR (alimentarea cu apă în sistem centralizat, alimentarea cu energie electrică, alimentarea cu gaze naturale, racordarea la rețelele telefonice, accesul la căile de transport); 6) SOCIALE (sănătate, învățământ, comunicare, mortalitate infantilă); 7) ECOLOGICE (aer, apă, sol, păduri).

S-au identificat trei categorii de comune la fiecare criteriu: 1) comune cu stare și potențial bune, 2) comune cu stare și potențial slabe, 3) comune cu condiții medii.

Prezența și distribuția în teritoriu a acestor tipuri de comune a dus la constatarea că există o relativă grupare a lor și face posibilă identificarea unor *areale*, mai mici sau mai mari, în

¹ Acest mod de abordare a creat mari dificultăți în atragerea fondurilor SAPARD de către antreprenorii din spațiul urban care intenționau să aplice pentru proiecte în *cartiere* rurale.

care se constată manifestări relativ omogene ale unor fenomene.

Corespunzător tipului majoritar de comune, s-a realizat o zonificare tipologică a caracteristicilor spațiului rural. Astfel, de la tipologia comunelor s-a trecut la *tipologia zonelor*.

Una din cele mai importante realizări ale documentului la care ne referim este, după aprecierea noastră, tocmai delimitarea la nivelul spațiului rural românesc a unor zone în care predomină factori restrictivi ai dezvoltării și a unor zone în care predomină factori favorizanți ai dezvoltării.

Zonele în care predomină factori favorizanți ai dezvoltării sunt caracterizate printr-o gamă mai largă de resurse naturale, în principal resurse minerale ale subsolului, vegetație forestieră, suprafețe agricole fertile, elemente valoroase ale cadrului natural care au condus la dezvoltarea unor activități neagricole și la multiplicarea surselor de venituri. Situarea unora din aceste zone în teritoriile periurbane ale marilor centre urbane a determinat o pondere mai ridicată a forței de muncă calificată, o ofertă superioară de locuri de muncă și posibilitatea unor cooperări pe linia echipărilor sociale și tehnice. Zone cu asemenea caracteristici sunt: Maramureș, Rodna-Bărgău-Căliman, Depresiunea Ciuc-Valea Bistriței, Dobrogea de Sud-Est, Zona Periurbană București, Depresiunea Brașov, Valea Prahovei și Subcarpații Munteniei, Sibiu-Lotru, Porțile de Fier-Valea Cernei-Tismana, Câmpia Banatului, Culoarul Criș-Someș.

Zonele în care predomină factori restrictivi ai dezvoltării se caracterizează în general, prin lipsa diversificării activităților economice, ceea ce determină dependența exclusivă de agricultură. Activitățile agricole au o eficiență economică foarte redusă din cauza numărului mic de exploatații viabile, a slabei reprezentări a sectorului zootehnic, a modului defectuos de exploatare a terenurilor și de valorificare a fondurilor agricole. Infrastructura socială este deficitară, echiparea hidro-edilitară aproape inexistentă, accesele la rețeaua majoră rutieră și feroviară sunt dificile sau inexistente în anumite perioade ale anului. Degradarea elementelor de mediu se amplifică continuu, îndeosebi în ceea ce privește solurile, apele de suprafață și vegetația forestieră. Predomină factorii restrictivi ai dezvoltării în zonele: Moldova de Nord-Est, Moldova Centrală, Delta Dunării, Dobrogea Centrală și de Sud-Vest, Câmpia Bărăgan, Subcarpații de Curbură, Câmpia Teleorman, Oltenia de Sud, Banatul de Sud, Munții Apuseni, Podișul Someșan.

În funcție de obiectivele anumitor programe de dezvoltare, spațiul rural poate fi la un moment dat redefinit în sensul cuprinderii unor comunități urbane de o anumită dimensiune.

Mai recent, în *Programul Național de Dezvoltare Rurală 2007-2013 (PNDR)*, spațiul eligibil pentru implementarea axei LEADER îl constituie spațiul rural definit conform legislației din România la care se adaugă un număr de 206 orașe mici (care nu depășesc 20000 locuitori). Includerea orașelor în teritoriul eligibil LEADER va asigura coerența teritorială, masa critică necesară din punct de vedere al resurselor umane, financiare și economice, pentru a susține o strategie de dezvoltare locală viabilă. Deși conform legislației naționale în vigoare, spațiul rural reprezentat de comune și sate, și spațiul urban compus din orașe și sate aparținătoare ale acestora, este delimitat utilizând anumite criterii, orașele ce vor fi parte componentă a unui Grup de Acțiune Locală (GAL), în marea lor majoritate, au fost create în mod artificial, neavând la bază criterii corecte, așa încât astăzi se află într-o situație contradictorie, deoarece gradul lor de dezvoltare, în cele mai multe cazuri, este precar, iar economia locală se axează în principal pe sectorul agricol. Problemele cu care se confruntă locuitorii acestor orașe sunt similare cu cele întâlnite în sate și comune, diferențindu-se de fapt doar prin numărul mai ridicat de locuitori din cadrul unității administrative, fapt ce duce spre dependența locuitorilor din spațiul rural de localități cu o populație mai numeroasă, pentru a putea pune în valoare mai bine rodul muncii lor. Astfel, suprafața eligibilă pentru LEADER cuprinde o populație de aproximativ 11,7 mil., din care aproximativ 2 milioane provin din orașe, iar suprafața eligibilă

pentru implementarea axei LEADER este de 227000 km² (207000 km² spațiul rural definit conform definiției naționale, la care se adaugă aproximativ 20000 km² suprafața deținută de orașele cu până la 20000 locuitori). Astfel, 17% din populația spațiului eligibil LEADER poate proveni din orașe mici și aproximativ 9% din suprafața eligibilă va fi cea deținută de orașele mici cu până la 20000 locuitori. (PNDR, 2008, 321).

Spațiul rural în politicile regionale europene

În Europa, remarca Maria Vincze, a început un nou proces definit prin prețuirea mai accentuată a spațiului rural (Vincze, 2000, 9). Acest proces este asociat cu politicile regionale europene și cu filosofia noului regionalism, care susține atingerea unor obiective precum: 1) atenuarea deosebirilor dintre regiuni, a diferențelor de șanse datorate dezvoltării întârziate; 2) crearea unor instrumente structurale și de politici economice naționale și comunitare corelate pentru înlăturarea diferențelor regionale izbitoare; 3) coordonarea diferitelor surse financiare comunitare în interesul politicii regionale eficiente (*Tratatul de la Maastricht*, Art. 130, după Vincze, 2000, 13).

Conceptul de regiune, observa Vincze, este introdus în *etichetarea* diferitelor tipuri de spații rezultate din-o taxonomie fondată pe criteriul ponderii populației în spațiul de referință. Astfel se consideră că: 1) regiune predominant rurală (*predominantly rural region*) este regiunea unde peste 50% din populație locuiește în comune, sau/și sate; 2) regiune semnificativ rurală (*significantly rural region*) este regiunea unde 15-50% din populație locuiește la sat și 3) *regiune predominant urbană* (*predominantly urban region*) este regiunea unde mai puțin de 15% din populație trăiește în comunități rurale. În consecință, o regiune este considerată *rurală*, dacă ponderea populației care trăiește în așezări rurale depășește 15%. (Vincze, 2000, p. 10). Folosindu-ne de datele din Tabelul 2, putem compara spațiile rurale ale UE și ale României.

Tabelul 2. Distribuția locuitorilor și a terenurilor pe regiuni în UE și România

	Regiuni predominant rurale	Regiuni semnificativ rurale	Regiuni predominant urbane
Ponderea celor care locuiesc în așezări rurale	Peste 50%	Între 15%-50%	Sub 15%
Populația UE	9,7	29,8	60,50
Suprafața UE	47,0	37,4	15,60
Populația RO	47,0	43,6	9,40
Suprafața RO	52,5	46,5	0,96

Sursă: Vincze, 2000, 11

Este important, considera Vincze, să se studieze raportul între regiunile rurale și economia națională ca întreg, în funcție de capacitatea regiunilor rurale de a se integra în economia națională, ele putând fi împărțite în trei categorii: 1) *regiuni rurale integrate economic* (*economically integrated rural areas*), situate în apropierea centrelor dezvoltate din punct de vedere economic; 2) *regiuni rurale intermediare* (*intermediate rural areas*) - sunt acelea care se află relativ departe de orașele mari, dar au acces la rețelele de comunicații, și care depind în mare măsură de agricultură, respectiv de industria de prelucrare a produselor agricole; 3) *regiuni rurale îndepărtate* (*remote rural areas*), cele care au o densitate a populației scăzută, o structură demografică nefavorabilă, iar veniturile sunt mici și în mare măsură dependente de agricultură.

În UE, ne atrăgea atenția Vincze, la definirea spațiului rural, pe lângă densitatea populației și numărul locuitorilor, se mai iau în considerare și alte criterii, cum ar fi: modificarea în timp a situației demografice (sporul natural, migrația), precum și caracteristici socio-economice (PIB/loc., ponderea agriculturii în PIB, rata șomajului, ponderea celor ocupați în agricultură, procentul celor ocupați în timp parțial etc.).

CULTURA LOCUIRII ÎN SPAȚIUL TRADIȚIEI

Spațiul, constantă a intuiției umane, categorie aproprie a cunoașterii în filosofia lui Kant, a fost definit de antropologi și arhitecți drept sentiment generator de cultură. Leo Frobenius deosebea două sisteme diferite de percepere paideumatică a spațiului: cel răsăritean definește spațiul ca *grotă a lumii*; cel occidental, dimpotrivă, ca vastitate a lumii. Sentimentul interiorului sau, dimpotrivă, cel al exteriorului au general construcții diferite ca mod de culturalizare, de socializare a spațiului: „În Africa, sentimentului grotei îi corespunde tabăra arabilor, construcția impluvială atlantică, în Europa, construcția rotunde etrusce antice, în Asia, bazilica devenită construcție centrală, a cărei cupolă nu este, de exemplu, pentru Spengler, altceva decât o replică a grotei cerești așezate peste curtea interioară. Construcția chilie berbere, fortăreața etiopiană, palatul kotoko, palatele cretane, cetatea de pe Rin și domul gotic reprezintă arhitecturi ale sentimentului vastității” (Frobenius, 1985, 140). O anumită conceptualizare a spațiului naște o anumită așezare culturală, paideumatică a popoarelor: astfel de pildă, sentimentul grotei duce la apariția și apăsarea sentimentului implacabilului, al destinului de care nu poți fugi; sentimentul vastității face posibil dezvoltarea pasiunii explorării, a patimii noutății și formarea caracterelor individuale, care, la limită, pot învinge destinul.

Legătura dintre spațiu și cultură sau dintre spațiu și societate este esențială. Aprofundarea unui spațiu se poate face numai prin statornicie: de aici superioritatea culturală a societăților sedentare față de cele nomade care, rătăcind, sunt se definesc sub amenințarea imprevizibilului, accidentalului care le însoțește pe drumurile parcurse, și nu prin sedimentarea culturală caracteristică populațiilor statornice. Frobenius accentuează ideea în teoria sa asupra paideumei popoarelor: „izolarea spațiului vital geografic, a *humusului* unei culturi, apare ca o premisă a perioadelor de înflorire paideumatică”. Spengler, la rândul său, vorbește despre „ultima taină a întregii umanități: legătura dintre suflet și pământul nașterii sale, din care răsar și în care se întorc toate miturile”. Mai precis și mai plastic în percepții, Goethe subliniază importanța spațiului vital astfel: „(...) s-a recunoscut o influență a lumii vegetale asupra structurii sufletești a locuitorilor ei. Și - neîndoind! - cine ar fi înconjurat toată viața lui de stejari înalți, greoi, ar trebui să devină alt om decât cel care s-ar mișca zilnic pe sub mesteceni vapoșoși” (Frobenius, 1985, 148).

Această înțelegere a spațiului ca mediu vital înseamnă recunoașterea legăturii esențiale între tipul de cultură, de societate sau familie și tipul teritoriului locuit sau al locuirii. Sociologia nu a putut ignora importanța spațiului în alcătuirea culturală a societății. Școala franceză de sociologie a propus chiar, prin Edmond Demolins și Frederic Le Play, o tipologie a familiilor și, totodată, a societăților în funcție de relieful-cadru în care se precizează structurile sociale. Edmond Demolins a formulat teoria spațiului fizic, în speță a drumului, ca factor cu influență determinantă asupra apariției unui tip specific de familie și de societate. Spațiul, fie că este stepă, tundră, pădure, fiord sau câmpie, determină un anumit profil al ocupațiilor specifice; aceste ocupații determină, la rândul lor, adoptarea unuia din cele patru tipuri familiale principale: familia patriarhală, familia tulpină (familie souche), familia particularistă și familia instabilă. Suprapunerea între harta spațiilor și cea a tipurilor socio-familiale a condus teoreticienii școlii Le Play la postularea formulei de articulare a tipurilor sociale majore. Nu rasa, abilitățile biologice, predispozițiile psihice sau

calculul economic, ci spațiul sau drumul parcurs și tipul familial asociat determină specificul unei populații.

Și cu toate că fiecărui popor îi este asociat un anumit sentiment al spațiului, în nici o cultură spațiul nu este perceput și definit omogen. Cu mult înainte de diferențierea sa funcțională (care clasifică astăzi mai ales spațiul urban – în locuri de muncă, de odihnă, de rezidență, de socializare etc.), spațiul se deosebea după un criteriu fundamental și exclusivist: spațiul sacru se întâlnea, opunându-se, cu spațiul profan, iar locuirea se orienta după aceste două dimensiuni. Concentrarea maximei socialități și sociabilități se realiza în jurul centrului iradiant al sacralității, iar propagarea sentimentelor comunitare însoțea condiționant consacrarea spațiului. Spațiul vital este – chiar și astăzi, dar mai ales în societățile tradiționale – cel care influențează formarea culturală a unui grup în primul rând prin impunerea unui univers sacru; beneficiile fizice ale locului sunt doar consecințe sau manifestări faste ale instalării, aici, a sacrului. Dimpotrivă, societățile urbane definesc spațiul vital preponderent prin capacitatea sa de a fi exploatat fizic, de a genera resursele materiale ale vieții. Desacralizarea sau secularizarea spațiului a însoțit îndeaproape urbanizarea. Formarea metropolelor, în pofida a ceea ce se crede în mod obișnuit, nu este o măsură a înălțimii culturale și civilizatoare a unui popor ci, dimpotrivă, măsura limitării sale spirituale. Leo Frobenius afirmă: „Metropola înseamnă moartea pentru tot ceea ce e genial și vrea să se realizeze pe deplin, pentru libera evoluție a sentimentului spațiului. În metropolă ia sfârșit un mare fenomen al vieții paideumative, lucru întru totul firesc, deoarece claustrarea aceasta are drept urmare pierirea sentimentului vastității, în diferite moduri. (...) *Între paideuma și viața oamenilor există o asemenea legătură immanentă încât pierirea sentimentului paideumatic al spațiului are drept urmare și dispariția omului însuși* (s.a.)” (Frobenius, 1985, 142). Această claustrare se suprapune secularizării sau utilizării pur funcționale a spațiului.

O parte dintre arhitecții moderni, îngrijorați de omogenizarea stilistică a metropolelor (un oraș modern are aceeași înfățișare indiferent de relieful sau cultura în care ia naștere), accentuează importanța păstrării sacralității spațiului. După cum susțin, nevoia de sacru a omului s-a materializat – de-a lungul timpului – în spații cu dimensiuni și câmpuri de forță ce au determinat expresii estetice specifice, care au constituit imaginea unei civilizații, a unei culturi.

Mitologia locuirii

Arhetipurile locuirii presupun câteva forme primordiale de organizare a spațiului. Una dintre cele mai vechi este absida, forma oului (Păun, 2000, 16-17). Semnificativ în cel mai înalt grad este faptul că această matrice – nu numai arhitecturală, dar și mitologică, oul fiind embrionul cosmic – a constituit, în primul rând, și încă mai constituie, spațiul cel mai propice trăirii și venerației religioase. Forma arcuită a peretelui absidei sau elipsei asigură protecție și totodată convergența echilibrată a aproape oricărui altar. Concepția cosmogonică și înscrierea în ritmurile naturii susțin alegerea acestei forme primordiale de sălaș. O dovadă a acestei predilecții pentru forma oului ca matrice primordială a spațiului este forma mormântului – adăpostul celor morți – în care trupul, așezat pe o parte și ghemuit, își reia poziția fetală, reintegrându-se substanței germinative primare, pământul. În România, structura megalitică de mormânt de la Cucuteni, Iași, datată cu aproximativ 3 500 de ani în urmă are o alcătuire ovală, definită cu piatră brută și acoperită cu pământ. Structuri asemănătoare se regăsesc în Grecia (Gaion, Thoricos), Anatolia (Cayonu), Irlanda (New Grange), Italia (Coren del Valente), Malta (Salfieni), Anglia (Stonchenge). La rândul său, locuința, reședința al celor vii, a cunoscut forme arhaice ovoidale. Ziduri

curbate, din piatră întărită cu pământ argilos, erau caracteristice locuințelor permanente sau sezoniere, pastorale.

Cele mai vechi asemenea case (din paleolitic) au fost descoperite în Kurdistan, Irak, Iran, Anatolia. La noi au fost atestate – cu o vechime de aproximativ 8 000 de ani – primele locuințe sedentare ovale semi-îngropate, descoperite la Schela Cladovei – Ostrovul Banului, jud. Mehedinți, foarte asemănătoare ca vârstă și structură celor din Palestina, Yerichon. Ceva mai noi sunt casele-adăposturi de la Cucuteni (circa 5 500 de ani), de dimensiuni largi, de 80×110 metri. De interes sunt și locuințele de la San Giovenale, Italia, care, având o vechime de peste 2 700 de ani, prezintă o tehnică de construcție foarte obișnuită satelor românești: pereți din împletituri de nuiele susținute de stâlpi de lemn, tencuiți cu pământ (Păun, 2000, 45-46). O a treia formă de consacrare a spațiului locuit este, după casă și mormânt, nucleul sacru al locuinței, vatra. Cele două forme arhetipale și ancestrale, ce țin de cultura preindoeuropeană, geomorfică, cercul și ovalul sunt redată în planurile vetrei, ale cuptorului de pâine sau al olarului. În România, cea mai veche vatră de formă ovală, anterioară vetrelor rectangulare, a fost descoperită la Cladova, jud. Arad. Ea este datată cu aproximativ 50 000 de ani vechime, fiind parte a civilizației paleolitice. În Moldova au fost identificate de asemenea vetre de formă ovoidală, de circa 20 000 de ani, în zona Ceahlăului. În epocile următoare (cu 9 000-6 000 de ani în urmă) apar vetre din lipitură de pământ ars, pe postament de bolovani de râu, în Oltenia și Muntenia. Ele se păstrează până astăzi: exemplar rămâne, însă, planul cuptorului de pâine, de 150 de ani, din interiorul locuinței din Cupșenii Lăpușului, Oaș, absidat spre tindă, pentru a mări suprafața de iradiere (Păun, 2000, 48-50).

Cel mai cunoscut tip de adăpost arhaic românesc este bordeiul. El se circumscrie stratului arhaic, neolitic, de civilizație autohtonă. De la români, a fost preluat de alte comunități etnice, cum ar fi bulgarii, sârbii, ungurii, rutenii. Ca structură fizică, bordeiul este o groapă săpată în pământ, cu adâncime variabilă (de la câteva zeci de centimetri la câțiva metri), acoperită cu pământ, paie sau trestie. În afara României, el a mai fost atestat în China, India, Caucaz, Africa, Brazilia. La noi, acest tip de adăpost s-a păstrat până în secolul al XX-lea. Aria sa de răspândire era reprezentată de zonele de câmpie și deal, cu substrat argilos sau mărnos. Planul locuinței era monocelular, cu vatră în centru. Intrarea (gârlici) era o rampă sau trepte flancate de două paturi. Pereții erau construiți din bărne decorate cu motive mitice (zoomorfe, cosmice etc.). Marile sale avantaje erau buna izolare termică (locuința era ferită de vânt, de căldură vara și de frig iarna) și securitatea locuitorilor (asigurată prin camuflarea aproape perfectă). Anexele gospodărești erau, la rândul lor îngropate sau semi-îngropate, la fel ca și cărciumile, bisericile și celelalte instituții sătești.

O altă locuință arhaică, elementară este surla, cu o răspândire și o notorietate mai redusă decât bordeiul. Are formă conică – înscriindu-se arhetipurilor primare de percepție și organizare domestică a spațiului – și este construită din bărne. Diametrul său obișnuit era de 3-4 metri, iar înălțimea de 2,5-4 metri. Vârful îi era încercuit de un inel de nuiele (gâni) și uneori era protejat împotriva ploii de un acoperiș rudimentar de scoarță de brad, iar la bază avea o întăritură de nuiele. Din interior nu lipsea vatra, așezată în mijloc sau pe o latură, o platformă de uscat lemnele (crivat) și cujba (cobilița sau prepeleacul) de care se agăța ceaunul pentru gătit. Dată fiind economia spațiului, a dotărilor și a confortului, se presupune că surla era locuința provizorie a păstorilor. De altfel, ea era întâlnită mai ales în regiunile păstorești (în zonele muntoase, în Moldova). I se mai afla utilitate vara, ca adăpost temporar în fânețe sau, în incinta gospodăriei, ca bucătărie de vară. Dincolo de hotarele culturii românești, se mai întâlnesc forme asemănătoare de locuire (eventual

diferite ca material de construcție) în Munții Balcani, Serbia, Muntenegru, la populațiile siberiene, lapone, în Asia de Nord și în America de Nord.

Formele circulare sau ovoidale se păstrează și în acareturile gospodăriei țărănești: poata în plan oval sau rotund, destinată vitelor, mai ales pe timp de iarnă și, de asemenea, staulul și strunga oilor, care au cel puțin un capăt arcuit. Aceste contururi rotunjite ale spațiului locuit reproduc percepția cosmică inițială. Elipsele sprijină și mai bine această percepție, întrucât permit nu numai focalizarea în jurul nucleului central, ci și orientarea în funcție de axele universului, dintre care cele mai importante sunt cele solare. Aproape toate formele de adăpost pe care le-am menționat țin seamă de răsăritul echinocțial sau solstițial al soarelui. Acesta este încă un argument pentru caracterul de sacralitate al locuirii. În mod fundamental, însă, el este dat de necesitatea primordială de orientare a omului: nu simpla orientare geografică, ci orientarea ontologică, refundamentarea culturală și deci religioasă a lumii. „Manifestarea sacrului fondează, ontologic, Lumea. În întinderea omogenă și nesfârșită, în care nici un punct de reper nu este posibil, în care nici o orientare nu se poate efectua, hierofania dezvăluie un «punct fix» absolut, un «Centru»” – spune Mircea Eliade (Eliade, 1992a, 22). Disponerea acestui spațiu în jurul unui centru întemeietor, *axis mundi*, se face, spune Eliade, în formă circulară sau elipsoidală. Stâlpul sau coloana cosmică – element de mare importanță în arhitectura românească și în cea universală – nu se pot situa decât în centrul universului, legând și totodată separând cerul de pământ și pământul de aici de pământul din adânc. În jurul său orizontal se arcuiește.

Lumea locuită, familiară, reproduce imaginea universului astfel organizat spațial. Omul tradițional tinde să trăiască aproape de locurile sacre, de centrul lumii: el mută acest centru în propria sa casă, care devine, astfel, „buricul pământului”, o *imago mundi*. Cosmogonia este reluată în fiecare construcție. Piatra unghiulară a casei trebuie plasată în centrul lumii, într-un loc fast, lipsit de influențe malefice. La întemeiere, este reluat tot scenariul facerii lumii: fie sacrificarea rituală a unui animal care simbolizează haosul primordial (de pildă șarpele), fie reluarea confruntării între două divinități, una monstroasă, cealaltă luminoasă, finalizată prin biruința celei din urmă. În orice caz, așa cum universul a primit, prin transfer sacrificial, viață pentru a exista – viața unei divinități primordiale – tot astfel, orice construcție (casă, templu etc.) trebuie să fie animată prin jertfă¹. Pentru creație e însă

¹ Sensul ascendent, al înălțării spre divin a creației, s-a păstrat, de altfel, în cele mai multe dintre ritualurile românești ale sacrificiului. Motivul jertfei de inaugurare a unei construcții, care este întâlnit în cele mai multe societăți arhaice (și, desigur, în cele antice), a fost sublimat liric în balada românească a Mănăstirii Argeșului. Elementele rituale sunt prezente de la bun început, când este căutat locul fast pentru construcție (în timp ce în cele mai multe din versiunile străine debutul și întriga constau în zădărnicierea acțiunii omenești de zidire); Manole este, ca zidar, o ființă superioară, aflat în legătură cu divinitatea și care oficiază, asemenea unui preot-profet, întregul ritual al construirii; soția sacrificată nu se lamentează, ca în anumite variante balcanice, ci își acceptă ca resemnare moartea rituală; în sfârșit, un element care ține, din nou, numai de variantele românești ale baladei, Manole sfârșește de moarte voluntar, aruncându-se din înălțime asemenea lui Icar sau asemenea solului dac zburător către zeu. De altfel, asemenea marilor personaje tragice antice, Manole este sfâșiat între condiția sa lumească, de soț iubitor, care ar vrea să își cruțe soția de chinuri, și cea de meșter-preot, singurul care poate săvârși jertfa și desăvârși templul. asemenea lui Oedip, care, după consumarea tragediei, are acces la cunoașterea viitorului descendenților săi, Manole prevestește copilului ce va rămâne orfan (de amândoi părinți, căci el vede și imposibilitatea propriei sale supraviețuirii) un destin cvasimirific, ce poate fi interpretat fie ca moarte prematură și inițiativă, dimpreună cu părinții săi, fie ca existență miraculoasă, în proximitatea lui Dumnezeu, a zeităților și a puterilor cosmice: „Copilașul tău, / Prințul meu, / Vază-l Dumnezeu. / Tu cum l-ai lăsat / În pat desfășat, / Zănela c-or trece, / L-a el s-or întrece / Și l-or apleca / Țăta că-i or da; / Ninsorea de-o minge, / Pe el mi l-o unge; / Ploi când or ploa, / Pe el l-or scălda; / Vânti când o sufla, / Mi l-o legăna, / Dulce legănare, / Pân' s-o face mare”.

Locul este unul ce pare impropriu zidirii. El este un „mal”, un loc aflat la marginea apei (substitutul mitologic al haosului), o poiană lângă mlaștină sau un zid „părăsit / și neisprăvit”, la care câinii „latră-a pustiu / Și urlă-a

nevoie de o jertfă. Nu de una care să îmbogățească, să suplinească potențialitatea locului, ci care să creeze de la început lumea în acel loc. Creația este, însă, un demers capital și, din punctul de vedere al existenței perisabile, umane, periculos. Numai zeii pot crea fără să își diminueze ființa, și nici ei întotdeauna. Omul, însă, ca făptură, ea însăși creată, nu are decât un suflet pe care îl poate da spre însuflețirea unei alte lumi.

De aceea există, în multe culturi, chiar contemporane, credința că meșterul care a terminat o construcție va muri la mai puțin de un an de la încheierea ei. De aceea, mulți constructori lasă întotdeauna un ungher neterminat, pentru a nu trebui să însuflețească cu propria lor viață corpul-construcție clădit. Obiceiul este de a jertfi o persoană, eventual din afara corporației zidarilor, un străin sau un animal sau, mai recent, de a aduce o ofrandă locului, care altfel tânjește după suflet (așa cum, în basmele românești, eroii aflați în priplu inițiativ pe tărâmul de dincolo, întâlnesc pari-arbori care își cer de asemenea viața prin strigătul „Cap! Cap!). Un lucru nou creat este periclitat (se năruie, ca mânăstirea mitică) sau periculos: „este o formă a morții, este ceva care încă nu trăiește și nu va putea trăi decât absorbindu-și un suflet - al primei ființe care intră în contact cu el. Numai după ce a fost cunoscut, adică însuflețit de cineva, el devine inofensiv; trece în rândul lucrărilor vii sau, în orice caz, încetează de a mai fi o formă a morții”(Eliade, 1992b, 79). „Însuflețirea” unei construcții – cu atât mai mult a unui templu – presupune trecerea substanței imateriale, sacre a sufletului din corpul de carne în corpul de piatră. Moartea sacrificială este transferul substanței vitale – de multe ori reprezentată chiar prin sânge, „apa de jos”, încărcată de viață sacră. Această viață nu va „locui”, spune Eliade, în noua incintă, ci se va „întrupă” în ea, contopindu-se în această nouă existență¹.

În societatea țărănească românească se obișnuiește încă să se îngroape la temelia oricărei noi construcții un cocoș, un miel, o pasăre sau „stafia” sau umbra unui om. Acum 50 de ani existau încă „negustori de umbre”, oameni care vindeau măsurile unor viitoare victime pentru a fi îngropate ca jertfe la temelile noilor case. Se credea că în mai puțin de un an, cel căruia i s-a zidit astfel umbra va pieri. Sâmburele mitic al obiceiului este însă, spune Eliade, cel al jertfei primordiale, a divinității. Meșterul-demiurg, victima voluntară sau involuntară, animalul sau ofranda sunt numai înlocuitori ai divinității care va însufleți lumea așa cum a făcut-o la începutul vremii. Sacrificiul ritual reia această jertfă, petrecută în „acel timp” și în „acel loc”, la începuturile lumii și timpului. „În fond, spune Eliade, se poate vorbi în legătură cu toate aceste rituri de o *eternă reînnoire* la ceea ce a fost la început, de o *reluare* a mersului lumii, de o *reîncepere* a Creației”(Eliade, 1992b, 82). Manole, preotul-profet căruia i se dezvăluie taina locului și dezlegarea ei, nu este beneficiarul sacrificiului, în sensul antropologic postulat de schema sacrificiului elaborată de Mauss și Hubert, ci parte a lui, așa cum este parte organică a locului pe care îl va cosmiciza (căci el doarme departe de ceilalți meșteri, „Cu capul pe piatră, / Pustia să-l bată”). Nu întâmplător cea care va fi sacrificată, care va deveni „geniul” (*stoikeio, stafia*, spun variantele grecești ale mitului) noii lumi cosmicizate este soția lui, ipostaza sa feminină. Numai ea poate învinge

morții”. La început nefast, contagiat de elementele fluidității, ale apei și întunericului, locul trebuie consacrat, integrat cosmosului, sacralizat. Meșterii și zidarii, înconjurați de duhuri nefaste, care năruie noaptea ceea ce ei clădeau ziua, devin eroi civilizatori, puși în fața responsabilității reiterării cosmogonice pentru acest spațiu lăsat în afara lumii.

¹ „Schimbarea rezidenței” sufletului rezonează cu valorificarea morții rituale la geto-daci, care credeau, cum spunea Iulian Apostatul, că nu mor, ci numai își mută locuința”. Această viziune a fost, așadar, adâncită, la români, care au sublimat moartea ca act creator.

obstacolele pe care Manole i le invocă în cale¹; ea este *aleasă* să ajungă la locul de construcție, și nu *lăsată* neavertizată (soțul său fiind singurul care își ține jurământul de a nu dezvălui nevestelor imperativul sacrificiului). Și, de asemenea, neîntâmplător, Manole sfârșește tot prin moarte violentă – semn al desăvârșirii creației sale.

Hotarele dintre spațiul locuit și cel nelocuit sunt, de aceea, extrem de importante. A te instala undeva, a întemeia un sat sau doar o casă reprezintă una din cele mai grave hotărâri, deoarece implică creația unei lumi proprii, familiale și responsabilitatea de a o menține la adăpost de influențele haotice. Spune Mircea Eliade: „Locuința nu se schimbă cu inima ușoară, pentru că nu este ușor să-ți abandonezi «dumea». Locuința nu este un obiect, o «nașină de locuit»: ea este *Universul pe care și-l construiește omul, imitând creația exemplară a zeilor, cosmogonia*. Orice construire și orice inaugurare a unei noi locuințe echivalează, într-o oarecare măsură, cu un *nou început, cu o viață nouă*.” (Eliade, 1992a, 55)

După informațiile culese de Ernest Bernea, locul, în civilizația țărănească, nu este uniform, omogen: există locuri bune și locuri rele: „e loc aici, e loc dincolo; da' nu e tot la un fel, nu tot locu-i bun. Iacă ăsta rodește și altu' nu (...) tot locu' are darurile lui, ca omu'” (Bernea, 2005, 24). Locurile bune sunt rodnice, aducătoare de bine; cele rele sunt sterpe, aducătoare de necazuri. Consecințele atingerii de locul rău sunt nefaste: boli, dureri, muștenie, nebulie, tristețe, paralizie, poceală etc. Cauza acestor clasificări ale spațiului este inaccesibilă oamenilor; ei nu pot transforma locul din rău în bun, deși invers se poate întâmpla, prin păcatele săvârșite: „locu' rău vine așa, din duh”. În general, se consideră că locurile rele sunt cele unde au jucat ielele (sub pomi, sub streșini), unde s-a ridicat volbura sau vârtejul (la colțuri, în unghiuri, considerate și ele locuri rele, de făcut farmece), unde s-a tăvălit un cal, unde a fost îngropat un om necurat (strigoii), locurile abandonate (casele părăsite) sau cele unde s-a păcăuit (prin dragoste fără lege, săvârșirea unei crime sau punerea la cale a unei fapte rele). O categorie privilegiată a spațiului vital este „locul ferit”, cel care este bun și nu poate fi pângărit, nu poate deveni rău. Printre aceste locuri ferite se numără și anumite zone ale gospodăriei, cum ar fi vatra sau grădina.

Casa este proiecția spațială a familiei, materialitatea familiei. Ea este, pentru toți „ai casei”, loc bun, prielnic, rodnic și sigur: „locu' meu și locu' tău; fiecare cu locu' lui. Locu' meu și locu' vecinului nu-s la un fel și e așa că stai din bătrâni pe el, pe același loc... Un gard te desparte, nu știi ce-i dincolo” (Bernea, 2005, 35). Acțiunea benefică a locului cunoscut, moștenit, vine așadar de la vechimea locuirii lui de un același neam. Locuirea neîntreruptă, cultul neîntrerupt al locului este garanția unei protecții unice, de neregăsit în altă parte, „dincolo de gard”, în spațiul neștiut și potențial periculos.

Casa este adăpostul sigur, ferit de tot ce poate fi periculos. Ea este centrul de viață, de muncă, de creație și de cunoaștere al membrilor familiei. Ea întemeiază familia, într-atât încât îi împrumută chiar terminologia: căs-ătorie, căs-nicie – sunt instituții familiale de neconceput în afara unei case. Acest cosmos familial cuprinde absolut toată existența grupului de rudenie pe care îl adăpostește. Orice întâmplare, pentru a avea însemnătate, trebuie să se întâmple în interiorul locuinței. De aceea, dacă se întâmplă nașteri sau morți accidentale în afara acestui spațiu sacru, ele trebuie reluate înlăuntrul său.

Fiecare element al gospodăriei țărănești are un cult special. Locuirea presupune existența unei religii domestice, al cărei oficiant este, de obicei, femeia, dar care este respectată de toți locuitorii casei. Obiceiurile și riturile domestice vizează „sporul casei” (etimologia termenului „spor” are la origine echivalentul slav al cuvântului „uger”, izvorul

¹ Tufa de mărăcini, lupoaica și scorpia sunt încercările inițiatice prin care orice erou își poate îndeplini destinul.

laptelui, al belșugului). Ele sunt confidențiale și concurente. Împărțirea lor poate avea drept consecință pierderea sporului. Prin acest caracter secret, religia domestică dobândește caracter inițiativ, ezoteric.

Locul de casă trebuie ales cu mare grijă, să nu fie spurcat, blestemat sau pustiu de multă vreme. Terenurile obținute necinstit, pământul de pe hotare, cel peste care crește socul, cel în care sunt săpate morminte necunoscute sunt locuri rele pentru întemeierea unei case noi. Pentru alegerea unui loc fast se folosesc anumite ritualuri: aruncatul pâinii, lăsarea unui vas cu apă peste noapte pentru îmbunarea spiritelor locului, premonițiile onirice sau urmărirea animalelor lăsate în libertate. Odată stabilit locul, gospodăria, ca și satul, se întemeiază prin baterea unui par sau țaruș în ceea ce devine, de aici înainte, centrul locuinței, similar centrului lumii și prin stabilirea locului de vatră. Ca loc privilegiat, vatra reprezintă altarul casei, unde arde focul veșnic și spațiul de comunicare cu divinitățile celeste (prin gura sa ascendentă, coșul). Tot vatra va face, însă, legătura și cu spiritele malefice: este locul în care se săvârșesc vrăjile, farmecele și descântecele, unde se ghicește viitorul și se poate afla ursitul. Geniile nefaste care pot pătrunde pe coșul vetrei pentru a aduce boli sau necazuri locuitorilor casei sunt Căii lui Sântoader, dracii, Zburătorul, Muma Pădurii, trăznetul ș.a. Ele nu vizitează însă decât acele case care nu sunt „păzite” prin ținerea sărbătorilor sacre, respectarea interdicțiilor de muncă sau ignorarea geniilor protectoare: șarpele casei, ceasul casei sau anumite păsări, cum ar fi barza sau rândunica.

Forme de locuire tradițională

Familia țărănească, legată de teritoriul moștenit, cunoaște un alt sens și forme diferite ale proprietății decât cele cu care este obișnuită societatea urbană, modernă. Cele două forme ale proprietății rurale, casa și pământul, sunt de neînstrăinat și leagă comunitatea familială de locul obârșiei, oferindu-i caracterele autohtomismului. Succesiunea are cel mai important rol în această cultura a teritorialității familiale. Forma sa consacrată este cea patriliniară („din tată în fiu”). Ca și la romani, tatăl nu este proprietarul absolut al locuinței și pământului, ci numai administratorul lor. El nu poate să înstrăineze aceste proprietăți de neam decât cu acordul fiilor și nu le poate refuza partea cuvenită în momentul în care aceștia se însoară. De asemenea, fiii nu pot fi dezmoșteniți decât în cazuri grave de abatere morală, nu pot primi părți inegale din moștenire și nu se pot sustrage datoriei de moștenire. Spre deosebire de concepția modernă asupra proprietății, indivizii nu au dreptul de a dispune liber de „obiectul” proprietății lor; ei sunt supuși pământului și imperativului transmiterii lui. Creatorul dreptului de proprietate în societatea tradițională este neamul, nu individul.

PERCEPȚIA SPAȚIULUI¹

Melanjul inevitabil dintre elemente ale noului propus de presiunea modernizatoare și cele ale mentalității tradiționale, cu accente arhaice, este evident în percepția dimensiunilor spațiale și temporale ale existenței.

Percepția spațială a lumii rurale continuă să fie centrată pe sat, pus în centrul universului. Satul în care trăiește țăranul devine adesea element de identificare, de individualizare: „paznicul din Nimăiești” (ANDJB, *Fondul episcopesc*, f. 5-6), „un locuitor din Vintere” (ibidem, f. 17); la rândul său, hotarul, această prelungire a satului dar și limită a sa (Bernea, 1997, 39) revine în discuție, fie global, fie prin părțile sale componente; este reperul spațial nu numai cel mai invocat dar și cel mai apropiat, fizic și sufletește; țăranul se simte în hotarul propriului sat acasă, beneficiază de protecția comunității cu locul; hotarul are, primește în viziunea sa, calități în plus, excepționale; nici un alt spațiu nu se compară cu hotarul propriu; oriunde altundeva este un străin, adică un individ de mână a doua; orice opreliște din partea domeniului care vizează părți din hotarul satului propriu îi afectează major: „Localnicii – din Drăgoteni – declară că acum patru sau cinci ani, în timpul șpanului Koltor, li s-a interzis să taie lemne din pădurea din hotar” (ANDJB, *Fondul episcopesc*, f. 5v); ca oameni ai locului se simt îndreptățiți la aceasta, chiar dacă știu că pădurea este alodială; pentru ei nu aspectul juridic al proprietății contează, ci faptul că se află în hotarul satului lor; în virtutea acestui fapt pot emite pretenții, sunt în drept să se plângă de nedreptatea ce consideră că li se face; faptul că li se permite să taie lemne din pădurea de la Meziad, nu-i același lucru; intervine nu numai problema dificilă a distanței, a acoperirii ei, ci și problema de ordin psihic a depărtării.

Spațiile din afara limitelor „ținutului” au contururi mai vagi. Pentru locuitorii Țării Beiușului spațiul de dincolo de Munții Codru Moma reprezintă „câmpia”, „pă câmpie”, „pă Banat”. Și totuși nici acest cerc nu reprezintă pentru țăranul beiușan străinătatea deplănsă de producțiile folclorice; aceasta pentru că zona Beiușului s-a aflat cu șesul Tisei într-o complementaritate economică de lungă durată. În raport cu zona de câmpie mai funcționează încă o serie de elemente de solidaritate, specifice unui spațiu cunoscut, în urma străbaterii lui periodice pentru schimbarea fructelor sau a produselor meșteșugărești pe cereale, prin participarea la muncile agricole sezoniere. Pentru satele din vestul României de astăzi, la începuturile epocii moderne, „imobilismul” specific lumii medievale nu mai funcționează decât în mică măsură. Dinamica spațială a lumii țăărănești devine mult mai alertă într-o economie de schimb ce presupune deplasări pentru cumpărări de vite din Moldova, vite care apoi sunt mănate peste Transilvania până la Arad sau Oradea sau și mai departe, la Pesta sau Viena. Apoi, spațiul se dilată pentru tinerii care învață în centre europene, pentru militarii care, în cazul conflictelor de anvergură europeană în care este antrenat statul austriac, străbat distanțe și țări mai îndepărtate (Nicoară, 1997, 37-46). Spațiul se dilată și în alte împrejurări pentru țărani, cum ar fi cele dramatice ale perioadelor de foamete; în condiții disperate oamenii își înfrâng teama de depărtare, de necunoscut,

¹ Studiul propus include părți/fragmente din lucrarea: *Lumea rurală din Vestul României între Medieval și Modern* (Ștefănescu, 2006), Oradea, Editura Universității din Oradea.

plonjând în nesiguranță cu conștiința că au încercat ceva pentru a ieși din marasm (Ștefănescu, Edith, 1998, 250-251). Societatea rurală din Crișana se înscrie într-un spațiu devenit coerent pe mari dimensiuni, care tinde să facă, în secolele următoare, dintr-o lume fragmentată specifică Evului Mediu, o lume unitară la scară planetară (Rémond, 1974, 21).

Pentru țăran, pentru omul societăților tradiționale în general, depărtarea creează probleme, dereglează mecanismele care funcționează în cadrul solidarităților de bază: a familiei, a satului, a hotarului propriu, a zonei, invocate de țărani, a domeniului invocat mai ales de reprezentanții domeniali: „Inspectorul domeniial declară că restanțele lui Karatson Gavrilă – din Borz – se datorează faptului că acest om a lipsit de acasă mai mulți ani” (ANDJB, *Fondul episcopesc*, f. 13); lipsind mai mult timp și ilegal de acasă, Crăciun Gavrilă a decăzut, legal și moral, din calitatea de membru al amintitelor solidarități, față de care nu și-a îndeplinit obligațiile.

Ca și în cazul aprecierii timpului, și în aprecierea distanței, intră în calcul calitatea parcursului, condițiile în care se efectuează transporturile: în cazul lui Olah Mihaly din Finiș, între timp decedat, care împreună cu consăteanul său Matyas Ferencz, se întorceau din cărașie lungă, nu distanța – relativ scurtă – de la Holod la Beiuș, este împovărătoare, ci faptul că li s-a impus să transporte pe această distanță „o bute de vin de 16 ciubere de Cașovia” (*ibidem*, f. 52-53), greutate mare, în măsură să periclitizeze vitele și carul.

Cel mai frecvent, distanțele sunt apreciate de către țărani, în cantitatea de timp necesară acoperirii ei:

„...drumul de la Pocola la Oradea este la mai puțin de două zile de mers” (*ibidem*, f.3);

„Deoarece Uileacu se află la trei sferturi de oră față de Holod, stăpânul feudal n-a găsit nimic de aplanat” (*ibidem*, f.6);

este o apreciere cu un pronunțat grad de subiectivitate, ce naște permanente contradicții, între țărani și oficialii domeniali; de fapt, la cei din urmă sesizăm tendința de a fi mai exacti, de a aprecia distanțele în unități de măsură mai adecvate, de lungime: juzii din Vălanii de Beiuș, prezenți „in corpore” în fața „deputației” de aplanare, mai puțin Ulica On, bolnav, susțin că:

„În privința cărașiei lungi, această localitate aflându-se la 3 zile (de Oradea) se declară că oamenii se întorc uneori încărcăți, fapt ce nu li se trece în contul robotei”; în replică, „În privința acestei plângeri ca și în privința localității Pocola, stăpânul de pământ a declarat că Vălanii din Beiuș sunt mai aproape cu o jumătate de milă de Oradea decât Pocola...” (*ibidem*, f.7);

nu lipsesc nici cazurile (Here Naș din Borz, fost jude și deci știutor de carte), când țăranii se folosesc și ei în aprecierea distanței de unitățile de măsură ale lungimii.

„Fiind întrebat la ce distanță se află Borzul de Holod, el a răspuns că la o milă” (*ibidem*, f. 15), după cum sunt frecvente situațiile în care, pentru a putea comunica cu țăranii, oficialii domeniali, folosesc aceleași coduri, același sistem de apreciere a distanței:

„Stăpânul a declarat ca și în cazurile similare, respectiv că nu li se acceptă mersul și venitul deoarece Prisaca se află la o oră față de Beiuș, unde aceștia își prestează robotele”, fapt recunoscut de juzii prezenți (*ibidem*, f. 33-34).

Țăranii se sustrag de la „servitutea distanței” sub aspectul ei calitativ; pentru a împiedica aceasta, stăpânul impune pentru transporturi norme, cantități ce trebuie transportate pentru a se considera o zi de robotă: 1000 șindriile, în cazul locuitorilor din Budureasa (*ibidem*, f. 88); țăranii ar vrea să li se considere și când transportă o cantitate mai mică, pentru că ei oricum pierd o zi; locuitorii Buduresei protestează față de un alt aspect ce privește acoperirea distanței:

„La partea a doua a plângerii localnicii au declarat că atunci când transportau la Beiuș 2 bucăți de grinzi de câte 4 stânjeni sau chiar de 6 stânjeni, li se considera în contul unei zile de robotă, deși era imposibil să transporte aceasta din pădure la Beiuș pe parcursul unei zile” (*ibidem*, f. 90-91); nu distanța este mare în acest caz, ci este greu traseul.

Acoperirea distanțelor, cel puțin a celor mai importante, pune diferite probleme de transport; de cele mai multe ori a transporta ceva la distanță se transformă într-o acțiune riscantă și dificilă; plângerile legate de acoperirea distanței prin cărașia lungă sunt frecvente; țăranii unor sate arădene, se plâneau în mai 1814, de

„Drumurile lungi cum ar fi cele până la Oradea, Chitihaz, Gyula, Ghoroc etc., care sunt adesea nepotrivite, trebuie să le parcurgem și pe vreme nefavorabilă, când vitele noastre se obolesc și se îmbolnăvesc în așa măsură că unele nu pot fi puse la jug chiar o jumătate de an, iar carele noastre neferecate, deși se tocesc și se strică la un singur drum de acest fel, devenind inutilizabile, totuși pentru repararea lor nu primim lemne de la domnia sa stăpânul” (*ibidem*, f. 91);

drumul poate fi „greu” sau „ușor”:

„Cei prezenți au declarat că atunci când era un drum ușor se întorceau de la Oradea cu o încărcătură mică, însă în majoritatea cazurilor se întorceau neîncărcați” (*ibidem*, f. 67-68).

Într-adevăr, orice drum la distanță se poate transforma într-o aventură, dacă ne raportăm strict la condițiile tehnice în care se făcea, ținând de calitatea căilor de comunicație, de calitatea atelajului și a vitelor, de impactul conjuncturii meteorologice.

INTRAREA ÎN MODERNITATE A SPAȚIULUI RURAL DIN TRANSILVANIA (SECOLELE XVIII-XIX)

Inovații sociale-reinventarea țărănimii libere

Analizând tehnicile de cultivare a pământului dintr-o perspectivă istorică, se poate constata asocierea dintre acestea și unele variabile socio-economice, dar și geografico-climatice: tipul de regiune (muntoasă, de deal, de șes), mărimea și densitatea populației, mutațiile în practicile agricole, inclusiv în organizarea spațiului prin recadastrarea teritoriului, ca urmare a apariției unor noi culturi, în special cultura porumbului și cea a cartofului. Apoi nu trebuie uitate amplele acțiuni de modernizare a spațiului rural, întreprinse de autoritățile statale, atât în ceea ce privește organizarea gospodăriei dar și reproiectarea cadastrală a extravilanului și intravilanului. Perspectiva privind caracterul static al istoriei rurale trebuie înlocuită prin una dinamică; chiar dacă dinamica rurală este una mai lentă, ea totuși reprezintă o formă de istoricitate a duratelor încetinite. Spațiul rural, numai ca autoreprezentare mentală este o lume în sine implicând valorizări egocentriste, dimpotrivă el este supus unor ample influențe externe, fenomene de inovație și mobilitate. Acestea se produc atât la nivelul tehnicilor economice și a cultivării sau a organizării spațiului, cât și la nivelul gospodăriei rurale, a arhitecturii, gastronomiei sau a confecționării vestimentului.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, „dacă ansamblul lumii țărănești stă sub semnul arhaicului, el (arhaicul) primește accente în plus dacă avem în vedere populația majoritară românească, ajunsă la începutul evului modern fără elite sociale semnificative proprii. De unde greutatea în plus a adaptării lumii rurale românești la propunerile de modernizare și dificultățile întâmpinate de statul austriac în a găsi mijloacele cele mai adecvate de a-i ridica pe români la rangul de „cetățeni”. În cele din urmă, puterea sa de persuasiune a condus lumea rurală, în general, cea românească, în special, cel puțin parțial, în sensul dorit. Am putea spune că statul a câștigat bătălia – victorie parțială, evident – mai ales în plan simbolic, reușind să alimenteze în permanență mitul „bunului împărat”, cu elemente palpabile, cu repercusiuni directe asupra vieții supușilor săi. La rândul său, țărănimea, din ce în ce mai convinsă că are în stat un aliat puternic, în disputa sa tradițională cu reprezentanții feudalității, devine mai sigură pe sine, mai deschisă la spiritul veacului. Fără a avea senzația trădării tradiției, vigilența sa pe această linie scade; conștient sau nu, un număr de noutăți devin parte componentă a existenței sale... de la o generație la alta, fără să se lase impresia că se abdică de la ea, tradiția își schimbă parțial conținutul” (Ștefănescu, 2006, 9)

În privința organizării spațiului, în cazul Transilvaniei, Banatului și a Părților Vestice, fără îndoială Imperiul Austriac a avut un rol major. Încă din a doua parte a secolului al XVIII, după perioada de instabilitate determinată de războaiele cu turcii, dar și de conflictele interne, zona de răsărit a imperiului va intra într-un amplu proces de modernizare, pe linia noilor tendințe reformatoare reprezentate de terezianism și josefinism. Aceste reformisme vor afecta și spațiul rural, inclusiv cel românesc; prima regiune implicată în procesele de modernizare va fi Granița Militară (Militär-Grenze) constituită în a doua parte a secolului al XVIII-lea în Banatul de Munte și apoi în sudul Transilvaniei (Orlat-Făgăraș) și Ținutul Năsăudului (Valea Someșului Mare, Valea Sălăuței și zona Bârgaiei) (Șișeștean, 2006, 343-354)

În aceste zone autoritățile imperiale vor proceda la ample reorganizări ale teritoriului: mutări de vetre de sat, interdicția dispersării în spațiu a gospodăriilor (ca o trăsătură a satului românesc de tip risipit), concentrarea gospodăriilor în noile vetre de sat, trasarea de fronturi stradale, elaborarea unor planuri-tip de case și gospodării, încurajarea formării „comunioanelor de casă”, ca forme tipice de grupuri domestice extinse ce imită sistemele zadrugale sud-slave. Pe de altă parte, în aceste zone, adevărate nuclee de modernitate rurală, va fi introdus învățământul obligatoriu și gratuit de trei clase (atât în germană cât și în română) și va fi asigurată o strictă disciplină socială tuturor locuitorilor din regiunea frontieră (cu obligații stricte pentru copii, tineri, bărbați, femei, rezerviști, înrolați, veterani). Inovația arhitectonică îndusă de austrieci va deveni cu timpul formă stereotipă de manifestare a tradiției gospodăriei românești din Transilvania și Banat. Din această perioadă datează așa zisa casă tradițională bănățeană, caracterizată prin acoperișul în două ape, folosirea masivă a pietrei, cărămizii și țiglei, ca materiale de construcție noi, atipice pentru satul românesc anterior acestei perioade. De asemenea, introducerea unei noi forme de organizare socială, bazată pe grupul domestic extins, care imită sistemele zadrugale ale populațiilor balcanice (slavii de sud, albanezii), așa numitul „comunioanelor de casă”, din care, de obicei, fac parte mai multe familii înrudite, conduse de un „tată de familie” și o „mamă de familie” va necesita volume spațiale ample ale casei, casa bănățeană impunându-se prin vastitatea spațiului locuit, dar această caracteristică trebuie asociată obligatoriu cu volumul demografic foarte mare al grupului domestic extins, care o ocupă; fără această asociere inovația arhitectonică a casei bănățene își pierde semnificațiile. Constatări similare se pot face și în cazul sudului Transilvaniei (zona Orlatului), care dezvoltă același stil arhitectural, în timp ce regiunea năsăudeană a Graniței Militare va găsi ingenioasa soluție a dezvoltării gospodăriei construite din lemn, prin aglutinare, prin adăugarea unor noi camere, în prelungirea celor existente deja, pentru cuplurile nou căsătorite, din cadrul „comunioanelor de casă”, așa cum avem exemplul unor case, cu anexele lor din satul Șanț, de pe Valea Someșului Mare (Șișeștean, 1996).

Încă o dată, inovația devine tradiție, prin faptul că încă multă vreme, după desființarea Graniței Militare, logica organizării sociale pe baza grupului domestic extins, dar și gospodăria extinsă se mențin amândouă, devenind modele tradiționale de organizare socială și construcție a habitatului, chiar și o lungă parte a secolului al XX-lea, resturile unor asemenea structuri fiind în prezent o realitate etnologică aflată într-un avansat proces de disoluție.

Din zona Graniței Militare, cu variabilități specifice, determinate de presiunile antireformiste ale nobilimii locale, dar și de caracteristici geografice și alți factori politici, reformele se vor difuza la scara întregului teritoriu de răsărit al imperiului.

În Câmpia de Vest, zonă extrem de mlăștinoasă și împădurită, cu vegetație arboricolă de baltă, începând de pe culoarul Someș-Crasna și continuând cu Ierul, Crișurile, Mureșul și Bega, vor avea loc ample lucrări de asanări, îndigui, canalizări, construirea unor ecluze și despădurirea zonei joase dintre Tisa și Carpați. Se va crea astfel un disponibil enorm de spațiu agricol, cu un sol cu o fertilitate ridicată, iar ca o consecință directă, populația rurală a câmpiei va spori, fiind înființate noi sate, atât prin aducerea unor coloniști germani (denumiți generic șvabi) și mai puțin, coloniști slovaci, cât mai ales prin folosirea resurselor demografice ale pungilor demografice subcarpatice, grupuri importante de populație din regiunea Munților Apuseni revărsându-se în spațiul Câmpiei de Vest. Să nu uităm apoi să amintim faptul că această amplă operațiune de reconfigurare a spațiului are importante consecințe asupra întregii rețele de drumuri, inclusiv a celor de acces dinspre vest înspre Ardeal; vechile drumuri erau drumuri de înălțime, mergând pe culmi de deal și șei

montane, evitând zonele joase, inundabile, mlăștinoase, greu practicabile, mai ales primăvara și toamna. Noile drumuri gândite de administrația austriacă sunt drumuri de vale, cu acces ușor dinspre vest, urmărind marile cursuri de apă ce se îndreaptă spre Tisa. Vechea rută nordică, care urcă pe Tisa, până în Maramureș și de acolo, trecând munții, cobora în Transilvania, pentru a evita zona de păduri, stufărișuri și mlăștini a Câmpiei de Vest, își pierde importanța. Ea rămâne cu vagi urme pe teren, întrerupte din loc în loc, de noul peisaj rural și în memoria generației vârstnice. Ca efect, se produce schimbarea întregului peisaj rural, satele coboară pe văi, vetrele de sat se mută, sate de deal, care altădată erau importante, fiind situate pe vechile drumuri își pierd importanța și devin izolate față de noile rute ale modernității. Fenomenul nu ține numai de geografia umană și de sistemele de ierarhizare a comunităților pe o scară a prestigiului social intercomunitar ci are și efecte cuantificabile demografic: satele de vale își sporesc populațiile, în timp ce sate altădată importante, intră într-o hemoragie demografică din care nu vor mai ieși niciodată, multe dintre ele fiind în prezent în plin proces de stingere demografică.

În intimitatea sistemelor economice rurale, una dintre cele mai spectaculoase reforme de reorganizare a spațiului este cea de trecere la sistemele de asolament colectiv. Tradițional, expansiunea în spațiu în vederea extinderii câmpurilor cultivate s-a făcut prin regimul defrișărilor, aproape continue, care au ca bază gospodăria țărănească, pusă, desigur, în cele mai multe zone regimului feudal al sesiiilor uzufructare. Cu toate acestea, dincolo de zonele privilegiate ale scaunelor secuiești sau ale satelor săsești, cu variabilități istorice, a existat și în Transilvania o țărănime liberă românească, însă foarte redusă numeric, în raport cu zonele de țărănime liberă din Muntenia sau Moldova. Istoria socială a populației țărănești românești din Transilvania este însă extrem de slab cunoscută. Ca și în alte zone ale Europei, țărănimea este purtătoarea unei „istorii tăcute” și nu intră în istoria majoră decât în momentele ei de reactivare; ca urmare ea iese în istorie prin intermediul unor documente de consemnare a unor danii, aserviri sau prin răscoale care o fac să tulbure edificiul social puternic structurat al feudalității. Dacă istoria țărănimii aservite din Transilvania este relativ cunoscută (mai ales prin opera de teorie istorică lui D. Prodan), istoria țărănimii libere este mult mai puțin.

Unde se mai menține această țărănime, cu excepția Scaunelor Secuiești și a satelor săsești? În primul rând, în Țara Chioarului, Ținutul Cetății de Piatră, din nord-vestul Transilvaniei. O parte a ei, extrem de mică, reușește ca să-și mențină libertățile în întregul ev mediu, în calitate de militari ai cetății. O altă parte, mult mai numeroasă, devine extrem de importantă, mai ales în secolul al XVII-lea, când Chioarul reprezintă zona strategică-tampon, disputată între Imperiul Austriac, în expansiune spre est și Principatul Transilvaniei, dominat de principii reformați, de multe ori aliați cu turcii, pentru stăvilirea expansiunii austriece. În aceste condiții, Principatul are nevoie de soldați și va folosi experiența militară a locuitorilor Chioarului, acordându-le privilegii de libertate, diplome „nobile”, în schimbul serviciilor lor militare. Chiar dacă sunt cunoscuți sub denumirea de „nemeși” (nobili), această denumire nu ascunde suficient condiția țărănească a acestei categorii sociale. În fapt, sunt țărani liberi, cu sarcini militare, în districtul („vidigul”) Cetății de Piatră, numai pușini dintre ei ajungând să-și depășească condiția socială și să intre în cadrul unei nobilimii propriu-zise. Unii vor trece chiar la calvinism, suferind o dublă schimbare de identitate, întâi religioasă și mai apoi, prin sucesori, una etnică (Hossu, 2003, 141-147). Cei mai mulți își vor păstra confesiunea ortodoxă, îmbrățișând apoi, la începutul secolului al XVIII-lea, sub austrieci, greco-catolicismul. E o mare mobilitate confesională, socială și etnică la această cumpănă între evul mediu și

modernitate în întreaga Transilvanie, iar românii rup barierele tăcerii și intră în istoria majoră constituindu-și elite de tip modern și reconfigurând întreaga geografie mentală a spațiului transilvănean, printr-o viguroasă construcție identitară de tip etnic și prin inventarea națiunii, ca formă de coagulare a identității de tip modern.

În al doilea rând, în a doua parte a secolului al XVIII-lea se constituie un nou val de țărănime liberă românească, sub protecția Casei de Austria. Ea va fi concentrată în zona graniței militare bănățene (din Banatul de munte, dar și în zona actualului Banat sârbesc, în regiunea Pancevo-Uzdin, unde funcționa regimentul germano-valah), apoi în sudul Transilvaniei (Marginimea Sibiului, Făgăraș, Hațeg, având centrul regimentului la Orlat) și în nord-estul Transilvaniei, pe Valea Someșului Mare, dar și pe Sălăuța și în Munții Bărgăului, având conducerea regimentului la Năsăud. În unele zone, cum este cea a Năsăudului, țărănimea liberă reușise să supraviețuiască o lungă perioadă de timp a Evului Mediu, ca apoi să cadă sub servituțiile feudale ale districtului sășesc de Bistrița. În noile condiții ale administrației austriece se va produce reinventarea țărâniei libere cu funcții militare. Ea va fi concentrată în zonele de Militärgrenze și va fi beneficiara, alături de statutul de libertate țărănesc-militară și a unor întinse suprafețe de pământ, constituite în două categorii de terenuri: pământuri comunale, formate din pășuni și păduri, cu acces uzufructar pentru populația din Granița Militară și arabile și locuri de casă, individualizate pe gospodării (kommunionhaue). După desființarea Graniței Militare, în a doua parte a secolului al XIX-lea, diferențiat pe regiuni (mai întâi în Transilvania și apoi în Banat), pământurile individualizate pe gospodării vor intra în proprietate țărănească, iar pământurile comunitare vor fi partajate, printr-o decizie a împăratului Franz Joseph, în două părți egale, o parte revenind statului maghiar, ca stat succesor, iar cealaltă comunităților sătești, ca pământuri comunitare, cu destine istorice diferite. În fosta graniță militară bănățeană ele vor rămâne comasate și vor constitui, începând din 1881 Comunitatea de Avere a satelor din fostul regiment grăniceresc, comunitatea funcționând până în 1962, când pământurile vor intra în proprietatea statului, la ora actuală existând serioase litigii privind retrocedarea lor. În granița militară transilvăneană de Orlat și Năsăud se va produce însă ieșirea din indiviziunea grănicerească și constituirea unor compozesorate individualizate pe satele din fosta graniță, ele redevenind, în mare parte, după 2000, proprietățile asupra acestora.

Inovații agricole și reorganizarea spațiului

Toponimiile locale indică, fără îndoială, experiențele exploatării spațiului, într-o perioadă istorică în care regimul defrișărilor permanente este expresia cea mai semnificativă a cuceririi de noi locuri de cultură. Runcurile, curăturile, săcăturile, lazurile, sunt toponimii cu o vastă răspândire atât în Transilvania propriu-zisă, cât și în Părțile Vestice. Ele indică și existența unei faze bazată pe o agricultură de o slabă productivitate, cu un asolament individualizat pe gospodării și bazat pe ciclul pădure-câmp cultivat-moină-câmp cultivat. Este de precizat că noțiunea de câmp cultivat este una generică, realitatea de teren este mult mai nuanțată, în interiorul „câmpului cultivat” practicându-se rotații ale culturilor, pe diversele lor tipuri, în special alternanțele între culturile de toamnă-primăvară și lăsarile parcelare sau chiar în interiorul unor parcele a câmpurilor „în moină”, care se reînțelenesc, redobândindu-și în câțiva ani de „hodinire” o vagă fertilitate naturală, ajutată prin complementarități cum ar fi îngunoierea cu gunoi de animale mari sau chiar folosirea cenușii ca amendament natural, în cazul unor miriști incendiate, iar în unele zone, a unui pământ bazic („poloacul”) extras iarna din locuri cunoscute de generații și

împrăștiat pe câmp, pentru a neutraliza aciditatea unor soluri puțin productive. Totodată, toponimiile ne oferă informații privind tehnicile de defrișare și chiar statutul juridic al unor părți din teritoriu.

Trecerea de la asolamentul individual la cel colectiv, în timpul administrației austriece, va produce ample operațiuni de reorganizare a teritoriului, cu evidente efecte asupra unei noi schimbări a peisajului rural. Asolamentul colectiv, deși s-a impus cu mare dificultate, a se vede în acest sens contradicțiile între ideologia oficială a imperiului, care promova triumfalismul reformele sale și realitatea de teren, consfințită prin conscriptii, care arăta importante carențe ale reușitelor practice, a impus noi reconfigurări ale spațiului rural, apărând importante diferențe între satele cu asolament colectiv și cele cu asolament individualizat pe gospodării. Trebuie spus că asolamentul colectiv a fost efectiv practicabil numai în zonele cu un relief mai puțin accidentat. În zonele montane unde fiecare palmă de pământ trebuia exploatată individualizat, în funcție de marea varietate a condițiilor de relief și de sol, el nu s-a impus și nici nu s-a urmărit modificarea specificităților locale de exploatare. Pe de altă parte, chiar și acolo unde asolamentul colectiv s-a impus, el s-a referit la zona arabilă, în timp ce în multe regiuni zona fânețelor a menținut regimul fronturilor de defrișare a pădurilor, cu efecte asupra peisajului rural, în sensul că pe de o parte se menține o zonă compactă, precis definită a vetrei satului-intravilanul, iar pe de altă parte, are loc o continuă expansiune a spațiului agricol spre munte, prin defrișări. În zona fânețelor se păstrează astfel și chiar se accentuează, pe măsura defrișărilor, o veche realitate socială - locuințele sezoniere - de vară, care de multe ori, prin roiri demografice, devin locuințe permanente, apărând astfel cătune, mai mult sau mai puțin individualizate de satul-mată, din care a produs expansiunea montană. Ca o consecință a unor asemenea procese, satele de vale se prezintă ca realități sociale compacte, în timp ce noile comunități au un aspect difuz, dispersat, în funcție de condițiile reliefului. În zonele fără asolament colectiv aspectele de discontinuitate, de ruptură a spațiului, sunt mai puțin evidente; cu toate acestea, zona veche a vetrei satului are un aspect mai concentrat, în timp ce o dată cu înaintarea spre munte se produce o diluare a densității de locuire (dacă între timp nu intervin importante modificări în rețeaua de drumuri, care să schimbe importanța economică și simbolică a spațiului). Această distribuție spațială are și o conexiune socială: în vatra satului criteriul parentării este mult mai puțin evident ca factor de grupalitate socială, căsătoriile, pe durate istorice lungi, au estompat parentarea, producând un amestec de gospodării în care vecinătatea devine predominantă, ca vizibilitate socială exterioară, parentarea fiind, evident funcțională însă ca un factor de surdină, evidențiat prin introspecția acțiunilor sociale. În schimb însă, în zona de expansiune rurală prin defrișare, criteriul parentării devine mai evident, chiar la o investigație sumară, el capătă o tot mai mare evidență pe măsura îndepărtării dinspre vatra satului înspre zona mai îndepărtată și mai recent socializată prin locuire. Acolo liniile de neam devin compacte, la fel și câmpurile agricole au o genealogie a similitudinilor parentale.

Astfel, pentru cercetătorul preocupat de problemele peisajului rural diferența este evidentă: satele cu asolament colectiv, bialnal sau trienal, se prezintă ca sate cu gospodăriile apropiate una de alta și cu o demarcație netă între spațiul intravilan și cel extravilan. Intravilanul concentrează toate gospodăriile; expansiunea habitatului în spațiu este un proces lent și limitat de regulile comunitare care impun necesitatea menținerii marilor sole ale extravilanului ca unități compacte și fixe. Contradicția dintre necesitatea expansiunii zonei locuite din intravilan și necesitatea conservării zonei extravilane cultivate, marchează istoria satelor cu sisteme de asolamente colective. În aceste condiții, procesul de creștere

demografică corelat cu tendințele pe termen lung de fărâmițare a proprietăților prin împărțiri egalitare la descendenți, impun efectuarea periodică a unor operații de reorganizare cadastrală a teritoriului, de redelimitare a marilor sole, a fânețelor și a intravilanului, precum și a proprietăților individuale existente în cadrul acestor mari unități de teren. Pentru cele mai multe sate din Ardeal, importante mutații pot fi puse în evidență pentru sfârșitul secolului al XIX-lea, când prin măsuri impuse de administrația maghiară a avut loc o trecere în masă de la asolamentul bienal la cel trienal, fapt care a prilejuit mari operații cadastrale, înregistrate pe hărțile elaborate cu o mare minuțiozitate de topograful maghiari. De asemenea, aplicarea legii de reformă agrară din 1921, a impus o nouă serie de restructurări ale configurației marilor unități teritoriale din extravilan, consecință a dispariției aproape totale a marilor proprietăți aparținând nobililor maghiari. Totuși, restructurările teritoriale de după 1921 nu cunosc amploarea celor de la sfârșitul secolului al XIX-lea și mai ales a celor de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, din timpul administrației austriece.

Peisajul rural al satelor cu asolament colectiv este caracterizat și prin alte particularități: semnele de hotar care delimitează proprietățile din cadrul unei sole sunt extrem de discrete; necesitatea cultivării fiecărei bucăți de pământ și uniformitatea culturilor fac aproape invizibile aceste semne de demarcație. De asemenea, peisajul agrar din cadrul marilor sole este aproape cu totul lipsit de copaci sau arbori fructiferi, deoarece aceștia ar împiedeca muncile agricole. Acest tip de peisaj deschis, denumit în literatura occidentală „*oppenfeld*” sau „*region des champs ouverts*”, se întâlnește peste tot în Transilvania în regiunea colinară și mai ales în cea de câmpie. Reorganizarea spațiului prin asolamentul colectiv a avut și importante consecințe asupra structurilor sociale, în sensul creșterii coeziunii lor, a solidarității sociale și a mentalităților comunitariste. Cultivarea unei mari sole cu aceleași tipuri de culturi, impune un ritm al muncilor agricole la care participă solidar întregul organism social, iar efectul se va resimți asupra creșterii spiritului de responsabilitate comunitară. Biserica va fi implicată și ea în pedagogia socială a reformismului austriac. Ea nu va fi numai un factor al educației religioase ci va asigura și educația civică și va veni cu sfaturi practice privind cultivarea pământului, introducerea unor noi culturi, a unor soiuri de plante și arbori fructiferi, prevenirea unor epidemii prin cunoașterea unor măsuri de igienă.

Cu totul altul este peisajul în satele fără asolament colectiv; în aceste zone distincția dintre intravilan și extravilan este nefuncțională; intravilanul și vatra satului sunt mai mult realități simbolice, culturale, decât realități fizice. În satele cu asolament colectiv însă, vatra satului și intravilanul reprezintă atât realități simbolico-culturale cât și realități fizice, perpetuate pe lungi serii istorice. Creșterea demografică se manifestă exclusiv în interiorul intravilanului, fără fenomene de roire în spațiul extravilan, decât în situații excepționale, de criză a spațiului pentru noile gospodării. Această caracteristică a generat o creștere a densității gospodăriilor, fapt ce determină forma concentrată a satului.

Prin contrast, satele fără asolament se încadrează, în general, în cadrul tipului de așezări cu gospodării risipite. Aici semnele vechilor operații de defrișare sunt vizibile peste tot. Hotarele dintre proprietățile individuale sunt puternic conturate și au câteodată o lățime de peste un metru. Ele sunt vizibile chiar de la distanță, fiind formate din arbori înalți și tufșuri. Aceste semne de proprietate, atât de puternic conturate, urcând dinspre vale înspre munte, reprezintă vestigii ale vechilor păduri distruse prin marile defrișări de altădată. Pentru cercetător, liniile de hotar puternic marcate prin arbori reprezintă o importantă problemă de istorie socială, deoarece ele delimitează, în general, marile spițe de neam din cadrul unui sat. Aceasta indică că marile operațiuni de defrișare au fost practicate

la nivel familial, apoi succesorii au împărțit între ei pământurile defrișate; linii de hotar („*mejde*”) mai discret conturate, indică împărțirile succesive între urmași. Aceste linii de demarcaj se găsesc în interiorul parcelelor puternic conturate prin „*mejdele*” de vegetație; de obicei ele nu sunt marcate decât prin pietre sau în unele cazuri, printr-o supraînălțare a terenului atunci când este vorba de teren arabil, aflat în pantă și pus în cultură prin arături practicate ani în șir pe direcția curbelor de nivel (cu un plug special, cu brăzdar schimbător), obținându-se astfel o succesiune de terase, element atât de caracteristic culturilor cerealiere din zonele montane. Totodată, aceste puternice delimitări între spițele de neam, ar putea indica, pentru trecut, existența unor păduri stăpânite (sau folosite) devălmaș de către comunitatea țărănească.

În cele prezentate am punctat, succint, numai o parte a importanțelor mutații apărute în spațiul țărănesc în pragul modernității. Chiar și numai aceste exemplificări distrug imaginea stereotipă a imobilismului rural, ancorarea spațiului țărănesc într-o tradiție osificată. Implicite, conceptul de sat tradițional este unul vag, un termen generic care ascunde realități sociale extrem de diverse, atât istoric cât și regional. Utilitatea lui metodologică este redusă numai la surprinderea distincției dintre satul de tip țărănesc, a cărui sfârșit se înscrie, în linii mari, la colectivizarea rurală din perioada comunistă și neoruralul desțărânat, cu diversele sale ipostaze, a cărui realitate o trăim în prezent. Asemenea ipostaze ale ruralului post-țărănesc pot încă opera și o fac în majoritatea cazurilor economiei rurale post-comuniste, într-o logică a exploatației relativ autarhizate, de factură țărănească, chiar dacă agenții sociali ai acesteia sunt produsele târzii ale unei realități post-țărănești.

Pe de altă parte, am dorit ca să aduc în discuție rolul de excepție al administrației austriece în organizarea spațiului rural, din această parte a imperiului, rol de multe ori ignorat prin dominanța unor paradigme interpretative care izolează istoria rurală românească de marile curente de modernitate indusă de administrația austriacă în toată zona Europei Centrale.

OPOZIȚIE ȘI COMPLEMENTARITATE ÎN ORGANIZAREA SPAȚIULUI RELIGIOS¹

Cercetările sociologice întreprinse asupra comunităților tradiționale relevă universalitatea aplicării principiului dualist. Fie că este vorba de o societate a aborigenilor australieni, o societate asiatică, una africană, ori o comunitate țărănească europeană, peste tot vom regăsi un imaginar colectiv structurat pe ideea dualității, a unor opoziții între diverse realități polarizate, care sunt separate, dar, totodată constituie o unitate ontologică². Principala opoziție întâlnită în întreg spațiul lumilor tradiționale este cea dintre sacru și profan. Ea nu este numai o opoziție religioasă sau magică, funcționalitatea acesteia fiind mult mai amplă, oferind seturi întregi de criterii de organizare socială, începând de la raporturile între sexe, legitimarea funcțiilor de autoritate, sau dimpotrivă, a condiției infra sau extra-sociale³ și ajungând la organizarea habitatului și ierarhizarea spațiului umanizat. Pe de altă parte, opoziția sacru-profan oferă eterogenitate timpului, perioadele faste alternând cu cele nefaste, momentele de sacralitate cu cele de manifestare a profanului.

În cele ce urmează voi încerca analiza raportului dintre sacru-profan și sistemele de organizare socială în cadrul culturii tradiționale țărănești din Transilvania, dar exemplificările mele se vor referi și la alte zone, în special din Europa Orientală și Caucaz⁴.

¹ Studiul de față este inclus în Șișeștean (2002).

² Deși antropologia structuralistă a lui Claude L. Strauss dezvoltă, în formele cele mai elaborate, teoria sistemelor dualiste, primele direcții de cercetare, ipoteze de lucru și modele explicative de acest tip sunt configurate în spațiul sociologic francez cu mult înainte, în special prin cercetările lui E. Durkheim privind societățile clanice și sistemele religioase totemice sau prin M. Maus și H. Hubert prin cercetările privind riturile sacrificiale și rupturile produse în spațio-temporalitate în cursul pregătirii și derulării actelor sacrificiale. Cel care va realiza modelul teoretic cu cea mai mare profunzime, privind acțiunea socială a principiului dualist în societățile tradiționale va fi însă R. Hertz, considerat, printre altele și un întemeietor al antropologiei sociale. Studiul său „*La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*”, apărut în 1909 în Revue philosophique, este considerat de unii cercetători actul de naștere al antropologiei structuraliste. Acest studiu va fi republicat în volumul intitulat „*Melanges de sociologie religieuse et folklore*”, apărut postum, în 1928 (Ed. Alcan, Paris), la 13 ani după moartea sa pe câmpurile de luptă ale primului război mondial. Volumul, care mai cuprinde un alt studiu celebru al lui R. Hertz, *Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort* (apărut pentru prima dată în 1907, în Année sociologique), a fost îngrijit de bunul său prieten Marcel Mauss. Volumul va fi reeditat în 1970 la P.U.F., Paris, sub titlul *Sociologie religieuse et folklore*. Trimiterile noastre se vor face la ediția din 1928, *Melanges...*

³ Termenii de „infra” și „extra” social sunt întrebuințați în accepțiunea durkheimiană și se referă la statute sociale specifice comunităților tradiționale. Astfel, în asemenea comunități socialitatea deplină este un apanaj preponderent masculin, dobândit prin tehnici de învățare socială, în condițiile unor rituri inițiatice de trecere de la adolescență la maturitate. Astfel, copiii și femeile sunt categorii infrasociale, care nu au dobândit încă (copiii) sau nu pot dobândi (femeile), socialitatea deplină. Condiția extrasocială caracterizează bătrânii, care și-au pierdut capacitățile fizice și, mai ales, mentale. Deși în asemenea societăți există o adevărată instituție de autoritate a bătrânilor, în condițiile în care ei își pierd facultățile fizice și mentale sunt repudiați din funcția de autoritate și intră într-o stare extrasocială (în cazuri limită, în anumite comunități, ei sunt alungați și lăsați să moară în izolare).

⁴ Paul Henri Stahl, *L'installation des fidèles dans l'église. Exemples sud-est européens*, în Revue des études sud-est européennes, Academia Română, vol. XXXI, 1993, nr. 1-2. Articolul domnului profesor Paul Henri Stahl de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales din Paris reprezintă în spațiul sociologic românesc o prima analiză a corelației dintre organizarea spațiului sacru bisericesc și organizarea socială. Eterogenității spațiului sacru îi corespunde, în paralel, o structură socială; ierarhia socială în interiorul bisericii se reconstruiește în jurul ierarhiei sacralității. Lucrarea eruditului profesor de la Paris, continuator al școlii Sociologice de la București, este importantă și prin analizele comparative pe care le întreprinde asupra spațiului balcanic, creștin și

Această analiză va insista asupra dublului sistem de structură, cel al sacralului și cel al socialului, așa cum apare în interiorul bisericii-veritabil „axis mundi”- centrul coagulant al întregii existențe sociale în comunitățile tradiționale țărănești¹.

Este de remarcat faptul că în aceste comunități există un întreg sistem de reprezentări colective privind eterogenitatea spațiului, înțeles ca spațiu cultural, deci spațiu umanizat. Aceasta eterogenitate nu are o semnificație pur ontologică, dimpotrivă ea este generatoarea unui întreg univers axiologic, prin care ierarhizarea spațiului se face în funcție de gradualitatea sacralității; plecând de la centru ajungându-se treptat la o soluție a sacralității, până la intrarea în lumea profanului². Astfel, spațiul este conceput ca fiind concentric. Este evident că această concentricitate nu trebuie văzută din perspectiva unui geometrism perfect. Ea este variabilă în funcție de anumite configurații ale teritoriului, însă este semnificativ faptul că pornind de la un centru investit cu atributul maximei sacralități și avansând înspre periferie, se produce concomitent și o diluare a sacralității, la un moment dat apărând o zonă a ambiguității ontologico-axiologice, de amestec al sacralului cu profanul și apoi, un spațiu marcat de dimensiunea exclusivă a profanului³.

Așa cum am arătat, în societatea tradițională românească ca și alte societăți europene, funcția de centru comunitar este îndeplinită de biserică. Plecând de la biserică, întreg spațiul este organizat în raport cu această sacralitate centrală. Pe locul secund este situat cimitirul, în jurul căruia se constituie, de asemenea, un întreg univers de reprezentări colective. Disponerea mormintelor poate indica configurația socială; de multe ori structura cimitirului reflectă un paralelism cu structura socială, cu sistemul de înrudire și cu cel de autoritate. Marile spițe de neam ale comunității se regăsesc reproduse în disponerea mormintelor din cimitir. Pe de altă parte, există și o eterogenitatea a sacralității în interiorul cimitirului, care, la rândul ei, este corelată cu ierarhia socială. Astfel, în vechile cimitire situate în jurul bisericii, persoanele cu statutul social cel mai ridicat vor fi înmormântate cât mai aproape de biserică, cel mai adesea în apropierea peretelui sudic ori estic al bisericii, sau mai nou, în zona din fața intrării în biserică. O situație privilegiată o avea preotul și familia sa; în vechile cimitire țărănești din nordul Ardealului și Maramureș, de obicei, preotul era înmormântat într-o zonă aflată în apropierea intersecției dintre peretele estic și cel sudic. Această intersecție a laturii estice cu cea sudică era considerată un loc de o mare sacralitate. Nu întâmplător, construcția unei biserici sau a unei case începea din acest punct și era însoțită de practici sacrificiale, de consacrare a spațiului noului edificiu.

Sacralitatea cimitirului se manifestă și prin interdicțiile care însoțeau înmormântarea sinucigașilor sau a copiilor morți nebotezați, deci a persoanelor care ieșeau din

musulman, dar și asupra spațiului caucazian. Totodată sunt aduse la cunoștință cititorului informații inedite, rămase până acum nepublicate, culese de părintele domniei sale, Henri H. Stahl, în perioada interbelică.

¹ Ideea dublului sistem de structură, a sacralului, dar, în paralel, și a socialului, îi aparține lui Paul H. Stahl, *op. cit.* p. 146

² Vezi și M. Mauss, H. Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Polirom, Iași, 1997. Ca și în alte rituri religioase, în ritul sacrificial intervin elemente de ierarhizare a spațiului în raport cu sacru și, în paralel, o ierarhizare a participanților la acest act, realizată prin aceeași raportare la sacru. Astfel, în actul sacrificial hindus, poate cel mai sugestiv, ca desăfășurare, ca delimitare a etapelor, un moment important este acela al sacralizării spațiului de către brahmani. Odată realizată această sacralizare se va produce o importantă ruptură calitativă în spațiu; distincția dintre spațiul sacru și cel profan va introduce un sistem clasificatoriu, de ierarhizare a participanților la ritul sacrificial (sacrificant, sacrificator, victimă, ceilalți participanți).

³ Gh. Șișeștean, *Dinamica timpului și a spațiului social în unele localități ale județului Sălaj*, în Acta Musei Porolossensis, VIII, 1984, Zalău. În general, zona de protecție a spațiului sătesc se întinde până la limita țărinilor. Însă această zonă-limită este mai slab protejată decât celelalte spații comunitare, fiind o zonă a unor ambiguități ontologice, în care fastul și nefastul, sacralul și profanul, beneficul și maleficul, pot coexista.

normalitatea socială. Acestea nu puteau fi înmormântate în cimitir. Ele erau îngropate lângă gardul cimitirului sau într-o perioadă mai recentă, de restrângere a restricțiilor, într-o zonă periferică a cimitirului.

Iată câteva ilustrări ale aspectelor sociologice legate de cimitir, așa cum au fost ele surprinse de mine în anchetele de teren din nordul Transilvaniei, în special din Sălaj:

1) La Sânmihaiul Almașului, localitate importantă de pe cursul mijlociu al râului Almaș, există două biserici, una mai nouă și biserica veche din lemn, construită în secolul al XVIII-lea. Tot spațiul dintre cele două biserici este ocupat de cimitir. Morții erau și mai sunt încă îngropați pe spițe de neam, bătrânii și descendenții în aceeași zonă a cimitirului. Este de remarcat și faptul că în timp ce în zona din jurul bisericii noi nu se respectă vechile tehnici de organizare a spațiului (de altfel, nici biserica nouă nu mai este orientată, conform vechilor canoane, pe axa est-vest), în zona din jurul vechii biserici apar peste tot semnele organizării tradiționale a spațiului. Astfel, o cruce din piatră, situată la câțiva metri de biserică, indică intersecția dintre latura sudică și cea estică a bisericii, care este amplasată după vechea orientare, întâlnită peste tot la vechile biserici ardelenesti, pe axa est-vest; intrarea în biserică pe latura vestică, iar altarul pe latura estică. În apropierea crucii din piatră sunt amplasate mormintele unor preoți și ale familiilor lor.

2) Cimitirul satului Ciumărna prezintă o situație extrem de interesantă de împărțire a spațiului. Ciumărna a avut, până în 1948, atât locuitori de religie ortodoxă cât și credincioși greco-catolici. Recensământul din 1900 indică un număr de 340 greco-catolici și 292 ortodocși. Satul nu a avut însă decât o singură bisericuță din lemn, în care își țineau alternativ serviciul religios atât greco-catolicii cât și ortodocșii, fără ca între cele două comunități să existe dispute confessionale. Mai mult, căsătoriile mixte erau deosebit de frecvente, în fapt criteriul religios nu reprezenta un factor important în comportamentul marital al locuitorilor. Diferențele confessionale se vor regăsi și în organizarea cimitirului. În sat nu a existat decât un singur cimitir, situat în jurul bisericii. El a fost împărțit în două părți aproximativ egale: partea nordică a fost rezervată ortodocșilor, iar partea sudică, greco-catolicilor. O linie imaginară care trecea prin mijlocul bisericii (orientată, după tradiție pe axa est-vest), delimita cele două părți ale cimitirului. După 1948, o dată cu trecerea la ortodoxie a întregii populații, partea greco-catolică a cimitirului a fost abandonată, toți morții satului începând să fie îngropați în zona ortodoxă. Această abandonare a unui spațiu sacru se manifestă și în prezent: câteva cruci din lemn, aproape prăbușite, mai amintesc de vechea zona greco-catolică a cimitirului.

3) În satele de pe Valea Someșului, aparținând de comunele Ileanda și Lozna, încă din secolele anterioare, cimitirul s-a autonomizat față de biserică, fiind situat în altă parte a satului. Cu toate acestea, preoții, cantorii sau curatorii sunt îngropați în curtea bisericii și nu în cimitir. Acest fapt demonstrează persistența vechii mentalități privind sacralitatea spațiului din jurul bisericii, destinat exclusiv înmormântării slujitorilor sacralului: preoți, cantori, curatorii, în timp ce oamenii obișnuiți le este rezervat un loc în cimitirul situat în afara teritoriului bisericii. Asemenea situații au fost întâlnite în localitățile: Răstoci, Bărsăuța, Preluci, unde serviciul religios se mai oficiază încă în vechile bisericuțe de lemn din secolele XVII-XIX, singurele, de altfel, existente în aceste localități.

4) Cimitirul de la Săpânța-Maramureș, mai cunoscut sub numele de „Cimitirul vesel”, reprezintă, dincolo de valoarea lui estetică discutabilă, o interesantă simbioză între mentalitatea tradițională privind amplasarea mormintelor cât mai aproape de biserică și noile mentalități generate de dezvoltarea turismului în zonă, ca urmare a acestui cimitir având crucile pictate într-o manieră naiv-umoristă. Transformarea cimitirului din jurul

bisericii într-un loc turistic a determinat o supravalorizare a acestuia, în raport cu alte două cimitire, situate în afara teritoriului bisericii. De ani de zile, în condițiile acestei explozii turistice, s-a produs o adevărată competiție între familiile din sat, legată de încercarea lor de a-și îngropa morții în acest cimitir din jurul bisericii. Cele mai scumpe locuri sunt cele din fața bisericii, unde, de altfel, sunt îngropate persoane importante din localitate: un preot, curatori, cantori, precum și creatorul acestui cimitir, țăranul Stan Pătrașcu. Competiția pentru locuri favorabile, care costau în 1997 peste 10 milioane de lei, a prilejuit numeroase conflicte între săteni. Este de remarcat un fapt mai puțin cunoscut: și în celelalte două cimitire, din care unul este neoprotestant, crucile sunt pictate în aceeași manieră, însă ele nu se bucură de prestigiul cimitirului din jurul bisericii, în fapt singurul cunoscut de turiști și având funcția de valorizare socială a familiilor care își îngropă morții acolo.

Nu dorim să analizăm și alte spații comunitare caracterizate prin cutume și mentalități specifice privind valorizarea lor diferențiată în raport cu centrul. Ne vom îndrepta analiza înspre examinarea caracteristicilor centrului – biserica – a modului în care se articulează ierarhiile sacralului în interiorul edificiului religios și structurile sociale ale comunităților.

Deși biserica este obiectul maximei sacralități această sacralitate nu este omogenă. În interiorul bisericii există spații de o mare concentrare a sacralității și spații mai puțin sacre. Această diferențiere a sacralității este generată de un întreg sistem de reprezentări colective bazat pe simbolistica punctelor cardinale, o simbolistică aparținând unui substrat cultural arhaic, precreștin, care se întinde în întreaga arie indo-europeană și prezintă numeroase similitudini cu alte arii culturale.

Observând dispunerea în spațiu a vechilor biserici în raport cu punctele cardinale se poate constata că întregul edificiu este orientat pe axa Est-Vest. Intrarea în biserică se face pe ușa practică în peretele vestic, iar altarul, zona cea mai sacră a bisericii, se găsește lângă peretele estic. Plecând de la diviziunile clasice din bisericile românești-naos, pronaos – fie că este vorba de bisericile de piatră din Moldova sau Muntenia, fie că este vorba de bisericile de lemn din Transilvania, întreaga organizare a spațiului religios indică regula creșterii sacralității în zona estică a edificiului (naos), și dimpotrivă, o diminuare a sacralității în zona vestică (pronaos). Este de remarcat faptul că această caracteristică de orientare și de valorizare a spațiului religios este specifică atât bisericilor ortodoxe cât și celor greco-catolice. Greco-catolicismul transilvănean a conservat, în secolele anterioare, vechile reguli de amplasare în spațiu a edificiului religios și caracteristica de „religie cosmică”, care a dispărut prin secolele XIII-XIV din catolicismul occidental¹.

¹ Aceasta dimensiune a cosmicității poate fi văzută și în iconografie. Astfel Soarele și Luna sunt elemente cosmice extrem de răspândite în întreaga iconografie creștină. Reprezentarea lor iconografică se supune însă unor reguli bazate pe distincția între nivelele sacralității și separația dintre sacru și profan. Aceste reguli și reprezentări cosmicizante au fost specifice atât creștinismului occidental cât și celui oriental. În creștinismul occidental însă, după secolul al XIII-lea, se produce o „epurare” a artei religioase de reprezentările cosmicizante, în timp ce creștinismul răsăritean își păstrează caracteristicile de „religie cosmică”. Până prin secolul al XIII-lea și în arta creștină occidentală vor apărea interesante reprezentări iconografice ale Soarelui și Lunii. Astfel, în reprezentarea crucificării cristeie, în dreapta Mântuitorului apare Soarele, iar în stânga, Luna. De asemenea, în stânga apare și o sinagogă iudaică. Soarele este asimilat Luminii, purului, beneficului și masculinului, în timp ce Luna reprezintă impurul, întunericul, maleficul și femininul. Plasarea sinagogii în stânga, alături de Luna, indică caracterul ei malefic, impur pentru creștinism. Vezi, în acest sens, R. Hertz, *op. cit.* p.115, care preia informații din lucrarea lui Mâle, *L'art religieux du XIII-ème siècle en France*. Despre caracteristicile „creștinismului cosmic” occidental, vezi și articolul lui W. Deonna, *Les crucifix de la vallée de Saas (Valais)*. *Sol et Luna; histoire d'une thème iconographique*, în *Revue de l'histoire des religions*, vol. CXXXIII, nr. 1-2, ianuarie-iunie, 1947-1948, Paris. În iconografia greco-catolică ardelenescă sunt extrem de frecvente

Distincțiile între nivelele sacralității sunt marcate și prin organizarea interioară a spațiului. Astfel separația naos-pronaos (și, câteodată, o a treia incintă aflată la intrare) nu este numai o separație arhitectonică ci marchează și o distincție în planul sacralității. Astfel, pronaosul este locul unei sacralități mai mici; acest lucru se exprimă și prin faptul că botezurile se făceau în pronaos. Copilul nu putea fi dus la naos decât după ce a fost botezat; în alte cazuri însă, așa cum se întâmplă pe Valea Someșului (satul Lozna), copilul era adus de nașă în pronaos și de acolo era luat de preot care îl ducea în naos, unde se desfășura apoi botezul. În ceea ce privește naosul, acesta este locul unde este amplasat altarul, pe peretele de răsărit. Pe bolta naosului se găsește imaginea lui Dumnezeu Pantocrator. În unele biserici de lemn din Transilvania, bolta naosului se numește „cer” (Stahl, 1993, 146) și reprezintă aceeași imagine a lui Dumnezeu-Pantocrator, înconjurat de o întreaga ierarhie sacră (inclusiv Soarele și Luna-elemente cosmice sacralizate în creștinismul răsăritean, fie el ortodox sau greco-catolic). În unele biserici de lemn din nordul Ardealului și Maramureș, aparținând cultului greco-catolic, locul lui Dumnezeu-Pantocrator, de pe bolta naosului, este luat de imaginea Fecioarei Maria cu Pruncul Isus (Lozna, Răstoci-Salaș). De asemenea, imaginea lui Dumnezeu-Pantocrator nu mai apare decât într-o reprezentare simbolică pe bolta de deasupra altarului, sub forma Ochiului lui Dumnezeu (Răstoci-Salaș). Simbolistica bolții naosului ar merita o analiză specială deoarece amplasarea diferitelor elemente picturale se înscrie în aceleași tipare arhetipale în raport cu sacru.

Care este semnificația acestor valorizări diferențiate ale sacralului în raport cu punctele cardinale?

Credem ca răspunsul se găsește într-un tipar cultural extrem de vechi bazat pe un model dualist cu o răspândire universală, structurat pe opoziția între întuneric și lumină. Estul-izvorul luminii și Sudul-lumina în deplinătatea sa, marchează punctele maximei sacralități. Vestul-lumina în scădere și Nordul-întunericul, sunt punctele unei sacralități mai mici. Pe de altă parte, Estul este asimilat Învierii, iar Vestul, morții. Isus nu este numai Dumnezeu-Omul, care prin sacrificiul său, din iubirea față de oameni, deschide nouă istorie a umanității, el este în același timp izvorul Luminii și Lumina în plenitudinea sa. De aceea, creștinismul acordă această importanță excepțională Estului și Sudului. Ca elemente suplimentare ale acestei simbolistici sacre trebuie amintit și faptul că morții sunt îngropați cu capul înspre vest, adică înspre sacralitatea și lumina în disoluție, dar la Judecata de Apoi, se vor putea scula cu fața spre Răsărit, de acolo de unde va fi ea anunțată. Este de remarcat apoi faptul că în întreaga ritualistică indo-europeană, fie ca este vorba de practicile vedice de consacrare a spațiului sacrificial, sau de cele creștine de consacrare și protecție a spațiului (ritualul de cununie sau înconjurul bisericii), ceremonialul religios se desfășura în sensul acelor de ceasornic, adică imitând mișcarea solară. Pe dualitatea lumină-întuneric s-a structurat modelul dualist al raportului sacru-profan.

Din aceasta perspectivă, în interiorul bisericii are loc o separație simbolică a spațiului, concentrarea sacralității are loc în latura estică și sudică a edificiului, în timp ce zona vestică și cea nordică marchează spații mai slab sacralizate. Este de adăugat și faptul că sudul este asimilat părții drepte iar nordul părții stângi și această nouă completare simbolică este, la rândul ei, generatoarea unei întregi iconografii creștine, dar și a unor sisteme de organizare socială, în care se produce o mai accentuată valorizare a părții drepte, în raport cu partea stângă. Astfel, după cum vom vedea din câteva exemplificări, partea dreaptă fiind investită cu o mai mare sacralitate va fi locul în care vor fi amplasate

reprezentările Fecioarei Maria cu Pruncul Isus, în care Fecioara Maria se sprijină cu picioarele pe Lună. Această iconografie surprinde triumful castității Sfintei Fecioare asupra principiului feminin, reprezentat prin Lună.

persoanele cu importante funcții de autoritate, în timp ce stânga este rezervată celor de rang inferior sau unor autorități „potențiale”, în devenire, spre exemplu, succesorilor la tron. Deci, sudul poate fi asimilat dreptei și sacralui, iar nordul, stângii și profanului. Este interesantă, în acest sens, observația lui Robert Hertz, potrivit căreia în unele culturi același termen desemnează atât dreapta cât și sudul. Este cazul ebraicului „*jamin*”, sanscritului „*daksina*” sau a irlandezului „*dess*” (Hertz, 1928, 114). Dreapta și stânga pot căpăta și alte semnificații simbolice. Dreapta poate semnifica Cerul, iar stânga, Pământul; într-un sens mai larg, dreapta poate simboliza Salvarea, iar stânga, Damnarea. Nu întâmplător, în reprezentarea răsăriteană a Judecații de Apoi apare acest dualism al dreptei și stângii. Cei mântuiți sunt indicați prin ridicare de către Dumnezeu-Tatăl a mâinii drepte spre cer, în timp ce damnaților le este hotărâtă soarta prin coborârea mâinii stângi spre pământ. Asemenea reprezentări iconografice se întâlnesc la bisericile moldovenești în celebrele scene cu Judecata de Apoi.

Cum se produce însă, articularea dintre această structură a sacralității și structura socială a comunității? Există o corespondență între ierarhizarea sacralității în interiorul unei biserici și ierarhia socială?

Examinând dispunerea credincioșilor în biserică, atât în comunitățile țărănești din Ardeal și Maramureș cât și în bisericile domnești din Moldova sau Muntenia se poate constata că această dispunere nu este întâmplătoare. Ea reflectă atât sistemele de transmitere a statutului social prin instituția parentării cât și funcțiile de autoritate.

Astfel, în cazul comunităților țărănești din Transilvania, întreg spațiul unei biserici este împărțit pe spițe de neam, iar în interiorul acestora, pe structuri de autoritate în funcție de vârsta sau prestigiu social, dobândit, în special, în funcție de avere. Spre exemplu, fiul care rămâne în casa părintească, de obicei ultimul născut, va moșteni și locul tatălui în biserică. Nora, nou intrată în familie, nu-și va schimba numai apelativul ci și locul ocupat în biserică. Ea va ocupa un loc alături de soacră, intrând în spița de neam a soțului. Am putea aduce și alte exemplificări, ele nu ar face însă decât se confirme regula unei distribuții în spațiu în funcție de spițe de neam.

Cum se distribuie însă comunitatea în funcție de eterogenitatea sacralității? Este de remarcat faptul că un important criteriu discriminatoriu este cel al distribuirii pe sexe. Astfel, există o puternică disociere a sexelor în raport cu sacralul. În majoritatea cazurilor bărbații vor sta în naos, iar femeile în pronaos (în foarte rare cazuri în care distincția bărbați -naos, femei-pronaos, nu este operațională, se produce o nouă distincție: bărbații în partea sudică, în dreapta, iar femeile, în partea nordică, în stânga) (Stahl, *op. cit.*, 147-148)

Delimitările între cele două sexe vor fi marcate și prin existența unui perete compact care desparte naosul de pronaos. Acest perete despărțitor se întâlnește atât la bisericile domnești din Moldova cât și la bisericile țărănești din Ardeal. Separația netă a sexelor realizată prin naos și pronaos a făcut ca în Transilvania naosul să se numească și „*biserica bărbaților*” (*ibidem*, 148), „*locul unde stau bărbații*” (Informator: Irimuș Augustin, 65 de ani, al doilea curator al bisericii din Preluci-Sălaj) „*biserica*” (Informator: Beșe Ioan, 80 de ani, fost prim-curator al bisericii din Bărsăuța-Sălaj) sau „*naie*” (Informator: Pop Augustin, 68 de ani, curator al bisericii din Lozna-Sălaj), iar pronaosul „*tinda femeilor*” (*idem*), sau „*tindă*” (denumire generalizată peste tot în Sălaj și Maramureș). Un caz special este menționat de Paul H. Stahl pentru creștinismul caucazian. În Georgia, numai principesa putea asista la serviciu divin în interiorul bisericii, restul femeilor trebuind să rămână afară (*idem*). Și în nordul Transilvaniei și Maramureș, peste tot, soțiile preoților pot să asiste la liturghie stând în una din stranele din naos, de obicei în strana din partea stângă, în timp ce strana din

partea dreapta este rezervată prim-curatorului și diecilor (cantorilor). Deci, chiar persoanele de sex feminin, având însă un statut social excepțional pot sta în naos, în apropierea sacralului, încălcând regula generală. Un alt caz interesant l-am găsit în campania sociologică din 1998, în satul Podiș (fostul sat Ciumeni, din comuna Ileanda). În naosul bisericii de lemn, construită în secolul trecut (anul construirii fiind necunoscut, însă pictura este datată de la 1871), alături de bărbați stau și trei femei, în timp ce restul femeilor stau în „*șindă*”, adică în pronaos. Încercând să aflui cauzele acestei situații atipice pentru zonă, am aflat de la informatori că „*așa o moștenit locul. și mamele lor o stat acolo*”. Este vorba, evident, de o situație în care la un moment dat, pe linia succesorală, o fiică provenită dintr-o familie fără feciori a moștenit locul tatălui, deci funcția de autoritate masculină, care nu a fost apoi retransmisă succesorilor masculini, așa cum se proceda în general, ci celor feminini. Acesta este singurul caz de confiscare de durată, pe linie feminină, a funcției de autoritate masculină pe care l-am întâlnit în toate satele cercetate pe Valea Someșului.

Cum se produce însă împărțirea locurilor în naos sau pronaos între persoane de același sex, aparținând unor familii diferite?

În general, încercând să aflui răspunsuri privind acest aspect, cele mai multe informații se raportează la tradiție, la transmiterea pe linie succesorală a locurilor din biserică. Dat fiind faptul că, în general, se conservă o tradiție a cărei origini nu mai pot fi justificate de generațiile actuale, este destul de dificil de reconstituit modalitatea prin care au fost atribuite locurile la construirea bisericii. Cu toate acestea, încercând o aprofundare a analizei, am constatat că s-a folosit ca și criteriu de atribuire a locurilor, contribuția bănească a fiecărei familii la construirea bisericii. Familiile care au contribuit cu mai mulți bani au obținut locuri mai în față, atât în naos cât și în pronaos. Folosirea acestui criteriu a reprezentat o realitate sociologică, încă funcțională, în satul Lozna. În această localitate, după construirea noii biserici din cărămidă (vechea biserică din lemn, construită în 1813, fiind actualmente monument istoric, aflat într-o stare de degradare avansată), s-a pus în discuție modalitatea de atribuire a locurilor în noua biserică. În aceste condiții s-a revenit la vechiul criteriu de atribuire a locurilor în funcție de contribuția bănească a fiecărei familii. Dar iată cum descrie un informator (Informator: Pop Augustin, 68 de ani, curator al bisericii din Lozna-Sălaș) această situație:

„În <naie>, în vechea biserică, bărbații se așezau după felul în care strămoșii lor o contribuit la biserică. Care o fost mai înstărit s-o pus în față, pentru că o dat mai mulți bani. Cei mai săraci nu aveu locuri de stat. Stăteau tât timpul slujbei în picioare. Locurile în biserică se moșteneau din tată în fiu. La fel și locurile femeilor. Chiar dacă o familie sărăcea între timp, ea își păstra locul în biserică”.

Potrivit aceluiași informator, în biserică nouă nu se mai păstrează vechea ierarhie, dar s-au folosit aceleași criterii de atribuire a locurilor în biserică și se perpetuează vechiul mecanism de transmitere a locurilor la urmași. După construirea noii biserici, populația satului a fost împărțită în următoarele categorii:

1. Consiliul parohial. În acest caz, populația satului a hotărât ca membrii consiliului parohial să ocupe, în față, primele două bănci;
2. Categoria I de familii, reprezintă familiile care au donat cel puțin 7000 de lei (în timpul perioadei comuniste), la construcția bisericii;
3. Urmează alte categorii de familii; cele cu 5000, 3000 și 2000 de lei contribuții bănești. Tuturor acestor familii le-au fost atribuite locuri în biserică, iar finalmente, familiile fără contribuții bănești au rămas în picioare.

O situație interesantă am întâlnit-o în satul Rogna (comuna Ileanda), situat ca Podișul și Lozna pe malul stâng al Someșului, într-o regiune cu mari dificultăți de ieșire la șoseaua

națională (singura legătură directă fiind traversarea cu bacul a Someșului). și în acest sat există o biserică de lemn din secolul al XIX-lea, în care se mai oficiază serviciul religios, fiind singura biserică din localitate. Ca și în alte localități, bărbații stau în naos, iar femeile în pronaos, însă delimitarea în interiorul grupurilor sociale reprezintă un caz particular, descris astfel de către Costin Moise, fătul bisericii din Rogna-Sălaj:

„Cei mai mulți oameni din sat fac parte fie din neamul Costinilor, fie din cel al Popenilor. Cei mai mulți. Costinii stau în naos în stânga, iar Popenii în dreapta. Cei care sunt după alt nume se împart și de o parte și de alta.

-Dar femeile, unde stau?

-și femeile tăt așe. Cele ale Costinilor la stânga, în pronaos, cele ale Popenilor, în dreapta.

-Dar dacă se căsătorește o fată, stă lângă mama sau se mută?

-Se muta lângă soacră. Da stă în spațiile soacrii. Puțin mai în spate. Dacă se căsătorește o fată Popan cu unul Costin, mere fata după numele bărbatului. Trece din partea dreapta în partea stânga, lângă soacră. și amu se respectă acest obicei. Da la noi în sat sunt tăt mai puțini oameni. Nu știu cât a mai rămâne satu aista (n.n. satele de pe partea stângă a Someșului sunt într-un accentuat proces de depopulare, început în perioada marelui exod înspre orașe, din deceniul al VII-lea).

-Dar tineretul unde stă în biserică?

-Tineretul stă acolo sus, în pod. Da amu nu pe vine tineretul. Este puțin tineret pă aici, pă la noi.

-Dar copiii unde stau în biserică?

-Amu nu mai sunt decât puțini copii. Da când erau, veneau cu părinții. Băieții cu tații, iar fetele cu mamele. Când creșteau se duceau în pod.

-În strane cine stau?

-În strana din dreapta stau diecii, iar în strana din partea stângă stă fătul, și când mai vine pe la noi, preoteasa (n.n. satul este o filie).

-Care este, după părerea dumneavoastră, strana mai importantă?

-Strana din dreapta.”

O dată cu liberalizarea raporturilor dintre sexe, delimitarea spațiului religios între bărbați și femei se va estompa. Dacă la bisericile voievodale de piatră din Moldova nu au putut fi găsite soluții arhitecturale pentru a marca această liberalizare, peretele dintre naos și pronaos rămânând compact, la bisericile de lemn din Ardeal și Maramureș acest fenomen va avea ca rezultat practicarea unor ferestre în perete despărțitor dintre naos și pronaos pentru ca și femeile să poată vedea serviciul divin. O asemenea soluție se întâlnește în unele biserici de lemn din Maramureș sau din Sălaj (Șurdești, Bogdan Vodă, Ciumărna, Negreni). În alte biserici de lemn (Podiș, Rogna, Lozna, Răstoci), deși prin construcție s-a păstrat delimitarea neta între naos și pronaos, totuși, încă prin construcție, s-au practicat două ferestre în zidul despărțitor dintre cele două incinte. La Bârsăuța, biserica de lemn păstrează, din construcție, aceeași delimitare dintre naos și pronaos, precum și sistemul de separație a sexelor, însă delimitarea este mai mult simbolică: un mic gard de lemn marchează separația dintre cele două spații.

Bisericile de lemn ardelenesti și maramureșene, fie că este vorba de cele greco-catolice sau de cele ortodoxe, reproduc în spațiul arhitectural și în dispunerea socială, vechile tehnici întâlnite la bisericile din Moldova sau Muntenia, construite cu mai multe secole înainte. De altfel, aceeași separație între naos și pronaos (și între bărbați și femei) se întâlnește și la cea mai veche biserică de lemn din nordul României, care a mai rezistat până astăzi. Este vorba de vechea biserică din Teud-Maramureș, „*Din deal*”, construită în 1364, unul dintre cele mai vechi monumente de arhitectură religioasă românească, anterior bisericilor moldovenești din epoca voievodală. Această continuitate demonstrează că este vorba de un model cultural cu o mare persistență istorică, neafectat de schimbările confesionale din Transilvania sau Maramureș. Românii transilvăneni sau maramureșeni,

chiar după unirea cu Roma, de la începutul secolului al XVIII-lea, nu au renunțat la vechile perspective arhitectonice și au continuat să folosească, în spațiul greco-catolicismului, aceleași canoane constructive, specifice creștinismului răsăritean.

Această separație între sexe se regăsește și la bisericile domnești din Muntenia și Moldova. Potrivit *Descrierii Moldovei* a lui Dimitrie Cantemir, domnul Moldovei și boierii asistau la serviciul religios în naos, în timp ce doamna Moldovei și femeile de la curte stăteau în pronaos (*ibidem*, 155).

Este interesantă poziția ocupată de membrii curții în interiorul pronaosului. Tronul domnitorului se găsește pe peretele sudic, care alături de peretele estic (unde este situat altarul) sunt locuri de maximă sacralitate. Pozițiile celorlalți demnitari indică și ele o întregă simbolică socială în raport cu sacrul. În dreapta domnului se găsea spătarul, cel care purta însemnele domnești, urmau apoi mitropolitul Moldovei și ceilalți ierarhi bisericești. În stânga domnului se găseau conducătorii curții domnești, începând cu postelnicul, urmat apoi de demnitarul cei mai importanți. Deci, în dreapta, înspre altar, se găseau reprezentanții sacralului, iar în stânga, înspre pronaosul mai puțin sacralizat, erau reprezentanții autorității terestre. Lângă peretele nordic se găsea tronul prințului moștenitor, alături de care erau amplasați boierii cei mai de seamă ai țării.

În pronaos, lângă peretele dinspre sud era tronul doamnei Moldovei, alături de care stăteau personajele feminine mai importante ale curții, iar lângă peretele nordic erau instalate jilțurile femeilor celor mai importanți boieri. Trebuie precizat că bisericile domnești din Moldova sunt, în primul rând, destinate demnitarilor și nu oamenilor simpli. Aceștia asistau la serviciul religios în curtea bisericii.

Separația dintre sexe și regimul diferit în raport cu sacrul se manifestă și în toată Peninsula Balcanică. În general, în această zonă separația nu se realizează prin naos și pronaos ci prin construirea unor balcoane și galerii, unde stăteau femeile. Aceste balcoane, numite la greci „*ginekit*” (*ibidem*, 148), aveau grilaje de lemn, pentru a produce o mai puternică separație între cele două sexe. și în Moldova, la biserica Golia din Iași se menționează de către Paul de Alep, existența unor balcoane pentru femei (*ibidem*, 154).

Care este situația tinerilor în raport cu această separație a sexelor? Este evident că tinerii necăsătoriți nu sunt considerați membri cu drepturi depline în comunitate, statutul lor fiind încă marcat de ambiguitate, atât din punct de vedere social cât și în privința raporturilor cu sacrul. În consecință, în cele mai multe cazuri, ei nu vor fi implicați în această separație a sexelor. În bisericile de lemn din Transilvania, tinerii, indiferent de sex, vor sta, de obicei, într-un balcon special („*podul bisericii*”), situat pe peretele vestic al bisericii, deci într-o zonă de minimă sacralitate.

În concluzie, se poate constata faptul că pentru societățile tradiționale românești reprezentările colective privind diferențierile de sacralitate în cadrul spațiului religios funcționează ca un instrument de organizare a grupurilor sociale, iar această organizare în raport cu sacrul reflectă, în fond, ierarhia socială a colectivității. Tendința naturală a membrilor comunității de a fi cât mai aproape de centrul maximei sacralități este cenzurată prin sistemele de ierarhizare socială. Aceasta ierarhizare folosește două criterii cu o acțiune simultană: apartenența individului la un grup biologic și apartenența lui la un grup social (*ibidem*, 159). Această apartenență, adeseori confundabilă, deoarece sexul și vârsta sunt în societățile tradiționale atât caracteristici biologice cât și caracteristici sociale, determină poziția individului în cadrul comunității, poziție reflectată și prin ierarhizarea socială în raport cu sacrul.

CADRUL BIOLOGIC

**CADRUL BIOLOGIC AL VIEȚII SOCIALE.
ASPECTE ALE DEMOGRAFIEI RURALE**

Având o mare importanță în studiul cadrului biologic al vieții sociale, sociologia demografică pune accent pe studiul populațiilor umane, urmărind aspecte legate de structura și caracteristicile acestora.

„Sociologia demografică urmărește toate consecințele sociale ale fenomenelor demografice, cum sunt natalitatea, mortalitatea, aglomerările, migrațiile. Aceste fenomene nu sunt indiferente pentru desfășurarea vieții sociale, ci, dimpotrivă, reprezintă componentele importante ale societății și, la un moment dat, pot da chiar diagnosticul vieții sociale.” (Herseni, prelegeri 1939-1940, 166).

Orice colectivitate umană poate fi analizată din două unghiuri: în primul rând o putem privi static, putem analiza structura ei, în al doilea rând putem analiza colectivitatea în timp, luând în considerare transformările pe care le suferă aceasta în dinamica ei.

Un alt aspect prin care putem analiza o colectivitate este din punct de vedere metodologic, al tipului de culegere a datelor de pe teren. În acest fel, prin numărarea indivizilor care compun colectivitatea și prin profilul lor, putem analiza structura demografică a unui grup, iar prin înregistrarea tuturor fenomenelor demografice ca nașterile, decesele, căsătoriile, divorțurile, putem analiza dinamica populației, aici intervenind și dinamica migratorie.

„Intensitatea cu care apar aceste fenomene demografice, notează Traian Herseni, dau măsura vitalității grupului de populație, în cazul când celelalte condiții de cadru bio-social sunt normale.” (Gusti, Herseni, 2002, 91)

Definită în sens restrâns, demografia:

„studiază populațiile umane, ca număr și structură demografică, modificările acestora sub aspectul nașterilor, deceselor și migrațiilor, adică mișcarea naturală și migratorie a populațiilor, considerând în permanență populația ca un ansamblu de procese de înlocuire”(Trebeci, 1982, 8).

În sens larg, demografia socială ia în considerare nu numai datele de ordin cantitativ cu privire la înregistrarea numerică a unei populații, dar și determinările și implicațiile de ordin social, economic și politic ale fenomenelor demografice.

Demografia în sens restrâns poartă denumirea de demografie matematică, cantitativă (A. J. Lotka a realizat modelul populației stabile în 1925, care pune accent pe demografia de tip cantitativ), iar cea în sens larg poartă denumirea de demografie socială sau sociologia populației. Populația nu poate fi analizată doar din perspectivă cantitativă, ci și luând-o în considerare ca subsistem în cadrul sistemului social global. În acest sens, sarcina demografilor este de a analiza relațiile între schimbările demografice și schimbările sociale.

Emanuel Socor împărțește demografia în trei părți:

1. *statistica populației*, în care se realizează o descriere și o analiză a populației, numărul, compoziția populației și distribuția acesteia în teritoriu.
2. *dinamica populației* - studiază mișcarea, schimbarea și se ocupă de studiul fenomenelor demografice, ca natalitatea, mortalitatea, nupțialitatea, divorțialitatea
3. *politicele populației*-schimbarea populației în funcție de interesele economice ale oamenilor (Ciontea și Georgescu, 2006, 16).

Prin structura unei populații, profilul ei și modul de distribuție teritorială, precum și prin dinamica acesteia, putem surprinde și starea economică, socială și politică a unui popor. Mărimea unei populații, creșterea sau declinul acesteia, mișcarea migratorie sunt

elemente importante în viața politică, economică și socială a oricărei comunități umane. De asemenea, influența factorilor fizici și bio-sociali, numiți de Traian Herseni „factori de variație”, clasificați în: cosmici, bio-sociali, patologici și bio-politici, produc schimbări în valoarea calitativă și în distribuția cantitativă a colectivităților umane.

Sociologia cercetează problema populației sub diferitele ei aspecte și transformările pe care le induce dinamica populației asupra vieții sociale a satului. În monografia sociologică a satului trebuie să se urmărească, subliniază Herseni, “consecințele sociale ale întâmplărilor demografice sau semnificația lor socială” (Herseni, prelegeri 1939-1940, 199-200).

Factorii economici și sociali pot afecta grav structura și distribuția teritorială a populației. Ruralul este mai sensibil la schimbările fenomenelor demografice, cadrul cosmic și bio-social influențând în foarte mare măsură structura și comportamentele migratorii ale populației.

Structura demografică a satului reliefează distribuția teritorială a populației după vârstă și sex, exprimate grafic prin „piramida vârstelor și sexelor”. Piramida vârstelor și a sexelor reprezintă o oglindă a istoriei demografice a unei populații. Orice eveniment demografic care poate influența ratele mortalității și ale natalității poate fi identificat pe piramida vârstelor și se poate urmări pe parcursul istoriei populației respective. Raportul dintre numărul femeilor și cel al bărbaților identificate pe piramida vârstelor are anumite consecințe sociale. Conform teoriei expusă de Traian Herseni, când numărul femeilor este mai mare, slăbesc moravurile, crește numărul copiilor ilegali, apare emigrarea femeilor prin căsătorii sau schimbarea locului de muncă în alte sate. Când numărul bărbaților este mai mare, cresc adulterele sau emigrarea bărbaților spre alte sate. Diferența dintre numărul femeilor și al bărbaților poate mări numărul celibatarilor și al fetelor bătrâne, o problemă și din punct de vedere economic, pentru că ei sunt dependenți de familia părinților sau de familia unuia dintre frați (Herseni, prelegeri 1939-1940, 201).

Privind raportul dintre cei căsătoriți și cei necăsătoriți, acesta are consecințe asupra moravurilor satului și asupra vieții economice. Cei care sunt căsătoriți dețin o proprietate, o parcelă de pământ pe care o muncesc, însă cei necăsătoriți au un interes mai scăzut față de activitatea economică (nu au o proprietate și un loc bine determinat în comunitate).

Recensământul populației, metoda prin care putem descrie structura demografică a satului, furnizează informații și în ceea ce privește structura demografică a familiei. Orice familie se legitimează prin căsătorie (act juridic și religios), nuntă (ceremonie), conviețuire (unitate socială și relații sociale). Căsătoria, conviețuirea soților și „desfacerea” căsătoriei sunt elementele reprezentative ale cadrului familial.

Xenia Costa-Foru, în cercetarea monografică a familiei, descrie viața țărănească cu tot ceea ce o individualizează, realizând, într-o manieră originală, o statistică a căsătoriților, necăsătoriților, văduvilor și divorțaților, repartizați pe grupe de vârstă. De asemenea, pentru relevanța oricărui studiu, se face o statistică de stare civilă ținând cont de naționalitate, stare economică, religioasă. Ea descrie toate obiceiurile legate de viața de familie, cutume care influențează în mare măsură viața oamenilor dintr-o comunitate. Sătenii acționează în virtutea unor obiceiuri și cutume ce țin de comunitatea în care locuiesc. În satele tradiționale existau anumite reguli în privința alegerii soților (dintr-un anumit neam, cu o anumită poziție socială, „cu stare”, cu anumite calități, etc.). Odată dat consimțământul părinților, nunta se desfășura după un ceremonial mai mult sau mai puțin tradițional, după obiceiurile locului respectiv. La nuntă participa întreg satul, întreaga comunitate era în sărbătoare. Conviețuirea și relațiile dintre soți pot fi analizate din trei unghiuri: biologic, prin procreere, economic și spiritual (cultural, viață morală). Desfacerea

căsătoriei, prin plecarea unuia dintre soți din căminul familial, ori prin moartea unuia dintre ei este un alt element ce poate fi analizat în cadrul cercetării monografice a satului.

Urbanizarea și industrializarea duc la fenomenul de nuclearizare a familiei, trecerea de la familia tradițională în care se acorda importanță rudeniei, prin așezarea relațiilor sociale bazate pe climatul de solidaritate și altruism reciproc, la familia modernă, în care se acordă o importanță mai mare spiritului rațional, calculat. Fenomenul de dezintegrare a familiei tradiționale în cadrul modernizării occidentale apare explicată în operele lui Marx și Max Weber. O dată cu nașterea familiei moderne, implicit a spiritului calculativ, transformările ivite în cadrul familiei sunt de ordin economico-social: creșterea mijloacelor și resurselor economice, dezvoltarea diferențierilor sociale prin creșterea aspirațiilor individului, autoritatea parentală apare irațională, independentă de condițiile economice (Brăileanu, 2003,160).

Pe lângă structura demografică a populației, demografia cercetează și evoluția populației prin cele trei fenomene demografice (natalitate, nupțialitate, mortalitate).

Teorii ale fertilității. Teoria decalajului cultural.

O serie de teorii enunță faptul că dinamica fenomenelor demografice poate fi explicată prin intermediul variabilelor socio-economice. Aceste teorii au adus în vedere faptul că fertilitatea este influențată de o serie de factori legați de procesul de dezvoltare economică, modernizare și industrializare. Privind acest aspect, s-au conturat două abordări teoretice:

Fertilitatea diferențială – declinul fertilității nu s-a petrecut la fel în toate segmentele populației, aceste sectoare având o expunere diferențială la factorii care au influențat fertilitatea. O altă teorie se fondează pe factorii culturali ce pot influența fertilitatea, *teoria decalajului cultural* care enunță faptul că familiile cele mai bogate, din mediul urban, au avut primele un comportament rațional, utilizând mecanisme de control ale fertilității. Aceste teorii se bazează pe o serie de date cantitative care nu puteau da un răspuns mulțumitor. De aceea, s-a recurs la alte serii de date, calitative, căutându-se să se dea un răspuns bazat pe o analiză funcțională (Ciontea, Georgescu, 2006, 44-45).

Se știe că fertilitatea este legată de o serie de schimbări apărute în cadrul familiei. O dată cu industrializarea și urbanizarea apar o serie de transformări la nivelul familiei ce vor afecta și comportamentul reproductiv al acesteia. În explicarea reglării comportamentului reproductiv se pune foarte mare preț pe transformările instituției familiale pe care le-a indus tranziția; pe măsura urbanizării, cresc rolurile extrafamiliale ale celor doi soți rezultând propensiunea scăzută pentru procreere. De asemenea, în strânsă legătură cu factorii economici, mai ales în mediul rural, copiii ajutau la activitatea economică a familiei. O dată cu tranziția către societatea modernă, familia își pierde funcția de unitate economică de producție, ducând la scăderea utilității economice a copiilor.

Toate aceste teorii vorbesc doar de funcția economică a familiei, de ceea ce putem numi prevalența forței materiale asupra celei spirituale. Familia este unitatea fundamentală a societății, este cadrul unde se realizează nu numai socializarea individului, dar îi oferă acestuia și un mediu de stabilitate și echilibru. Familia comunitară reprezintă cea mai stabilă și mai coezivă formă de asociere umană, ea asigură „primatul ordinii morale”, cum spunea Traian Brăileanu. Modificarea comportamentului de procreere nu-l putem asocia doar factorilor economici, ci, aducem în vedere, un factor de ordin moral, spiritual.

Încetarea bucuriei de a avea copii duce la ceea ce Ilie Bădescu numea fenomenul „societăților înfrânte spiritual”. Indiferența față de aducerea copiilor pe lume cuplată cu

diferite forme de coabitare de tip consensual al partenerilor, stress-ul contemporan și grija zilei de mâine conduc societățile către sindromul „oboselii entice”, cum o numea Iorga.

Criza aceasta funcțională se răsfrânge în toată Europa, astfel că în țările Europei Occidentale putem vorbi de o valoare de sub 1,3 copii la o femeie fertilă în 2002, în Europa de Sud-Est ajungându-se până la 1,2 copii la o femeie fertilă în 2001 și 2002. În ruralul românesc, rata fertilității scade în mod vertiginos, ajungând în 2004 la 49 născuți – vii la 1000 de locuitori față de 2001 când erau 54 de născuți-vii la 1000 de locuitori.

Se observă că în societățile unde predomină puterea materială, cea a banilor, se înregistrează un recul al puterii morale, simpatetice. Criza aducerii copiilor pe lume duce la fenomenul stingerii neamului, a pierderii speranței de viață genealogică și etnică. Fenomenologia speranței de viață dă o explicație privind supraviețuirea genealogică a popoarelor. Fertilitatea, împreună cu speranța de viață sunt componente ale strategiilor de viață a unei familii sau a unei colectivități. Planificându-și nașterile astfel încât să nu-și atribuie întreaga responsabilitate pentru creșterea copiilor, femeia se gândește din ce în ce mai mult doar la aspectul material al întreținerii copilului, calculează doar sub aspectul material creșterea unui copil, neavând sentimentul bucuriei procreării. Avem de-a face în acest caz cu o criză a sentimentului aducerii bucuriei copiilor în lume.

Tranziția demografică. Moartea și viața în satul românesc

În România și, implicit în mediul rural, tendința generală este cea de declin demografic, România înscriindu-se în coordonatele unei tranziții democratice cu o scădere a fertilității și a natalității și o creștere a mortalității.

Tranziția demografică este procesul prin care o populație trece de la niveluri mai înalte ale natalității și mortalității la niveluri mai scăzute. Prima componentă care se angajează în tranziție este mortalitatea, apoi urmează natalitatea și fertilitatea.

Vladimir Trebici enumeră câteva teze în legătura cu tranziția demografică:

1. Ea se produce pretutindeni, cu particularități naționale.
2. Se relevă ca proces mai general, de modernizare a societății.
3. Existența unei interdependențe între factorii social-economici (contextual socio-economic) și variabilele demografice-evoluții concomitente și nu de anterioritate (Trebici, 1991, 24).

Istoria unei populații este efect al interacțiunii dintre fluxuri (nașteri și decese) și structuri. O componentă importantă pentru analiza structurii unei populații, ca și pentru analiza dinamicii acesteia este natalitatea.

Fenomenul natalității este factorul ce determină sporul populației. Analiztii au încercat să facă o corelație între standardul de viață și natalitate. Standardul de viață mai ridicat duce la o natalitate mai redusă. Legea biologista precizează că frecvența nașterilor este invers proporțională cu gradul de diferențiere al viețuitoarelor.

„O populație cu organizare socială avansată va avea nașteri mai puține și dacă populația este omogenă sub aspect social, nașterile sunt mai multe”. (Manuilă, 1940, 6).

Reducerea fertilității este dublată și de creșterea mortalității infantile. Dinamismul demografic al României slăbește datorită creșterii mortalității.

În cartea sa, *Fertility and Survival* din 1961, Alfred Sauvy considera că într-o societate caracterizată de o mortalitate ridicată, o măsură socială adecvată ar fi o fertilitate ridicată (***,1990).

Vladimir Trebici precizează că:

„scăderea mortalității infantile se poate realiza acționând asupra mortalității exogene, considerându-se că cea de origine endogenă este mai greu de influențat. Mortalitatea este un indicator al progresului social, economic și al calității vieții. Se vorbește de așa numita «inegalitate în fața morții» prin faptul că cei înstăriți au speranța de viață mai mare decât cei săraci (Trebici, 1991, 41-42).

Trebici arată că mortalitatea infantilă diferă pe categorii sociale, fiind mai scăzută la categoria de intelectuali și mai ridicată la categoria de țărani (Bădescu, Cristea, 2003, 91-92).

Fenomenul mortalității infantile este mai pregnant în mediul rural dintr-o serie de cauze: una dintre cele mai importante cauze este cea a scăderii calității asistenței sanitare și a lipsei unui personal medical avizat. Lipsa unui control al sănătății populației, în special al gravidelor afectează sarcina acestora.

La scară europeană, rata mortalității infantile cunoaște o ușoară scădere de-a lungul anilor. Ratele cele mai mari ale mortalității infantile se înregistrează în țările din Sud-Estul Europei, de peste 10 decedați sub 1 an la 1000 de nașcuți-vii, rate ce depășesc cu mult pe cele din țările Europei Occidentale de 3-4 decedați sub 1 an la 1000 de nașcuți-vii. Valul mortalității infantile se propagă din Est către Vestul Europei, Federația Rusă și România având cele mai mari rate ale mortalității infantile din toată Europa, de peste 15 decedați sub 1 an la 1000 de nașcuți-vii. Aceste date indică faptul că cele două țări se află sub pragul eurasiatic privind tendința acestui fenomen demografic (analiza datelor după datele de la INS).

Și ruralul românesc se confruntă cu o rată a mortalității infantile mare. Spre exemplu, în anul 2002, în 5 comune nu s-a înregistrat nici o naștere, (după analiza datelor furnizate de INS) un fapt foarte îngrijorător ce atestă faptul că satele românești se confruntă cu fenomenul îmbătrânirii demografice. În aceste sate nu mai are loc procesul înlocuirii generațiilor. Natalitatea foarte scăzută, mortalitatea infantilă foarte mare și migrația mare a tinerilor în mediul urban sau în străinătate lasă satul „golit” de capitalul uman activ care poate revigora satul românesc.

„Îmbătrânirea demografică este mai vizibilă în mediul rural, unde aproape 19% din populația rurală a depășit vârsta de 65 de ani și peste, în totalul populației feminine rurale ponderea femeilor de vârsta a treia fiind de 21,7%. Și dacă categoria „vârstnică” a înregistrat în acest an 14,7%, față de 11,0% în 1992, un fapt și mai îngrijorător îl constituie reducerea populației tinere de 0-14 ani, de la 22,7%, în 1992, la 15,9% în 2005” (Alexa Aurelia „De 16 ani, populația României este într-o continuă scădere, iar despre ieșirea din aceasta situație încă nu se poate discuta”, www.curentul.ro).

Îmbătrânirea demografică are cauze sociale afectând întreaga comunitate. Efectele resimțite pe termen lung privind scăderea populației tinere vor consta în probleme economice determinate, pe de-o parte, de scăderea forței de muncă, iar pe de altă parte, de resursele economice foarte puține care nu vor putea susține persoanele vârstnice. Din ce în ce mai puțini activi vor trebui să susțină din ce în ce mai mulți inactivi, dând peste cap sistemul de protecție socială.

Dincolo de acest aspect, părăsirea ruralului de către populația tânără înseamnă o lipsă acută de capital uman necesar revigorării satului. Traian Herseni arăta că satul în care sunt copii numeroși este orientat spre viitor, cu o tendință spre înlocuirea generațiilor. Dimpotrivă, satele cu mulți bătrâni măresc caracterul de boală, de bătrânețe, de resemnare și statiscism al satului. Satul îmbătrânit este satul întors spre trecut, în care timpul e mort, oprit în forme de viață de altădată (Herseni, prelegeri 1939-1940, 198-199).

Pentru a analiza gradul de întinerire sau îmbătrânire a unei populații, analistul va recurge la fluxurile demografice, precizând că o structură tânără favorizează nupțialitatea și natalitatea, iar o populație îmbătrânită favorizează creșterea mortalității.

Natalitatea scăzută și mortalitatea ridicată duc și la scăderea nupțialității. De asemenea, acest fenomen demografic este influențat în mare parte și de exodul rural, migrația tinerilor spre alte orașe sau în alte țări. Transformările petrecute la nivelul familiei, trecerea spre modernitate propune modele alternative de conviețuire. În acest cadru, căsătoria își pierde din funcția ei socială și din importanță, apărând diferite forme de coabitare. În orașe, acestea sunt mai puternice, însă în comunitățile rurale, căsătoria are încă o funcție importantă, persistând modelul tradițional. O lucrare elaborată de un colectiv de autori (Radu și colab., 1999) în urma unor analize privind cercetările de teren, arată că persistența puternică a tradiției poate fi explicată prin:

1. Vechimea localității – cu cât un sat este mai vechi, cu atât valorile sunt mai structurate.
2. Poziția satului – izolarea ușurează conservarea tradiției.
3. Factorul uman – rolul jucat de intelectualitatea satului (Mîtrofan și Ciupercă, 1998, 98).

Scăderea ratei căsătoriilor poate duce și la scăderea natalității, a fertilității. Rata nupțialității dă și diagnosticul comunității. Căsătoria are și o funcție economică. Fiecare satean vrea să se așeze la casa lui, să aibă un lot de pământ pe care să să-l lucreze, să aibă un statut în comunitatea respectivă. De aceea, în comunitățile tradiționale, soții erau aleși după zestrea pe care o aveau.

Rata divorțialității arată o degradare a vieții sociale la nivelul întregii comunități. În societățile tradiționale, arhaice, divorțul era sancționat de toată comunitatea, era considerat un păcat având în vedere că legătura căsătoriei era ceva sfânt. Înmulțirea ratei divorțurilor are consecințe negative asupra întregului organism social, ducând la un dezechilibru și în cadrul comunității respective. De asemenea, prezența tot mai multor divorțuri în comunitatea rurală relevă și o scădere a controlului social.

Traian Herseni arată cum fenomenele demografice care descriu evoluția populației, ca natalitatea, mortalitatea și migrația capătă semnificații sociale. Cele trei fenomene demografice pot da:

Populații excedentare – sate întinerite, marcate de un dinamism economic și social.

1. Dacă resursele de trai ale satului sunt limitate, populația excedentară emigrează, părăsește satul, fie pentru alte sate, fie pentru oraș (exodul rural).

2. Dacă resursele de trai ale satului pot fi mărite prin eforturi omenești, creșterea populației poate avea ca urmare intensificarea activității economice, fie prin înmulțirea meșteșugarilor sau negustorilor, fie prin căutarea unor mijloace de trai (grădinărit, pomărit etc.)

3. Dacă emigrările nu sunt cu puțință din pricina lipsei de pământ cultivat în altă parte și nu poate produce o intensificare vieții economice, atunci creșterea populației va duce către fărâmițarea proprietății, adică la sărăcie și mizerie.

Populații deficitare – sate îmbătrânite, sate care sunt pe punctul de a se stinge. Satul nu mai poate să se mențină, populația este deficitară și scad activitățile economice și sociale care duc la agonია satului.

Populații statornice – sate în care numărul populației se menține cu o oarecare variație prin păstrarea vieții economice și menținerea unui spirit tradiționalist (Herseni, prelegeri 1939-1940, 205-206).

Încă din 1990, analiștii demografi au evidențiat faptul că România a înregistrat un decalaj față de Europa. Privind politicile demografice, România a găsit un alt drum față de

Europa, caracterizat de o creștere a mortalității infantile, o diminuare a duratei de viață cu numeroase consecințe, în special cea a îmbătrânirii demografice, cu rate foarte mici ale natalității și fertilității și cu migrație foarte mare. Acest lucru a dus la un decalaj structural și la o evoluție divergentă față de spațiul european.

Consecințele scăderii natalității, creșterii mortalității și a migrației au un impact foarte mare asupra comunităților rurale românești, acolo unde îmbătrânirea populației duce la degradarea vieții ruralului și la dezechilibre în cadrul vieții populației.

Principalele fenomene ale schimbării în ruralul românesc îl constituie depopularea așezărilor rurale, declinul demografic printr-o scădere a natalității, o creștere a mortalității infantile și o scădere a fertilității, o reducere a locurilor de muncă, o infrastructură săracă. Formularea politicilor demografice vor avea repercusiuni asupra întregului organism social, influențând toate aspectele vieții populației.

Privind politicile populației, sunt mai multe teorii ce atestă legătura dintre schimbările demografice și cea a organismului social.

Teoria organismului social

Teoriile cu privire la populație și evoluție demografică își au originea încă din Roma antică. Marele imperiu roman se confrunta cu pericolul subpopulării, de aceea, juriștii au propus soluții de ordin pro-natalist care să încurajeze politicile demografice. Se urmărea mai ales stimularea creșterii demografice în rândul claselor avute din metropolă. Din cauza faptului că măsurile cu privire la populație au fost prost implementate, situația demografică a Romei a început să se deterioreze și acest lucru, coroborat cu invazia barbarilor, a contribuit la căderea imperiului (Ciontea, Georgescu, 2006, 71).

În perioada evului mediu, ideile pro-nataliste erau în acord cu preceptele creștine. Însă datorită precarității vieții populației și a epidemiilor ce bântuiau epoca, evul mediu era permanent confruntat cu riscul unei subpopulări masive.

Politica pro-natalistă a fost încurajată și în perioada renașterii. Ideile mercantiliste și orientarea fiziocrată indicau faptul că populația este un factor de putere și progres.

În perioada industrialismului și a capitalismului, pauperismul clasei muncitoare și degradarea demografică a structurii populației au dus la reacțiile socialiștilor. Una din reacții a fost și teoria lui Malthus.

El a fost primul care a adus în atenție ecuația demo-economică, punând problema raportului dintre creșterea demografică și dezvoltarea economică.

Ulterior s-au conturat două orientări:

- încorporarea ideilor lui Malthus în teoriile economice clasice ale lui Ricardo și Smith;
- respingerea ideilor susținute de Malthus. Unul dintre analiștii demografi care îl critică pe Malthus este și Corrado Gini.

Cel mai de seamă sociolog demograf – Corrado Gini – a dat naștere unui sistem de sociologie demografică cunoscut sub numele de teoria evoluției ciclice a populației. Corrado Gini a formulat teoria natalității diferențiate, de natură socio-economică și biologică. El a realizat o comparație între natalitatea și mortalitatea ce apar în diferite clase sociale. În general, reproductivitatea e mai mică în clasele înalte decât în clasele de jos. Bogăția, locuirea în mediul urban, cultura, toate aceste fenomene corelează negativ cu reproductivitatea.

Gini critică teoria lui Malthus, a înmulțirii populației în progresie geometrică și înmulțirii aritmetice a mijloacelor de trai (hrană). Venind pe linia organicistă, Gini susține

că o populație se dezvoltă precum un organism, străbătând trei cicluri principale: un ciclu de tinerețe, unul de maturitate și unul de bătrânețe.

În concepția lui Gini, dezvoltarea societăților are un substrat biologic, în sensul că nu poate fi schimbată pe căi artificiale.

„Celula germinală este de aceeași natură cu celula somatică, numai că ritmul celei dintâi este mai lung, pe când celula somatică sau organismul uman durează mult mai puțin (durata vieții omenești)”. (Herseni, prelegeri 1939-1940,168).

Procesul evoluției populației se realizează printr-o natalitate diferențiată, după clasele sociale. Clasele sociale nu au aceeași natalitate, cele de jos au de obicei o natalitate superioară posibilităților lor, iar cele de sus, una inferioară.

Gini caută cauzele acestei natalități diferențiate și susține că acestea sunt atât de ordin social, clasele superioare fiind nevoite să scadă numărul copiilor pentru a-și asigura nivelul de trai, dar și de ordin biologic, clasele de sus fiind epuizate biologic, deoarece sunt recrutate din neamurile mai vechi, care și-au străbătut ciclurile particulare de evoluție.

„Consecințele natalității diferențiate puse în evidență de Gini: a) un surplus de populație în clasele de jos, un excedent care își caută o plasare; b) o lipsă de populație în clasele de sus, goluri ce se cer umplute. De aici, teoria se extrapolează spre fenomenul de mișcare verticală sau metabolism social, care constă în continua împospătare a claselor de sus cu populație provenită din clasele de jos și invers, de cădere a celor care nu se mai pot menține în pătura de sus” (Herseni, prelegeri 1939-1940,168).

Referitor la dinamica populației, metabolismul social diferă după ciclurile de evoluție a populației și condiționează structura, manifestările și evoluția unei societăți.

Teoria evoluției ciclice a populației (Corrado Gini)

„În ciclul de tinerețe al unei populații, clasele de sus au o natalitate satisfăcătoare, iar cele de jos un excesivă. În acest caz, rezultă imposibilitatea claselor de sus să absoarbă surplusul de populație. Rămâne, în acest fel, un excedent puternic de populație, fără a fi întrebuințat profesional, care dă caracterul de tinerețe. Această populație tânără nu se poate astâmpăra decât prin războaie sau emigrări.

În ciclul de maturitate al populației, clasele de sus au o natalitate deficitară, cele de jos una excedentară, dar amândouă moderate. Păturile de sus pot absorbi excedentul celor de jos și societatea sau națiunea capătă aspectul de calm, echilibru, favorabil creației în toate domeniile.

În ciclul de bătrânețe al populației clasele de sus au o natalitate cu totul deficitară, încât golurile create se umplu brusc, fără puțința asimilării, de către aventurieri sau parveniți, adeseori de origine străină. Clasele de jos au o natalitate scăzută, încât nu mai pot asimila clasele de sus cu elemente bine înzestrate. Națiunea îmbătrânește, intră în faza de declin și decade.”(Herseni, prelegeri, 1939-1940, 171).

Factorii biologici, prin intermediul structurii demografice, reprezintă un factor important în reliefaarea compoziției claselor sociale și, implicit, în dezvoltarea nașunilor. Natalitatea diferențială se datorează în cea mai mare parte unor factori economici și sociali. E vorba de „subzistență psihică”, spune Gini, în care satisfacțiile morale și intelectuale sunt mai puternice decât „subzistența alimentară”. Însă, dincolo de acest lucru, Gini crede că pricinile mai adânci sunt tot de natură biologică. Clasele superioare premerg evoluția nașunii de care aparțin.

„Așa cum diferitele rase sau diferite grupuri parcurg cu viteze diferite curba evoluției, tot așa diferitele familii evoluează diferit. Familiile mai precoce care preced masele în evoluția celulelor germinale, se ridică deasupra celorlalte și constituie puterea claselor conducătoare. Acestea anticipează în schimbare și caracteristicile organice ale decadenței”(Herseni, 1936a, 64-66).

Gini crede într-un echilibru a evoluției demografice cu dezvoltarea caracteristicilor intelectuale ale națiunii.

Ceea ce prevede el este o evoluție a națiunii în acord cu evoluția natalității și mortalității populației aparținând anumitor clase sociale. Celor trei faze ale evoluției populației le corespund fazele de ascensiune sau decadență ale altor manifestări: militare, politice, economice, științifice. O populație tânără duce și la dezvoltarea unei națiuni întinerite, în perioada de creștere și expansiune, pe când în perioadele de îmbătrânire demografică avem de-a face cu o națiune decăzută.

Urmărind teoria lui Gini, observăm că procesele demografice de la nivelul societății induc o transformare în compoziția etnică și biologică a clasei de sus, a elitelor. De asemenea, structura demografică a populației induce o transformare și la nivelul circulației elitelor.

Roberto Michels susține că mișcarea de ascensiune și coborâre socială este determinată de regimurile capitaliste și burgheze, marcate de trei factori: a) nevoia proprie rânduiei economice; b) gradul de prolificitate naturală; c) dinamica ascensională. (Herseni, 1936b, 64-66). În concepția lui Michels, grupurile profesionale cu o putere unică de procreere devin exogene, pe când clasele cu natalitate ridicată sunt endogene. Sunt exogeni intelectualii și endogeni țărani, spune Michels.

Legat de circulația elitelor, Boldrini vine cu o teorie legată de biotipologie și precizează că se poate constata în evoluția socială o alternare ciclică a perioadelor istorice, corelate cu cele două tipuri de elită socială.

După Boldrini, alternarea ciclică se leagă de alternarea tipurilor legate de constituția umană. Pentru el,

„constituția umană este de două categorii: longilină (corp lung și îngust) cu o varietate stenică și alta astenică și brevilină (corp scurt în raport cu lățimea) cu o varietate stenică și alta flacidă” (*ibidem*, 177).

Elitele se recrutează dintre brevilinii stenici, care sunt activi, creatori și longelinii astenici, care sunt contemplativi, spirite critice, teoretice. În perioada de activitate intensă, elita se recrutează dintre brevilinii stenici, în perioada de consolidare și teoretizare, din longelini astenici. În raport cu tipologia pe care o realizează la nivelul elitelor, Boldrini constată o alternare a perioadelor istorice potrivit tipologiei elitelor. După o epocă de distrugere a vechilor forme și de construcție a altora, perioadă caracterizată prin activitate revoluționară, urmează o epocă de consolidare teoretică și de critică, după care urmează o epocă de transformare ș.a.m.d. Teoria lui Boldrini reliefează faptul că:

„la baza evoluției sociale se găsesc tipurile constituționale, ca instrumente de realizare a nevoilor caracteristice fiecărei epoci” (Herseni, 1939-1940, 178).

Privind problema eterogenității sociale, Pareto constată că circulația socială se desfășoară pe baza unor „legi sociologice”: legea elitelor și legea circulației elitelor.

Prima lege se referă la modul în care se grupează indivizii și precizează că există un grup numit elită și o grupare inferioară, masă. A doua lege face referire la faptul că între elite și masă se desfășoară un continuu proces de circulație socială. Când acest proces de circulație este împiedicat sunt întrunite condițiile violenței sociale (Bădescu, 2002, 500). Am văzut că circulația elitelor se află în strânsă legătură cu structura și dinamica unei populații. Odată blocată circulația elitelor, se realizează și un blocaj la nivelul întregii societăți. Pareto subliniază că teoria elitelor vine cu o paradigmă a status-rolurilor și o paradigmă a etichetării. Eticheta (titlul) este și condiția intrării în clasa elitelor. Elita îi cuprinde pe cei cu indicii maximi de capacitate. La Pareto funcționează legea circulației elitelor doar în funcție de anumite capacități ale indivizilor.

În clasele de sus predomină instinctul combinărilor, iar în cele de jos, instinctul persistenței agregatelor. În acest fel, se păstrează proporția reziduurilor – în acest cadru statul are maximă putere și stabilitate. Când circulația elitelor încetinește, cei din clasele de sus nu mai au reziduurile capabile să le mențină la putere și se feresc să întrebuițeze forța, iar în păturile de jos se dezvoltă elemente de calitate superioară. În acest fel apar și revoluțiile.

În spațiul românesc, cel care a analizat cel mai bine teoria circulației elitelor a fost Eminescu care va observa, contrar teoriei lui Pareto că, în clasa de sus, pot fi asimilați și indivizi care nu au întotdeauna și calitățile cerute de titlu. Această observație va duce la formularea a două teorii: teoria selecției negative și teoria compensației.

Într-o societate nu circulă doar indivizii, ci și „etichetele”, astfel că în spatele etichetelor se pot ascunde nulități, fără capacitatea cerută de etichetă. În acest fel, circulația elitelor se realizează deficitar, elita fiind un corp superpus care supraviețuiește pe seama muncii necompensate a societății. Eminescu a adaptat teoria circulației elitelor la realitățile românești din vremea sa. El a adus în atenție că există în societate un corp străin, parveniți de origine străină care se alipesc de corpul social și se instituie ca și clasă guvernantă. Referitor la acest lucru, paralel cu teoria enunțată de Gini, acest lucru se întâmplă în ciclul de îmbătrânire a populației, când natalitatea este foarte mică și golurile din clasa de sus se cer umplute.

Având toate elementele ecuației, putem spune că perioadele de întinerire, expansiune, maturitate și decădere a unei națiuni țin, printre altele și de anumite caracteristici demografice ale claselor sociale. Structura demografică a unei populații poate da diagnosticul unei națiuni. În cele mai multe perioade istorice țării au împropătat golurile claselor superioare și au menținut stabilitatea și echilibrul națiunii. În momentul când avem o natalitate scăzută a claselor de jos și când nu se mai pot umple golurile claselor de sus care au și ele o natalitate scăzută datorită unor serii de factori socio-culturali, apare faza de decadență demografică, corespunzând bătrâneții individuale. Toate aceste fenomene duc la declinul națiunii.

Aducând teoriile menționate la vremurile de acum, putem semnală grave dezechilibre sociale la nivelul națiunii. Din ceea ce am semnalat și la prezentarea cadrului demografic, în România s-a înregistrat în ultimii 10 ani un decalaj structural față de Europa. Din punct de vedere demografic, se observă că avem de-a face cu o natalitate scăzută nu numai la nivelul claselor de sus, dar și la nivelul claselor de jos. Comunitățile rurale, țărani, cei care dădeau stabilitate națiunii se confruntă cu o natalitate și o fertilitate scăzută și cu o mortalitate foarte mare, mortalitatea infantilă având valori sub pragul european. Natalitatea foarte scăzută, mortalitatea mare și migrația populațiilor tinere în străinătate pentru locuri de muncă mai bine plătite duc la fenomenul îmbătrânirii satelor. În momentul de față satul este golit de capitalul uman care dă vigoare, forță și energie satului și națiunii. În aceste faze și circulația elitelor se realizează deficitar, la nivelul claselor de sus fiind încurajată și ovaționată eticheta, însă nu și competența. Teoria eminesciană funcționează perfect și în societatea de astăzi. Golurile din clasa de sus sunt umplute fie de o clasă străină de corpul social, fie de nulități. Forța și vigoarea clasei de jos lipsește, satele nu mai pot susține corpul social și atunci are loc decăderea națiunii, prin înregistrarea unor deficiențe pe anumite paliere ale organismului social. Fazei de decadență demografică îi corespunde decadența altor manifestări sociale, politice, științifice, militare.

Demografic vorbind, decalajul pe care îl resimte România față de Europa privind natalitatea, mortalitatea, migrația, fertilitatea ne dau o temă de reflecție privind structura demografică a țării și cum se poate răsfrânge aceasta asupra activităților și competenței țării respective. Demografia arată doar tendințele, proiecțiile demografice, poate avertiza asupra unor fenomene sociale, însă de autorități depinde modul cum sunt luate hotărârile în domeniul politicilor demografice.

O NOUĂ SENSIBILITATE FAMILIALĂ (SECOLELE XVIII-XIX)¹

La sat, sub Vechiul Regim, omul nu putea exista singur fără să se supună riscului marginalizării. Forța unui grup constă în capacitatea sa de a insufla noilor generații mecanismele de solidaritate” (Muchembled, 1990, 73), conștiința că fiecare individ, fiecare unitate familială face parte dintr-o rețea de raporturi sociale, căreia nu i se pot sustrage, fără asumarea unor riscuri majore (Kligman, 1998, 31).

Casa și familia sunt punctele de pornire ale unei „filozofii” comunitare (Muchembled, *op. cit.*, 73), societatea neputând fi concepută în afara rolului familiei – înțelesă la nivelul societăților tradiționale într-o accepțiune largă: „toate persoanele, vii sau moarte, care sunt consanguin, contractual și ritual legate...” (Kligman, *op. cit.*, 30) – în „ucenicia” socială, în transmiterea normelor de comportament, a componentelor sistemului de valori.

În ciuda faptului că la începuturile epocii moderne familia nu are rolul de mai târziu – între timp ea a uzurpat o parte din atribuțiile tradiționale ale comunității – împreună cu unitatea economică ce-i corespunde, gospodăria, este unitatea-nucleu a sociabilității rurale. Bazată pe rudenția cea mai strânsă, pe solidaritatea dintre mai multe generații sau dintre mai multe unități familiare, pe care lumea modernă nu le mai acceptă, – cum este cazul conviețuirilor „într-o pâine” a mai multor frați și fii căsătoriți, din evidente motive evazioniste –, gospodăria ca unitate socială mai adaugă legăturile dintre oameni și animale, dintre oameni și lucruri (Cristescu-Golopenția, 1940, 2).

În lumea creștină de la finele Evului Mediu sentimentul familiei se amplifică într-o strânsă corelație cu dezvoltarea pietății familiale, bazată pe creșterea gradului de afecțiune revărsată asupra membrilor ei. Tot mai dese referiri în însemnările marginale la căsătoriile proprii ale celor ce scriu sau ale celor apropiați, la nașterea copiilor, la evenimente semnificative din viața lor în stare să înduioșeze inimile părinților, la durerea exprimată după cei pe care i-au pierdut, ilustrează fenomenul conturării unei noi sensibilități familiale, cu elemente proprii epocii moderne.

Îmboldul de a fixa în memoria cuvântului scris momentul căsătoriei, de a consemna numele soției, trădează, în pofida caracterului cel mai adesea laconic al însemnărilor, afecțiunea, reținută dar reală, în cadrul cuplului, la nivelul elitei satului:

„Eu popa Dumitru din Groși m-am însurat în luna iulie 1 și am luat pe Barbură anii Dlui 1758” (Titus, 1999, 137); „Scris-am eu Petru Popovici din Aștileu când m-am însurat și am luat pă fata lui Popuț Tode din Aștileu și am scris în luna lui aprilie în 4 zile anul 1810” (*ibidem*, 214).

O însemnare are ca îmbold angoasa determinată de prinderea la oaste a lui Ioan, în anul 1719; dus departe și cu viața pusă în pericol, pentru ferirea lui de multiplele rele care-l asaltau în afara spațiului familial și comunitar, se face slujbă cu 7 preoți, la sărbătoarea Sfinților Mihail și Gavril, apropiată calendaristic de data nașterii feciorului, când este cumpărată probabil cartea pe care este făcut înscrisul, chemat și el să contribuie, prin consemnarea numelui tânărului în spațiul sacru al cărții, la protejarea sa în condițiile vitrege în care urma să-și ducă existența în următorul interval de timp (Ștefănescu, 2004, 43).

Cel mai adesea, emoția venirii pe lume a copiilor este ascunsă în spatele unor consemnări lapidare, aparent neutre:

„Amu scris protopop Simon din Peștiș, când au avut noră-me Barbură 2 fătușă gemene: întâie pe Mirona, apoi pe Marie, în luna lui avogustu 15 zile 1770” (*ibidem*, 44).

¹ Studiul propus include părți/fragmente din lucrarea: *Lumea rurală din Vestul României între Medieval și Modern* (Ștefănescu, 2006), Oradea, Editura Universității din Oradea.

Un grup de patru însemnări succesive pe un *Ceaslov* consemnează, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, nașterea celor patru copii ai preotului Florea din Peștiș (Bihor):

„S-au născut pruncu micu a lui popa Flore anume Ioan în anul 1819 în luna lui aprilie în 13 zile”; „Iar al doilea prunc al meu anume Dimitrie s-au născut în anul 1821 în luna lui octombrie în 24 de zile”; „Iar al treilea o fetișoară, anume Mărie s-au născut în anul 1825 în luna lui iulie în 1. zi”; „Iar al patrulea un pruncuț s-au născut tot al nostru anume Gavril în anul 1828 în luna Iulie 30 de zile și l-au botezat Noiembrie 12 zile” (*idem*).

Preotul Grigorie Balint din Blaj a pus mâna pe condei sub imperiul emoției pe care a trăit-o când fiul său, născut în urmă cu 7 ani, „au început a sloveni rumânește” (*idem*).

Durerea pricinuită de moartea unei ființe dragi rămâne una din motivațiile majore ale exersării scrisului: preotul Mihai din Sitani (Bihor), afectat de pierderea ambilor părinți, își exprimă durerea, pustiul din suflet, într-o însemnare pe o *Cazanie* manuscrisă:

„Cu mila milostivului Dumnezeu am scris eu popa Mihai din Sitani când a murit tatăl meu în luna lui Răpciune 22 de zile anul lui Is. 1728 ... și mama iarăși a murit în luna lui mărtisor în 19 zile după tatăl meu și eu am rămas atunci sărac de părinți ani 1729” (*ibidem*, 45-46).

Durerea pricinuită de pierderea soției la 37 de ani, cu care avea trei copii, îl determină pe preotul Ioan Lazăr să facă o însemnare în care, cu mare exactitate, fixează și câteva din reperele biografice premergătoare nenorocirii morții soției; ele se circumscriu căsătoriei, traiului în comun, realizărilor, între care și cei trei copii, momentului morții și înmormântării, a durerii după pierderea soției, asumarea condiției de văduv, agravată de responsabilitățile în plus ce-i revin pe linia creșterii copiilor, rămași orfani de mamă, la vârste la care prezența acesteia ar fi fost, poate, determinantă, mai ales că din cei trei copii două sunt fete, acum în situația de a ajunge la vârsta ieșirii în lume, fără puțința de a beneficia de inițierea specifică pe lângă persoana cea mai în măsură să o facă:

„Înștiințare fac Lazăr Ioan paroh satului Kișlaz cum că eu fiind căsătorit din anul 1826 - 4 februarie și dobândind darul sfinței preoții în anul 1825 iunie în 10 zile și am locuit în satul Chiribiș 8 ani. De aici fiind rânduit eu de preot în Kișlaz m-am mutat în anul 1836 aprilie 24 de zile și am locuit cu *iubita mea soție* 8 ani și 9 luni. Și după aceea trimițându-i Dzeu ceasul, *au adormit în Domnul* 16 zile februarie trăind viața ei 37 de ani și trăind eu cu dânsa 19 ani și ... zile și rămânindu-mi trei prunci: Vasile, fiind de 18 ani într-a șasa scris la Oradea Mare, 2. Marișca de 11 ani 3. Anuța de 8 ani, iubitei mele soții fiindu-i numele, am dat-o pământului 18 zile februarie adevcă în luminate lăsatului de carne în veci să fie pomenirea ei amin. Scris-am jalnic preot Lazar Ioan paroh Chișlazului 26 febr. adevcă luni întâie săptămână a sfântului post” (*ibidem*, 47-48).

Rudenia, cu cele trei componente ale sale – legăturile de sânge, alianțele matrimoniale și rudenia spirituală – constituie umătorul cerc de sociabilitate tradițională rurală, ce relaționează între ele mai multe unități familiale. *Neamul* sprijină locul individului și al grupului familial restrâns în cadrul societății. „Spîța de neam” constituie unitatea socială fundamentală în condițiile funcționării modelului succesiunii fragmentare și a moștenirii egalitare, cel mai răspândit la nivel transilvănean (Șișeștean, 1999, 118). El este cel care arbitrează „marele joc al căsătoriei” (Levi Strauss) face politica de alianțe matrimoniale pentru fiecare unitate familială, „întră în relație de schimb, prin intermediul căsătoriei, cu alte unități similare” (Zonabend, 2000, 29), veghează asupra respectării prohibițiilor incestului (Grancea, 2002, 211), „deschide calea către exogamie care implică căsătoria cu alții, antrenând schimburi și reciprocitate” (Zonabend, *op. cit.*, 31), are în responsabilitate prezervarea onoarei prin contractarea unor căsătorii conforme statutului său social.

Solidaritatea de sânge a rudelor în viață se exprimă în donații de cărți către biserică. Însemnările marginale pe cărțile bisericești atestă chiar încercări de reconstituire în scris, în baza tradiției orale, a arborelui genealogic, cazul unei ample însemnări concepută, după modelul *Cărții Faerii* din *Vechiul Testament*, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, pe paginile un *Triod* (Blaj, 1800), cu referire la *neamul Mărgeștilor* din satul bihorean Cotiglet (Ștefănescu, *op. cit.*, 67-68).

SISTEME FAMILIALE, STRATEGII MARITALE ȘI TRANSMITEREA PROPRIETĂȚII¹

După o perioadă în care „sociologia a focalizat atenția sa asupra grupului domestic, până la punctul de a neglija studiul structurilor de înrudire” (Hugues-Déschaux, 1991, 153), în ultimele decenii, în peisajul științelor sociale occidentale analiza acestor structuri capătă o importanță tot mai mare.

Dacă ar fi de încercat o explicație a interesului scăzut pentru studiul structurilor de înrudire, la începutul perioadei post-belice, una din cauze ar putea fi găsită în marele prestigiu pe care teoria „nuclearizării familiale” a lui T. Parsons a avut-o în rândul cercetătorilor. Această „nuclearizare”, proces generat de presiunea macrosocială a statelor moderne asupra modelelor instituționale tradiționale, ar fi determinat ruperea relațiilor de solidaritate bazate pe înrudire, „considerate de un arhaism condamnat la dispariție” (Hugues-Déschaux, *op. cit.*, 153).

În prezent însă, interesul pentru studiul structurilor de înrudire este extrem de mare. Se poate constata chiar și o anevoioasă tendință de constituire a unei sociologii a parentării în societățile urbane. Această dezvoltare este determinată, pe de o parte, de eșecul ideologiei „statul-providență”, capabil să preia funcțiile vechilor modele sociale, constituite de societatea europeană în secole întregi, iar pe de altă parte, fără îndoială, de marele prestigiu al structuralismului lui L. Strauss, care vedea în parentare mai mult decât o structură socială (de mai multe ori fictivă)², o structură mentală, cu valoare simbolică, capabilă să confere criterii de grupalitate socială.

Care este importanța sociologică a structurilor de înrudire? Pot ele servi în societățile europene ca elemente explicative ale genezei și caracteristicilor acestor societăți? Sunt modelele de parentare și tehnicile succesoriale elemente capabile să influențeze seriile istorice de lungă durată ale continentului nostru?

Încercând să răspundă la asemenea întrebări, interesul sociologilor și antropologilor s-a deplasat de la studiu sistemelor de înrudire în microcomunitățile extra-europene (în care aceste sisteme funcționează ca puternice mecanisme de ierarhizare și constituire a statuturilor sociale), înspre studierea modelelor europene de înrudire, atât în diacronia lor istorică, cât și în ariile sociale contemporane, în care mecanismele de parentare cunosc o revitalizare a posibilităților lor socializatoare, inclusiv în societățile urbane.

Antropologul E. Tood, încercând o tipologie a grupurilor domestice europene, consideră că ele sunt rezultatul combinației următoarelor variabile: raporturile părinți-copii (linia succesorală), relația dintre frați (linia fraternală) și gradele de prohibiție a mariajului în cadrul liniilor de neam (Tood, 1983).

O altă direcție este urmată de antropologul francez G. Augustins (1982, 39-69), care construiește tipologia grupurilor domestice europene plecând de la posibilitățile combinatorice ale altor două variabile, în fond comparabile cu cele propuse de E. Tood: tipul de succesiune și modalitățile de transmitere a patrimoniului (tehnicile de moștenire).

¹ Studiul de față include fragmente din Șișeștean (2006)

² În problema simbolisticii sociale a parentării în societățile tribale și țărănești, a transformării acesteia dintr-o realitate biologică într-o realitate simbolic-culturală, investită cu funcții de ierarhizare și autoritate, (vezi Stahl, 1985).

Voi analiza cele două tipologii, încercând apoi încadrarea grupului domestic românesc în cadrul modelelor europene.

În tipologia propusă de E. Tood, variabila liniei succesoriale (raporturile părinți-copii), determină două situații posibile: prima, în care copiii rămân după căsătorie împreună cu părinții în același grup domestic, este denumită *tipul relațiilor autoritare*, iar a doua, în care cuplul nou căsătorit părăsește grupul domestic patern, generează *tipul relațiilor liberale*. Relațiile dintre frați, cu privire la partajul patrimoniului, generează două posibilități: *drepturi egale în moștenirea patrimoniului* sau *drepturi inegale*, favorizate testamentar sau prin sistemul transmiterii întregului patrimoniu primului născut, în general pe linie exclusiv masculină.

Posibilitățile combinatorice între aceste patru variabile, creează următoarea tipologie a grupurilor domestice:

Libérale	Egalitare	Egalitar
Autoritare	Inegalitare	Familia „tulpină” („souche”)
Autoritare	Egalitare	Comunitar
Libérale	Inegalitare	Nuclear absolut

Înainte de a analiza această tipologie, se impune precizarea că termenul de „grup domestic” este, din punct de vedere epistemic, preferabil celui de „familie”, care este imprecis,

„el putând desemna indivizi înrudiți care locuiesc în același perimetru gospodăresc, dar și în perimetre diferite. Mai mult, este posibil ca în grupurile domestice largite să existe mai multe familii” (P. Stahl, 1991, 166)¹.

De aceea, considerăm că utilizarea noțiunii de „tip de grup familial” este adecvată numai pentru formele liberal-egalitară și liberal-inegalitară și improprie pentru formele inegalitare și „souche” (noțiunea de „grup domestic” are o extensiune mai mare a sferei decât noțiunea de „familie”).

În privința caracteristicilor acestor grupuri domestice, se pot face următoarele precizări:

1. Familia nuclear-egalitară are ca specific faptul că descendenții părăsesc, după căsătorie, familia paternă, formându-și o gospodărie independentă. Moștenirea patrimoniului ascendenților se face prin partaj egalitar între frați. În Europa Occidentală, acest tip de grup domestic se întâlnește în Franța de nord-vest și centrală, Italia de sud și de nord-vest și în cea mai mare parte a Peninsulei Iberice (excepție marcantă este zona pirineană). În Europa Centrală și Orientală, cel mai reprezentativ exemplu îl constituie modelul românesc. Deși acest model presupune partajul egalitar al patrimoniului între descendenți, în practică se constată unele abateri de la acest principiu. Astfel, în cazul țării Vrancei, în mod tradițional, s-a produs o discriminare succesorală în funcție de sex: descendenții pe linie masculină fiind subiecți egali ai partajului masei proprietății funciare, în timp ce descendenții pe linie feminină nu beneficiau decât de cote-părți de avere mobilă, la căsătorie, sub formă de dotă. De asemenea, proprietatea paternă, concretizată în locuință și acareturi, era moștenită, de obicei, de ultimul născut, pe linie masculină. Această ultimă discriminare era, în practică, compensată prin faptul că la căsătoria fiilor

¹ Pentru cazurile românești din nordul Ardealului (zona Bistrița-Năsăud, unde au funcționat regimentele grănicerești românești, create de Curtea de la Viena), se poate consulta, de asemenea, Șișeștean, E.D.B.M, 17/1993, Paris. În acest articol se prezintă un caz de grup domestic extins, întâlnit în zona năsăudeană, unde Imperiul Habsburgic a încurajat, din considerente de organizare militară, crearea acestui model de gospodărie, nespecific spațiului românesc (care prezintă unele analogii cu sistemele întâlnite la slavii de sud).

mai mari (sau în unele cazuri, înainte de căsătorie), întreaga familie participă la construcția locuințelor lor.

În Transilvania, principiul moștenirii egalitare a masei succesoriale, în special a proprietății funciare, a fost aplicat într-un mod nediscriminatoriu, indiferent de sex; atât descendenții pe linie masculină cât și cei pe linie feminină, moșteneau, în mod egal, cote-părți din proprietatea funciară a părinților. Se constată însă și aici aplicarea principiului moștenirii gospodăriei părintești de către ultimul născut, pe linie masculină, care de obicei îngrijea părinții, ajunși la bătrânețe.

2. Familia nuclear-absolută, este caracterizată prin aceleași reguli de rezidență a noilor cupluri, după căsătorie, ca și în cazul familiei nuclear-egalitare. Apare însă la acest tip, posibilitatea cutumiară a „disocierii moștenirii de spița de neam” (Hugues-Déschaux, *op. cit.*, 155). În acest caz, „utilizarea testamentului permite proprietarului să dispună liber de moștenirea sa, pe care o poate transmite copiilor sau unor străini, după libera sa voință” (*idem*, 155). Chiar dacă, în principiu, există această posibilitate, în fapt bunurile părinților sunt, în general, împărțite între copii, însă într-un mod puțin riguros. Această formă familială, derivată din cea nuclear-egalitară, se întâlnește în regiunea răsăriteană a Marii Britanii, litoralul Mării Nordului și vestul Franței.

3. Familia „tulpină”(„souche”), are ca specific faptul că un singur descendent, pe linie masculină, de obicei primul născut, primește întreg patrimoniul părinților, inclusiv gospodăria, în care trăiește cu familia, alături de părinți, până la moartea lor, când va deveni succesorul numelui și al gospodăriei, recunoscut de către întreaga comunitate sătească. Fiicele primesc o dotă și se căsătoresc favorizant, în funcție de ordinea la naștere, cu bărbați cu un statut social relativ compatibil cu al lor. Ultimii născuți sunt cei mai defavorizați. Dacă rămân în cadrul grupului familiar sunt celibatari (în general, din cadrul acestui grup se vor recruta, din zonele cu acest tip de succesiune, emigranții care vor coloniza Lumea Nouă americană, descoperirea noilor pământuri fiind pentru ei o șansă nesperată).

„Pentru o perioadă care poate fi destul de lungă, trei generații locuiesc sub același acoperiș, căci fiul ales ca moștenitor, soția și copiii, rămân sub autoritatea tatălui, până la moartea acestuia” (*ibidem*, 155-156).

Zonele reprezentative pentru acest grup domestic sunt regiunea Pirineilor (nordul Spaniei și sudul Franței), spațiul germanic și scandinav (cu excepții notabile în sud-estul Germaniei și pe litoralul Mării Nordului) și vestul Marii Britanii. În Peninsula Balcanică, acest model se întâlnește în Slovenia (*ibidem*, 161).

4. Grupul domestic „comunitar”, în care toți fiii se căsătoresc și trăiesc cu noile familii în grupul domestic al părinților. Fiicele primesc o dotă și se căsătoresc în exteriorul grupului. Astfel, se creează o structură domestică vastă, în care coabitează, alături de părinți, cel puțin doi frați și trei generații. Acest grup domestic comunitar cunoaște două variante: prima, caracterizată prin destrămarea grupului lărgit la moartea tatălui și partajul egalitar al patrimoniului între frații succesori și, a doua, caracterizată prin faptul că grupul domestic se menține întreg și după moartea tatălui, autoritatea acestuia trecând unuia dintre frații succesori (P. Stahl, *op. cit.*, 166).

În Europa Occidentală, grupul domestic comunitar este foarte rar, întâlnindu-se numai în unele zone ale Franței centrale și mediteraneene și Italia centrală, iar nordul Europei, la finlandezi. În Europa Orientală însă, grupul comunitar este foarte răspândit. De altfel, la slavi, el este considerat ca formă arhaică și generalizată de grup domestic. Se întâlnește și la albanezi, la turcii și tătarii din Dobrogea și, extrem de rar, la populația românească (Stahl, *op. cit.*, 168).

O altă interesantă tipologie a grupurilor domestice a fost elaborată de G. Augustins (*op. cit.*, 40-41). Această tipologie este fundamentată pe distincția, puțin utilizată în antropologie și sociologie, între *succesiune și moștenire* (în general, există tendința confundării celor două noțiuni).

Succesiunea, definește o situație de statut; ea marchează faptul că unul sau mai mulți descendenți moștenesc funcția de autoritate, în grupul domestic, de la ascendenți. Spre exemplu, „în India bunurile divizibile sunt partajate între toți moștenitorii pe linie masculină, dar numai unul dintre ei succedea la rolul de șef politic” (*ibidem*, 40).

Pentru cazul Romei antice, Fustel de Coulanges ilustrează această distincție între succesiune și moștenire astfel:

„casa este locul cultului domestic și șeful casei este definit prin rolul de preot al acestui cult, păzitorul focului sacru. Acest rol nu poate fi transmis decât unuia dintre moștenitori, în mod necesar un fiu” (*ibidem*, 41-42).

Toți fiii au un drept egal la moștenire și de fapt, în absența testamentului, fiecare dintre ei primește un drept egal asupra proprietății. Succesiunea este însă unică, acest fapt este exprimat în organizarea vechilor ginți patrilineare, formate din două ramuri: *ramura primilor născuți*, compusă din succesori care au drept de vot și *ramura cadeșilor*, compusă din moștenitorii, non-succesori și în consecință, fără drept de vot (până la legea celor 12 Table). Această structură, determinată de raportul succesiune-moștenire, a generat o societate puternic ierarhizată, compusă din grupul primilor născuți, cu acces la succesiune, și grupul cadeșilor, compus din simpli moștenitori.

Analizând variantele concrete de reproducere socială celor două variabile (succesiune și moștenire) putem surprinde următoarele situații:

1. *Moștenirea egalitară (partaj egal)* sau *moștenirea favorizantă (héritage préciputaire)*, pentru un unic descendent;

2. *Succesiunea unică* (un singur descendent preia funcția autorității paterne) sau *fragmentară* (nu există un descendent favorizat, pe linia statutului de autoritate).

Din combinarea acestor variante, rezultă următoarele posibilități:

1. *Succesiunea unică, moștenirea favorizată*, corespunde *familiei „souche” (autoritar-inegalitară)* din tipologia E. Tood.

„În acest sistem o relație indisociabilă între o casă, un patrimoniu, o linie domestică și un nume. Ierarhia socială este în mod principal fondată pe ierarhia patrimoniului funciar” (*ibidem*, 47).

Sistemul are importante consecințe asupra modelelor demografice în aceste tipuri de comunități. În general, indicele demografic este staționar, forma predominantă de familie fiind cea cu doi copii, fiul moștenind întregul patrimoniu, iar fiica migrând, prin mariaj, într-o altă gospodărie. Dota este principalul instrument al strategiilor de schimb marital, ea cenzurează selecția maritală, făcând-o posibilă numai la nivelul gospodăriilor cu aceeași stare materială.

În cazul unei creșteri demografice, acest tip de grup familial apelează la două soluții: o primă soluție, mai veche, constă în crearea unei veritabile instituții a celibatului, pentru cadeși, care rămân pe lângă gospodăria primului născut. A doua situație este relativ nouă (secolul al XIX-lea) și constă în emigrarea descendenților defavorizați.

O caracteristică principală a acestui tip de grup familial este staticitatea sa; el își păstrează secole întregi numele și patrimoniul, iar comunitățile rurale formate pe această bază, păstrează lungi perioade temporale același număr de gospodării.

Spre deosebire de tipul prezentat, combinația dintre succesiunea fragmentată și moștenirea egalitară, generează o formă familială de o mare dinamicitate. În acest caz, elementul fundamental nu mai este gospodăria și ordinea la naștere ci înrudirea, inclusiv

spițele de neam, pe serii istorice lungi. Acest tip este confruntat cu două tendințe diametral opuse: pe de-o parte, reducerea continuă a patrimoniului financiar, în condițiile partajului egalitar, iar pe de altă parte, cu tendința obiectivă de conservare a acestui patrimoniu. Aceste tendințe impun adoptarea unor strategii sociale deosebit de interesante. Ca și în cazul primului tip, o soluție constă în controlul demografic, însă această strategie nu este suficientă. Ea este cuplată cu tehnici sociale care să evite ineficiența economică a partajului excesiv al patrimoniului funciar, dispersarea lui. Două dintre ele pot fi menționate aici: schimbul de parcele între gospodării, având ca rezultat, fenomenul de comasare a proprietății și apropierea acesteia de locuință (caz surprins în Grecia, Friedl, 1962; Marea Britanie, R. Cresswell, 1969) sau închirierea reciprocă a unor loturi aflate la distanță de gospodărie, practică semnalată mai ales între rude, în special între veri (cazul provinciei Bretagne) (*ibidem*, 54).

O altă cale, deosebit de eficientă, utilizată de societățile țărănești europene este refacerea patrimoniului prin mariaj. Ea este însă cenzurată prin existența prohibițiilor sociale și religioase care interzic căsătoriile în interiorul liniilor de neam, până la anumite grade. Istoria comunităților cu succesiune fragmentară și partaj egalitar este marcată de lupta dintre biserică, interesată în lărgirea sistemului de prohibiții, și societățile țărănești (și cele nobiliare), interesate în reducerea gradelor de prohibiție în căsătorie. În Europa Occidentală, conciliul de la Latran din 1215, marchează victoria societății civile asupra codului juridic al bisericii catolice, nevoită să admită interdicția de mariaj numai până la al IV-lea grad, potrivit dreptului roman, adică până la nivelul verilor primari (Guerreau-Jalabert, 1989). Necesitățile economice de refacere a patrimoniului prin căsătorii vor face însă de multe ori ineficientă și această prohibiție. Prin dispensă specială, biserica va admite și căsătoriile între veri primari. Cercetările antropologilor francezi, în special cele ale doamnei Françoise Zonabend, menționează ca strategie socială deosebit de relevantă, deși socialmente repudiată la nivelul mentalității comunitare, căsătoria între veri primari. Ea a fost masiv practică în spațiul francez al succesiunii fragmentare și moștenirii egalitare, fiind strategia cea mai eficientă de menținere a patrimoniului (Jolans T. *et. Al*, 1982).

De aceea, considerăm că alături de alte mecanisme sociologice care permit explicarea proceselor de acumulare de patrimoniu și de debut al economiei moderne (modelul werberian, modelul marxist), analiza tehnicilor de transmitere a proprietății poate servi ca model explicativ deosebit de relevant pentru surprinderea specificității spațiilor economico-culturale europene.

În acest cadru, două sunt elementele care favorizează acumularea de capital funciar în spațiul occidental: modelul succesiunii unice și a moștenirii favorizante, care face posibil ca generații întregi să contribuie la lărgirea patrimoniului unei gospodării, iar pe de altă parte, în zone cu partaj egalitar, strategia căsătoriei în parentare apropiată, care face posibilă relativa conservare a patrimoniului.

Am prezentat mai detaliat tipul succesoral fragmentat și moștenirea egalitară, deoarece el este specific și pentru comunitățile țărănești românești. Spre deosebire de alte popoare din zonă, la care a funcționat în special modelul comunitar, ideea dominantă în spațiul țărănesc românesc este cea a egalitarismului, manifestat atât la nivelul tehnicilor economice de partajare a proprietății, cât și la nivelul mecanismelor de decizie comunitară (Stahl, 1969). Acest principiu poate fi evidențiat, începând de la marile operații cadastrale, de delimitare a hotarelor dintre sate, unele dintre ele imposibil de surprins prin documentele istorice (vezi cazul țării Făgărașului), până la tehnicile de diviziune a patrimoniului sătesc pe spițe de neam („umblare pe bătrâni”), în condițiile trecerii de la satul non-genealogic la

cel genealogic, sau de diviziune în cadrul spițelor de neam. Astfel, pentru Țara Făgărașului, acest principiu al respectării egalității de șanse în delimitarea hotarelor intersătești, a generat fenomene deosebit de interesante. În general, în dubletele de sate, rezultate în urma unor posibile fenomene de „roire” și apoi de autonomizare a cătunelor nou apărute, în raport cu satul matcă, operațiunile de partaj intersătesc au urmărit asigurarea egalității de șansă pentru toate satele în accesul la fânețele și pășunile montane. Satele din vale, defavorizare de poziția geografică în raport cu muntele, au fost „compensate” prin crearea unor culoare de trecere înspre zona fânețelor și munte, unde beneficiau de loturi aflate în proprietate fie individuală (în cazul zonei fânețelor), fie colectivă (în cazul pășunilor montane sau al pădurilor).

În cazul satului devălmaș, disoluția proprietății comune și partajarea egalitară a pământului a fost efectuată prin tehnica „umbărării pe bătrâni”, adică a identificării unor strămoși, creatori de linie de neam, și apoi, împărțirea egalitară între liniile de neam a pământului sătesc. Aceasta strategie, creată în condițiile trecerii de la satul non-genealogic la satul genealogic, este asociată cu o ideologie fictivă, bazată pe ideea „strămoșului eponim”, întemeietor al întregii comunități, din care au rezultat apoi spițele de neam.

Trebuie menționat faptul că succesiunea fragmentară și moștenirea egalitară nu au fost corelate, în satul românesc, cu tehnicile de căsătorie în parentarea apropiată. Deși, în cazul Transilvaniei, biserica greco-catolică a acordat dispense speciale de căsătorie între verii primari, societatea țărănească a profitat extrem de puțin de posibilitatea oferită de biserică, preferând vechile cutume comunitare care interziceau căsătoria între verii primari sau verii de gradul al doilea. Această diferență între strategiile maritale românești și cele occidentale, chiar în condițiile aceluiași model familial, poate servi, cu tot caracterul ei reducionista, ca ipoteză de lucru interesantă pentru explicarea proceselor de acumulare funciară diferită în satul românesc, în raport cu unele zone ale Europei Occidentale.

Nu am analizat în acest cadru, alte posibilități combinatorice care generează alte modele familiale: succesiunea unică și moștenirea egalitară, succesiunea fragmentară și moștenirea favorizantă, sistemele biliniare întâlnite în spațiul insular (1980, B. Verdier, insula Karpathos), în care primul născut moștenește averea tatălui, iar prima născută averea mamei, sau modelele grupurilor domestice complexe, spre exemplu, cele de tip „zadruga”.

STATUTUL FEMEII ÎN SOCIETĂȚILE TRADIȚIONALE ALE EUROPEI ORIENTALE¹

Așa cum s-a constatat prin cercetările antropologilor și sociologilor, în lumea tradițională funcționează cu o mare reprezentativitate socială principiul organizării de tip dualist. Înțelegem prin societăți tradiționale comunitățile cu strategii maritale preponderent teritorial-endogame, cu o dominantă a economiei autarhice orientată înspre subzistența grupului și o slabă dinamică a proceselor acumulaționiste. Pentru spațiul european, două tipuri de comunitate configurează prin excelență modelele tradiționalității: satul țărănesc (în care solidaritatea grupurilor este variabil asigurată prin criteriul parentării, dar și al vecinătății) și societățile tribale balcanice (Albania, Muntenegru) sau caucaziene, în care principalul criteriu de menținere a coeziunii grupale este cel al parentării, vecinătatea fiind estompată ca instituție de organizare comunitară. Aceste societăți generează modele culturale în care se produce o accentuată separație duală între diferite grupuri sociale, structurate în funcție de factori biologici (vârstă, sex, particularități morfo-fiziologice), dar și de factori sociali (ereditate-linie de neam, rangul la naștere). Acest dualism este mediat de o întreagă simbolistică culturală care legitimează atât separațiile cât și complementaritățile. Este evident că numai anumiți factori biologici, de multe ori fictivi (cum ar fi o parte a ideologiei sângelui și parentării), devin factori de separație socială cu o conotație simbolică. Alții sunt neglijați, considerați ne semnificativi într-o posibilă operație clasificatorie.

Una dintre cele mai profunde separații, cu o remarcabilă continuitate istorică, este cea dintre sexe. Masculinul și Femininul sunt culturalmente reconstruiți în termenii unor opoziții dar și necesare complementarități. Această separație se regăsește în diferite aspecte ale socialului, începând de la ideologia sângelui și a transmiterii liniei de neam, până la raporturile de autoritate și moștenirea proprietății sau chiar diferențierile atât de neașteptate pentru lumea modernă, privind accesul la sacru și manipularea lui, prin religie sau magie. În cele ce urmează vom încerca să punctăm aceste diferențieri în statutul sexelor și, în special, să urmărim statutul femeii în modelele culturale tradiționale ale Europei Orientale.

Masculinul și Femininul în ideologia sângelui

Una dintre cele mai puternice ideologii comunitare este cea a sângelui. Ea este intim legată de mecanismele de legitimare a solidarității grupale, dar și de transmitere a numelui, proprietății, autorității și chiar a poziției în raport cu sacru, cum ar fi, bunăoară, așezarea în biserică sau la diferite ceremonialuri comunitare. În cadrul acestei ideologii funcționează în toate comunitățile tradiționale europene și estompat, chiar și în lumea modernă, principiul patrilinearității. Chiar și în momentele de criză pe linia parentării, prin nașterea unor succesori exclusiv feminini, când pentru o generație, femeia poate îndeplini funcția de surogat de masculinitate, nu se pune în discuție autoritatea principiului patrilinearității, dimpotrivă, chiar această ipostază specială afirmă în formă mascată, dominanța principiului masculin.

Dar care este legătura între ideologia sângelui și parentare? Cum funcționează modelele explicative care asigură această legătură?

¹ Studiul de față este inclus în Șișeștean (2002).

Deși în spațiul tradițional românesc nu vom găsi afirmată tranșant ideea distincției (evident fictive din punct de vedere al științei moderne, dar raționale și funcționale pentru omul societăților tradiționale) dintre sângele masculin și cel feminin, o atare distincție este prezentă în mecanismele de transmitere a numelui, care presupun implicit ideea de legătură de sânge, pe linie masculină, între copil, părinte și bunicul din partea tatălui. La slavii de sud sau la albanezi însă, o atare separație între tipurile de sânge apare afirmată extrem de tranșant: există două tipuri de sânge, sângele masculin și sângele feminin.

„În Muntenegru, spre exemplu, oamenii explică diferența dintre bărbați și femei prin faptul că primii, deci și strămoșii pe linie masculină, formează «sângele gros» (*«debela krv»*), în timp ce femeile formează «sângele subțire» (*«stanka krv»*)” (Stahl, 1997, 20).

„Tradițiile orale albaneze sunt și mai categorice; «descendența din partea tatălui se numește <l'albero del sangue> (<arborele sângelui>); descendența din partea mamei se numește <l'albero del latte> (<arborele laptelui>)” (Shtefen, 1941, *apud* Stahl, *op. cit.*, 20).

Deci, în ideologia unor asemenea comunități, femeia are ca funcție principală perpetuarea vieții, însă datorită caracteristicilor sângelui ei ea nu poate transmite acest sânge urmașilor; numai sângele masculin se transmite succesorilor, iar această credință explică coerent ideologia patrilinearității. Consecințele unei asemenea distincții sunt extrem de importante în statutul social al femeii. “Femeia albaneză nu moștenește nimic de la părinți, nici casa, nici alte bunuri. Cutuma socotește femeia ca ceva neimportant într-o familie” (*ibidem*, 81). În consecință, „moștenirea se cuvine băieților și nu fetelor” (*ibidem*, 103). Ideologia sângelui poate avea consecințe dintre cele mai neașteptate, spre exemplu, în planul strategiilor maritale și al permisivităților, respectiv interdicțiilor de căsătorie. Modelul general european impune interdicții de mariaj în ceea ce se poate numi parentarea apropiată. În general, în cadrul acestui model se acceptă ca parentare apropiată înrudirea mergând până la verii primari (verii de gradul I). Excepțiile de la această regulă se întâlnesc în spațiul catolic occidental sub forma dispensiei episcopale, introdusă la începutul secolului al XIII-lea și nu a unei simbolistici permisive a ideologiei sângelui. În spațiul musulman se va întâlni însă puternic legitimată, prin simbolistica culturală a deosebirii dintre sângele masculin și cel feminin, căsătoria în ceea ce pentru lumea creștină europeană funcționează ca parentare apropiată. Este vorba de posibilitatea căsătoriei dintre verii primari pe linie maternă (de exemplu, fiica cu vârul primar din partea fratelui mamei) sau chiar cu unchiul matern (Stahl, *op. cit.*, 20). În schimb, căsătoria pe linia unchiului patern (fratele tatălui) este interzisă, căzând sub incidența parentării apropiate.

Plecând de la aceste exemplificări, dar și pe baza datelor furnizate prin cercetări în alte zone ale Europei Orientale, se poate concluziona că ideologia sângelui are funcționalități sociale multiple:

1. preîntâmpină incestul prin interdicțiile de mariaj în parentarea apropiată;
2. explică prin postulatul polarității sexuale, diferențele sociale dintre bărbat și femeie;
3. este criteriul fundamental de menținere a solidarității și continuității grupului social;
4. legitimează funcția de autoritate a elementului masculin.

În spațiul românesc, cel puțin pentru perioada din care avem informații, nu există o ideologie explicită a diferențierilor de sânge între linia masculină și cea feminină, așa cum se constată la slavi sau la albanezi. Cu toate acestea și în cazul românesc sistemul patrilinear de transmitere a apartenenței comunitare, a numelui cât și a proprietății, precum și diferențierea sexelor în raport cu toposul sacru, arată funcționalitatea camuflată a acestei ideologii.

Femeia, spița de neam și proprietatea

În societățile tradiționale europene numele ca și ordinea la naștere devin importante criterii de ierarhizare socială cu consecințe importante asupra statutului individului. Încă de la romani se va face disocierea, semnalată de Fustel de Coulanges, între succesiune și moștenire, succesiunea indicând transmiterea autorității, a rolului, iar moștenirea, transmiterea proprietății. De altfel, pe baza acestei disocieri, Georges Augustins (1982, 39-69) va construi o interesantă tipologie a grupurilor domestice europene. Așa cum vom vedea, în toată posibilele combinații din societățile europene, transmiterea numelui și a proprietății este de tip masculin.

În structurile grupurilor domestice europene pot apărea următoarele combinații în privința raportului între succesiune și moștenire:

1. Succesiunea unică, moștenirea egalitară. Acest caz este întâlnit în antichitatea romană. Fustel de Coulanges arată practica romană prin care primul născut pe linia masculină moștenește funcția de autoritate a tatălui (inclusiv statutul de senator care este transmisibil ereditar, până la Legea celor 12 Table), în timp ce restul liniei succesoriale masculine beneficiază, alături de primul născut, de partajul egalitar al proprietății imobiliare. Fetele sunt excluse din sistemul partajului imobiliar, la căsătorie ieșind din cadrul grupului domestic și primind, prin compensație, în funcție de posibilitățile familiale, o dotă mobilă.

O situație asemănătoare prin sistemul de succesiune și partaj o reprezintă în Europa Orientală grupurile domestice lărgite, întâlnite la slavi, albanezi și caucazieni (Stahl, 1991, 1667-1692) (osetini și gruzini, de la care avem semnalări, dar este posibil ca situația să fie asemănătoare și la alte populații caucaziene). Diferența față de modelul roman este însă extrem de importantă în privința dimensiunilor grupului domestic; la romani este vorba de o structură tipică a familiei nucleare (părinți și succesori imediați), în timp ce la populațiile enumerate anterior se constată prezența unor structuri polifamilare care locuiesc sub același acoperiș sau în același habitat gospodăresc, grupând, câteodată, străbunici, bunici, părinți și copiii și ajungând la dimensiuni impresionante de până la 100 de persoane (deși în general, dimensiunea lor se restrânge la 30-40 de persoane, oricum un volum extraordinar, față de alte modele europene). Asemenea grupuri domestice sunt conduse de un șef al gospodăriei, sub ascultarea căruia se află toate familiile grupului: tatăl, unul dintre frați, de obicei, cel mai în vârstă și în rare cazuri, după moartea tatălui (bunicului), mama (bunica), până la moartea acesteia. În privința transmiterii numelui și a proprietății situația este și în acest caz favorizant masculină: succesorii primesc numele după grupul tatălui, iar în cazurile de disoluție a grupului partajul este exclusiv masculin, femeile fiind exceptate de la proprietatea imobiliară, primind o dotă, la mariaj. Principiul de bază în virtutea căruia se face această disociere între femeie și proprietatea imobiliară (de fapt, unica considerată semnificativă) se bazează pe ideologia sângelui; bărbatul continuă linia de neam și nu femeia, în consecință el trebuie să moștenească proprietatea. Deci, continuitatea grupului este asigurată prin continuitatea sângelui masculin, iar această continuitate asigură dreptul la continuitatea proprietății (de altfel, regula este generală și pentru alte grupuri domestice). Un recent articol al cercetătorului bulgar Kamen Dontchev, *La place des femmes dans le droit coutumier bulgare*, prezintă statutul femeii în grupul domestic lărgit (cunoscut sub denumirea de „*zadruga*”, deși termenul este livresc, negăsindu-se în limbajul slavilor sudici), în diferite momente ale dinamicii sale (Dontchev, 2000).

Cazul bulgar oferă interesante informații privind modul de dezagregare a instituției domestice lărgite, ca urmare a intrării spațiului țărănesc în câmpul economiei de piață. Pe

de altă parte, confirmă teoria sociologică a persistenței reziduurilor cutumiare, în condițiile introducerii legislației moderne. Este vorba de faptul că în Bulgaria, după câștigarea independenței în 1878, a fost adoptată o legislație modernă, care însă a venit în conflict cu vechiul drept cutumiar. În 1890 intră în vigoare legea privind succesiunea, potrivit căreia se acordă drepturi egale la moștenire atât pentru toți succesorii, indiferent de sex. Legea vine însă în contradicție cu vechea cutumă juridică potrivit căreia numai cei care rămân în cadrul grupului domestic, adică numai bărbații, în virtutea caracterului virilocal al căsătoriei, beneficiază de pământul antecesorilor. Ca urmare a presiunilor sociale, legea succesiunii va suferi mai multe amendamente (1898 și 1906), favorizante pentru elementul masculin, prin care fie se creează posibilitatea răscumpărării de către frați a cotei părți a pământului care ar reveni fetelor, fie, pur și simplu, se acordă o cotă dublă de pământ, pentru succesorii masculini. Cu toate aceste amendamente, în multe regiuni ale Bulgariei a continuat să fie aplicată vechea practică cutumiară a dreptului la moștenirea funciară acordat exclusiv bărbaților. „Se pot da fetelor la căsătorie, o oaie, o capră, sau chiar monezi de aur, dar niciodată pământ” (*ibidem*, 8). În mod paradoxal, pe baza vechiului obicei, „chiar fetele la căsătorie nu pretindeau să primească partea lor de pământ la care aveau dreptul, prin noua legislație” (*idem*) sau în alte cazuri „dacă ele primeau pământ, se mulțumeau cu o suprafață mai mică decât cea la care aveau dreptul și luau «ceea ce frații vroiau să le dea»” (*idem*). După 1913, vechiul sistem cutumiar intră într-o tot mai accentuată disoluție, câștigând teren sistemul modern de partaj. Victoria dreptului civil modern va determina și dispariția grupului domestic extins („*zadruga*”), lipsit de baza sa economică, prin partajul egalitar al pământului între succesori, fapt care nu va mai permite menținerea compactă a masei funciare într-o exploatare devălmașă a familiilor linei masculine de neam. De altfel, în evoluția grupului domestic bulgar se pot pune în evidență trei etape:

a. Grupul domestic extins, format din străbunici, bunici, frați, veri și urmași, cu un număr impresionant de membri;

b. În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea se trece treptat la „*zadruga mică*” sau „*menajul comunitar*”, un grup domestic format din părinți și descendenții lor pe linie masculină, care locuiesc încă toți în aceeași gospodărie și exploatează în comun pământul. În acest caz, grupul domestic are „de obicei între 6 și 15 membri, dar poate atinge și 30 de membri sau chiar mai mult (*ibidem*, 2).

c. Trecerea la familia nucleară. Se poate remarca faptul că spargerea grupului domestic extins este consecința schimbării statutului economico-juridic al femeii în condițiile introducerii legislației moderne care treptat va eroda vechiul drept cutumiar.

Ce se întâmplă însă atunci când într-o familie din cadrul grupului domestic lărgit se nasc numai fete? Exemplele din Peninsula Balcanică oferă cazuri interesante pentru rezolvarea crizei de masculinitate intervenită în cadrul grupului.

Un caz extrem este cel albanez:

„În Albania de Nord în trecut, relația dintre consanguinitatea masculină și proprietate era absolută. Dacă un cuplu nu avea copii și ultimul descendent masculin dintr-o spiță de neam se stîngea, «se dărma cuptorul din cameră; acolo unde era cuptorul se punea o cunună de spini, ferestrele casei erau zidite, arborii din grădina erau tăiați, iar florile smulse». Proprietatea trecea la cele mai apropiate rude consanguine” (Stahl, 1997, 20).

Este evident că în asemenea situații chiar dacă familia respectivă a avut fete, ele prin căsătorie plecau în alte grupuri domestice și nu transmiteau mai departe spița de neam.

Tot în Albania se semnalează un surrogat de masculinitate: una dintre fete, de obicei cea mai mare, rămânea necăsătorită și devenea, pentru o generație, șefa grupului,

îmbrăcându-se bărbătește și comportându-se ca atare. Celelalte fete puteau să se căsătorească și unele rămăneau în grupul extins, pentru o generație constituit uxorial, asigurându-se prin această strategie, continuitatea spiței. De altfel, cazurile de uxorialitate, sub forma aducerii elementului masculin în gospodărie („*ginerire*”), pentru asigurarea continuității liniei de neam, sunt cele mai răspândite (după care urmează adopțiile de copii de sex masculin).

„La slavii de sud, numele cel mai obișnuit care se dă ginerelui venit la soție este cel de *«domazeț»*; el se poate numi și *«prezeț»*” (*ibidem*, 21).

Demelice prezintă această situație întâlnită în Serbia astfel:

„În Serbia, cel care nu are decât fete, atunci când este bătrân lasă ca soțul celei mai mari dintre fetele măritate să conducă în continuare gospodăria, ca *«domazeț»*. Toate bunurile vor aparține fetei celei mai vârstnice, iar celelalte fete nu beneficiază decât de dreptul de a fi întreținute (n. n. până la căsătorie). Cu toate că legea scrisă a Serbiei prescrie partajul egalitar între fete, populația nu renunță la vechiul obicei; pentru a eluda legea, fetele mai mici vor dona partea lor de moștenire cumnatului și surorii mai mari». Soțul acceptă pentru el și pentru descendenții săi patronimul grupului domestic în care a devenit ginere” (*idem*).

2. Succesiunea fragmentată, moștenirea egalitară. În spațiul Europei Orientale, acest model de transmitere a proprietății și autorității este specific, în primul rând, românilor. El se bazează pe faptul că nu există un conducător al grupului fraților (așa cum apare în sistemele de tip „*zadruga*”), toți frații având un statut social relativ egal (cu un respect simbolic, neasociat unor privilegii economice sau de autoritate efectivă, acordat fratelui mai mare). Pe de altă parte, potrivit tradiției, dar și unor imperative de natură biologică, fratele mai mic rămâne, de obicei, în gospodăria părintească, moștenind casa și ajutând părinții la bătrânețe. Moștenirea fiind egalitară și mai mult, gospodăriile fraților autonomizându-se la căsătorie, prin construirea pentru fiecare a unor noi locuințe, independente de cea părintească, acest model creează o mare dinamicitate a spațiului rural, aici apărând fenomenul de roire demografică în zona fânețelor și a locurilor recent defrișate, geneza cătunelor și treptata lor autonomizare, după mai multe generații, în raport cu satul matcă. Virilocalitatea căsătoriilor în cadrul acestui model este extrem de difuză; ea se referă în mod precumpănitor la virilocalitatea ca endogamie comunitară, ca predispoziție a elementului masculin de a se căsători în interiorul comunității rurale și nu ca în cazul slavilor ca tendință generalizată de a aduce femeii, prin căsătorie, în cadrul grupului domestic extins. Este de remarcat și în cadrul acestui model, forma arhaică, bazată pe dreptul comunitar, caracterizată prin discriminarea femeilor în accesul lor la proprietatea funciară a părinților, dar și în transmiterea numelui. Cercetările întreprinse de Henri H. Stahl în perioada interbelică în satul Nereju, din Țara Vrancei, arată că aici a persistat până la primul război mondial vechiul drept cutumiar, cu toate că încă prin reformele lui Cuza fusese introdus de multă vreme codul civil modern, care asigura partajul egalitar:

“O caracteristică a vechiului obicei al pământului pe care nu-l mai găsim în zilele noastre decât ca o amintire, este practica de a nu da fetelor pământ ca dotă” (Stahl, 1939, 326). Sau pentru întreaga Țară a Vrancei, H. H. Stahl precizează: “Fetele nu aveau nici un drept asupra pământului...Dota lor nu era formată decât din «ceea ce puteau duce în cărușă»” (Stahl, 1969, 57).

O dată cu introducerea legislației moderne și a liberalizării raporturilor între sexe practica accesului discriminatoriu la proprietatea funciară a dispărut, femeile având drepturi egale cu bărbații.

Și în cazul arhaic românesc se poate observa asocierea dintre bărbat, proprietatea funciară și asigurarea continuității spiței de neam: *x-ego*, a lui *y-tatăl*, a lui *z-bunicul (tatăl*

tatălui), deși în acest caz nu există informații privind o posibilă distincție între sângele masculin și cel feminin. Unele mici abateri în mecanismul de atribuire a numelui se constată în practica tradițională atunci când, pentru o generație, într-o gospodărie, care nu a avut băieți s-a produs o „*ginerire*”. În general, acest caz, schema de atribuire este următoarea: *x-ego*, a lui *y-mama* (sau în unele cazuri, mai rare, chiar *tatăl*, venit ca ginere), a lui *z-bunicul (tatăl mamei*, adică vechiul cap al gospodăriei). De altfel, mecanismul de transmitere a numelui de familie pe linia paternă se păstrează și în sistemele civile moderne.

3. Succesiunea favorizantă, moștenirea unică este un alt tip posibil de combinatorică în transmiterea autorității și proprietății. Modelul de grup domestic organizat pe asemenea baze este răspândit în unele zone ale Europei Occidentale de aceea nu-l vom lua în discuție. Totuși, amintim faptul că el se bazează pe dreptul cutumiar al primului născut (pe linia masculină, iar numai în situații de excepție, a unei prim născute), în virtutea căruia el beneficiază de întreaga avere a părinților (gospodăria și proprietatea funciară), iar restul, fie primesc o dotă mobilă la căsătorie, fie rămân celibatari (importante fluxuri emigraționiste înspre America se vor înregistra tocmai din această categorie a fraților defavorizați cutumiar, atunci când va începe marele exod spre Lumea Nouă).

4. Succesiunea fragmentată, moștenirea egalitară, este un tip de transmitere a proprietății și autorității derivat din tipul 2 (succesiunea fragmentată, moștenirea egalitară). El este întâlnit precumpănitor în Europa Occidentală și se bazează pe posibilitățile oferite de testament pentru a favoriza pe unul dintre succesori în privința partajului neegalitar al proprietății paterne. De obicei și în acest caz este favorizat un succesor de sex masculin.

Femeia și sacrul

După cum se știe, în societățile tradiționale una dintre opozițiile importante este cea dintre sacru și profan. Trebuie să amintim însă că la nivelul cotidianului această opoziție nu îmbracă această formă explicită, mai mult suprainstituită teoretic, ci o multitudine de forme mai difuze cum ar fi: „*mai sfânt*”-„*mai puțin sfânt*”, *loc „curat”-loc „spurcat*” (în sensul de pur-impur), *bine-rău* (nu atât în sensul eticului ci în sensul permisivităților și interdicțiilor), *țimp „bun”-țimp „rău*” (țimp propice-țimp defavorabil), *persoană „curată”-persoană „spurcată*” și alte asemenea posibile opoziții, care dau organizare spațiului, timpului și socialului. Unele dintre acestea oglindesc raporturile dintre cele două sexe. Ele se regăsesc atât în spațiul magicului cât și în cel al religiosului.

Un aspect important al vieții sociale tradiționale este legat de statutul social diferit al bărbatului și femeii în raport cu activismul social, respectiv, activismul magic. Se știe că în societățile balcanice, dar și în lumea tradițională românească, posibilitatea deciziei în selecția maritală era extrem de limitată în cazul femeilor. Această selecție era un apanaj aproape exclusiv masculin, al taților, dar și al viitorului soț. Pe de altă parte, principalele funcții de decizie și control comunitar erau rezervate, de asemenea, bărbaților: decizii legate de proprietatea gospodăriei, dar și de proprietatea comună sătească, achiziționarea sau înstrăinarea de bunuri gospodărești sau comunitare, exercitarea funcției de control social comunitar, inclusiv control premarital, prin intermediul unor instituții specifice (cum ar fi bunăoară ceata de flăcăi). În schimb, se poate constata un alt fapt extrem de semnificativ: principalul agent al manipulării mijloacelor magice era feminin (fete aflate în pragul căsătoriei, care apelează la practici magice pentru aflarea ursitului, femei descântătoare care prin descântec cer ajutorul Maicii Domnului, pentru a alunga o boală sau a ocroti animalele de acțiunea unor forțe malefice (strigoii, ciumă) ori pentru a proteja întreaga comunitate de perioade de secetă sau ploii excesive. De aceea, am putea spune că

activismului social al bărbatului i se contrapune un activism magic al femeilor. O dată cu liberalizarea raporturilor dintre sexe se constată și dispariția activismului magic feminin. Schematic, se poate reprezenta această dihotomie astfel (Șișeștean, 1999):

	Bărbat	Femeie	Bărbat	Femeie
Activism	Nu	Da	Da	Nu
Magie	Da	Nu	Da	Nu

Pe de altă parte, dacă în cazul bărbatului, contaminarea cu impur este practic absentă, în cazul femeii, în anumite momente ea este considerată ca fiind contaminată cu impur și, în consecință, supusă unor interdicții sociale. Este vorba de perioada lunară de ciclu biologic, când exista interdicția împărtășaniei și, mai ales, perioada de după naștere, de lehuție, când, timp de 40 de zile, era interzisă intrarea ei în biserică, până la molifta săvârșită de preot care îi consacra reintegrarea sa în comunitate și o scotea de sub incidența impurului. De altfel, numai femeile caste, care trebuiau să fie bătrâne (deci în menopauză) și văduve, aveau voie să facă prescurile din care preotul pregătea pâinea pentru împărtășanie.

Rolul nefast al femeii se manifestă și în perioada sărbătorilor de iarnă sau cu prilejul unor activități economice sau ceremoniale de peste an. Se știe că perioada dintre Crăciun și Bobotează era considerată un timp cu proprietăți excepționale, existând credința că în Ajunul Crăciunului cerul se deschidea, iar Divinitatea se cobora peste oameni (de altfel motivul „*divinității coborâtoare*” este unul dintre motivele centrale ale creștinătății orientale, considerată de M. Eliade „*creștinism cosmic*”). Această perioadă de stare excepțională în viața lumii tradiționale era un timp de manifestare a elementului masculin. Activismul comunitar al bărbaților (spre exemplu, cetele de colindători) era considerat aducător de bunăstare și asigură protecție comunitară. Dimpotrivă, activismul social al fetelor era considerat nefast, aducător de pericole. De aici multitudinea de interdicții la care era supus elementul feminin în această perioadă (interdicția de a colinda, colindatul fiind exclusiv masculin, de a intra într-o altă gospodărie în Ajunul Crăciunului sau în dimineața de Crăciun sau Anul Nou).

Și în privința dispunerii în spațiul sacru al bisericii, credem că se pot constata interesante opoziții între bărbat și femeie (Stahl, 1993 și Șișeștean, 2000). Se știe că deși întreaga biserică este învestită cu atributul sacralității, această sacralitate este însă eterogenă. În vechea organizare a spațiului religios, cu existența obligatorie a celor două spații sacre distincte (alături de altar), naosul (situat, nu întâmplător, în est) și pronaosul (situat în vest), există o strictă delimitare între sexe, în cele două incinte. Bărbații vor sta în naos, iar femeile, în pronaos. De altfel, în ceea ce privește intensitatea sacralității, naosul este considerat mai sacru decât pronaosul, găsindu-se în apropierea altarului, dispus în partea estică, acolo unde este izvorul luminii (Estul și Sudul sunt punctele de maximă sacralitate în toposul sacru creștin). Această organizare generală a socialului în raport cu sacral se regăsește atât în bisericile de lemn din Transilvania și Părțile Vestice, fie ele ortodoxe sau greco-catolice, cât și la bisericile domnești din Moldova sau Muntenia. Ea va fi oglindită și prin dispunerea mormintelor în cimitir.

În acest cadru nu au fost examinate și alte opoziții care apar între cele două sexe. Este vorba, în primul rând, de opozițiile din cadrul activităților economice, în special cele legate de diviziunea activităților în interiorul locuinței, ca spațiu feminin și în spațiul agricol și forestier, ca spațiu masculin.

FORME DE RUDENIE RITUALĂ ÎN SOCIETATEA TRADIȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ¹

După cum am arătat în alt loc (Bistriceanu, 2005), în societățile tradiționale, cele două principii de organizare a rudeniei sunt descendența (sau solidaritatea verticală) și căsătoria (sau alianța). Între *identitatea substanțială* presupusă de legătura de descendență, de reproducere și *diferențierea funcțională* care se poate finaliza în complementaritatea conjugală (însuși conceptul de alianță presupune o diferențiere prealabilă a termenilor care vor deveni aliați, fiind diferită de solidaritate²), fraternitatea consacră solidaritatea orizontală prin asemănare substanțială și funcțională. Baza solidarității în cadrul grupurilor de rudenie o constituie cosubstanțialitatea membrilor, care poate fi biologică, dar și spirituală. Cu alte cuvinte, rudenii se atestă prin identitatea substanței corporale sau a celei spirituale. Deși s-ar putea crede că, în timpuri mai vechi, oamenii se concentrau și se orientau preponderent pe baza observării empirice a evidenței proprii corporalității, o istorie a relațiilor familiale atestă dimpotrivă, o concentrare pe categorii spirituale ale rudeniei, în defavoarea netă a celor biologice.

Inițial, oamenii au extins rudenii dincolo de hotarul care separa lumea naturală de cea supranaturală. Oamenii erau creații divine, mai mult, erau descendenți ai zeilor. Existau dinastii care se originau într-un strămoș divin și care păstrau, prin endogamie, substanța aleasă a genitorului lor. Aveau loc căsătorii „mixte”, hierogamii, în care pământeni și zeii se nunteau și creau descendențe care înobilau rasa umană. Acest tip de organizare preponderent religioasă, spirituală a grupurilor familiale constituie ceea ce denumim *rudenii mitică*. Apoi, rudenii s-a concentrat pe spațiul societății profane. Familia și rudenii erau organizate asemenea comunităților largite, ba, de multe ori, se suprapuneau acestora (clanurile și triburile). Familia era asemenea unei cetăți, cunoștea ierarhizarea rolurilor, reglementări normative proprii, sisteme de valori specifice. Ea cuprindea pe toți cei care se supuneau autorității conducătorilor și care se integrau sistemului său, chiar dacă nu aveau relații de sânge cu aceștia. Rudenii era organizată asemenea unei unități cvasipolitice, în forme bine definite din punct de vedere social. De aceea, o numim *rudenii socială*. Abia în ultima vreme, în ultimele două secole, mai cu seamă, rudenii a început să fie percepută ca modalitate de relaționare biologică. Progresul biologiei, dar mai cu seamă al geneticii, a condus spre înțelegerea aprofundată a proceselor de reproducere și a modului de relaționare parentală sau conjugală din perspectivă strict naturală. Pe baza acestui tip de cunoaștere exactă a substratului material, biologic al rudeniei și familiei definim rudenii naturală ca cea care include persoane între care se stabilesc relații naturale, de consanguinitate sau conjugale (sexuale). În culturile tradiționale, rudenii socială și cea mitică sunt, însă, cel puțin la fel de importante.

¹ Studiul de față este preluat integral din Bistriceanu (2005).

² Legătura conjugală sau de alianță se apropie mai curând conceptului durkheimian de solidaritate organică, deoarece se bazează pe o completare, pe o colaborare a unor entități diferite structural și funcțional. Dimpotrivă, tipul solidarității stabilite prin descendență se apropie conceptului de solidaritate mecanică, prin maxima asemănare până la identitate a termenilor.

Rudenia socială

Rudenia socială denumeste un tip special de relații de tip familial, care nu se întemeiază pe legături de sânge sau de afinitate, dar a căror rost poate fi, în mai mare măsură chiar decât în cazul rudeniei biologice sau naturale, solidarizarea unei comunități. Merirea sa principală este de a integra social, prin subordonarea la un set social de prescripții, membrii pe care îi include. Această integrare poate implica, dar poate face și abstracție de înrudirea naturală a celor puși în relație.

Deși se poate crede că, pentru reglementarea formelor rudeniei sociale a fost nevoie de o evoluție mai îndelungată a socialului, lucrurile nu stau neapărat astfel. Societățile în care rudenia spirituală funcționează sunt cele tradiționale, care păstrează cadre străvechi de definire a solidarității și socialității. În anumite cazuri, rudenie socială este reglementată legal cu mare rigoare, putând fi definită drept *rudenie legală*. Cea mai bine cunoscută formă de rudenie socială și legală totodată este adopția, consacrată și reglementată juridic încă din antichitate. Adopția înseamnă integrarea în grupul de filiație a unui membru care nu face parte din grupului de rudenie biologică (de consanguinitate). De regulă, se practică în cazul părinților lipsiți de moștenitori, dar și în situația în care moștenitorii naturali se dovedesc nepotriviți cu sarcina preluării patrimoniului și sunt, din acest motiv, repudiați sau dezmoșteniți. Adopția este unul din resorturile principale de funcționare și reglare a descendenței. Importanța ei crește o dată cu semnificația socială acordată familiei și grupului de filiație ca instanțe identitare primare. Dimpotrivă, importanța adopției scade o dată cu atenția pe care societatea o acordă descendenței. În reglementarea socială a adopției se are în vedere, de aceea, succesiunea, adică transmiterea patrimoniului de la părinți spre succesori. Esența adopției constă în aceea că urmașului adoptat i se conferă, pe lângă responsabilitatea patrimonială, identitatea patronimică a părintelui adoptiv. De aceea, esențial este rolul părintelui social, adică al tatălui. Preluăm termenul de *părinte social*¹ sau *legal* pentru a desemna responsabilitatea integrării sociale a copilului, dincolo de cea a asigurării existenței lui biologice. În cele mai multe societăți, cel care avea sarcina acestei integrări, acestei recunoașteri a descendentului de către comunitatea largită era tatăl. În societățile cu descendență matriliniară, adopția este un caz mult mai rar, din pricina coincidenței dintre părintele social și cel biologic. Cu alte cuvinte, adopția este legătura dintre părinții sociali și descendenții lor recunoscuți. În societățile moderne, în care descendența și succesiunea patrimonială au pierdut mult din importanța pe care o aveau, ea tinde să capete un aspect pur legal, limitându-se la a reglementa temporar relațiile dintre părinții adoptivi și copiii adoptați.

Un alt tip de rudenie socială – nelegală adică nereglementată prin coduri de legi scrise – este *rudenia spirituală*. Definită, de obicei, tot ca o relație de tip convențional, ceea ce o apropie forme legale, rudenie spirituală corespunde altui tip de criterii, anume cele reprezentate în plan social de simboluri. Rudenia spirituală instituie și consacră în cadrul comunității legături de tip familial între persoane între care nu există relații de consanguinitate. Recunoașterea socială a acestor legături nu este impusă prin lege, ci prin cutumă și prin anumite simboluri sociale. Pentru că simbolurile îmbracă adesea haina

¹ Astăzi, accepțiunea calității de părinte social este construită în opoziție cu aceea de părinte biologic – și ne referim mai cu seamă la cazurile mamelor sociale, o adevărată instituție de asistență publică, remunerată și profesionalizată. Anterior acestei accepțiuni, rolul de părinte social nu se opunea și nici măcar nu se diferenția foarte precis de cel natural, având aceeași îndreptățire și aceleași funcții în raport cu creșterea copiilor.

riturilor, preferăm denumirea de rudenie spirituală, ce face trimitere la formula înrudirii religioase, fără a se suprapune, însă, peste aceasta, după cum vom vedea în continuare.

Forma cea mai cunoscută a acestui tip de legătură familială este instituția *nășiei*. Asemenea adopției, nașia este substitutul pur social (sau spiritual) al unei relații de filiație; nașii tutează o căsătorie nu pentru a se îngriji doar de cei doi soți, ci mai ales de fiii acestora. Un copil este botezat de nași, adică este integrat, prin aceștia, unui alt grup social și de rudenie, similar familiei – grupul religios. Numirea, adică identificarea socială a copilului nou-născut a fost dintotdeauna unul din momentele cele mai importante în viața individului. El consacră, de fapt, adevărata naștere, cea prin care copilul este integrat unei comunități, unei culturi anume, este conformat unei identități sociale – și, evident, familiale – aparte. O dată cu primirea numelui începe existența efectivă, ca persoană, a individului. În cele mai multe cazuri se face o distincție clară între numele dat copilului înainte de botez – un nume generic, adesea secret, necunoscut uneori chiar de mamă – și numele de botez. Riturile de acordare a numelui, asimilate de către antropologii riturilor de integrare, se materializează în cazul botezului creștin, de pildă, prin scăldatul simbolic al copilului (*lustratio*). Acest simbol traduce separarea de lumea dinainte, profană sau impură, și integrarea noului născut în lumea curată, luminată. De această „mică mântuire” sunt responsabili nașii. Pe lângă părinții biologici, copilul dobândește protecția superioară a unor membri de frunte ai grupului de rudenie extins. Între nași și fiii se instituie o legătură la fel de trainică precum aceea dintre părinți și fii. Ea va fi sprijinită și reglementată printr-un set de drepturi și obligații, de servicii și contraservicii care face parte din sistemul de norme al colectivității respective. Conform lui Henri Stahl, care a cercetat îndeaproape „relația spirituală din nașie” în cadrul cercetării monografice din Drăgăș,

„nașul nu este numai o persoană care apare, cu un anumit rol ritual, la un botez sau o cununie, ci o persoană legată statornic de o serie de acte rituale, care formează între ele un sistem. (...) Nășia capătă deci un caracter de relație permanentă care leagă două grupe familiale între ele, iar sistemul de rudenie spirituală izvorât din nașie ajunge să reglementeze sfere cu mult mai largi și cu totul altfel decât cum prevăd canoanele bisericești, cu privire la botez și la cununie” (Stahl, 1936).

Dacă se mai întâmplă ca nașia – sau moșitul, o altă relație importantă în familia românească tradițională – să se suprapună uneori peste relații de consanguinitate mai apropiate sau mai îndepărtate, alte forme de înrudire spirituală sunt cu totul lipsite de asemenea suport natural, deși prin ritualurile de consacrare, îl mimează. *Frățiile de cruce*, înfrățirea sau însurățirea, confrerile de tineri stabilete pe criterii de exclusivism sexual se realizează în interiorul claselor de vârstă. Ele îmbrumută trăsături ale rudeniei biologice, de vreme ce fărtașii se supuneau unor ritualuri de amestecare a sângelui, a substanței ingerate (prin comensualitate, consumul comun de mâncare și băutură, prin care se realiza uniformitatea substanțială) sau, măcar, prin schimbul de daruri - alimente, obiecte de uz personal (podoabe, îmbrăcăminte, arme), gesturi. Conform lui Arnold Van Gennep, prin aceste schimburi se realizează un transfer de personalitate, simbolizat în alăturarea fizică sau acoperirea cu aceeași haină sau până. Schimbul de sânge are, conform antropologului citat, aceeași semnificație cu schimbul unei părți din îmbrăcăminte, al unui inel sau al unui jurământ. Transferul nu are, însă, ca scop, substituirea a două individualități distincte, ci are, ca toate formulele de consacrare a rudeniei, un sens integrator. „Frații” sau „surorile” nu își păstrează personalitățile distincte, chiar dacă „schimbate” între ele, ci preiau, toți, o personalitate comună, asimilată tipului identitar dominant, arhetipului uman (și divin totodată, căci, de cele mai multe ori, acest model era de proveniență sau de inspirație divină) al cărui model structurează grupul respectiv.

Un alt tip deosebit de înrudire socială, atestat în dreptul cutumiar românesc, de pildă, dar și în alte societăți țărănești sunt cele care se raportează la specificul ocupațiilor și proprietății rurale: frăția de moșie, în civilizațiile agrare, și băciile de rând, în civilizațiile pastorale. Frăția de moșie se bazează pe comunitatea de proprietate. Pământul sau moșia, în accepțiunea de „pământ moștenit de la un moș”, are semnificația comunității de origine a unui grup familial (o spiță de neam întemeiată prin descendența din același strămoș) și consacră, în acest sens, comunitatea de posesie asupra pământului, tradusă prin formula consacrată de Henri Stahl ca proprietate devălmașă. În obștea devălmașă, puterea de stăpânire a unui om era dată de puterea lui de muncă, măsurată prin suprafața pe care o putea curăța sau pe care o cuprindea prin „aruncatul cu securea”. Întovărășirile agricole fie întăreau o legătură de rudenie preexistentă, fie stabileau asemenea legături între persoane care nu făceau parte din același neam, fiind întărite prin zapise ori prin confirmarea martorilor sau a preoților. Frăția de moșie, nășia de moșie sau cuscria de moșie sunt tipuri de cooperare care se refereau la schimbul de servicii (întrajutorare) în activități specifice cum ar fi curățatul pădurii, destelenitul, sau gunoitul ogorului. Numele erau cunoscute asemenea schimburi de servicii sunt sâmbra (sâmbria), învoială, însoțire, ortăcie etc. Frățiile se puteau lega, în funcție de caracterul muncilor care urmau a fi împărțite, pe miriște, pe ogor sau pe islaz sau, în funcție de sezonul desfășurării acestor munci, se încheiau tovrășii de primăvară, de vară sau de toamnă. În anumite cazuri, frăția de moșie avea ca scop punerea în comun a averii - a pământului în primul rând - care se transmitea în conformitate cu regulile de moștenire aplicate fraților adevărați.

În societățile pastorale, unul dintre principiile dreptului cutumiar era principiul legăturilor apropiate, de sânge sau alianță între proprietarii de turme și cei de moșii. În cazul inexistenței unei asemenea legături, ea trebuia suplinită de o înrudire convențională. Adesea, între proprietarii de turme din păstoritul sedentar, funcționau „băciile de rând” sau transmiterea responsabilității în conducerea stânei și supravegherea turmelor.

Rudenia mitică

Anterior față de formele ritualizate sau legale ale rudeniei sociale și înaintea atestării științifice a criteriilor rudeniei biologice a existat și s-a manifestat ca mod de structurare a societății umane un alt tip de înrudire, *rudenia mitică*. Rudenia mitică este prima percepție a identității substanțiale în cadrul grupurilor umane și totodată cea care atestă cea mai nobilă formă de consubstanțialitate: înrudirea avea la bază legătura dintre oameni dar și dintre aceștia și zei, prin împărțirea substanței divine. Această consacrare a omului - sacralitate a ființei umane - este cea care stă la originea sentimentului primar al solidarității organice¹.

Solidaritatea primitivă își avea temeiul în asemănarea fizică a indivizilor. Conform acestei percepții imediate, cel dintâi criteriu de structurare a grupurilor sociale pare a fi fost cel sexual. În virtutea asemănărilor anatomice, femeile constituiau un grup distinct de acela al bărbaților. Această identitate anatomică era înțeleasă ca descendență comună dintr-un prototip mitic originar. Astfel, toate femeile societăților primitive descindeau din aceeași strămoașă mitică, iar bărbații erau toți reproducerea unui aceluiași strămoș. Identici fiind,

¹ Dăm aici acestei expresii un sens cu totul opus celui pe care i-l atribuie E. Durkheim. În sistemul durkheimian, solidaritatea organică era cea care se realiza pe măsură ce indivizii se diferențiau și apăreau premisele colaborării între specializări diferite; solidaritatea definită prin asemănarea indivizilor, cum este cea la care ne referim în discuția de față, era numită de Durkheim mecanică. Îndrăznim să răsturnăm termenii clasici, dat fiind că ne referim la rudenie și la solidaritatea întemeiată pe descendența comună, chiar dacă este mitică.

solidaritatea însemna chiar consubstanțialitatea lor, având natură organică. Chiar și în sistemul formelor elementare ale gândirii religioase studiate și interpretate de Emile Durkheim, sistemul organizării totemice presupunea înrudirea tuturor membrilor unei comunități cu spiritul totemic *prin descendență*. Membrii clanului erau fii zeului, iar relația de consubstanțialitate presupusă de descendență se reafirma, în răstimpuri consacrate, prin consumarea totemului, adică prin ingerarea substanței originare a zeului părinte.

O interpretare sociologică a acestui sistem de filiație mitică relevă o anumită structură a acestor societăți preponderent religioase, așezând la baza explicării socialului *relația fraternală*, însă nu pe cea de consanguinitate, ci fraternitatea mitică. Biologia se supune, în această ordine de înțelegere a lumii, mitologiei, așa cum a făcut-o multe mii de ani. Socialitatea este forma pe care o îmbracă în planul comportamentelor și atitudinilor concrete reprezentarea colectivă a identității tuturor membrilor unei societăți, în virtutea descendenței sau originii comune. Despre sistemul de gândire durkheimist s-a spus, în rânduri repetate, că este unul sociologist, care absolutizează, așadar, în interpretarea umanului, dimensiunea socială. Socialul nu este, însă, și nu poate fi separat de cultural, antropologic, istoric, economic, psihologic ș.a.m.d., întrucât el ține de datul fundamental al existenței umane, anume conștiința unei comunități – în sensul unei existențe comune – inerente manifestării umanului ca atare. Solidaritatea și sociabilitatea se manifestă nu numai în planul coexistenței, al suprapunerii și interacțiunii celor care conviețuiesc, ci și în planul celor care se continuă. Prin descendență, suntem solidari cu înaintașii și cu urmașii noștri. O ființă umană extrasă din societatea conviețuitorilor ei încă de la naștere¹ nu poate înceta de a fi umană și nici socială, căci, deși sustrasă solidarității coexistenței, ea nu se poate sustrage solidarității descendente. Neintegrată societății timpului său, ea este integrată – chiar și numai genetic – unei societăți verticale, ce o include alături de ascendenții și de descendenții săi.

În lumina principiului dublei socialități – orizontale și verticale – și a întăietății sistemului rudeniei mitice asupra celei biologice vom înțelege de ce raporturile care structurează, din punct de vedere sociologic, grupurile de rudenie sunt, în primul rând, cele de ascendență și descendență și nu cele conjugale. Înaintea stabilirii unor linii de descendență biologică, umană, au existat liniile de descendență mitică: primii oameni sunt creații divine, sunt copii sau reproduceri ai zeilor întemeietori. Ei sunt, astfel, datori să conserve această legătură de descendență divină, și tocmai aceasta este cauza și finalitatea care stau la baza căsătoriei, ca instituție de legitimare a descendenței.

Confreriile, adică frățiile spirituale extinse, erau supuse protecției unei divinități care devenea antecesorul, părintele ezoteric al tuturor membrilor cetei. Ele se subsumează tipului rudeniei mitice, mai degrabă decât celei sociale, întrucât au o permanentă raportare la substratul divin, mitologic al organizării lor². Asemenea organizare pe baza indistinției între membrii grupului și totodată pe baza exclusivității grupului respectiv (erau admiși numai o anumită categorie de membri, mai cu seamă tineri necăsătoriți, lipsiți de alte tipuri de legături familiale – mai cu seamă de cele conjugale –, gata să se dedice în întregime rudeniei spirituale fraterne) se întâlnește mai cu seamă în cazul organizărilor militare sau paramilitare (ordine cavalești, cete de luptători etc.).

¹ Vezi cazurile copiilor sălbatici, crescuți în afara oricărui contact uman.

² În timp ce frățiile de cruce, de pildă, deși puternic ritualizate și ele, nu mai păstrează referințe explicite la un model divin pe care îl reinstaurează respectivul ritual. Cel mult, jurămintele sau blestemele cu care se garantează transcendent soliditatea legăturii pot aminti de originea lor ca ritual religios.

Un exemplu: cetele tinerilor luptători

În societățile tradiționale, principala resursă a securității și, deci, grupul cu cea mai mare valoare pentru asigurarea protecției comunitare erau tinerii războinici. Organizați în grupuri în care nu se accedea decât prin inițiere, slujind unor divinități cu evidente atribute de agresivitate, supunându-se unor canoane stricte, menite să-i ferească de contagiunea cu partea slabă, pașnică a vieții (în care intrau femeile și copiii, adică viața familială) și să-i familiarizeze cu duritatea traiului războinic, tinerii duceau o existență deosebită de a celorlalți membri ai comunității. Renunțând, în mare măsură, la viața familială conjugală sau doar amânând căsătoria, ei se integrau grupului de rudenie al confreriei.

Astfel este și cazul „cetelor” feciorești din satul românesc, care păstrează urmele ancestrale ale organizării de confrerie: cetele de colindători dar mai cu seamă cele cu caracter clar războinic, precum călușarii sau junii brașoveni. Specificul acestor obiceiuri, acestor mistere la care nu accedea decât cei cu o foarte bună pregătire fizică și care inițial nu numai că excludeau, de bună seamă, participarea feminină, ci impuneau castitatea participanților, ne sprijină la formularea ipotezei că aceștia erau aleși dintre tinerii necăsătoriți. Ele nu includeau, lucru important, toți tinerii satului, așa cum se întâmpla cu ceata feciorească, tot o organizare cu caracter paramilitar, dar care era supusă autorității sfatului bătrânilor; în cetele junilor sau călușarilor nu accedea decât cei care aveau calități fizice și morale deosebite și, mai ales, cei care erau inițiați în misterul cultic – al zeului cabalin, Călușul, în primul caz sau al zeului lycantrop, Cățeaua, în cazul junilor brașoveni¹. De aici caracterul de confrerie secretă cu caracter militar, căci atât calul, cât și lupul sunt, după cum am văzut, divinități zoomorfe protectoare ale războinicilor.

Cele două obiceiuri au o structură asemănătoare de desfășurare și chiar un timp apropiat: călușarii își venerază zeul în săptămâna Rusaliilor, la 50 de zile după Paște, iar junii, deși întregul lor ceremonial se desfășoară astăzi între Blagoveștenie și Duminica Tomii, obișnuiau să conducă obștea pe muntele Postăvarul în Ziua Rusaliilor, unde așteptau răsăritul soarelui. La acel ceas, toți aruncau cu ce aveau în mână spre soare, pentru a gonii „vârcolicii” (Oltean, 2000, 93-94). Și un ritual și celălalt se leagă, așadar, și de cultul soarelui.

Accederea la tainele acestor două confrerii se face numai după depunerea unui jurământ în condiții ezoterice, în locuri consacrate, nici acum deplin cunoscute de neinițiați. Jurământul membrilor cetelor se face numai după apariția divinității și este primit substitutul sau reprezentantul acesteia, vătaful sau Mutul. Zeul protector al confreriei mai este întruchipat, simbolic, de steag², obiect ritualic cu mare încărcătură sacră, aidoma vechilor stâlpi totemici, care, pe toată durata obiceiului, nu avea voie să fie înclinat. Căderea sau prăbușirea steagului era sinonimă cu prăbușirea sau moartea divinității. Călușarii mai păstrează, ca efigie a zeului cabalin, Ciocul Călușului, descris de Ion Ghinoiu astfel:

„Ciocul Călușului este un ciudat totem făcut de Mut sau Vătaf dintr-un lemn răsucit sau cioplit în formă de cioc și gât de pasăre de baltă, de cap și gât de cal, de cap de lup, de bot de câine și cap de om, îmbrăcat într-o piele de iepure împreună cu diferite plante de leac” (Ghinoiu, 1997, 44).

¹ Astăzi nu se mai păstrează decât amintirea jocului Cățelei, care avea loc noapte, în casa vătafului și în care junii se dezbrăcau până la brâu și se băteau cu ciomegele. După aprecierea lui Alexandru Surdu, dansul era legat de retragerea solomonarului în peștera sa subterană, iar dezbrăcarea rapidă era legată de lepădarea măștilor în care erau transfigurați. (apud. Oltean, 2000, 93-94)

² Ne amintim de stindardul dacic, *draco*, a cărui conotație totemică era evidentă.

Această divinitate avea putere deplină asupra celor care o slujeau și care îi încredințau sufletele lor, căci măsura călușarilor, luată pe fire de ață, era fie însemnată pe prăjina steagului, fie purtată în traistă de Mut. Inițierea feciorilor se făcea prin mimarea trecerii în spațiul sacru, fie prin aruncarea „în țol”, la înălțimi impresionante, în cazul junilor brașoveni, sau prin „săritul Călușului” sau trecerea pe sub steagul Călușului de către ceata feciorilor-cai, călușarii, care, cu această ocazie, își iau nume sacre, de cai: Cal, Călucean, Căluț etc. (Ghinoiu, 1997, 39). Ieșirea lor din această ipostază se făcea o dată cu săvârșirea ceremonialului funerar de îngropare a divinității moarte: îngropatul vătafului sau spartul Călușului.

Caracterul militar al acestor cete nu este dat numai de profilul divinității protectoare, ci și de fapte cu mult mai evidente. Feciorii își părăsesc casele și locuiesc în comun, mănâncă împreună, dorm laolaltă, în regim cazon, ca „să preîntâmpine pericolul catastrofal al impurificării sacralului prin atingerea de femei” (Ghinoiu, 1997, 40), dar și pentru prezervarea virilității, asemenea tinerilor luptători din societățile antice și medievale. Ei se supun fără a căta vătafului ales și orice abatere de la poruncile acestuia este sancționată cu asprime, prin pedepse corporale dureroase. Călușarii sunt înarmați cu săbii de lemn, cu bețe (bâte), iar divinitatea venerată, întruchipată de cel mai misterios personaj al cetei, Mutul, poate avea chiar arc cu săgeți, topor sau gârbaci, arma periculoasă a celui obișnuit să mâne caii. La rândul lor, junii toți călări pe cai voinici, au, ca armă specifică, buzduganul, pe care îl aruncă în sus, încercând apoi să îl prindă în mână, într-o întrecere voinicească de măsurare a puterii. Jocurile în horă încheiate (la călușari) sau neîncheiate (la junii brașoveni), în care mișcările acrobatice, care dovedesc curajul, măiestria și forța fizică a executanților, se împletesc cu alăturarea în formațiuni compactă a flăcăilor sunt, de asemenea, indicii pentru caracterul inițial războinic al acestor ritualuri.

CADRUL ISTORIC

UN FAPT SOCIAL TOTAL. LEGĂTURA ȚĂRANULUI CU PĂMÂNTUL

Răzuinea de a fi a țăranelui este *pământul*. Limba română consemnează acest dat, în fața căruia însă limbile cele mai extinse în ziua de azi rămân neputincioase. Franceza, de pildă, nu poate furniza nici o legătură etimologică între „pays” și „paysan” pe de o parte și „terre” pe altă parte. Această segregare este caracteristică și celorlalte limbi mai cunoscute, în unele dintre ele chiar și termenii pentru „țară” și „țăran” având rădăcini etimologice diferite. Iată, spre edificare, un sugestiv tablou sinoptic:

Limba	Termenii corespunzători		
română	<i>pământ, țărăniță</i>	<i>țară</i>	<i>țăran</i>
engleză	<i>earth</i>	<i>country, land</i>	<i>peasant</i>
franceză	<i>terre</i>	<i>pays</i>	<i>paysan</i>
germană	<i>Erde</i>	<i>Land</i>	<i>Bauer</i>
italiană	<i>terra</i>	<i>paese</i>	<i>contadino</i>
rusă	<i>zemlia</i>	<i>strana</i>	<i>crestianin</i>
spaniolă	<i>tierra</i>	<i>país</i>	<i>campesino</i>

În română, după cum se vede, țăranul este – cu un termen neatestat, dar dedus (pe filieră latină) – un „*terrannus*”, un om legat de „*terra*”, adică un „om al pământului”.

În filosofii vechi, pământul intră drept unul dintre elementele primordiale în structura existenței, alături de apă, aer și foc. Pământul semnifică anume soliditatea, consistența, ponderabilitatea, durabilitatea. În toate mitologiile el a fost divinizat ca temei și generator al vieții (*Tellus Mater*). Țăranul a sublimat în ființa sa toate aceste atribute ale pământului: pentru noi, românii, el s-a confundat cu „talpa țării”, iar istoricește a jucat rolul factorului de permanență a acestui popor în vatra lui originară. Când vorbea de „oamenii pământului”, Nicolae Iorga se referea la băștinași, care au fost în covârșitoarea lor majoritate țărani. Așa zisul „conservatorism” țărănesc – pus sub semnul suspiciunii de către ideologia marxistă, o ideologie a violenței de expresie revoluționară –, s-a dovedit a fi în realitate un pur și simplu instinct al continuității, al statorniciei în obiceiuri, în credințe, în comportament.

Toate sensurile acestei statornicii se întemeiază pe legătura omului cu pământul. Este o legătură de complementaritate, de reciprocă deschidere, am zice chiar de *simbioză*. Fără pământ (dar un pământ pe care să-l simți *al său*) țăranul nu mai e „*terrannus*”; el își pierde identitatea și se veștejește ca un pom cu rădăcinile atacate și distruse, după cum lăsat de izbeliște sau nelucrat cu dragoste pământul crapă, se usucă, ajunge pustiu, sau năpădit de buruieni.

Diferite fiind, cele două entități sunt totodată consubstanțiale: pământul îl hrănește pe om și se hrănește la rândul-i cu trupul omului părăsit de viață. „Din pământ ai ieșit, în pământ vei ajunge”, se spune în ritualul creștin de sacralizare a înmormântării. La aceste cuvinte se gândeau poate țărani din Vrancea, atunci când, simțindu-și sfârșitul apropiindu-se, cereau să fie așezați nu în pat, ci pe pământ, mai precis: pe pomesteala din casă. În mod cert însă, pe acest instinct al consubstanțialității cu materia originară se altoia o trăire etică de tulburătoare verticalitate și altitudine: patul, ca alternativă, nu era considerat un loc potrivit pentru trecerea în lumea de dincolo, fiindcă nu îndeplinea condiția de puritate –

un pat poate că a fost făcut din lemne furate, sau poate că a fost impurificat de un copil care va fi făcut în el, sau în mod sigur este locul în care se face dragoste.

De complexitatea acestei relații dă seama și străvechiul obicei al jurământului cu brazda pe cap. Într-adevăr, în societatea tradițională, în caz de litigiu, când unul dintre cei implicați în proces dorea să convingă de sinceritatea poziției sale, tăia cu hârlețul sau cu sapa o bucată de glie și își reafirma cauza sub jurământ în fața obștei, ridicând glia – suprem garant – deasupra capului.

În literatură, exemplul clasic îl aflăm în romanul *Ion*. Când Liviu Rebreanu îl pune pe personajul principal, Ion al Glanetașului, să sărute pământul, scriitorul nu emitea o ficțiune, ci descria o întâmplare văzută de el însuși în tinerețe în ținutul natal al Năsăudului și descrisă ulterior într-o pagină de jurnal. De altfel, țăranul surprins de Rebreanu în acea întâmplare pe cât de stranie pe atât de reală, nu era îmbrăcat oricum, ci în straie de sărbătoare. Gătit astfel, el și-a rotit mai întâi privirea de jur împrejur și după ce s-a convins că e singur, a îngenuncheat și a sărutat pământul. El era, așadar, *pregătit* pentru un gest de divinizare, un gest ritualic de reminiscență ancestrală.

Mesajul este asemănător și în imaginea, nu mai puțin memorabilă, a plugurilor care ară în cer, imagine din romanul lui Ion Lăncrănjan *Suferința urmașilor*. La sfârșitul celui de al doilea război mondial, în drumul spre țară, întorcându-se pe jos din campania din vest, Monu Moldovan – personajul central – face un popas pe o coastă de deal. Cuprins de toropeala oboselii, între vis și realitate, Monu își amintește de o dimineață din copilărie când, într-un peisaj asemănător, se afla cu tatăl său la arat. Furat și atunci ca și acum de somn, s-a trezit tocmai când, trasă de razele soarelui din ce în ce mai calde, ceața alburie din vale se deplasa în sus purtând cu ea, parcă, plugurile – o sumedenie de pluguri – ce arau pe colină. Uimit, copilul îi spune tatălui, venit la căruță să bea o gură de apă: „Adineaori, mi s-a părut că ari prin cer, măi tată!”

Un plus de atenție în exercițiul analitic asupra relației dintre țăran și pământ scoate în evidență chiar și o dimensiune estetică a acesteia. Expresia acestei dimensiuni, ca și în cazul dimensiunii etice de altfel, se manifestă nu direct, ci indirect, ca reflex al anumitor virtualități, transfigurate de țăranul român (ca subiect al relației) în plan valoric. În acest sens, țăranul nu spune: „Ce frumos e pământul meu!”, sau „Ce frumoasă e această parcelă!”, dar el spune: „Ce frumoasă e această grădină!”, sau „Ce frumos a crescut porumbul în cutare parcelă!”. Un mod de valorizare estetică a pământului trebuie considerată și adoptarea denumirii de „țarină” pentru un dans popular specific Transilvaniei, cu unele variante: „Țarina de la Abrud”, „Țarina mocanilor” etc. (Precizăm, dacă mai e nevoie, că „țarină” înseamnă „ogor cultivat”).

Așadar, țăranul nu se orientează spre pământ numai ca spre un obiect de proprietate. Relația lui cu pământul nu este numai o relație productivă, ci un fapt mult mai adânc, mai subtil și mai complex, cu unele aspecte psihologice, etnice, religioase, morale și estetice pe care le-am văzut deja (mai există, firește, și altele), pe lângă cele economice și juridice de la sine înțelese. În termenii lui Marcel Mauss, *relația dintre țăran și pământ ilustrează perfect conceptul de „fapt social total”*.

Dar, în definitiv de ce ne complacem în aceste divagații? Nu, nu de dragul planșilor speculative, ci pentru a înțelege în toată gravitatea ce a însemnat deposedarea de pământ a țăranului, prin colectivizarea silnică a proprietății agrare, ca punct din programul de instaurare a organizării de tip comunist în România. Acel act (de fapt „proces”, căci, a durat ceva-ceva timp) a subminat însuși rostul de a fi al țăranului. O dată cu pământul, lui i s-a confiscat întreg universul. N-a existat, de aceea, în istorie, o clasă socială mai derutată.

În antichitate, sclavii vor fi fost mai triști, dar își cunoșteau locul în lume. Dimpotrivă, țăraniii desproprietăriți s-au trezit dezrădăcinați, suspendați în spațiu și timp, bătuți de vânturile unei vremi aspre și justificați socialmente doar prin statutul de „co-proprietar”. Iată o noțiune abstractă – aceea de „co-proprietar” – pe care o gândire concretualistă (iar gândirea arhaică, tradițională, rurală este în caracteristicile ei esențiale tocmai o astfel de gândire) n-avea cum să o priceapă. Divorț din fașă, predestinat: nici țăranul nu a priceput noțiunea, nici noțiunea nu l-a fericit pe țăran. Cum a fost totuși posibilă apropierea? Pe semne că din spirit de consecvență, dictatura proletariatului a preluat și a aplicat până în pânzele albe concluzia din *Capitalul* lui Marx: „Exproprierea expropriatorilor”. Întrebarea însă este: pe cine expropriaseră țăraniii ca să ispășească la rândul lor cu exproprierea?

Istoriceste, mica proprietate țărănească s-a format prin destrămarea vechilor teritorii devălmașe, dar, în acest caz ținerile private n-au avut nicidecum sensul blestemat al expropriării. Altă cale a fost aceea a împroprietăririlor oficiale, în urma unor războaie câștigate. Se știe, de pildă, că după fiecare victorie în fața vrăjmașilor din afara țării, Ștefan cel Mare dăruia pământ țăranilor care luptaseră alături de el. Dar viteazul voievod mai făcea încă ceva, în prelungirea daniilor terestre: construia de fiecare dată câte o biserică – fapt extrem de important, întrucât sacral și profanal, cerul și pământul, alcătuiesc împreună o unitate în duplicitate: „Cerul este tronul Meu, iar pământul așternut picioarelor Mele” (*Fapte*, 7, 49; vezi și *Matei*, 5, 34–35). Două motive îi determinau pe moldovenii să se înroleze ca oșteni ai lui Ștefan: (1) gândul că vor primi pământ, sau că trebuie să-și apere pământul deja primit; și (2) imaginea lor despre Ștefan ca trimis al lui Dumnezeu spre a sta în fruntea creștinătății în lupta împotriva păgânilor. În mentalitatea populară, sau (antropologic vorbind) în registrul emic, care nu trebuie cătuși de puțin redus la pura ficțiune, până și calul lui Ștefan era văzut (la propriu și la figurat) „cu stea în frunte”, purtător, adică, al unei înzestrări divine; Sadoveanu a exploatat magistral acest fapt de psihologie colectivă în romanul istoric *Frații Jderi*, unde rostul principal al lui Manole Jder și al fiilor săi este tocmai acela de a păzi herghelia voievodului și îndeosebi calul preferat al acestuia, față de tentativele de răpire din partea dușmanilor. Toate acestea dau temeii cuvintelor pe care o țărăncă de la Putna ni le-a rostit din străfundul conștiinței sale: „Ștefan cel Mare era și cel Sfânt nu numai pentru că a înălțat multe biserici, ci mai ales pentru că la Judecata de Apoi el va sta lângă Mântuitor și-L va ajuta la împărțirea dreptății”!

Prin urmare, țăranul n-a expropriat niciodată, pe nimeni. Cei ce l-au frustrat însă pe el de pământul stăpânit până atunci din strămoși (sau fie și numai din moși, sau din părinți) au vrut să-i ia și Cerul. Omul pământului n-a renunțat totuși să privească în Sus. Și într-o bună zi, Cerul a întors astfel roata istoriei încât țăranul să-și poată primi înapoi pământul.

Am încheia aceste reflecții cu una oarecum îndepărtată, însă nu străină de celelalte. Subminarea lumii rurale urma să se realizeze și printr-o industrializare drăcească, menită a făuri în două-trei decenii ceea ce în alte țări s-a făcut în două-trei secole. Nu s-a reușit decât înglodarea țării în datorii externe. În mare parte, aceste datorii au fost achitate cu produse... agricole! Și când te gândești că dictatura proletariatului a refuzat țării tocmai statutul de țară agrară!... Nu trebuie să fii „eminamente” agrarian ca să înțelegi această veritabilă ironie a istoriei !...

REPERE SOCIO-ETNOLOGICE ÎN STUDIUL FORMELOR DE PROPRIETATE¹

Pentru cercetătorul care analizează cu mijloacele specifice etnologiei problema proprietății, tabloul realităților europene este extrem de variat. Alături de formele moderne de constituire și partaj, instituționalizate prin codul civil, realitatea empirică mai conservă chiar și în prezent o serie de forme comunitare de proprietate, precum și mecanisme de moștenire și de partaj ce oferă informații despre sistemele juridice de tip cutumiar care au stat la baza vechilor comunități sătești europene. Dincolo de variabilitatea formelor de organizare și de transmitere a proprietății la scară europeană, o ipoteză de lucru se impune: există posibilitatea unui demers tipologic unificator care să explice evoluția formelor de proprietate la scară europeană? Care sunt criteriile care ar face posibilă o asemenea tipologie diacronică?

Evident, problema este mult prea complexă pentru a putea fi dezvoltată într-un asemenea cadru. Cu toate acestea, îmi permit să semnez câteva repere etnologice care ar putea să funcționeze ca ipoteze de lucru, configurând criterii discriminatorii, în analiza proprietății.

După părerea mea, trei factori socio-geografici și istorici au influențat evoluția formelor de proprietate la nivelul Europei: factorul demografic, condițiile de relief și tradițiile comunitare în domeniul organizării sociale și al transmiterii proprietății, mai exact, raportul dintre sistemele egalitare de transmitere a proprietății și cele favorizante (precipitare), pe linia noului născut sau bilaterale (pe linia primilor născuți de sex diferit, care reprezintă cazuri de excepție). Alături de acești factori, un al patrulea, de dată mai recentă, poate fi reprezentat de administrația statală modernă care a căutat un compromis între sistemele comunitare de organizare a proprietății și imperatiile sistemelor fiscale, de organizare militară și de eficiență a exploatărilor agricole. Factorul tehnic, care în anumite ipostaze teoretice este considerat ca factor explicativ principal, credem că, în fond, el este un factor secundar, derivat, în sensul că ameliorările de natură tehnologică în exploatarea proprietății sunt numai răspunsuri particulare la creșterea populației și la cerințele impuse de structurile statului modern. Interdependența variabilă a acestor factori poate fi semnificativă în explicarea particularismelor, atât din punct de vedere sincronic cât și diacronic.

Societatea modernă europeană este caracterizată printr-o puternică individualizare a proprietății. Cercetările de teren arată însă, chiar și pentru perioada contemporană, existența unor forme de proprietate colectivă. Ele s-au menținut inclusiv pentru spațiul vest-european până în perioada anilor '60, când are loc o extraordinară transformare a agriculturii, fenomen cunoscut în sociologia occidentală, în special cea franceză, sub denumirea de „desțăranizarea ruralului”. Această transformare a determinat dispariția unor întregi suprafețe funciare, constituite în special din păduri și pășuni și desemnate prin termenul generic de „les communaux” (pământurile comunale). Cu toate acestea, în unele zone ale Europei Occidentale, reminiscențe mentale ale acestor proprietăți colective se mai mențin încă; este cazul insulei Corsica, unde păstorii în tendința lor naturală de punere în exploatare a unor noi suprafețe de pășunat, incendiază și în prezent pădurile, pentru a transforma aceste terenuri în pășuni. Ei procedează astfel în virtutea unui vechi drept cutumiar ce indică încă existența unei perioade în care pădurile erau proprietate comunitară, exploatată devălmaș. Chiar dacă asemenea procedee contravin legislației moderne și cad sub incidența delictului penal, ele probează încă persistența, este drept izolată, a unui mental comunitar bazat pe dreptul de proprietate colectivă. De asemenea, în

¹ Studiul de față a apărut în Șișeștean (1997).

1989, în munții Marche suprafețe întregi de pășune au fost incendiate, pentru a fi ameliorate pe această cale arhaică, bazată pe folosirea cenușii ca îngrășământ natural. Această incendiere, rezultat al deciziei comunitare, demonstrează aceeași persistență a unei mentalități legate de o proprietate comunitară asupra pământului (Stahl, 1991). În spațiul românesc, pământurile aflate în proprietatea indivizibilă a întregii comunități sătești au reprezentat o realitate chiar și în perioada comunistă, mai ales pentru satele care nu au fost supuse acțiunii de cooperativizare. După 1989, pământurile comunale, mai ales posesoratele forestiere (cu diferite tipuri de regimuri ale proprietății colective-egalitare sau inegalitare și cu diferite forme istorice de constituire a lor), cu variații de la un sat la altul, au fost reconstituite. Această acțiune demonstrează persistența la nivelul imaginarului comunitar a vechii mentalități privind existența unei proprietăți comunitare colective.

În acest moment al analizei, se ridică o importantă întrebare: până unde se poate împinge analiza sistemelor de proprietate de tip comunitar? Sunt ele reprezentative, ca forme arhaice ale spațiului rural european sau dimpotrivă, reprezintă numai forme târzii în evoluția proprietății, impuse de necesități organizatorice locale? Poate fi elaborată o tipologie istorică a dinamicii formelor de proprietate?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, credem că aportul Școlii Sociologice de la București și a continuatorilor ei, în special a lui Paul H. Stahl, este extrem de important. Analiza formelor de proprietate existente la nivel european, pune în evidență posibilitatea unei tipologii, cu variații locale, a cărei punct de pornire este satul devălmaș cu cele două faze: devălmășie absolută și devălmășie în forme erodate, bazată pe criteriul genealogic.

Această formă de organizare comunitară, pe care cercetările Școlii Sociologice de la București, în special prin Henri H. Stahl, au surprins-o pe spațiul Țării Vrancei, a permis răspunsuri la o serie de întrebări de istorie socială și economică, nu numai pentru comunitățile rurale românești ci și pentru istoria satului european. Cel mai important răspuns oferit de analiza satelor vrâncene este acela că ele nu reprezintă o formă atipică în istoria sătească ci o etapă importantă, dispărută la nivel european, caracterizată prin existența unui drept colectiv de proprietate indivizibilă a unui grup social asupra unui teritoriu, în timp ce membrii colectivității nu dispun decât de un drept de posesiune, asupra pământurilor comunitare, apelor, pădurilor și drumurilor, drept menținut în permanență sub control comunitar.

Organizarea satelor vrâncene oferă posibilitatea înțelegerii sistemelor sociale din alte zone ale României, organizate pe sistemul „ocoalelor” sau „șărilor”, chiar dacă pentru aceste regiuni sistemul devălmaș a dispărut de mult timp, cum este cazul Țării Făgărașului, unde sistemul de delimitare a hotarelor intersătești indică existența unei autorități supracomunitare care a impus un mecanism caracterizat printr-o distribuție echilibrată a pământurilor astfel încât satul-matcă și satul-roi să aibă în egală măsură acces la regiunea montană și a fânețelor. De asemenea, modelul vrâncean oferă ipoteze interesante de lucru și pentru analiza altor zone ale Europei unde s-au pus în evidență reminiscențe ale unor organizări confederative țărănești sau tribale: cantoanele elvețiene, Țara Bascilor, sistemele de vale albe sau cele muntenegrene, Corsica.

Modelul vrâncean de tip devălmaș este puternic ierarhizat. Astfel „ocolul”, adică ansamblul de sate care au alcătuit Țara Vrancei „este considerat” persoana juridică atotputernică și singura titulară a tuturor drepturilor colective”. (Stahl, 1939, 17) „Ocolul” ca persoană juridică a reglementat:

a) raporturile confederației de sate cu exteriorul, cu autoritatea domnească, cu boierimea; a reprezentat satele în procesele juridice;

b) a reglementat hotarele intersătești și într-o etapă târzie de dezagregare a sistemului de ocol, a repartizat satelor confederației munții, care fusese obiect al proprietății colective de ocol. Prin această partajare, sistemul devălmaș de ocol devine devălmaș în interiorul comunității satești, satul exercitând atributul de titular nominal al dreptului colectiv de proprietate.

c) a rezolvat disputele intersătești privind hotarele și a supravegheat respectarea dreptului la folosința colectivă a bunurilor ocolului: apele, drumurile, pășunile, pădurile;

Al doilea nivel, în ierarhia confederativă de ocol este reprezentat de satele-mamă (matcă), în jurul cărora gravitează satele-cătun, rezultate în urma unor procese de roire, prin creșterea demografică. Satele-mată și satele-roi se găesc în proximitate, cele din urmă fiind formate din generații mai tinere, care prin operațiuni de defrișare a pădurilor introduc noi terenuri în cultura agricolă sau sunt lăsate ca fineșe, fiind un remarcabil factor de socializare lentă a spațiului. Într-o etapă inițială, nu există distincție între proprietatea satului-mată și cătun, unul fiind în continuarea celuilalt. Cu timpul însă, apare un proces de autonomizare a satului-roi și apoi de delimitare a proprietății intersătești. Vechea identitate se estompează, ea rămâne numai vag, pentru o perioadă, în memoria noilor generații

Al treilea nivel este satul, ca și comunitate de sine stătătoare. Într-o fază arhaică, calitatea de membru al ocolului îl făcea să beneficieze de bunurile aflate în proprietatea colectivă de ocol (munții, pădurile, drumurile, salinile, apele). Într-o fază târzie, are loc procesul de delimitare a bunurilor fiecărei comunități satești, aflate anterior în proprietatea colectivă de ocol („aruncarea pe munți”).

Al patrulea nivel ierarhic este spița de neam. Semnificația ei socială crește în importanță în procesul de trecere de la comunitatea bazată pe devălmășia absolută, specifică satului negenealogic, în care spița de neam servea doar pentru confirmarea autohtoniei, element totuși important în procesul de luare a deciziilor locale. Trecerea de la satul negenealogic la satul genealogic se produce chiar prin folosirea acestui indicator al parentării, deosebit de important, care a servit ca și criteriu de delimitare a proprietăților individualizate. Identificarea spițelor de neam permite stabilirea cotelor-păți egale de proprietate pentru fiecare spiță. Nu vom intra în disputele legate de aparenta descendență dintr-un strămoș eponim a tuturor spițelor de neam, însă folosirea acestui indicator în procesele târzii de ieșire din indiviziune și funcționalitatea lui în cadrul satului bazat pe cote-părți inegale a creat imaginea unui sistem comunitar ce descinde dintr-un strămoș unic.

Ultimul nivel structurat este gospodăria și în interiorul ei familia, de obicei nucleară, pe cazul românesc. În evoluția familiei se disting două faze: în faza arhaică, bazată pe devălmășie absolută și o agricultură itinerantă, aparenta unei familii la o spiță de neam era mai puțin importantă, datorită caracterului pasager al posesiunii asupra pământului. În faza de trecere la satul genealogic, apartenența unei familii la o spiță de neam devine un factor decisiv. Această apartenență reglează cota parte atribuită din proprietatea spiței, descendenților acesteia. Putem deci pune în evidență un proces de dublă distribuție a proprietății la ieșirea din indiviziune: o distribuție egalitară la nivelul spițelor de neam și o distribuție neegalitară în cadrul acestora, inegalitatea provenind din numărul descendenților din cadrul unei spițe. Sistemul de transmitere a apartenenței la o spiță, a numelui și patrimoniului este patrilinear, iar căsătoria cu tendințe virilocale. Această virilocalitate este determinată de poziția descendenților de sex feminin în cadrul unei familii. Deși moștenirea este egalitară, acest egalitarism este numai aparent, deoarece este discriminatoriu pe sexe: descendentele pe linia feminină vor beneficia la căsătorie exclusiv de o dotă mobilă, în timp ce proprietatea funciară va fi protejată între descendenții masculini.

Această caracteristică, corelată cu regula autohtoniei (drepturile comunitare sunt acordate pe linie masculină, exclusiv autohtonilor), marchează tendințele de accentuată virilocalitate a mariajelor și dimpotrivă o relativă dinamică extracomunitară a elementului feminin.

Concluzionând, am putea remarca tendința extrem de semnificativă istoric, conturată chiar în interiorul sistemelor de devălmășie, de autonomizare și apoi de individualizare a formelor de proprietate. De la o proprietate colectivă de ocol, bazată pe devălmășie absolută, în condițiile unei agriculturi itinerante, se ajunge la o proprietate individuală, rezultat al proceselor de ieșire din indiviziune. Există astfel tendința individualizării proprietății sătești în raport cu ocolul, a proprietății cătunului în raport cu satul matcă, a liniei de neam în raport cu satul și a familiei în raport cu linia de neam. Pe de altă parte, aceste tendințe sunt marcate și de procesele de strictă delimitare între proprietatea de tip individual, transmisibilă descendenților (constituită în satul arhaic în cadre embrionare sub forma „delnițelor”) și o proprietate de tip comunitar, cu drept de folosință a întregii obști, constituită din pășuni, păduri, drumuri și ape. Factorii care au stat la baza partajărilor la ieșirea din indiviziune sunt de natură demografică și economică. Ei sunt expresia presiunilor demografice, ce au făcut necesară renunțarea la sistemul agricol itinerant și găsirea unor modalități tehnologice mai productive, caracterizate prin practicarea unei agriculturi pe spații fixe. Tendințele de delimitare, automatizare și individualizare a pământurilor agricole supuse regimului privat au fost însoțite de tendințele de delimitare și automatizare a pământurilor comunale, supuse folosinței publice.

Cum au funcționat criteriul demografic și cel economic la ieșirea din indiviziune?

a) Criteriul demografic. Importanța cotelor părți este direct proporțională cu densitatea relativă a populației grupurilor membre. Cu cât un grup este mai numeros, cu atât drepturile sale sunt mai mari.

b) Criteriul economic. Cotele sunt calculate în proporție directă cu cotele părți din contribuția plătită de grupuri cu ocazia diferitelor cheltuieli comune, fie impozite, fie alte plăți ocazionale.

Chiar dacă modelul sătesc devălmaș, în special prin faza sa absolută indica prezența unor structuri arhaice, evoluția modelului se încadrează în evoluția europeană a proprietății. Această evoluție marchează următoarele etape:

1. Un grup uman, cu o populație puțin numeroasă exploatează devălmaș un teritoriu în proprietate comunitară, practicând o agricultură itinerantă. În această fază nu se distinge într-o manieră clară diferența dintre terenurile de cultură de cele folosite pentru pășunat sau alte destinații comunitare. O asemenea situație este descrisă de Tacit pentru triburile germanice, ea este semnalată și de Ludvig von Maurer în „Istoria constituirii satului în Germania”, pentru perioada Evului Mediu german. Pentru Peninsula Balcanică, această etapă o întâlnim și la triburile muntenegrene. (Liubinka Ciric-Bogetic, 1966, *apud* P. Stahl, 1991, 73).

2. Într-o etapă ulterioară, are loc un proces de delimitare netă între pământurile de cultură și pământurile comunale (păduri, pășuni, în unele cazuri fânețe). Pământurile de cultură se individualizează și capătă atributul proprietății private în timp ce pășunile și pădurile rămân în continuare în proprietatea întregii colectivități. O asemenea situație nu este întâlnită numai în spațiul românesc: „cazuri în care toate satele unei văi posedă în comun munții, sunt semnalate până în secolul al XIX-lea în Pirineii francezi sau în cei spanioli” (Stahl, 1991, 74). În cazul regiunilor tribale din Balcani, diversele fratii care formau un trib aveau fiecare câmpurile de cultură divizate între membrii grupurilor domestice care le compuneau, însă posedau în comun pășunile și pădurile. (Stahl, 1990, 9)

Nu intrăm în detalii asupra tehnicilor sistematice de agricultură bazată pe asolamentul biennial sau triennial, care sunt expresia presiunilor demografice asupra pământului de cultură ca și a măsurilor organizatorice de creștere a productivității luate de către comunități sau mai ales de unele autorități administrative statale. Aceste tehnici, bazate pe o „moină planificată ciclic” și creșterea productivității pământului prin îngrășarea sa prin folosirea gunoierului de animale, corespund unor nevoi economice suplimentare. Alături de individualizarea peisajului agrar european prin distincția dintre agricultura pe două câmpuri, trei câmpuri sau alte forme de asolament, sistemele de transmitere a proprietății și de succesiune mai produc o nouă individualizare, în special între regiunile cu moștenire egalitară și cele cu moștenire favorizantă. În primul caz, peisajul agrar este dominat de sistemul „câmpurilor deschise” (openfield) caracterizate printr-o continuă fragmentare a proprietății prin moștenire. În cel de al doilea caz, peisajul este static, semnele de delimitare a proprietăților se transmit pe lungi perioade istorice și sunt accentuat marcate. Acest peisaj agrar este cunoscut sub numele de „pays de bocage”, „cu proprietăți a căror hotare nu se schimbă și sunt înconjurate de îngrădituri, garduri vii și de șanțuri”. (Stahl, 1990, 7).

3. Într-o fază avansată de dezagregare a proprietății colective, presiunea partajării se manifestă și asupra pământurilor comunale. Ea se manifestă sub cel puțin două forme: tendința de transformare a lor în pământuri ieșite din indiviziune, împărțite membrilor comunității sau tendința de folosire a lor neegalitară sub forma distribuirii unor drepturi speciale de folosință membrilor comunității. Prima tendință a fost larg răspândită în Franța la sfârșitul secolului al XIX-lea. Anchetele din această perioadă remarcă marea tensiune din comunitățile rurale franceze create între familiile care doreau menținerea în folosință colectivă a pământurilor comunale și cele care voiau partajarea lor. Această tensiune a dus la dispariția treptată în această zonă a pământurilor comunale. Cea de-a doua tendință o putem semnala în cel puțin două situații: în Elveția și în Transilvania. În cazul Elveției, pășunile, deși folosite comunitar, drepturile de pășunat nu erau egalitate, existând așa numitul „kuchessen”, adică dreptul de pășunat pentru o vacă. Numărul de drepturi de pășunat erau calculate în funcție de mărimea suprafeței pășunilor.

În cazul Transilvaniei de nord-vest, sistemul de folosire inegalitară a pășunilor și pădurilor comunale se manifesta sub forma sistemului numit „cu iuși” (de la latinul jus = drept). Un „jus” era echivalent cu dreptul la pășunat pentru o vacă pe perioada unui sezon. În unele localități stabilirea numărului de „iuși” pe o familie s-a făcut luându-se în calcul contribuția ei cu o cotă parte de bani, la cumpărarea unei pășuni comunale. În timp s-a produs un proces de acute diferențieri sociale între familii în ceea ce privește drepturile de pășunat. Aceste diferențieri, generatoare de tensiuni sociale s-au accentuat în urma reformei agrare care a avut loc după primul război mondial. Familiile fără „iuși” au căutat să acapareze pășunile comunale primite de colectivități la reformă, în timp ce familiile posedând „iuși”, reclamau folosirea și de către ele a noilor pășuni. Aceasta a dus în unele zone la distrugerea acestui sistem. El era folosit și în cazul pădurilor, aflate în proprietatea indivizivă a unui grup de gospodării. Drepturile de exploatare inegalitară a masei lemnoase, consemnate în Transilvania în cărțile cadastrale, au fost refăcute după aplicarea pe teren a Legii 1/2000 și reintrarea comunităților sau a unor grupuri comunitare în dreptul de proprietate asupra pădurilor.

Desigur, în această scurtă prezentare nu am putut să punctez decât cu totul sumar câteva posibile repere tipologice în evoluția proprietății. Realitatea empirică este însă mult mai bogată și este cu totul posibil ca unele cazuri să se abată de la această schiță de

evoluție tipologică, care are ca reper de pornire o proprietate colectivă, cu un proprietar nominal o întreagă comunitate sau cel mai adesea o supracomunitate, ca mai apoi să se producă partajele intercomunitare, apoi cele din interiorul comunității, pe gospodării, fiind vizate, în primul rând, pământurile propice cultivării, în timp ce pădurile și pășunile să rămână încă multă vreme proprietate comunitară, fiind folosite devălmaș (egalitar sau inegalitar). Desigur, modelul proprietății colective, ca formă eficientă de organizare, administrare și exploatare a proprietății a făcut ca acesta să funcționeze și atunci când unele forme ale proprietății colective să se constituie relativ târziu, așa cum s-a întâmplat în Transilvania, când în a doua parte a secolului al XIX-lea, după reforma agrară din 1854, comunități întregi sau grupuri de gospodării din interiorul lor se organizează asociativ, pentru a cumpăra păduri nobiliare, în zonele (de altfel cele mai numeroase), în care împroprietărirea pe sesiile nobiliare sau pe părțile de sesie a privat comunitățile de accesul la păduri, care rămân nobiliare, astfel încât soluția cea mai la îndemână a fost cumpărarea unor păduri prin asocierea mai multor gospodării.

NOTABILITĂȚILE COMUNITĂȚII SĂTEȘTI TRANSILVĂNENE (SECOLUL AL XVIII-LEA – PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA)²

Într-un secol novator, în evoluția lui de ansamblu, schimbările la nivelul mentalităților se produc lent, fluxul spre modern cunoscând un ritm încetinit, ambivalent și marcat de întârzierea unei mentalități medievale. O societate rurală situată, prin mai multe segmente ale sale la limitele unei economii de subzistență, nu-și poate permite să experimenteze, nu poate suporta riscurile și costurile unor experimente nereușite. Pentru ea ancorarea în tradiție este sentimentul cu puterea securizantă cea mai mare. Cu toate acestea, sunt sesizabile și la nivelul mentalităților indicii ale schimbării

Sociabilitatea comunitară, deopotrivă teritorială și religioasă, predomină la începutul epocii moderne, în jurul ei încrucișându-se diversele linii ale sociabilității tradiționale. La nivelul ei, liniile de solidaritate ce funcționează pe direcția agregării sunt afirmate în cele mai felurite momente și prilejuri, ocazionate de activitățile laborioase, cotidiene, ori festive (Muchambled, 1990, 68). Trebuie spus că, în raport cu veacurile Evului Mediu clasic, la începuturile modernității, rolul comunității se diminuează sub presiunile exterioare, a evoluțiilor economice și sociale, a schimbării raporturilor între cele trei puteri tutelare și a creșterii presiunii lor (*ibidem*, 72).

Satul este înainte de toate comunitatea tuturor locuitorilor: ritualurile au loc „înaintea satului” (Ștefănescu, 2004, 71), înțelegerile se fac „fiind de față înaintea mea, satul” (*idem*); „... la târgu cărpi au fost Rib Petru ... și alți anume curatori și cu tot satul dimpreună...” (*idem*), sintagme care exprimă integralitatea simbolică a obștii. În mod categoric, nu toți indivizii participau la aceste ceremonii, dar cei care participau reprezentau ansamblul și transmiteau celor neprezenți mesajul, îi contaminau cu semnificantul integrator.

Chiar dacă ar fi greșit să plasăm responsabilitățile afirmării solidarităților exclusiv în sarcina autorităților comunitare, ele fiind inoculate totalității membrilor comunității cu toate prilejurile posibile, autoritatea judeului (a cneazului în alte documente și în alte zone) este prezentă „în toate actele de interes comun ale satului” (Ilea, 1976, 63). El are atribuții administrative și judecătorești, de reprezentare a obștii, garant al bunei sale funcționări în diverse planuri. Coordonează acțiunile de lărgire a patrimoniului comunitar, supraveghează împărțirea periodică a pământului între membrii comunității ori în câmpuri, administrează „comunalele” (pământuri remanențiale, pășuni, alte locuri comune), precum și sumele obținute din ele, cele din crășma satului, din moara obștească, din pășunatul în hotar a unor turme străine; răspunde de respectarea „silei pământului”, încadrarea strictă în sistemele comunitare și în ritmurile presupuse de acestea a lucrărilor agricole, se îngrijește de lucrările de interes obștesc, ia măsuri pentru asigurarea securității satului în fața agresiunilor de tot felul, supraveghează morala localității. Între sarcinile sale de bază se înscrie și cea de a se îngriji de biserică, de patrimoniul acesteia, de întreținerea preotului. Autoritatea judeului acționează și în raporturile particulare dintre membrii comunității, în actele de proprietate, moșteniri, schimburi, zălogiri, punând în evidență, încă odată, primordialitatea comunitară în raport cu indivizii ori cu unitățile familiale, înainte de epoca modernă. Sunt importante, în egală măsură, atribuțiile sale judiciare: judecă pricini obștești

² Studiul propus include fragmente din Ștefănescu (2006).

sau de drept privat care afectau ansamblul comunitar, împărțind pedepse pecuniare ori corporale, luând măsuri pentru împăcare, pentru restabilirea liniștii comunitare. În general, nici un aspect al vieții satului și al indivizilor nu scapă autorității sale, ce se impune și cu ajutorul sfatului obștesc, al juraților, al străjilor, al paznicilor de câmp, de pădure, de vie etc. (Prodan, 1961, 217-218).

Judele nu este doar al comunității; el este în mare măsură omul stăpânului de pământ și omul autorității publice. La nivelul secolului al XVII-lea – al XVIII-lea, presiunea puterilor tutelare asupra sa crește, făcând din această funcție o povară. Orice defecțiune apărută pe circuitele acestor relații încrucișate îi poate fi imputabilă; poate fi pedepsit cu amenzi sau cu bătaia pentru orice, poate fi umilit public, fapt pentru care funcția nu mai este dorită, în ciuda unor avantaje certe pe care le oferea: scutiri de obligații, anumite sume din gloabe și amenzi, puterea conferită de dreptul de judecată, de dreptul de a împărți sarcinile în cadrul comunității, de a veghea moralitatea etc. Este tot atât de adevărat că puterile tutelare, fiecare din ele, au nevoie de juzi cu autoritate, care să controleze comunitatea, să o facă să răspundă solidar la sarcini și ca atare nu încearcă să-i diminueze prestigiul la nivelul satului, ci, dimpotrivă, să-l mărească, în mod obișnuit, în folosul lor. Cu toate metamorfozele impuse de accentuarea caracterului comercial al agriculturii, de presiunea modernizatoare a statului, judele își menține importanța sa în cadrul comunității și în relațiile exterioare acesteia, în care este principalul reprezentant (*ibidem*, 218-224). Din 1784, puterea imperială impune controlul judeului asupra corespondenței la nivelul comunității, ceea ce, *de facto*, însemna,

„treccrea preotului, în calitatea sa de funcționar al statului în domeniul religios, sub cenzura judeului sătesc, adică a unui funcționar al statului care avea până atunci numai responsabilități laice” (Horga, 2000, 143).

Între notabilitățile comunității sătești se impune, cu presiunea înnoitoare a statului, notarul, cel care trebuie să întocmească actele oficiale, să intermedieze între lumea orală a satului și celelalte verigi ale societății a căror memorie se bazează pe cuvântul scris. Unele acte de donație se fac în fața notarului, redactate chiar de acesta. Garantarea înțelegerii este conferită, în acest caz, nu de forța spirituală a imprecației, ci de iscusința și limpezimea cu care este exprimat sensul juridic al donației:

„Această carte, Apostol, o au cumpărat jupânul Raț Ion cu 30 de florini ungurești și l-au dat la sf(î)nta beserică de Roit (să-i fie) în veci pomană pentru sufletul său, a părinților săi, știuților și neștiuților, viilor și morților, și pentru sufletul a toată seminția sa ce se va de amu înainte naște, tuturor să le fie nemișcată pomană. Și într-acesta chip l-au dat la sf(î)nta beserică de Roit cum că nice el, Raț Ion, nice nime din vița lui, să nu-l poată lua înapoi de la sf(î)nta beserică, nice popi(i) când se vor schimba să nu-l ducă cu sânea, nice altcineva nime (...). Și aceste scriu eu, Arghilean Ion, notarășul de Roit, în luna lui martie în noa zile, anni(i) de la Hs. 1759” (Dudaș, 1990, 218-219).

La nivelul cercurilor de solidaritate primară tot atât de puternică, dacă nu mai puternică decât comunitatea muncii, s-a dovedit a fi, până în contemporaneitate, comunitatea spirituală (Cristescu-Golopenția, 1940, 21). *Parohia* agregă comunitatea în jurul bisericii, instituție care ținde spre autonomie financiară în raport cu satul, prin banii „cei bisericesti”, sau cei adunați în „lada bisericii”, în urma unor servicii specifice:

„Această carte, Apostol numită, s-au cumpărat pă banii cei bisericesti a Bisericii N. Culcenilor...” (Bârnuțiu, 1998, 248).

Morala comunitară era vegheată împreună de autoritatea ecleziastică și cea civilă; „perindelele” (scaune și juguri de supliciu pentru pedepsirea celor ce se făceau vinovați de delictive diverse, stabilite de autoritățile civile și ecleziastice – femeile adultere, hoții, cei care

luau în deșert numele Domnului) erau amplasate în perimetrul (pe prispa) bisericii, pentru ca credincioșii să-i vadă, să-i batjocorească pe cei incriminați, iar tineretul să ia aminte să nu urmeze exemplul celor prinși în ele în timpul slujbei și supuși oprobriului comunității creștine. Instanța care judeca și pedepsea cu această formă de umilință publică, cu caracter moralizator și expiator în același timp, în perimetrul spațiului sacru al bisericii, se compune din preot, juzi, oameni bătrâni (Roșu, 1999, 269).

Cu toată această asumare comună de sarcini, morala creștină este propovăduită în primul rând de biserică. Mai puternică decât groaza pe care o inspirau credincioșilor aceste instrumente, simboluri ale sancțiunilor pământești ale păcătoșilor, era cea legată de sancțiunile infernale prezentate în imagini pe pereții bisericilor, mai ales în reprezentarea Judecății de Apoi, temă ce se bucură de un interes excepțional în pictura murală românească de la începutul evului modern. În tinda bisericii din Rotărești (Bihor) în imaginile Judecății de Apoi, iadul este reprezentat sub forma unui balaur cu două capete, cu gurile larg deschise, spre care se îndreaptă categorii reprezentative de păcătoși prezumtivi în lumea satului: spre una din gurile balaurului sunt trasi cu lanțurile de către un diavol „birăiele” care au păcătuit prin neaplicarea dreptei măsuri pentru care au jurat la preluarea atribuțiilor comunitare, prin abateri de la cinstea pe care s-au angajat să o apere; spre cealaltă gură deschisă a balaurului apocaliptic este dusă de doi draci, dintre care unul o trage de lanțul legat în jurul gâtului, celălalt o mână din urmă cu biciul, în vreme ce doi șerpi îi sug sânii, „muierea care nu face prunci”, care nu-și îndeplinește rosturile sociale, cele atribuite ei de sfânta scriptură; sunt înfierați, apoi, în desfășurarea imaginilor, crășmarul, tras de diavol spre flăcările iadului cu un lanț legat în jurul gâtului de care mai atârnă și butoiul, simbol al indoiirii vinului cu apă, și „deful” cu care a măsurat băutura înșelându-și clienții, morarul, infierat și tras în chip asemănător de același diavol, purtând, legate de gât, o piatră de moară și „vaităul” cu care a luat uiumul mai mare de cât s-ar fi convenit, „bosorcaia”, vrăjitoarea care face farmece, fură laptele de la vaci, cu bolul magic în care „face”, „leagă” farmecele, cuprinsă deja de flăcările iadului (*ibidem*, 105). În biserica de la Hălmagiu (Arad), construită și pictată în veacul al XVIII-lea, „spectacolul” Judecății de apoi este supravegheat de însuși Judecătorul suprem, coborât pe pământ, pentru a ține în echilibru cumpăna dreptății, în ciuda încercărilor unui drac de a o înclina. Galeria păcătoșilor ce se înșiră spre aceeași gură a balaurului apocaliptic, muniți de mulțimea dracilor, cuprinde o tipologie mai amplă a păcătoșilor: pe „femeia ca(re) să l(e)agă să nu facă prunci” un drac o trage spre gura iadului de păr; două femei, „care nu vin la biserică”, sunt călărite de un drac, un altul o călărește pe „fermecătoare”; se îndreaptă apoi spre iad, legați împreună în lanțuri, „Curvariul(l) și curva”; chinuiți de draci spre locul lor eternal sunt și cei „care ascultă la fereastră și face vrajbă între alții”, cei „care suduie lege(a) și crucea și sufletul și lumina”, „care vorbește de rău pe după dos, dar nu zice de față”, cei „care sudue (pe) popi și zugrafi”. Aproape de gura balaurului, pe punctul de a fi absorbiți în focurile iadului, sunt deja „căr(ș)mariu care nu vinde drept”, cu sticla la gât, „murariu care nu ia drept”, cu aceeași roată de moară atârnată de gât. Învăluși în flăcările din gura balaurului, străjuită de însuși Lucifer ce ține în brațe o vrăjitoare, sunt cei „care bea(u) duhan” și cei „care vorbesc în beseric(ă)” (Dudaș, 1999, 36).

Preotul este un intermediar între comunitate și puterile tutelare. În calitatea sa de deținător al „tainei scrisului”, preotul este un important „agent de comunicare” între comunitatea spirituală ori teritorială pe care o reprezintă și Puterile zilei (Vasilescu, 2001, 76). Scrierea în ansamblul său, ca activitate intelectuală și tehnică, este o formă de intermediere: sub forma cărților, scrierea conturează drumul pe care orice creștin trebuie

să-l parcurgă, spre învățătura divină și prin aceasta spre mântuirea sufletului (*ibidem*, 79). Însemnările marginale, prin alăturarea numelor celor pomeniți cuvântului divin, ușurează intermedierea; actelor comunitare – înțelegeri, testamente etc. –, scrisul le conferă nu doar o durabilitate mai mare, un antidot împotriva uitării, ci prin sacralitatea celui care scrie, adăugată sacralității cărții, le face apte pentru a obține girul divinității; citite apoi, în spațiul sacru al Bisericii, prin glasul preotului, actele oficiale, laice, sunt puse și ele sub semnul Sacralității. Preotul citește din amvon ori din fața altarului decretele și ordinele imperiale, în cadrul unor „ceremonii de informare”, încadrându-se ca pion principal, în ceea ce un istoric numea „un sistem de informație ritualizat”, „făcând din Biserică un vector privilegiat al propagandei monarhice” (Muchambled, *op. cit.*, 127); se ocupă, în calitate de știutor de carte, de stăpânitor al tainelor scrisului, de relațiile comunității cu seniorul, cu statul, mai ales; preoții scriu memoriile și plângerile, accentuează aspectele care cred că au credibilitate mai mare în ochii celor cărora le sunt adresate (Ștefănescu, Bodo, 1998, 38).

Masa rurală, „marele public”, receptează la începutul epocii moderne învățăturile creștinești mai ales prin intermediul preotului (Vasilescu, *op. cit.*, 137), chiar dacă sunt însemnări care lasă deschisă și posibilitatea studiului individual sau în grupuri restrânse, domestice: pe paginile unui *Apostol* (Buzău, 1743), preotul satului Galda de Jos (Alba), consemnând actul donației, după imprecizia obișnuită menită să o apere de tentația înstrăinării adaugă:

„iară cine ar vrea a ceti afară din biserică pentru învățătura cu blagoslovenia preotului și cu a tătorilor cărții acesteia slobod va fi” (Mârza, 1979, 343).

Asupra liniilor de solidaritate planează în permanență pericole de dezintegrare, reale ori imaginate de oamenii unei lumi „asediate” de pericole multiple, exprimate în teama de „a se risipi”.

Între factorii externi care acționează pe direcția destructurării, amintim mai întâi impactul alterității. Opoziția față de o alteritate percepută negativ, considerată periculoasă și atentatoare la zestrea și coeziunea comunitară, este, pentru membrii comunității tradiționale, totdeauna prilej pentru a strânge rândurile, pentru a se apăra de eventualele ei agresiuni. Alterității îi sunt repartizați și cei care promovează schimbarea, modernizarea, cei care atentează la zestrea culturală tradițională.

Forțele modernizării își croiesc drum prin „noile moduri de a produce, de a fi și de a părea” (Vovelle, 2000, 13), ai cărei agenți sunt cu deosebire reprezentanții statului, ai bisericii post-tridentine, ai iluminismului. Modernizarea în diferite planuri are ca efecte o mobilitate socială mai mare, într-o epocă ce-și propune, nu doar la nivelul discursului, o „recompunere a spațiului social” care să permită, în baza talentului sau al meritului, ascensiunea unora dintre oamenii de rând (*ibidem*, 15) spre diferitele segmente ale elitei sociale.

O microcronică a satului Spinuș pentru anii de înaintea revoluției de la 1848, consemna în registrul botegașilor și căsătorișilor, încercările la care fusese supus satul și lumea în care trăiau locuitorii săi, sfârșind însemnarea printr-o concluzie cu tentă moralizatoare: nenorocirile sunt rezultatul necredinței de care se fac vinovați „domnii”, „imorali, depravați fără margine” care, prin demersurile lor laicizante, „l-au batjocurit pe Dumnezeu, n-au crezut în divinitatea lui Isus”, care au întors lumea de la biserică și învățăturile ei, de la „ce preoții au învățat și predicat în biserică (Roșu, *op. cit.*, 259).

Individualizarea, ca atribut al modernității, se exprimă în plan economico-social, prin ieșirea din cadrele constrângătoare ale cutumelor. Încadrarea gospodăriei țărănești în economia de piață, presupune inițiative individuale, adaptate pentru a profita de conjuncturile favorabile. Statul însuși își abolește propriile norme anterioare cu privire la

comunitate: decretul iosefine, care permit moștenirea și accesul la meserii, vin în întâmpinarea individualizării, ca și dispozițiile de comasare și separare a pământurilor urbariale de cele alodiale.

Dintr-o entitate vagă, cu o marjă de acțiune directă foarte mică asupra comunităților în perioadele anterioare, puterea princiară, în varianta sa austriacă, prin asumarea „obsesiei majore a secolului al XVIII-lea”, fericirea publică (Grancea, 2002, 64), se manifestă treptat în diverse planuri, dincolo de tradiționala presiune fiscală. Acțiunea statului vizează impunerea autorității sale ca autoritate supremă; chiar dacă nu atentează deocamdată hotărât la desființarea altor autorități, se străduiește de anuleze paralelismele sau să supună propriilor instituții, instituțiile celorlalte tipuri de autoritate.

Țăranul este condus, dirijat, de reprezentanții birocrăției statale să simtă că la greu autoritatea publică este cea pe care s-a putut baza, cea care l-a ajutat efectiv, s-a solidarizat cu el, cum s-a întâmplat cu țăranii din zona Beiușului confrunțați cu teribila încercare a „marii foamete” din anii 1813-1817; promptitudinea cu care un reprezentant al ei a speculat nemulțumirile reale ale populației, puțința de a se putea adresa direct împăratului, fac ca în acea atmosferă „nervată”, creditul autorității de stat să crească, mai ales că autoritățile centrale și locale, comitatense, intervin în ajutorul țăranului cu împrumuturi de grâu, ce par atunci salvatoare (Ciorba, 2007, 130-166). Dar, depășită starea emoțională, țăranului îi revine spiritul critic, nu se mai poate agăța cu disperare de acest ajutor, nu-și mai pune speranțe la modul absolut în susținerea din partea autorității de stat; el știe că după plecarea „deputăției” chemată să reglementeze situația rămâne din nou față în față numai cu reprezentanții autorității domeniiale și prin intermediul acestora cu stăpânul împotriva cărora petiționase, cărui îi pusese în spate o serie de abuzuri, de fapte, că atitudinea acestora nu va mai fi cea cooperantă și amabilă din timpul aplanării; după o clipă de iluzie, țăranul simte că firele care-l țin legat de stăpânul de moșie rămân puternice, cu toate eforturile autorității de stat de a le slăbi; țăranul se simte, în ciuda amăgirii de o clipă, supus al stăpânului, în mai mare măsură – încă –, decât „cetățean” dependent de stat; realitatea imediată, de zi cu zi, îl face să simtă astfel; cu statul relația sa rămâne sporadică, în timp ce cu aparatul administrativ al domeniului intersecțiile sunt permanente; chiar dacă statutul său actual îi creează posibilitatea slăbirii acestor legături, în realitate el depinde de stăpân care este proprietarul pământului, al pădurii, al manufacturilor, adică al principalelor mijloace din care își câștigă încă existența; chiar dacă prin reglementarea urbarială nu mai poate fi alungat cu forța de pe sesia sa, chiar dacă o poate transmite urmașilor prin moștenire, chiar dacă această sesie este individualizată, putând să o lucreze în fiecare an după bunul său plac, ea rămâne grevată de redevențele obișnuite; apoi, reglementarea lasă o serie de probleme majore – posibilitatea răscumpărării robotei, de pildă, – la înțelegerea părților; ideologia stăpânului are grijă să acrediteze ideea că transpunerea în practică a acestei posibilități este legată în exclusivitate de bunăvoința stăpânului; ori, o atitudine ostilă poate duce la retragerea acestei bunăvoințe; în acest sens stăpânul nu poate fi obligat prin lege. Țăranul mai știe că nu poate implica în permanență și în orice autoritatea statală; chiar și atunci când autoritatea statală este dispusă să se implice, procedul este greoi: trebuie făcută cerere scrisă, trebuie ca fenomenul semnalat să fie cu un oarecare grad de generalitate, pentru a se ordona investigației de către instanțele superioare (Consiliul Locumtenențial, Curtea), iar investigația trebuie urmată, ca în cazul de față – de aplanare; ori pe acest traseu lung și întortochiat se pierde timp, se fac cheltuieli, se consumă nervi, se creează dușmăni; dacă în final i se dă câștig de cauză, nu înseamnă că se află neapărat în câștig real; odată comisia de anchetă și de aplanare trecută,

pentru el pot începe șicanările care nu întotdeauna pot fi dovedite, fapte mărunte care contabilizate îi fac viața mai amară (Ștefănescu, Bodo, *op. cit.*, 82-84)

Judelui i se cere de către puterea publică în primul rând să țină evidența contribuabililor și a capacității lor de plată, să ia măsuri ca aceasta să crească, să garanteze exactitatea declarațiilor din timpul conscrierilor, să repartizeze darea pe gospodării, să o adune, să asigure întreținerea slujbașilor care o strâng, să-i trimită pe săteni la muncile publice, la drumuri, poduri, cetăți, la alte prestații gratuite, la cărăușii, să se îngrijească de găzduirea, întreținerea, transportul persoanelor oficiale aflate în trecere, să rezolve dificila sarcină a încântării oștilor când se impune, să ia măsuri pentru combaterea lotriei, să izoleze satul în caz de epidemie, să asigure moralitatea publică, prin aplicarea tot mai deselor decrete imperiale, hotărâri dietale și comitatense etc. (Ștefănescu, *op. cit.*, 180).

Să spunem încă odată că intruziunea exterioară în viața comunității duce la slăbirea unui anumit tip de solidaritate și nu a solidarității în sine, silită să se recomună în jurul altor valori decât cele tradiționale, să accepte pierderea unor importante elemente de autonomie, să se restructureze cu acceptarea acestor imixțiuni (*ibidem*, 181). Statul antrenat într-o politică de modernizare forțată are nevoie de comunități puternice, de solidaritatea membrilor acestora în jurul său. La nivelul secolului al XVIII-lea, în ultima sa parte, solidaritatea comunitară începe să se confrunte cu două aspecte, aparent contradictorii: o mai mare dinamică în relațiile intercomunitare, pășirea comunității prin schimbarea statutului social, migrarea spre comunitățile urbane ca urmare a libertății de mișcare, de a îmbrățișa meserii ori funcții în administrație; pe de altă parte, aceleași reforme, posibilitatea de a se adresa autorității de stat până la cel mai înalt nivel etc. creează o siguranță existențială sporită comunităților, o mai mare stabilitate.

În ambiția de a aboli sistemul stărilor, incompatibil cu sensul reformator și centralizator dat politicii vieneze de la jumătatea secolului al XVIII-lea, statul austriac acordă o mare importanță reformării administrației. Prin reimpărțirea administrativă a Transilvaniei din 1783, prin măsurile similare luate și pentru Ungaria, erau lichidate vechile teritorii ale „națiunilor” politice, lovitura cea mai importantă fiind recepționată de instituția nobiliară a comitatului. Comiții erau de acum numiți de împărat, în calitate de comisari personali în teritoriu al acestuia și aveau atribuții exclusiv administrative. A fost înlăturată, în paralel, autoritatea deținută până atunci de congregațiile sau adunările comitatense, percepute ca un cadru organizat de rezistență a stărilor față de politica centralizatoare a Curții (Andea, 1996, 75-76). Administrația se unifică la toate nivelurile, prin anularea vechilor deosebiri dintre administrația centrală a monarhiei, cea a principatului, apoi a comitatului, cea locală (orașenească și sătească) (*ibidem*, 83).

Statul modern încearcă să impună un drept și o justiție pe care să le gestioneze, să le scoată de sub influența instituțiilor care, în opinia teoreticienilor săi, se constituiau în frâne ale modernizării și, în egală măsură, în obstacole ale centralizării, adică să reducă, până la desființare, rolul normelor și al instanțelor senioriale, ecleziastice și comunitare, în folosul unei justiții unificate, capabilă să asigure „controlul social” (Muchambled, *op. cit.* 130).

Cu mare abilitate, statul austriac face eforturi pentru a sustrage părănimea din sfera de acțiune a justiției strict domeniiale. Chiar dacă instanțele domeniiale nu sunt desființate, se dă posibilitatea contestării hotărârilor lor în fața instanțelor comitatense ori guverniale, la Cancelaria Aulică și la Curtea imperială. Constituirea unor table judecătorești permanente (*Tabulae continuæ*), la nivelul anilor 1762-1763, vizează chiar acest aspect: „de a servi ca for judecătorească pentru plângerile supușilor”, ca și oportunitatea care se creează pentru iobagi de a cere revizuirea unei hotărâri de judecată de către instanțele superioare (Bernath, 1994,

204-205). Autoritatea statală face eforturi pentru a demonstra prin simbolismul faptelor că este de partea țăranilor în situații critice, că aceștia se pot baza pe ea în conflictele ce îi opun autorității senioriale, că în raport cu aceasta, este o autoritate superioară (Ștefănescu, Bodo, *op. cit.*, 69-70). Dovada faptului că mesajul a fost înțeles corect, este avalanșa de plângeri și petiții, adresate forurilor statale amintite, cu privire mai ales la relațiile urbariale, adică exact ceea ce intenționaseră inițiatorii (Bernath, *op. cit.*, 204-205). Pentru țăran conta că cineva era dispus să-i dea dreptate, chiar și numai formal, fiind indubitabil rolul diferitelor verigi ale autorității statului în formarea unei noi atitudini, tot mai pronunțat exprimată, cea de reclamant, a țăranului (Ștefănescu, Bodo, *op. cit.*, 70).

Se reduce – deși în mai mică măsură, totuși, – aria de acțiune a justiției comunitare, prin tendința de preluare de către aceleași instanțe ale statului a o serie de pricini care tradițional nu treceau dincolo de competența în materie a comunității. Sigur, această tendință conduce, în timp, la slăbirea autorității sătești, lipsită de unul din principalele elemente de coerciție, posibilitatea, puterea de a împărți, chiar parțial, actul de dreptate. Dar, și în acțiunea statului există permanente defazări între norme și realitate (Muchambled, *op. cit.*, 130). Trebuie timp și mijloace pentru impunerea instituțiilor și instanțelor și ca atare, statul este nevoit să accepte funcționarea paralelă a instanțelor tradiționale. Revin, astfel, comunității încă o serie de atribuții în acest sens, între care și aceea de a împărți dreptatea în folos comunitar, de a stabili cu responsabilitate intenția, rolul voinței în delict, de a impune împăcarea (Le Goff, 1995, 65), de unde o anumită suplețe a aplicării pedepselor sau a gestionării actului de justiție dincolo de hotărârile în acest sens ale altor instanțe. Relația dintre drept și nedrept, legal și ilegal, natura și ponderea argumentelor probatorii utilizate în funcție de împrejurări, au cu totul alte valori în cadrul justiției comunitare decât în cea modernă (Ștefănescu, Bodo, *op. cit.*, 111), de unde, instrumentările și încadrările diferite, pedepsele aplicate în moduri și cu măsuri diferite. În principiu, legea îi pedepsea cu moartea și pe cei care se făceau vinovați de crimă la începutul epocii moderne; însemnările marginale pe cărți consemnează astfel de situații: la 1846, la 13 iunie, erau spânzurați în hotarul localității Petrești (Alba), „Niculae din Deal, Simion Mireanul din Răchita și Simion din Pianul de Sus”, pentru vina de a fi „omorât pe Sinea și pe Ion Dăianul cu muiere cu tot”; crimă gravă care exclude „greșeala” și pentru care pedeapsa nu poate fi decât exemplară, cu un pronunțat caracter pedagogic: furcile sunt ridicate „la tirgu cel de marhă”, loc în care locuitorii satelor din zonă se adună ritmic, săptămânal; la execuție s-au adunat tot atâția oameni ca la un târg de țară (Lupan, 1981, 485).

Dar, societatea dispunea încă de mijloace pentru a împiedica pierderea, indiferent din ce motive, a unora dintre membrii săi: erau frecvente grațierile impuse de instanțele de judecată, invocându-se circumstanțe atenuante. Un mare număr din aceste „iertări” erau acordate contra plății unei amenzi, „ceea ce lasă impresia de a nu se fi comis un act foarte grav” (Muchambled, *op. cit.*, 131-132); cu o condiție însă, cea a încheierii unei păci private cu urmașii victimei, în rest tribunalele evitând să intervină în aceste conflicte, repartizând deci cazurile spre rezolvare comunității (*ibidem*, 64).

Instanțele ecleziastice, respectiv soborul de protopopiat și cel eparhial, judecă pricinile în care este implicat clerul, cele privind biserica și patrimoniul ei etc. Statul intervine și aici, reducând dreptul preoților de a-i pedepsi pe enoriași, cu alte pedepse decât dojana și sancțiunile duhovnicești, problemele mai grave trecând de acum în competența instanțelor civile. (Pușcariu, 1889, 164). Vine, apoi, și repune în drepturi vechi acte normative privind pedepsirea cu moartea a blasfemiei, cum își înștiințează preoții episcopul Vasile Moga, prin ordonanța episcopală din 23 februarie 1816, pentru a-i îndemna să depună eforturi

educative suplimentare pentru ca enoriașii lor să nu cadă sub incidența decretului gubernial în acest sens (*ibidem*, 184).

Nu poate fi ocolit locul integrator acordat de Habsburgi învățământului în procesul de uniformizare a imperiului (Teodor, 2000, 98). Începută în timpul Mariei Tereza, prin crearea în 1760 a Comisiei aulice de învățământ (*Studienhofkommission*), reforma școlară s-a materializat în *Ratio educationis* adoptată și promulgată în 1777 ce a stat la baza funcționării școlilor din Ungaria și din provinciile anexate acesteia. Legea urmărea să asigure fiecărui locuitor o educație conformă stării sale sociale: prin instrucție școlară fiii de nobili trebuiau să devină buni funcționari, cei de orășeni să se dedice industriei și comerțului, cei de țărani cultivatori eficienți. Pe baza acestei legi, alături de școlile urbane și normale s-au înființat „școlile verniculare”, sătești, susținute material de comunitatea religioasă de care aparțineau, de proprietarul de pământ, când el era de aceeași religie cu sătenii, prin contribuția satului (Andea, *op.cit.*, 71-86). Urmarea a fost crearea unei rețele școlare la dimensiuni inimaginabile până atunci (Leu, 1996, 20), ce viza ridicarea generală a condiției locuitorilor care să conducă la agregarea socială, inclusiv comunitară, pe alte principii decât cele anterioare, care să acorde instituțiilor statului o prezență mai activă în viața supușilor. Prin reformele școlare din 1777, se încearcă „amendarea nivelului cultural al lumii țărănești”, dincolo de ceea ce putea oferi sub acest aspect școala tradițională parohială, se aspiră la transformarea ruralilor în cetățeni (*ibidem*, 126-127). Programele școlare ambiționau, dincolo de cunoașterea cititului, a scrisului, a socotitului, a unor cunoștințe religioase, a gramaticii (Radosav, 1995, 125-126), spre un pragmatism educațional, social și economic deopotrivă (Horga, 1996, 108). Cum sistemul de învățământ promovat de statul austriac trebuia să servească în primul rând unor necesități practice, iar elevii școlilor românești erau fiii de țărani și viitori țărani (Andea, *op. cit.*, 71-86), accentul l-a pus pe ridicarea nivelului de cunoaștere în domeniul agriculturii care să conducă la sporirea producției agricole. Cercurile politice vieneze și-au însușit ideea educației economice și a pregătirii practice a țăranilor (Lumperdean, 1999, 61).

Statul habsburgic și-a asumat, prin urmare, un mesianism modernizator, în concordanță cu spiritul Luminilor, propus, mai ales în provinciile sale estice, unei lumi rurale al cărui arhaism îl descoperă în demersurile sale, prin funcționarii, prelații ori intelectualii deveniți agenți convinși și entuziaști ai schimbării, ai scoaterii semenilor lor din ignoranță, din misticism, din „superstiție”. Este indusă societății, în sens larg, o „stare de spirit” iluministă, cu coexistența sensibilității și a raționalității (Andea, *op.cit.*, 6). Entuziasmul promotorilor bate însă adesea în retragere în fața surzeniei unei lumi de „bădărani” „la sfaturile și învățămintele raționale pe care li le dădeau filantropii iluminiști, ba chiar suveranii lor (Karnouh, 1994, 71). O însemnare scrisă, am spune cu năduf, de N. Popovici, în 1828, în satul bihorean Inand, pe un *Triod* (secolul XVIII), pentru a consemna și a explica împrejurările în care s-a produs foametea începută în 1827 și care se derula și când scria, arunca responsabilitățile pentru situația catastrofală pe impactul modernității, printr-o judecată simplă: „S-au început în anul 1827 foamete fi(i)ndcă n-au plouat și n-au fost nici grâu, nici tenchiu și foarte rău au fost și iosagul au fost lesnă, că nu l-au luat nimenea, și domnii trăgeau oame(nii) la năcaz, că să înmulțisără oamenii, mai mulți domni și hînteauă, mai multe decît pluguri (...). Precum s' arată în lume amu, cu domnii aceștia mulți nu este cu puțință să trăiască oamenii cei săraci, cu relele multe, cu varmeghele și cu domnii pămîntești, dă nu să întoarce mai bune în lume, ca să-i bată Dumnezeu. N. Popovici, la 15 februarie, 1828” (Dudaș, 1990, 306). Foametea determinată de secetă este rezultatul mâniei divine, gândește Nicolae Popovici, pentru că ordinea firească, tradițională, a lumii a

foșt perturbată; nefirescul ei, de lume întoarsă pe dos, ține de înmulțirea îngrijorătoare a nețăranilor, o dată cu creșterea spectaculoasă a numărului oamenilor; rezultatul firesc ce decurge din această anomalie este cel al degradării situației celor împuținați procentual, care prin munca cinstită nu și-au putut depăși niciodată condiția umilă; mesajul autorului este acela că Dumnezeu, dacă nu crede de cuvânt, în înțelepciune sa supremă, cu spiritul de dreptate absolută cu care operează, să admită revenirea la normalitate, să-i pedepsească exclusiv pe cei vinovați, „domnii”, fie ei reprezentanți ai statului ori ai domeniului: „dă nu să întoarcă mai bune în lume, ca să-i bată Dumnezeu”.

Istoricii au subliniat tentația despoților luminați de a plasa biserica sub controlul lor (Horga, 1996, 84), insinuarea modernizatoare a statului neocolind nici instituțiile ecleziastice, chemate să susțină și să aplice politica imperială, să devină instrumente ale guvernării, iar slujitorii săi să se constituie în „agenți fideli ai statului” (*ibidem*, 153).

Despotismul luminat are la bază raționalizarea specifică epocii, aflată în flagrantă contradicție cu ignoranța, superstiția; de unde, critica obiceiurilor, a tradiției, ce grevează asupra drumului omului spre autonomia rațională (Wunenburger, 2000, 104). Statul austriac manifestă spre finele secolului tendințe de laicizare ferme, materializate în pierderea controlului Bisericii în favoarea unor instituții susținute de Stat. Deocamdată procesul de decreștinare care însoțește acest proces în Occident este slab; declericalizarea este în schimb constatabilă, în special prin pierderea pozițiilor clerului în cadrul statului (*ibidem*, 100). Procesul însă continuă: în paralel cu impunerea tot mai hotărâtă a rațiunii asupra irațiunii, a îngustării cadrului de acțiune a Bisericii ca instituție, statul laic, separat de Biserică, se substituie acesteia sau în tot cazul face eforturi în acest sens, încercând să structureze liniile tradiționale de solidaritate în jurul valorilor promovate de el, din care nu lipsește un alt fel de manipulare a sacralului, nașterea „unor veritabile religii seculare” (*ibidem*, 114).

Pe parcursul secolilor XVII-XVIII biserica, își întărise însă prezența în societatea românească transilvăneană (Teodor, 2000, 24). Impactul reformelor protestantă, catolică și ortodoxă, asupra unei lumi convinsă că „nici o activitate nu se putea sustrage ordinii transcendentale a divinului” (Karnouh, *op.cit.*, 47), conduce la un puseu de „recreștinare”, ori de „creștinare în profunzime a satelor”, prin impunerea unei credințe mai interiorizate (Muchambled, *op.cit.*, 97), prin contribuția esențială a „bunului preot, exemplar, studios și zelos pentru salvarea sufletelor enoriașilor săi” (*ibidem*, 98).

Conform crezului de la Trento, devenit normă spirituală pentru cercuri ecleziastice mai largi decât cele catolice, preotul trebuie să-și consolideze prestigiul prin exemplul personal în ceea ce privește devoțiunea creștină și în ceea ce privește comportamentul social. Actele de imoralitate ale clerului sunt mai des și mai aspru pedepsite de instanțele judiciare ecleziastice. Protocolul sinodului local de la Mintiu (Sătmar), din primăvara lui 1690, cu participarea episcopului Iosif de Camillis, înscris obligativitatea preoților greco-catolici de a poseda suficiente cunoștințe pentru a fi în măsură să administreze sacramentele, să aibe o ținută vestimentară corespunzătoare, să păstreze o ținută morală exemplară, să apere prestigiul funcției sacerdotale, prin neacceptarea sarcinilor iobăgești sau a altor munci alături de țărani, să se impună în fața mirenilor prin exemplaritatea cu care-și îndeplineau îndatoririle legate de supravegherea și îndrumarea tinerilor, vizitarea bolnavilor, oficierea slujbei și a celorlalte servicii divine, ținerea la zi a evidențelor botezurilor și căsătoriilor, supravegherea moralității relațiilor matrimoniale, aducerea la biserică a credincioșilor în zilele de duminică și în alte sărbători creștine (Ghiță, 2001, 233). Patenta imperială din 23 august 1692 era menită să întărească statutul social al preoților uniți în raport cu stăpânul de pământ, căruia i se interzicea proferarea de injurii la

adresa acestora, agresiunile de orice fel sau alte fapte abuzive în relațiile cu ei, pentru că ei se bucurau de toate privilegiile, de drepturile și imunitățile clerului romano-catolic (*ibidem*, 127). Chiar dacă dezideratul unei preoștii fără grija zilei de mâine rămâne în mare măsură neîmplinit (*ibidem*, 175-198), repetarea tenace a unor măsuri luate de autoritățile statale și bisericești, pentru a diminua rezistența forțelor locale ostile (stăpânii de pământ, în mare parte calvini), au condus, lent dar sigur la depărtarea condiției preoștii de cea a mireanului de rând.

Norme comportamentale asemănătoare transpar și din procesele verbale întocmite la finele vizitațiunii canonice întreprinse la 1787 de către episcopul ortodox Ghedeon Nichitici, în fiecare din protopopiatele vizitate:

„După sfârșitul lucrării vizitații canonicesci, toți preoți sfătuindu-i-se li s’au poruncit ca toate protocoalele să scrie, adecă a poruncilor noastre, și a botezașilor, cununașilor și a morșilor, lângă care și sfatul arhipăstoresc primindu-l, ca să-și poarte viața a sa cu toată cinste, și biserică să păzească, și toate poruncile să facă și de cele oprite fapte rele să se păzească” (*ibidem*, 109);

„... lângă care și învățătura arhipăstorească de la Preasfințitul primind și sfătuindu-se, ca să se păzească de toate felii fapte sacandaloase și în birturi să nu umble, pentru că ceia ce ar călca poruncile și nu vor împlini cele lipsite, vor căpăta pedeapsa...” (*ibidem*, 125) etc.

În ciuda contradicțiilor des exprimate dintre Lumini și Biserică, cea din urmă se lasă contaminată, conștient sau nu, de spiritul raționalist al veacului, cel care o ajută să identifice și să combată „superstițiile” iar preotul să devină „un agent al ordinii publice, direct marcat de raționalitatea și utilitarismul Luminilor”; de pildă, în întreaga Europă, inclusiv în Transilvania, la începutul secolului al XIX-lea, preoții, se numără, „printre vectorii cei mai favorabili răspândirii vaccinului împotriva epidemiei de variolă” (Julia, 2000, 278). La nivelul secolului al XVIII-lea se constată punerea structurilor religioase la dispoziția statului după ce acesta a asimilat în politica sa oficială criteriile proprii ale Bisericii: „Când iozefinismul austriac de la sfârșitul secolului definește preotul ca fiind un paroh-funcționar de stat, în același timp expert-agronom al parohiei și capabil să-și sfătuiască eficient enoriașii în administrarea tehnică a terenurilor lor agricole, el nu face decât să ducă la extrem o experiență obișnuită” (*idem*).

Răspunsul comunităților rurale la acțiunea aculturantă propusă de mediile elitare de pe pozițiile unei *devofo moderna* este, oficial, unul de rezistență, de refuz, sub care pot fi identificate, elemente acceptate într-un melanj cultural pus în evidență de înmulțirea actelor pioase individuale, paralelă griii recuperării rituale comunitare. Ca și în alte spații europene, religia majorităților rurale „continuă să amestece în mod inextricabil creștinismul cu păgânismul”; la țară încă este dominantă ideea că rugăciunile și ceremoniile bisericii trebuie întărite prin practici complementare, de natură magică. Preotul este nevoit, pentru a nu se rupe de masa de credincioși, nu doar să accepte tacit practicarea străvechilor culte terapeutice ori agrare ci să și participe la ele. Mentalitatea țărănească rămâne una magico-religioasă, în ciuda presiunilor concertate din partea Bisericii și a Iluminismului (Nicoară, 1997, 33).

În același timp, mai ales la nivelul secolului al XVIII-lea, Biserica își afirmă propriile aspirații spre întărirea solidarităților confesionale, mai cu seamă la bisericile tradiționale, cea catolică, revenită în ofensivă cu sprijinul interesat al statului, inclusiv în cadrul populației românești, dar și ortodoxă, la început în strădania sa de a supraviețui în Transilvania, apoi în încercarea de a-și reorganiza o ierarhie proprie, de a recupera terenul pierdut. Biserica răsăriteană din Transilvania a dobândit cu mare greutate și nu într-un tot, statutul de religie „oficială” și ca atare, mai puțin confruntată cu puseurile de modernizare, și-a păstrat în mai mare măsură caracterul arhaic, în lipsa unui control ierarhic riguros făcut

de o ierarhie proprie, inexistentă decenii la rând; biserica ortodoxă din Transilvania rămâne „o biserică a țăranilor” (Hitchins, 1997, 12).

Chiar dacă preotul ortodox își prezervă statutul inferior în comparație cu colegii lui aparținând altor confesiuni până și chiar după Edictul de Toleranță, situația sa se ameliorează treptat, imaginea sa se îndepărtează de clasicul portret făcut de Andreas Freyberger în debutul secolului XVIII (Nicoară, *op.cit.*, 89). Cu toate poticnirile, prin gradul de instrucție mai mare – idee subliniată de însemnarea datată la cumpăna secolelor XVIII-XIX pe o *Cașanie* manuscrisă, copiată la 1682 la Tinăud (Bihor):

„Accastă sf(î)ntă carte a petrecut-o diacu(!) Blaga Pătru de la Tistag tătă, din doscă pină în doscă, pe(n)tru ră(n)du(!) învățaturi(i) să o știe spune bine înai(n)te(a) cinstului norod, să nu-i fie rușine.” (Ștefănescu, 2004, 251)

– adesea prin stare materială, preoții se îndepărtează de condiția lor anterioară de „șărani deghizați” (Nicoară, *op.cit.*, 91), țin să se diferențieze social ori ca și conduită morală de credincioșii lor țărani, prin semne exterioare, prin înscrierea într-un cerc elită de contractare a căsătoriilor.

Ridicarea nivelului cultural al preotului constituie o componentă a trendului innoitor, împotriva faptului că unii preoți rămân cu o pregătire insuficientă sau aproximativă, că prestația lor lasă de dorit din punctul de vedere al autorității ecleziastice, care intervine, adesea, în forță: Popa Vasile Pogan din Armeni (protopopiatul Săliște), prezintă în timpul vizitațiunii canonice a episcopului Ghedeon Nichitici din 1787, protocoalele bisericești incomplete și completate rău, de unde episcopul trage concluzia „că nu scie bine scrie”, fapt pentru care „se opresce de patrafir până nu va învăța a scrie”; aceeași drastică pedeapsă se aplică și preotului Sava din Broșteni, pentru că nu are protocoalele aduse la zi (Pușcariu, *op.cit.*, 90-91). Constatând grave nereguli pe linia completării registrelor de stare civilă, a registrelor de protocoale, „s-au poruncit Protop. Ioan ot Poiana ca să cumpere hârtie și să facă fiesce-cui preot protocol...” (*ibidem*, 92), punând în lumină o parte a preoțimii rău acomodată cu scrisul și birocrăția. Situația este asemănătoare și în celelalte protopopiate: în cel al Orăștiei: „Nici un protocol au arătat, spunând cumcă fiind la Vaideiei la un scriitoriu au ars cu prilejul focului din Vaideiei, când au ars satul”; „Protoc. cercul. N’au scris nici cât, și nici al bisericei n’are, dară nici scrie știe” (*ibidem*, 98-103); în protopopiatul Ilia: „Protocol are dară nu l’au scris...”, „N’are nici un protocol după cum este porunca” (*ibidem*, 112-113); în protopopiatul Trestia: „Protocolul circularilor n’are, fiindcă nu scie scrie, lipsa este să meargă la o școală” (*ibidem*, 119-121); în protopopiatul Țebea: „Protocolul circularilor n’are, zicând că l’au dat la un diac să-l scrie, și diacul nu se află acum acasă”; în protopopiatul Abrudului: cei cinci preoți din Vidra, „Nici unul dintre ac. nu știu scrie, ci au dat la alții să le scrie” (*ibidem*, 127); în protopopiatul Brașovului: „P. Bucur Stoica au adus amândouă protocoalele și nu s’au aflat nici unul bun, pentru care 20 de zile pentru îndreptarea lor i s-au pus”; „P. Stan Lăptici au adus înainte răspuns, cum că de frica turcilor puind protocoalele într-un loc ascuns s’au prăpădit în apă. Iară fâgăduiește că altele va face” (*ibidem*, 141-142); pentru protopopiatul Făgărașului, „P. Ioan Popovici, acesta nici n’au adus de circulare, zice că n’au fost de nici o treabă”; preotul Stan Buta din Fântâna Rece și fiiliile Hoghiz și Ungra, „S-au aflat împotrivoriuu poruncilor; pentru aceea s’au rânduit prin o cătană și un preot la Făgăraș pe mâine să fie adus”; „P. Ioan Bucur n’au venit. Nevünd acesta nici acolo nici aicea la Avrig, s’au hotărît să fie canonit cu arest de 3 zile la pâne și apă la protopopu locului, iară de n’ar urma după porunca protopopului, atuncea D. Fibrău are comisie să-l strângă la aceastea și după aceea pentru protocoale ca și alții să se urmeze” etc.

Preotul ortodox trebuie să-și împartă traiul între statutul său de locuitor neprivilegiat care trebuie să rezolve treburile lumești ale familiei și ale comunității, și condiția sa de intermediar ascultat între oameni și Dumnezeu, care o presupune și pe cea de intelectual, în sarcina căruia stă și preocuparea pentru dotarea cu cărți, în lipsa lor neputându-și exercita meseria. Este ceea ce exprimă, la 1680, Popa Urs din Cotiglet, un cunoscut copist, pe manuscrisul *Pănceniei lui Alexandru-Vodă*, păstrat la Lipova: „c-am vrut să grijesc și de alte lucruri lumești și să și scriu” (Dudaș, 1990, 138).

Preotului i se cere de către comunitate să rezolve, prin „puterea” sa de operator al sacralului, o serie de lucruri, dincolo de aria de competență stabilită de canoane: să facă slujbe de luatul laptelui, pentru venirea ploii, pentru a alunga seceta și lăcustele, pentru apărarea hotarului de orice rele, la sărbători anume sau ori de câte ori este necesar. În această categorie de situații în care preotul trebuia să facă în fața comunității dovada puterii sale spirituale, canonice ori necanonice, se situează și inițiativa promptă a preotului din localitatea bihoreană Spinuș, confruntată la 1847 cu o invazie de lăcuste: „În anul acesta [1847], în 12 august, într-o zi de joi, după masă pe la ora 5, de la răsărit s-au abătut un grozav nor de lăcuste, deodată tot orizontul a fost acoperit și populația a fost cuprinsă de panică”, situație în care reacția preotului este fermă, mai întâi în plan practic: „Preotul din loc imediat a dat poruncă să se tragă clopotul într-o ureche și cu alte mijloace au făcut larmă ca toți oamenii să meargă în hotar să facă foc între porumburi și grâu. Deodată fumul a acoperit tot hotarul”. Rezultatul a fost că lăcustele nu s-a așezat în hotarul comunei Spinuș ci numai în hotarul comunelor învecinate. În frunte cu preotul, oamenii au intervenit pentru a împiedeca așezarea lăcustelor pe pământurile proprii, urbariale, fapt pentru care „În hotarul comunei Spinuș s-au lăsat numai pe a moșierului, pe care au stat câteva zile, distrugând toate semănăturile”. Moșierul este în drept să ceară țăranilor să intervină; o face prin intermediul judei sâtesc: „Moșierul din sat a dat poruncă birăului Iliyes, care a fost un om slăbănog și fricos, să măie poporul pentru alungarea lăcustelor. Asta nu a reușit. Clopotul nu a influențat asupra poporului”. Lipsa de eficiență a măsurilor și poruncilor domnești și rezidența lăcustelor în hotarul satului – putând oricând să se mute pe culturile locuitorilor săi – au determinat o nouă intervenție a preotului, care uzează de prestigiul său, de calitatea de lider spiritual, dar și de mijloacele tradiționale avute la îndemână pentru a-i determina pe oameni la acțiune, cu precizarea că acum adaugă mijloacelor materiale pe cele spirituale, procesiunea cu caracter excepțional, la care se recurge în caz de calamități naturale ori boli (Horga, 2000, 23-24), toate în măsură să determine mobilizarea comunitară promptă: „De aceia, preotul a chemat poporul la biserică prin trasul clopotului și, îmbrăcat în odăjdii, a pornit în procesiune în partea de sus a satului și poporul văzând această nenorocire și că nu este glumă, au venit în procesiune și mici și mari, și bătrâni și au mers la dealul de sus, la moara lui Păcșă, au trecut râtul până la marginea hotarului, până la hotarul Ciuhoi, unde lăcustele s-au lăsat și au mâncat tot porumbul verde. Poporul a fost îngrozit. Preotul a îngenunchiat pe pământ și, cu ceremonia bisericii orientale, a rostit rugăciunile de blestem, rugându-să lui Dumnezeu să ajute poporului, l-a pus să se roage, apoi poporul s-a ridicat în picioare. După aceia, preotul a înfipt în pământ praporii, doi în frunte și doi în margine – gest simbolic, de circumscriere a hotarului într-un perimetru magic (Muchambled, *op.cit.*, 74), de exorcizare, care se trăgea și pentru a apăra satul de ciumă –, apoi (...) au năvălit asupra lăcustelor, au lovit pentru a le omorî cu picioarele și a continuat atacul până când lăcustele au fost alungate din hotarul Ciuhoi, astfel că în acea zi s-a terminat cu lăcustele (...)” (Dudaș, 1990, 337-338). Apelul la procesiune – „Biserica militantă în marș către realizarea lui Christos”

(Radosav, 1997, 224) – se face în mod curent în satele românești, ca de altfel peste tot în Europa creștină; procesiunile ordinare măresc semnificația spirituală a ritualului liturgic iar cele generale, legate de evenimente potrivnice omului – cazul de față – încearcă printr-un exces de trăire religioasă, inclusiv de ritualizare, să atragă asupra omului confruntat cu nenorocirea, bunăvoința, sprijinul forțelor supranaturale. În cazul fulgerătoarelor și devastatoarelor atacuri de lăcuste, în măsură să atragă spaime majore, astfel de procesiuni sunt adesea amintite. Mobilizarea la procesiune, al cărei caracter extraordinar este anunțat de trasul clopotului în dungă, îl are în frunte pe preotul îmbrăcat în odăjdii, însoțit de prapori, probabil de cărți și alte obiecte sfinte și este menită să transfere și în afara „sacralului concentrat” al Bisericii o parte de sacralitate, care să se răsfrângă asupra părții de hotar periclitată, prin atragerea privirilor forțelor supranaturale benefice asupra situației dificile în care se află comunitatea creștină. Comunitatea înțelege mesajul transmis din centrul său sacru care este Biserica și se alătură: „au venit în procesiune și mici și mari, și bătrâni”. În hotar oamenii au încă odată posibilitatea să constate pedeapsa lui Dumnezeu pentru păcatele oamenilor: „Poporul a fost îngrozit”, ceea ce-i mărește fervoarea, materializată în promptitudinea cu care răspunde la îndemnul preotului, în plan spiritual și material. Acțiunea fizică de distrugere a insectelor a fost precedată de potențarea acțiunii în plan spiritual spre un nivel maxim care să ducă la convergența acțiunii oamenilor și a forțelor supranaturale, la capătul cărora succesul este garantat: „Preotul a îngenunchiat pe pământ și, cu ceremonia bisericii orientale, a rostit rugăciunile de blestem – de dezlegare de blestem (n.n. B.Ș) –, rugându-să lui Dumnezeu să ajute poporul, l-a pus să se roage, apoi poporul s-a ridicat în picioare. După aceea, preotul a înfipt în pământ praporii, doi în frunte și doi în margine, apoi (...) au năvălit asupra lăcustelor, au lovit pentru a le omori cu picioarele și a continuat atacul până când lăcustele au fost alungate din hotarul Ciuhoi, astfel că în acea zi s-a terminat cu lăcustele”.

Biserica se prevalează, în egală măsură, de ascendentul pe care i-l creează cvasimonopolul asupra cuvântului scris în societatea rurală, până târziu în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când se înmulțește numărul celor care scriu în sate. Deocamdată cultura scrisă se găsește în cea mai mare măsură tot în mâinile preoților, care-și înțeleg mai bine menirea de a-i ajuta pe laici să-l cunoască pe Dumnezeu (Duby, 1998, 149). Pe cea mai mare parte a perioadei la care ne raportăm, știința de carte se dobândește, în principal, prin școlile din „preajma parohiei”, sau, în lipsa școlilor instituționalizate, se învață pe lângă preot ori diac, ce asigurau un nivel minim de letrizare, un minimum de educație religioasă (*ibidem*, 123-126). Chiar la demnitatea de preot se ajunge încă prin apprentisaj, un fel de ucenicie pe lângă un preot cu oarecare prestigiu (Nicoară, *op.cit.*, 97):

„Acest Molitvelnic (Râmnic, 1777 - n.n. - B. Ș) este dat spre deprinderea întru cele preoțești în vremea învățătoriei mele la Căbești de preotul din Roșia Popovici Nicolae în anul 1856” (Roșu, *op.cit.*, 54); și

„În anul 1825 am învățat glasurile la cinstitul părinte din Lunșoara Creț Florian și am învățat un glas pentru un zlot. Scris-am eu Lascovici Nicoale ... dat în Bălnaca 9-lea februarie Lascovici Nicolae” (*ibidem*, 234)

Din discuția purtată se poate constata cu ușurință că viața creștină se află mai mult ca până acum la intersecția acțiunii conjugate a Bisericii și a Statului (Paul, 1996, 212), ceea ce nu estompează caracterul contradictoriu, din punctul de vedere al structurării comunitare.

CIVILIZAȚIA MODERNĂ
ȘI
CADRUL PSIHOLOGIC ȚĂRĂNESC

CADRUL PSIHO-SOCIAL AL SATULUI

Pe lângă examinarea aspectului exterior al satului putem vorbi și de condiționarea psiho-socială a comunităților sătești. O asemenea abordare insistă asupra aspectului psihic al vieții sociale sau al fenomenelor sociale. T. Herseni identifică șase dimensiuni definitorii pentru un studiu focalizat pe aspectul psiho-sociologic al vieții sociale:

1. factorii psihici ai sociabilității (problema instinctului gregar, a instinctului social, a conștiinței de grup);
2. factorii psihici ai structurii sociale (analiza trăsăturilor psihice care duc la organizarea și coordonarea indivizilor în cuprinsul unei unități sociale);
3. factorii psihici ai evoluției sociale (ce atitudini și trăsături psihice favorizează tradiția sau inovația în câmpul vieții sociale ?);
4. factorii individuali în viața socială (rolul personalităților în viața socială);
5. rolul stărilor psihice în viața socială;
6. consecințele sociale ale diferiților factori psihici. (Herseni, 2007, 199-200);

Pe lângă examinarea aspectului exterior al satului putem aminti și de condiționarea psiho-socială a comunităților sătești. Ceea ce e relevant pentru o comunitate sătească nu este atât aspectul exterior, cadrul fizico-geografic, cât trăsăturile interioare ale acesteia. Pentru a cunoaște mai bine realitatea sătească este necesar să avem o mai bună viziune asupra resorturilor interioare ale oamenilor care alcătuiesc comunitatea.

„A înțelege sufletul țăranului nu e numai calea spre cunoașterea cea mai de preț a acestui exemplar uman, dar e și una din cheile care ne ajută să înțelegem mai bine realitatea colectivă a satului, structura psihosocială a acestei unități” (George Em. Marica, 2004, 51).

O formațiune socială de mici dimensiuni implică un anumit tip de relații sociale. Tendința spre asociație este ceva uman, o caracteristică socială a omului, dar forma de asociație, felul în care oamenii interacționează, depinde de psihologia celor care alcătuiesc colectivitatea.

„O colectivitate depinde de mentalitatea membrilor săi” (idem).

De aceea există diferențe mari între mediul rural și cel urban, între țărani și orășeni, între familia rurală și cea urbană. După cum precizează și George Em. Marica, țăranul are aceleași funcții și dispoziții sufletești ca și orășeanul, aceleași simțăminte, este animat de aceleași valori spirituale, dar modalitatea de funcționare a lor este diferită. Modalitatea de actualizare a complexelor sufletești depinde în foarte mare măsură de condiționările sociale și economice, dar și de colectivitatea ca atare. Astfel că, într-o anumită măsură, colectivitatea influențează viața membrilor săi, așa cum și aceștia, la rândul lor, influențează colectivitatea în care trăiesc și își desfășoară activitatea prin modalitatea de realizare a raporturilor sociale.

Într-o comunitate, oamenii se cunosc între ei, sunt în general în raporturi personale și apropiate. Tipologia lui Tönnies este una psihosociologică și ține de formele de sociabilitate și de cultură. Tönnies remarcă faptul că separarea „comunității” de „societate” are corespondent în polaritatea voinței.

„Voința organică este aceea pe care se reazămă manifestările comunitare” (Bădescu, 2002, 208).

Voința organică și cadrele psihologice de manifestare ale acesteia (plăcerea, memoria și obișnuința) sunt legate de tipul comunitar, de natura umană însăși. În opoziție cu voința organică proprie comunității, Tönnies semnaleză un alt tip de voință specifică tiparului societal, voința reflectată. Voința reflectată este reprezentată în general de „sistemele de gândire”. (*idem*). Formele voinței reflectate se obiectivează în categorii abstracte, sub forma calculului și a speculațiilor. Dacă prototipul voinței organice este tiparul comunitar, organic, firesc, prototipul voinței reflectate este tiparul abstract, artificial, rațional. Conținutul voinței reflectate nu este nici relația de rudenie, spirituală sau de vecinătate proprie voinței organice, ci, în speță, relația societală, reflectată, sub forma banilor, convenției, profitului. Prin aceasta se deosebește tiparul comunitar, reliefat prin relații firești, umane, de tipul legăturilor de sânge, spirituale sau de vecinătate, de cele societale, urbane, caracterizate de relații abstracte bazate doar pe speculă și profit.

Înțelegerea de tip comunitar („*zuhause*”, cum spune Martin Heidegger) nu trebuie căutată, ea este „acolo”, în așa fel încât putem să ne înțelegem unii pe alții „fără cuvinte” (Bauman, 2001, 9). Este acea înțelegere tacită de care vorbea și Tönnies, sau, în termenii lui Rosenberg, intuitivă. Ea nu este construită în mod artificial, ea există acolo de la începuturi. Modalitatea de întemeiere a relațiilor umane influențează comportamentul oamenilor care alcătuiesc comunitatea. Astfel, împreună cu ceilalți săteni, țăranul își câștigă existența, se bucură și se întristează alături de tovarășii săi. La orice eveniment participă întreg satul, totul se petrece în mod public.

„Această intenționalitate internă implică nu numai o integrare mai mare, mai completă și prin aceasta mai profundă a individului, ci și raporturi intime, lipsite de distanță și personale între membrii colectivității. Sunt acele tendințe psiho-sociale caracteristice grupurilor mici”(George Em. Marica, 1997, 158).

Putum spune că satul este o unitate primară în termenii lui Cooley; intimitatea relațiilor dintre membrii comunității induce sentimentul de „noi”. Așa după cum precizează și Cooley, satul e o unitate primară prin faptul că: dă individului cea mai complexă experiență de viață socială organizată și continuă să fie școala fundamentală pentru viața socială a sătenilor (George Em. Marica, 1997, 159). Însă o analiză completă a satului, pe lângă componenta sociologică, ia în considerare și componenta psihologică.

În orice caz, o înțelegere completă a satului implică o cunoaștere a psihologiei țărănilor. Modalitatea de structurare a relațiilor sociale este dată și de faptul că oamenii care intră în legătură unii cu alții sunt țărani, cu o mentalitate proprie. Acești oameni ai satelor au ceva specific, propriu, care îi individualizează și care îi diferențiază de orașeni.

Țăranul se evidențiază prin câteva trăsături specifice care îi reliefează structura sufletească proprie și mentalitatea specifică. Față de orașean, țăranul e un om rutinier, legat în mare măsură de tradiții. El își desfășoară viața după un mers firesc al lucrurilor; pentru el tot ceea ce se întâmplă intră în ordinea firescului, a naturalului. Acest lucru îi dă o oarecare stabilitate și echilibru. De aceea, săteanul trăiește conform tendințelor naturale și de aceea și „religiozitatea are un caracter mult mai natural”(George Em. Marica, 2004, 54). Privind aspectul afectiv, George Em. Marica precizează faptul că „ruralul e incontestabil mai emotiv decât urbanul” (*idem*, 56). Țăranul e mai emotiv decât orașeanul în sensul că o situație neobișnuită, nouă pentru el, are o rezonanță mai mare. Țăranul trăiește mai intens și mai profund anumite momente decât orașeanul care e prea prins în hățișul vieții cotidiene.

O importanță în viața sufletească a țărănilor este și memoria. Țăranii sunt povestitori, te surprind cu poveștile lor spuse din bătrâni, cu versurile și doinele transmise din moși strămoși. De aceea se spune că satul e păstrător de tradiții.

„Memoria ruralilor e mai concretă și mai globală, adică mai legată de situația respectivă, nu are caracterul analitic-discriminator al celei specifice cetățenilor”(George Em. Marica, 2004, 59).

De asemenea, țărani au o creativitate ieșită din comun și o fantezie uimitoare. Nu de puține ori, țărani ne surprind cu poveștile lui cu personaje din povești sau cu legende.

„Întreaga producție de imaginație a țăraniului se țese pe legătura dintre om și natură” (Rădulescu Motru, 1998, 351).

Întotdeauna, țăraniul a fost optimist. Această credință optimistă a țăraniului e din veacuri, e moștenită.

„În țărani de pretutindeni sunt urme care amintesc de sufletul primitiv al popoarelor. Urmele se constată în atitudinea față de muncă și față de aprecierea timpului”(idem, 349).

Rădulescu Motru precizează că țărani de pretutindeni au aceleași însușiri sufletești, dar la un popor predomină o însușire, la alt popor altă însușire.

Psihologia poporului român (Constantin Rădulescu-Motru și Dumitru Drăghicescu)

Problema psihologiei popoarelor era o temă foarte populară la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Problema a preocupat pe doi dintre cei mai de seamă gânditori români: Dumitru Drăghicescu și Constantin Rădulescu Motru.

Reprezentant de seamă al școlii filosofice românești, gânditor și unul dintre cei mai străluciți dascăli, Constantin Rădulescu Motru a revoluționat gândirea românească printr-o lucrare de căpătâi, continuatoare a proiectului marilor cărturari de promovare a valorilor culturii naționale: *Cultura română și politicianismul*. În cartea sa de tinerețe, marele gânditor

„întreprinde o critică a liberalismului și în genere a spiritului burghez pătruns în decursul veacului al XIX-lea pe pământul românesc” (Herseni, 2007, 251).

Autorul *Personalismului energetic* dovedește, prin studiile psiho-sociologice realizate, preocuparea pentru cunoașterea specificului culturii și spiritualității românești. Pe lângă critica „liberalismului de import”, Rădulescu-Motru realizează ample studii privind psihologia poporului român și a civilizației române moderne.

Căci „realizarea omului de vocație trebuie să aibă loc în colectivități moderne bine structurate, ale căror forme superioare sunt, fără doar și poate, popoarele, națiunile”. (Motru, [1937]1999, 8).

Psihologia poporului român, text editat în 1937 de către Societatea Română de Cercetări Psihologice din București, pune în lumină însușirile sufletești ale poporului român.

Constantin Rădulescu-Motru precizează că însușirile sufletești ale unei populații sunt condiționate de trei factori principali: fondul biologic ereditar al populației, mediul geografic și caracterele instituționale dobândite de populație în timpul evoluției sale istorice. În fondul ereditar sunt cuprinse dispozițiile organice cu care indivizii vin pe lume, în mediul geografic intră toate formele de energie care provoacă reacții în sufletul populației ca: natura solului, clima, flora și fauna, natura granițelor etc., iar în caracterele instituționale sunt cuprinse manifestările de natură spirituală. (Motru, [1937]1999, 11-12). Actualitatea sufletească a unei populații este condiționată de către toți cei trei factori, dar de o importanță covârșitoare este spiritualitatea unui popor. La populațiile tinere, care nu au instituțiile spirituale destul de puternice, influența factorilor ereditari și geografici este dominatoare. La popoarele cu instituții spirituale puternice, influența celorlalți factori este limitată. Manifestările spirituale înrauresc celelalte manifestări de ordin biologic și social. Popoarele care sunt capabile să construiască asemenea instituții spirituale sunt popoarele

creatoare, popoarele făuritoare de istorie. Populațiile care se ridică la o cultură națională, precizează Motru,

„au în ele particularitatea de a-și cristaliza experiența istorică în instituții de natură spirituală, instituții care preiau conducerea vieții lor sufletești.” (Motru, [1937]1999, 13).

Constantin Rădulescu-Motru reliefează rolul deosebit pe care îl au manifestările spirituale ale unui popor, și care, până la urmă, stau la baza formării nașunilor creatoare de originalitate sufletească. Știința psihologiei sociale, care are ca obiect de studiu „viața sufletească a organismelor sociale” (*idem*, 13), se subordonează de la început finalității spirituale a fiecărui popor.

Cercetările de psihologie socială se bazează pe realitatea sufletească a fiecărui popor în parte. Nu avem o singură psihologie socială, ci mai multe psihologii după caracteristicile și evoluția sufletească a fiecărui popor în parte. Așa după cum precizează și Rădulescu Motru:

„Ceea ce este o realitate sufletească în sufletul unui popor nu este și în sufletul altui popor. Fiecare popor cult își are structura și evoluția sufletească proprii sieși, își are destinul său” (Motru, [1937]1999, 14).

Privind însușirile sufletești ale poporului român, Rădulescu Motru încearcă să evidențieze câteva trăsături specifice sufletului românesc prin comparație cu manifestările sufletești ale popoarelor culte apusene. Folosind metoda comparativă, gânditorul român evidențiază dispozițiile caracteristice sufletului românesc.

Printre trăsăturile sufletești evidențiate de Rădulescu-Motru prin comparație cu popoarele apusene sunt enumerate individualismul, neperseverența, lipsa spiritului comercial.

Constantin Rădulescu Motru face o comparație dintre individualismul sufletului românesc cu cel al popoarelor culte apusene. Mulți acuză poporul român cum că ar fi individualist. Rădulescu Motru arată că individualismul nu este atât de pronunțat la noi așa cum se manifestă la popoarele apusene. După cum precizează Rădulescu Motru, individualismul românesc nu implică spiritul de inițiativă în viața economică și socială, așa după cum se manifestă individualismul popoarelor apusene (*idem*). În satul românesc nu putem vorbi despre individualism. În sat, legăturile sociale sunt dintre cele mai puternice. Satele au rezistat tocmai datorită tradiției de muncă colectivă. În satul românesc, conformismul și spiritul de într-ajutorare sunt pregnante; comunitatea de spirit și tradiții, satul, este factor de coeziune socială. Constantin Rădulescu Motru constată faptul că

„în Apus, mai ales în țările locuite de anglo-saxoni, colonizările s-au făcut prin împrăștierea indivizilor; în țările locuite de români, prin împrăștierea colectivităților sătești” (Motru, 1999, 17).

George Em Marica subliniază că

„solidaritatea țărănească e numai solidaritatea în jurul familiei, al neamului, al vecinătății, al obștei, Bisericii și satului. Tot ce depășește aceste cadre nu mai trezește nici un ecou social. De aceea, dacă vrei să-i organizezi pe țărani în asociații voluntare, socialitatea ruralilor e inexistentă” (Marica, 1997, 169).

Asta îi face pe mulți să vorbească despre stilul de viață tradițional care își pierde din funcția integratoare, această pierdere nemaifiind înlocuită de un nou stil de viață colectiv.

Rădulescu Motru constată că individualismul românesc este diferit de cel din Apus;

„în Apus individualismul se manifestă pe planul vieții sociale și economice, este creator de instituții, pe când cel românesc este o simplă reacție subiectivă, un egocentrism, un factor ereditar” (Motru, 1999, 18).

Caracteristica de individualism egocentrist se poate reliefa prin dorința țăranilor de a avea pământ, temă fundamentală a literaturii noastre care are ca subiect lumea țărănească. Țăranul e legat de pământul său, de glia lui, așa cum este legat de neamul din care face parte.

„Unitatea economică la țară e familia, nu individul” (Marica, 1997, 169).

Pământul face legătura dintre individ și familie, neam.

Constantin Rădulescu Motru amintește și de alte caracteristici defavorabile ale sufletului poporului nostru: se spune că ar fi nedisciplinat în ceea ce privește munca economică și că românul muncește „în salturi”. De asemeni, românul e lipsit de spirit comercial, nu știe să valorizeze lucrurile după valoarea lor de schimb (Motru, 1999, 24).

Referindu-se la satul românesc de la începutul secolului al XX-lea, Constantin Rădulescu Motru îl acuză de „eterna imobilitate”.

„Acela care vede o singură dată un sat românesc, orișicât de bine l-ar studia, nu știe nimic de seamă din psihologia populației lui. Un sat românesc trebuie să-l vezi la diferite intervale pentru ca să-i înțelegi psihologia. Pentru că aceea ce este mai de seamă în psihologia lui este tocmai eterna imobilitate sufletească” (Motru, 2005, 145).

Satul românesc nu inovează, el este doar păstrător de tradiții și întreține continuitatea istorică.

„Stabilitatea dă relief istoric. Actele și gândurile sătenilor, cu cât sunt mai ferice de inovație, cu atât devin mai tipice. Mentalitatea satului devine stereotipă” (*idem*, 147).

Rădulescu Motru este revoltat de faptul că satului românesc îi lipsește o personalitate energetică, o personalitate, care, „continuând natura, poate crea peste natură forma nouă de energie” (*ibidem*). Ar trebui ca satul să rodească, să dea creații originale care să fie încorporate culturii române și să întrețină evoluția acestei culturi. Altfel, sufletul satului moare în eterna lui imobilitate.

Satul este posesor de energii spirituale, este el însuși un izvor de înțelepciune și creații originale și, așa după cum spunea Rădulescu-Motru, țăranul

„nu cunoaște modă, nu cunoaște snobism, nu maimuțarește pe nimeni, este tipul naționalismului monumental și etern, în deosebire de târgovețul care este ros de personalism anarhic” (Motru, 2005, 147)

Însă satul nu trebuie lăsat să încremenească în timp, ci trebuie resuscitat astfel încât producțiile lui să rodească și să fie cunoscute și în afară.

Dumitru Drăghicescu enumeră și el câteva caracteristici sufletului românesc. Se spune că poporul nostru ar avea drept caracteristici pasivitatea, rezistența pasivă, defensivă, nepăsarea, lenea. Istoria țărilor române a avut o cheltuire de energie foarte mică în acte de rezistență, precizează Drăghicescu. Toate revoltele i-au găsit pe români pasivi.

„În tot veacul al XVIII-lea țărani în loc să se răscoale, luau calea defensivei pasive” (Drăghicescu, [1907]1996, 346).

Asta pentru că țăranul român, așa cum precizau mai mulți autori, nu este răutăcios, nici pizmaș, nici răzbunător.

„Țăranul este sobru, răbdător, se mulțumește cu puțin, nimic nu poate fi mai modest decât hainele lui și mai fragil decât hrana sa, dar este lipsit de energie, de inițiativă”. (*idem*, 348).

Și totuși, au fost multe episoade în istorie când țărani s-au dovedit că pot fi și răzbunători și cu inițiativă (așa cum e arătat și în „Răscoala”, cartea lui Liviu Rebreanu).

Se mai spune despre poporul român că ar fi nepăsător la ziua de mâine, neprevăzător. Din modul cum își orânduiește țăranul gospodăria, spune Drăghicescu.

„Gospodăria țăranului atinge cea mai deplină expresie a sărăciei, a simplității” (Drăghicescu, [1907]1996, 376).

Trebuie să amintim de faptul că vitregiile istoriei a făcut în așa fel încât țăranul să se mulțumească și cu mai puțin. Cotropit de atâtea ori de hoarde de turci și tătari, poporul român a trebuit să facă față vitregiilor vremurilor.

„Nepăsarea față de ziua de mâine este rezultatul calculului celui mai exact făcut asupra timpului” (*idem*, 379).

Cotropirile la care a fost supus poporul român duceau la pierderea a tot ce avea țăranul român într-o clipită. Totul era ruinat pentru a ridica din nou a doua zi.

Pe lângă atribute care îi sunt defavorabile, i se mai atribuie sufletului românesc și atribute favorabile. Constantin Rădulescu Motru spune despre poporul român că este „primitor, tolerant, iubitor de dreptate, religios” (Motru, 1999, 27).

Și Dumitru Drăghicescu recunoaște că poporul român este înzestrat cu o inteligență superioară, recunoaște voiciunea spiritului și ușurința înțelegerii lucrurilor cu care sunt înzestrați românii. Dar același autor recunoaște și spiritul critic, de cele mai multe ori distructiv, al poporului român.

„La tribunal, la universitate, în drumul de fier, cu deosebire în redacții și mai ales la cafelele se ascute, se înveninează și se aprinde zilnic un spirit critic zdrobitor” (Drăghicescu, [1907]1996, 412).

Pe lângă multele critici făcute de străini, poporul român se poate bucura și de multe aprecieri. Mai toți străinii precizează faptul că țăranul român este blând, nu este pornit spre rău, nu e răzbunător, iar caracterul sociabil și primitor este apreciat foarte mult de către străini. Scriitorul francez Le Claire rezumă temperamentul, firea și psihologia românilor: „Rasa este occidentală, căci amintește în privința limbii și fizionomiei pe italieni și spanioli; obiceiurile îi sunt orientale”, idee preluată și de Drăghicescu.

Așa după cum precizează și Constantin Rădulescu Motru, problema cunoașterii sufletului românesc nu stă în enumerarea de însușiri și defecte. Fiecare popor are însușirile și defectele proprii. Ci, constată și Rădulescu Motru, totul depinde de finalitatea spirituală a poporului, de tipul de cultură căreia îi aparține.

„Numai poporul care găsește în finalitatea sa spirituală condiții prielnice pentru munca și dezvoltarea sufletească a majorității membrilor săi, numai acela este sigur de viitor” (Motru, 1999, 27).

ETOSUL RURAL – UN STUDIU AL MENTALITĂȚILOR RURALE ACTUALE

Punerea întrebării

A mai rămas ceva (câte ceva) din „vechea lume bună” a satului de la noi ? Și, dacă s-a păstrat câte ceva, în ce anume constă acest ceva ? Ce șanse sunt ca fragmentele capitalului social tradițional-rural să fie salvate-perpetuate într-o lume parcă tot mai indiferentă, dacă nu cumva ostilă, în raport cu „țărănișmele” ?

Când ne-am întrebat dacă mai sunt „șanse de perpetuare” a „capitalului social tradițional”, este evident că am mărturisit *eo ipso* și o credință de factură meta-teoretică, anume aceea că acel capital social merită să fie „salvat”.

În opinia noastră, nu este suficient (de fapt, este chiar condamnat) să plângem nostalgic după „bunul țăran” și să deplângem neutral axiologic dispariția sa.

Profilul populației investigate

Metoda de investigare aleasă deține un rol în orientarea discursului nostru către interpretare, mai degrabă decât către explicație. Solicitându-le subiecților să ofere „definiții” unor termeni, mai mult sau mai puțin familiari experienței lor, am introdus în ecuația teoretică un factor de natură a incita nu doar deschiderea, ci și digresiunea. Fără îndoială, ceea ce am urmărit să obținem nu a fost cătuși de puțin definirea propriu-zisă a termenilor și nici măcar identificarea capacității celor investigați de a utiliza acei termeni. Competența ori chiar incompetența lingvistico-cognitivă au fost doar vehicule cu ajutorul cărora am încercat să pătrundem în adâncurile a ceea ce este azi ethosul rural.

Câteva cuvinte privind populația investigată pot fi și ele lămuritoare.

Potrivit datelor statistice pe care le-am avut la dispoziție, țăranul pare să fie pe cale de dispariție în lumea românească de mai multă vreme decât ne închipuim – cel puțin sub forma sa „clasică”, de tipar antropologic definit prin apartenența sa la munca pământului, ca sursă principală de venituri și de experiențe antropice.

Astfel, dintre cei 100 de subiecți abordați, doar 6 s-au declarat a fi „agricultori”, ceilalți fiind salariați în diferite stabilimente de profil neagricol (29 %), în servicii (5 %), în învățământ, sănătate publică ori alte activități neagricole (11 %). Ponderea cea mai ridicată în structura populației rurale investigate de noi o reprezintă însă cei neocupați (20 %) și pensionarii (34 %). Aici ar fi de adăugat, pe lângă ceea ce se cunoaște deja îndeajuns de bine, anume îmbătrânirea populației rurale (ceea ce explică prin ea însăși foarte multe dintre cele ce vor urma), că nivelul ridicat al populației neocupate împinge deja chestiunea ruralului înspre o zonă crepusculară.

Nu este însă necesar să fim atât de dramatici încă din startul considerațiilor noastre. O analiză mai detaliată ar indica, bănuim, că în mediul rural, și în măsura în care acesta a conservat cât de cât habitudinile sale comportamental-mentale, termeni precum „ocuparea” sau „neocuparea” nu reprezintă indicii certe privind „activitatea”, respectiv „inactivitatea”. Cu excepția celor bolnavi (în forme severe, desigur), oamenii „de la țară”, chiar dacă nu mai sunt „țărani tipici”, rămân activi până la capăt – și, în marea lor majoritate, păstrează legătura cu „țărâna”, cu lucrarea acesteia. Dar nu mai sunt (sau nu sunt încă, în cazul celor tineri) dependenți economic de pământ și, în cele mai multe dintre cazuri, nu mai vor să fie „țărani” (de aceea, probabil, se declară ca fiind „agricultori”). Ceea

ce, iarăși, spune destul de multe despre situația antropică actuală, ca și despre autoperceperea celor care se află cuprinși în ea.

Pe de altă parte, nici îmbătrânirea atât de des invocată nu este o fatalitate chiar atât de pronunțată. Procentul celor de peste 60 de ani nu coincide cu procentul pensionarilor (fiind de 19 % față de 34 %). Nici atunci când considerăm că vârsta a III-a începe după 55 de ani, nu avem în populația investigată decât o pondere de 27 %, ceea ce înseamnă că întâlnim fenomenul „tinerilor pensionari” (desigur, cei mai mulți dintre aceștia fiind pensionari „de boală”, potențialul lor acțional poate fi pus serios sub semnul întrebării).

Dar, oricum, ponderea celor tineri, cu vârste între 18-35 de ani, este însemnată – 43 %, ea fiind completată de o cohortă bine populată a celor cu vârste între 36-60 de ani (38 %). Fără a extinde relevanța datelor noastre la alte populații rurale, vom conchide totuși că în cele două localități investigate (Motiș și Sălățig din județul Săla) piramida vârstelor nu este serios deteriorată.

Impactul instruirii are și el efecte în ce privește dispariția țărănimii. Cu toate acestea, simpla viețuire într-un mediu încă impregnat de mentalitatea tradițională are efecte contaminante, așa cum vom încerca să argumentăm ulterior. Există, desigur, un plus de informație ori cogniție privind noile realități socio-economice sau politice, dar atitudinea în raport cu ele a celor cu nivele medii ori superioare de instruire este semnificativ convergentă cu aceea a consătenilor lor mai modest instruiți.

Deși țăranul pare să fie pe cale de dispariție, satul și sătenii actuali nu l-au uitat cu totul, dând astfel un contur neașteptat „veșniciei care s-a născut la sat”, cum se exprimă Lucian Blaga. Dar nu trebuie să ne așteptăm ca această veșnicie să fie și o încremenire în mental a ruralului. Așa cum va reieși din cele ce urmează, acest mental nu este doar fisurat de mentalitățile modern-urbane, ci și întrucâtva obosit în (și de) rezistența lui istorică în fața chemărilor „sirenelor” și „luminilor” orașului.

În fine, presiunea omogenizantă a mentalității urbane a afectat nu doar diversitatea colorată a spațiului rural, ci și diferențele dintre sexe ori etnii. Populația investigată este formată din 50 de femei și 50 de bărbați, ca și din 50 de români și 50 de maghiari (aproape toți ortodocși, respectiv reformați). Am optat pentru o dihotomie foarte strict definită cantitativ, mai ales în privința variabilei etnice (toți investigații români sunt din localitatea Motiș și toți investigații maghiari din localitatea Sălățig) pentru a testa mai limpede ipoteza unor deosebiri de mentalitate induse de rolul social asociat sexului, dar și de etno-religiozitate.

Or, contrar oarecum așteptărilor noastre, nu am sesizat diferențe frapante (relevante) nici din perspectiva sexuală, nici din aceea etno-religioasă. Din câte ne dăm seama, „intrarea în istorie”, mai mult sau mai puțin neforțată, a satului românesc, ca și a celui maghiar, a redus semnificativ distanțele mental-comportamentale. Dar nu fără sacrificii care s-ar putea dovedi, odată cu trecerea timpului, nejustificat de mari și de severe. Pentru că, așa cum vom încerca să argumentăm ulterior, reducând distanțele fizice, tăvălugul istoriei a creat noi și dureroase distanțe antropice.

Definiri și autodefiniri

Rostul

Cu toate că se poate constata o anumită ezitare, ne putem permite să inferăm prezența unei certe preocupări privind finalitatea existențială. Viața și munca, dimensiuni princeps ale experiențialului antropic cotidian, sunt valorizate în funcție de referențialul împlinirii lor într-un (prin) ceva.

Dincolo de variabilitatea alegerilor (care sunt tot atâtea opțiuni acționale), capacitatea de numire a rostului, câteodată în termeni surprinzător de clari, indică o bună situație în socialitate. Pe de altă parte, definirea rostului reprezintă și o *autodefinire* a persoanei ca ființă socială, așezată într-o *locuire* a sa, ca și pe un anumit *drum*. Analiza detaliată a datelor relevă o anumită coerență mental-ătitudinală, în pofida variabilității alegerilor privind conținutul termenilor definitorii.

Atare coerență privește mai ales *conștiința* unei necesare *orientări finaliste* a comportamentului, indiferent care ar fi valorile spre care acesta este îndreptat. Sintetizând, aceasta pare să indice că între comportamentul *zweckrational* și cel *wertrational* nu există, cel puțin la nivelul subiecților abordați de către noi, o cezură absolută, ele comunicând la nivelul experiențialului cotidian.

Dacă susții că rostul este „menirea”, că el înseamnă „semnificație” sau că e totuna cu „a avea farmec” (viața, bănuim), te așezi într-o perspectivă care depășește cotidianul, fără a-l contrazice.

Pe de altă parte, așa cum vom vedea, atari răspunsuri indică o anumită *neutralitate* existențială (nu neapărat și axiologică). Și aceasta pentru că „menirea” sau „semnificația” numesc o mentalitate-ătitudine întrucâtva *detașată* de propria persoană, înțeleasă ca neimplicată în săvârșirea-desăvârșirea propriei condiții. „Rostul” este aici cvasi-identificat cu termenul de „soartă” ca, „destin implacabil” ori hotărât de Divinitate (ca pre-destinare).

O altă categorie de răspunsuri definește o mentalitate mai clar orientată finalist, deși tot de natură generală. În acest caz, subiecții consideră că rostul este definibil ca „scop” sau „țel”, ca îndreptare a vieții lor către ceva, chiar dacă acest „ceva” nu este explicat. Asistăm, cu alte cuvinte, la o coborâre de la generalități metafizice la *generalități pragmatice*. Răspunsuri precum cele care consideră rostul ca fiind „menire, țel”, „viitor, țel” sau pur și simplu „scop” ori „drum în viață” indică un pragmatism de factură „filosofică”, fără determinări de natură empirică, chiar și atunci când se simte nevoia unor precizări, precum „să faci ceva cu un anumit scop”.

Pentru alți subiecți, rostul reprezintă un definiens al „vieții” sau „traului”, de unde se ajunge la „nivelul de trai”, cu observația că ultima expresie indică o abatere semnificativă de la înțelesul propriu, denotativ, al termenului.

Identificarea rostului cu „trăirea” indică, pe de altă parte, importanța existențială a termenului. Raționamentul pare să fie următorul (în termeni ipotetico-interogativi): dacă viața nu are rost, mai *merită* ea trăită? Deși în cazul acestor răspunsuri interogația este ascunsă, alte răspunsuri, analizate mai jos, o dezvăluie ca fiind prezentă subtextual, când rostul începe să designeze „a merita să muncești”, „să muncești” pur și simplu sau „să ai motiv de a trăi (a munci)”.

O bună parte dintre subiecți au considerat că pot defini rostul (și se pot autodefini prin rost) în măsura în care îi atribuie semnificații *creative* (autocreative). Astfel, drumul (sau menirea) anterior invocate sunt considerate:

(i) „*calea aleasă* de om în viață”, ideea explicită fiind aceea a sensului existențial construit de actor. Gândul acesta este completat de alți subiecți, care susțin fie că rostul este „care cum își face soarta lui”, fie „cum se creează omul” (evident, nefiind aici vorba despre Creație în sens absolut);

(ii) mai precizat încă este gândul potrivit căruia rostul este o *facere*, mai mult sau mai puțin determinată factual. Definițiile date în acest caz pornesc de la facere în general: „ceea ce face omul”. Facerea în general dobândește la alți subiecți determinări de tipul „toate

trebuie făcute cu rost, fiecare are rostul lui”, partea a doua a frazei implicând și o *situare antropologică*;

(iii) altă semnificare este aceea care privește *împlinirea acțională* – ceea ce se face se cere a fi însoțit, finalizat prin efecte pozitive (evident, întâi de toate pentru propria persoană sau familie), de tipul „cineva s-a realizat” sau „realizare, un lucru bun”, „rost în viață, să-mi pot rezolva (problemele) familiei”, „a lăsa ceva în urma ta în viață”;

(iv) creația (autocreația) este, apoi, conectată de ideea *viitorului* („a-ți crea un viitor”) și de ideea *utilității* („a face ceva folositor”). O dată cu aceasta, se realizează trecerea la categoria următoare, a perspectivei utilitariste;

(v) în fine, facerea este privită și dintr-o perspectivă mai nuanțată, rostul ca dat acțional fiind considerat și din direcția *non-acțiunii* („are rost să faci ceva sau nu”), ceea ce conduce la ideea mai generală că „în unele lucruri are rost (să treci la acțiune), în altele, nu”.

Acționalul poate fi precizat, referențialul cel mai apropiat de mentalitatea omului de rând fiind „munca”, „lucrul” (ca „lucrare”), „treaba”.

În primul rând, acțiunea se cere a fi încheiată prin *împlinirea ei* ca lucru *bine făcut*. Ca urmare, cu rost este acel tip de acțiune (lucrare) care conduce la *lucrul bun*: „orice lucru bun are rost”, „toate au un rost, lucrul cu rost”, subînțelegând, probabil, că orice lucru bine făcut având un rost, toate lucrurile de acest fel au un rost. Urmarea nu poate fi alta decât aceea că lucrul cu rost generează trăiri *estetice* sui generis, rostul putând însemna și „să-ți placă un lucru”.

Lucrul, ca împlinire a acțiunii, implică (și cuprinde întru el) *lucrarea*, care apare ca „treabă”, ca „munca omului, să se descurce”. Dacă „ai făcut bine (ceva) din toate punctele de vedere”, corolarul rostului nu are cum fi altul decât că „are rost că am lucrat ceva”. Atare mentalitate pozitiv-creativă poate fi atinsă în condițiile în care „îți vezi de lucrul tău”, în interiorul unei *socialități cooperante*: „să te înțelegi cu oamenii”, iar nu autarhic, individualist-egotic etc.

Raportarea la muncă nu este însă, cătuși de puțin, una idilică. Iar atitudinile pesimiste în ce privește munca nu lipsesc din investigația noastră, ele definind rostul în termeni *dubitativi* ori *dihotomici-dilematici*. Astfel, „ce rost are să muncim, dacă tot în pagubă ieșim?”, iar această interogație nu este, la rândul ei, lipsită de oarecare rost, prin prisma conjuncturilor actuale ale satului și locuitorilor săi. O ieșire din situație, de pus, desigur, doar în termenii unei soluții individuale (nu și egoiste însă!, ci mai degrabă exasperate) este aceea numită prin dihotomia: „singurul rost = să muncești în afara țării; nici un rost = să muncești în România”. Pentru că, evident, potrivit acestui subiect, merită sau nu merită să muncești, în funcție de rezultatele (pecuniare) derivate din efort.

Până la urmă, împlinirea acțiunii și muncii este cel mai fidel reprezentată mental prin mijlocirea *rezultatelor* măsurabile *pecuniar*. Ca urmare, „câștigul”, „folosul” sau „banii” sunt un semn empiric detectabil de către oricare actor rațional, care sesizează dacă ceva merită sau nu merită să fie întreprins, dacă oferă sau nu motive de acțiune. Chiar dacă acest „ceva” nu este foarte bine definit ori nu reprezintă decât o agoniseală mărunț: „să aduni ceva”, „să obții ceva, să umbli, să găsești ceva”, el orientează ferm mentalul celor mai mulți dintre subiecți.

Folosul, câștigul, obținerea aceluși „ceva” care îți permite să te „descurci” (să supraviețuiești de pe o zi pe alta, de fapt) nu exclude complet perspectiva etică. Utilitarismul *popular* este unul *întristat*, câtă vreme situațiile în care „muncim și n-avem folos” nu sunt deloc rare. Nu ar fi normal, mai ales din perspectiva unei etici creștine, ca oricine „nu muncește, să n-aibă folos”? Subtextual, ceea ce vrea să spună acest subiect este

că orice abatere de la atare normă socio-comportamentală reprezintă o *ieșire din rost*, un început al unei *lumi fără rost*.

Fără a fi foarte îndepărtate de mentalitățile anterior analizate (oricum, nici acestea nu sunt disjunctive), întâlnim și definiții întrucâtva *excentrice* (dar nu în sensul vreunui exotism, ci dintr-o perspectivă strict statistică).

Pentru unii, rostul este definibil în termenii *siguranței*: „a fi un lucru sigur” și „făcut ceva sigur”. Și, desigur, avem aici un element al mentalității întemeiate experiențial: ceea ce are rost (este rostuit) conferă stabilitate onto-socială. Și, tot așa, cel care are (a dobândit) un rost al său se simte asigurat.

În mentalul altora, rostul este rezultatul unei *întâmplări*, care poate fi considerată pe cât de fericită, pe atât de independentă de acțiunea lor. Rostul ar fi ori „ce găsește omul, ori un „noroc în gospodărie”, nederivând din vreun efort punctual, personalizat.

Rostul poate fi însă perceput și ca o împlinire a *acțiunii globale* a individului, având atunci dimensiuni *caracteriologice*: „să fii gospodar”. Și, desigur, poate avea și valențe etico-morale, rostul însemnând și „să fii corect față de ceilalți”. De unde, un soi de concluzie: poate exista un „rost bun și un rost rău”.

Gospodăria

Frecvența ridicată a răspunsurilor valide indică *familiaritatea* termenului într-o lume rurală dominată încă de modelele tradiționalității.

Dimensiunea statistică nu reprezintă însă decât o abordare *prima facie* a deosebirilor mentale privind „gospodăria” și „ferma”. Familiaritatea conceptuală privește și adâncimea definițională. Dincolo de anumite regularități, de altminteri de așteptat, întâlnim în cazul „gospodăriei” un tratament *nuanțat* și bogat determinativ, în vreme ce „ferma” este sărăcăcios definită – și, mai ales, în termeni vagi ori inadecvați.

Ne permitem, în urmarea celor de mai sus, să susținem că lumea mentală a ruralității românești, în pofida unor certe aspirații și prudente așteptări privind un „mai bine” (mereu ipotetic!) adus de modernizare, dezvoltare ori integrare europeană, rămâne încă înscrisă în interiorul unui univers doar aparent revolut. De altfel, elementele modernității europene (sau, mai exact spus, euro-americane) sunt, în lumea rurală românească pe cât de modeste, pe atât de deformate (și, câteodată, deformante). Ceea ce întâlnește cotidian săteanul din România actuală este, în linii mari, ceea ce a întâlnit și strămoșul său: *casa, curtea, animalele, pământul, familia* și – multă, multă *muncă*. Grea, istovitoare, cu rezultate îndoielnice – sau chiar nule (mai degrabă, anulate – de stat, de oraș, de concurența, încă greu sesizabilă pentru el, a Europei Unite).

Întâi de toate, *casa și familia*.

Casa, pentru că este *adăpostul* familiei, semnul vizibil al buneii stări (sau, dimpotrivă, al releii stări), simbolul siguranței existențiale. De aceea ea este considerată masiv fie ca principalul element definitoriu al gospodăriei, fie ca identificabilă cu aceasta din urmă.

Așadar, gospodăria înseamnă: „tot ce aparține de o casă, animalele” sau „casa în care este tot (ceea ce ai nevoie)” sau „casa în care locuiești”, ca și „să-ți construiești o casă” ori „ce avem în casă”, dar nu mai puțin și „ce avem pe lângă casă”.

Potrivit mentalității rurale, casa nu reprezintă o simplă locuință, un loc în care te refugiezi (eventual, te însingurezi ori te ascunzi) *după* ce ai muncit în altă parte. Ea este o *locuire* care coagulează socialitatea (în primul rând, cea familială). De aici și prezența foarte semnificativă a pronumelui personal „noi” în formulele definitorii ale gospodăriei: „locul în care avem grijă de animale” (relevantă și prezența „grijii” în ecuația gospodăriei!),

„ce avem în casă” etc. Cu alte cuvinte, casa este semnul socialității organice, al **comuniunii** care precede și întemeiază comunitatea, ea apărând ca designat al gospodăriei de 25 de ori.

Dar nu orice construcție destinată locuirii este o casă **ca** gospodărie. Pentru a îndeplini o astfel de funcție socială, casa trebuie să aibă și o curte: „casă în curte”. Iar curtea trebuie să fie populată cu animale, cu păsări, cu unelte: „o curte cu toate animalele” sau „dacă țin un porc, animale” sau „ce avem noi: animale, pământ” sau „tot ce aparține de o casă, animale”. Sunt expresii definitorii care indică curtea ca spațiu al **solidarității** dintre ființele care o locuiesc, ca loc al **lărgimii** sociale, dar și ca loc al îngrijirii.

Evident, locuitorii centrali ai acestui larg onto-social sunt membrii familiei. De aceea, familia este, ca și casa, un definiens privilegiat al gospodăriei. Starea familiei depinde de starea gospodăriei, care, ca urmare, poate însemna: „întreținerea familiei”, „ceea ce este necesar pentru o familie”, „familia bine întemeiată”, fiind, la urma urmei, „o afacere de familie”.

Gospodăria nu reprezintă doar o locuire a familiei, ci și principala (uneori, singura) „sursă de trai”, generatoarele de resurse vitale fiind animalele și pământul.

La modul general, poate fi constatată o identificare a gospodăriei cu **averea** ori cu proprietatea: „ce este al meu”, „casa, pământul care îți aparține”, „averea” pur și simplu, „avuția familiei”, „să ai tot ce-i al tău”, „ce avem noi” ș.a.m.d.

Această simplitate și claritate definitorie este însă adâncită de alți subiecți. Desigur, averea ca gospodărie înseamnă, strict denotativ, „toate bunurile omului”. Dar dimensiunile conotative abundă. În primul rând, ceea ce omul are trebuie să fie **îndestulător-asișurător**. Gospodăria înseamnă „a avea tot ce ai nevoie” și, de aceea, „dacă ești gospodar, ai”. Înseamnă apoi o „casă în care este tot” (sensul lui „tot” este aici de îndestulător, nu de colecție de bunuri, mai mult și, mai ales, mai puțin folositoare ori folosite).

Sensul averii este unul prioritar **social**, iar nu unul mercantil. „Agoniseala”, „bunurile adunate într-o viață” nu par să reprezinte un scop în sine, o alergare după obiecte. Îndestularea este un semn al **prestigiului** social. Așa cum „dacă ești gospodar, ai”, dacă ai, înseamnă că ești gospodar, un om în rândul lumii, o persoană definită în termenii tradiționali ai **competitivității** umane.

Finalitatea psiho-socială a averii este una care transcende granițele nevoii, ținând de **demnitatea** persoanei: dacă ai „tot ce ai nevoie”, nu vei fi nevoit „să ceri de la vecini”, deci „te descurci”, dar nu în sensul „descurcărelii” orășenești, devreme ce gospodăria și gospodărirea implică o **autarhie etică**: „să se descurce fiecare, să nu fure”.

În fine, averea ca gospodărie conturează o **vecinătate ontologică**, ea fiind „ceea ce mă înconjoară, munca de o viață”, „ce am pe lângă casă”, până la urmă ea este „totul” sau, mai definit, „tot ce realizează omul în viață pe lângă el”. Nu este deloc de mirare, în condițiile în care referențialul gospodăriei devine „viața” însăși, ca definițiile realizate în termenii unor judecăți factuale să fie înlocuite cu definiții în termenii unor judecăți valorice. Gospodăria este, pur și simplu, „un lucru bun”, ba chiar o „bucurie”.

Dar nu pentru toți, așa cum se va vedea mai jos.

Căci gospodăria înseamnă și **efort**, cheltuieli de punere în funcțiune și întreținere, implicând o anumită „greutate” – la limită, o „pierdere de timp”.

Termenul definitoriu central din perspectiva efortului asociat gospodăriei este cel al **muncii**, ca „muncă pe care și-o face omul”, adică în condiții de autonomie, nu obligat în vreun mod oarecare din afara voinței lui, fie și într-o formă contractual-legală. De facto, chiar dacă nu și de jure, avem un soi de „contract” care întemeiază și susține gospodăria.

El este însă mai degrabă un **autocontract**. De aceea, gospodăria poate fi gândită și ca „locul de muncă al țăranilor”.

Ce se întâmplă cu acei gospodari care abia au „câteva rațe și găini”? Dar cu aceia asemenea celei care descrie gospodăria sa în următorii termeni: „astea care le ții; ce muncești; eu muncesc chiar dacă sunt bolnavă, pensia nu-mi ajunge să plătesc oameni”? Răspunsul pare să fie lăsat **sine die** în suspensie – și nu doar de către stat, ci și de societatea românească în ansamblul ei.

Oricum, ținerea unei gospodării necesită „multă muncă”, „lucru”. Nu întotdeauna fără folos, câtă vreme, oricât de neproductivă ar fi ea, munca multă, care devine uneori „trudă”, tot produce **câte ceva**, mai ales dacă este „muncă de o viață”, adică muncă acumulată. Cât și mai ales cum „acumulează” munca în raport cu capitalul – aceasta este o altă problemă, una foarte spinoasă, mai ales în condițiile raporturilor actuale dintre satul românesc și „capitalul” autohton.

Acest „câte ceva” este acel ceva definit ca fiind casa, familia, pământul și animalele, mai rar „microferma, gama agricolă (de utilaje), încălzire, apă (curentă), bani” ori „tractoare, mașini, combine”, foarte puțin „ferma”. Ajung ele ca să asigure „tot ce are nevoie” locuitorul ruralului? Sunt ele puncte de **rezistență** sau **fragilități** ale gospodăriei românești? Reprezintă ele vestigii ale trecutului vetust, oricâtă „bucurie” ar produce, sau temeuri ale unei creșteri viitoare? Suntem nevoiți să ne abținem de la răspunsuri categorice.

Apropiatii

Care sunt **distanțele** sociale și cât de ample sunt ele în lumea românească actuală? Definițiile date de subiecți apropierii oferă câteva repere analitice privind intensiunea socialității ca **sodalitate**.

Îndrăznim să susținem că, dintre toate relațiile de sodalitate, aceea care poate oferi suportul cel mai consistent solidarității comunitare este **vecinătatea**. Fără a fi cătuși de puțin negliabile din perspectiva solidarității, relațiile de tip familial, amical sau colegial conțin în substanța lor sodalică condiționări (care pot apărea uneori ca tot atâtea constrângeri) extra-sociabile.

Cu un vecin, oricum l-ai „dobândit”, poți fi **indiferent** (ca și cum nu l-ai avea), ceea ce este mult mai greu, dacă nu cumva imposibil de realizat cu un membru al familiei, cu un prieten sau cu un coleg. Desigur poți fi indiferent și cu aceștia din urmă, dar, în acest caz, riști să intri în coliziune socială cu ei, să **distruți** relația etc.

De la acest grad zero, care este și temei al socialității, se poate urca la niveluri superioare de solidaritate grupală și comunitară, la vecinătăți „bune”, cooperative, armonioase etc. Odată distrus acest nivel zero, socialitatea este greu de conceput, chiar în condițiile perpetuării familiilor, amicițiilor sau colegialităților.

Din 95 de răspunsuri valide, doar 10 au indicat vecinii ca fiind incluzivi în conceptul apropierii, ceea ce ne permite să extragem următoarele concluzii ipotetice:

(i) nivelul solidarității sociale tradiționale, în cadrul căreia vecinătatea (ca „bună vecinătate”) era considerată, la modul corect, ca fiind constitutivă socio-comunitar, pare să fie în **regres**;

(ii) asistăm la un proces de **retragere**, de punere (o fi ea și acceptare?) a unor distanțe socio-umane tot mai marcate între indivizi apropiați habitațional, vecinii fiind percepuți ca fiind mai puțin importanți decât prietenii și, desigur, decât familia;

(iii) este acesta un proces de **individualizare**, care să conducă la un **individualism**? Greu de răspuns la o asemenea întrebare (ce-i drept, cam abrupt formulată). Cu toate

acestea, avertismentul conținut de un răspuns, care debutează cu un mal-a-propos, merită luat serios în considerare: apropierea este o „expresie comunistă – în Occident nu-ți cunoști vecinul, nu ai apropiați”.

La polul opus se situează atitudinile *etico-deziderative*, care numesc apropierea în termenii idealității. În primul rând, apropierea este asociată *binelui* social: „să ne apropiem unii de alții și să fie bine”. În ce constă acest bine social? „Să te înțelegi bine cu oamenii”. Desigur, cu oamenii în general. Dar, potrivit categorialului rural, acești „oameni în general” sunt cei din satul tău, adică „cei din jurul nostru”. Iar cei din jurul nostru, susținem noi, sunt, înainte de toate, vecinii.

Ce mai poate fi apoi bunătatea socială? Definiția în termeni negativi-privativi este ideatic corectă, chiar dacă logic defectuoasă: „să nu fie ură”. Opusul terminologic al urii este iubirea. Dar, îndrăznim s-o susținem, nu despre dezirabila iubire universală este aici vorba. În interiorul coordonatelor mentalității rural-tradiționale, opusul „urii” este *non-violența*, buna-înțelegere (nu neapărat armonia), *omenia*, pe scurt. Prudențial, iar nu metafizic, omul „de la țară” numește absența urii (îndepărtarea ei prin efort conjugat) ca *prag minimal* al normalității sociale. Nu este necesar, cu alte cuvinte, să ne îmbrățișăm toată ziua pentru a putea conviețui.

Pentru atingerea acestui deziderat pragmatic este suficient „să fii om, nu vagabond” (adică un „rătăcit” social, un „eretic”), ceea ce rotunjește din perspectiva unei minime moralia socialitatea normală (și, deci, dezirabilă).

Etnicitatea și *limba* vorbită sunt dimensiuni neglijabile din perspectiva socialității: „să se înțeleagă românii cu maghiarii...nu contează limba vorbită”. Ceea ce afirmam mai sus privind vecinătatea pare să fie din plin confirmat. „Înțelegerea”, ca bună înțelegere, transcende sensurile ei cognitive și lingvistice, atingând fundamentele sociabilității. Comunicarea, mai mult decât un dat lingvistico-conceptual, este un dat *socio-etic*. Doar așa poate ea deveni un temei al comunității.

De ce se apropie oamenii unii de alții? De ce vor să fie împreună și nu se despart (cel puțin, nu foarte ușor) ?

Dincolo de argumentele din zona greu definibilă a afinităților electivă (de natură mai mult sau mai puțin sentimentală), întâlnim constrângerile *raționalității sociale*. Este pragmatic rațional să „ții aproape” de altcineva (inclusiv de un „străin”) câtă vreme acesta te ajută.

Apropiați sunt desigur cei care îți sunt „dragi”, care sunt „aproape de sufletul tău”, care sunt „aproape de tine cu sufletul”, care îți sunt „confidenți”. Bineînțeles, cum se va vedea mai jos, aceștia sunt reprezentați în primul rând de familie, rude, prieteni.

Dar cei care îți sunt „de ajutor”, mai ales atunci când te afli în dificultate reală, indiferent care ar fi relația biologică-psihologică sau juridico-formală pe care o ai cu ei, sunt cei *substanțial apropiați*.

Așadar, la modul generic, apropiații sunt „cei care te ajută și (deci) te înconjoară”, cei care sunt alături de tine în vederea „atingerii unui scop”, „cei care ne ajută”, „prieteni care ne ajută”, subînțelegându-se în acest caz că sunt și „prieteni” dintre aceia care nu te ajută. De altfel, pesimismul social răzbate și din cercetarea noastră, devreme ce se susține că apropierea nu există (nu este posibilă) – doar „când ai ceva, toată lumea-i lângă tine”.

Definiția anterioară, realizată în termeni acționali, este completată de definiția în termeni *etici*.

Înțelegerea bună este adâncită atunci când apropierea reprezintă nu doar o absență a urii (ceea ce poate fi citit și ca toleranță, dar și ca îngăduință), ci și o atitudine *etică activă*. Apropiații sunt atunci „cei care te îndeamnă pe un drum bun”, care sunt alături de tine „cu

tot”, care doresc „să fii mai bun”, care generează „unitate”, care sunt „oameni de bună credință”, care sunt, în fine, „cei mai buni”.

Sau, ca un fel de summum categorizant, din perspectiva caracterială specifică mentalului rural, apropiatul este **omul complet**, care nu poate fi decât „omul gospodar”. Ceea ce nu poate să însemne decât că acest „om gospodar” nu poate fi „un vagabond”, un om fără căpătâi (necăpătuit), și, ca urmare, își poate fi „de ajutor” („te ajuți cu el”), omul cu care poți fi apropiat întrucât împărtășești prin **într-ajutorare** aceeași substanță umană generică.

Atare substanțialitate generică începe de la apropierea celei mai naturale, deci și mai strict definite în termenii **concretitudinii**: familia (rudele), prietenii. Majoritatea subiecților au indicat acest tip de apropiere, observația generală fiind aceea că o astfel de centrare pe socialitatea (sodalitatea) determinată și natural reprezintă, întrucâtva, un semn de **închidere** într-un univers societal **non-public** (sau a-public).

Închiderea conține însă, la rândul ei, niveluri de intensitate. Căci una este să percepi ca fiind apropiată doar „mama” sau „soția” ta și alta să susții că apropiații sunt „familia, colegii, rudele, membrii grupului religios, politic, sportiv, cultural”.

Satul

Definirea satului oferită de locuitorii săi reprezintă, în bună măsură, o **autodefinire** a acestora, un mod de **autopercipere** a condiției lor – începând de la nivelul general-antropologic până la cel formal-instituțional (administrativ), economic, cultural ori chiar sentimental.

Pe de altă parte, avem datorită acestor definiții elemente importante din perspectivă **descriptivă** privitoare la satul românesc actual, ba chiar încercări de **diagnostic** relativ la starea prezentă a statului.

Inferioritatea satului în raport cu orașul este percepută de un număr important dintre subiecți. Am constatat însă și existența unei varietăți perceptive în interiorul acestei categorii, ceea ce indică pluridimensionalitatea inferiorității.

Astfel, unele definiții dintre cele centrate pe tema inferiorității încearcă să acopere sentimentul respectiv sub o anumită **neutralitate**. Satul ar fi „o localitate mai mică decât orașul”, ceea ce, formal vorbind (cu deosebire din punctul de vedere al dimensiunii geo-administrative) este cvasi-corect.

O altă modalitate definitorie-perceptivă este reprezentată de numirea expresă a **diferenței** (cu iz opozitiv) dintre sat și oraș, ca și a inferiorității celui dintâi în raport cu cel de-al doilea. Satul ar fi atunci „o comunitate dependentă de centru...de oraș”, cu „activitate principală agricultura” și, datorită acestei dependențe, care nu este doar formal-administrativă, devine și o „provincie”, ca rezultat a „diferenței oraș-comună (sat)”.

„Provincialitatea” nu este însă resimțită în termeni bovarici, ci în termeni de inferioritate materială dramatică. Oferim mai întâi o definiție de intenție neutral-descriptivă: „un grup de case subdezvoltate, în România”. Este și aici evidentă opunerea axiologică a satului și orașului, după cum și opunerea spațiului românesc celui străin (occidental). Aproape în aceiași termeni este și definirea satului ca fiind „un loc mai slab dezvoltat”, pentru că este „un loc fără fabrici, uzine”.

În asemenea condiții, nu este de mirare că satul este perceput și ca loc social al **sărăciei**. „unde trăiesc oameni săraci”, datorită faptului că acești locuitori „au mai puține avantaje decât cei de la oraș”, ultima definiție fiind una care încearcă, la modul subconștient, să pozitivizeze termenii negativi ai situației din rural. Căci, dacă ar avea și

avantaje, fie ele mai puține decât cele ale orașenilor, cum ar putea apărea aprecierea potrivit căreia satul este locul „sărăciei lucii”?

De aici până la definirea satului ca loc social *lipsit de finalitate* existențială, de „viitor”, nu este decât un pas. Sentimentul zădărniceii, al existenței crepusculare pe care o oferă ruralul românesc actual își face și el loc: „o comunitate implicată în muncă fără rost” sau „un loc fără rost”, care „nu-ți dă posibilitatea de a trăi” sunt tot atâtea expresii ale unei anumite *exasperări* existențiale.

Acest sentiment al zădărniceii nu este însă unul generalizat. La polul opus, întâlnim atitudinea psiho-socială compensatorie afectiv, care încearcă neutralizarea dezavantajelor materiale vădite ale ruralității prin invocarea avantajelor sale *socio-sentimentale*. Astfel, unii sunt dispuși să evoce „buna viață tihnită” pe care o oferă (încă) satul românesc, comunitatea oamenilor (unii „buni”, alții „răi” – ca peste tot în lume, de altfel), dar totuși comunitate. Poate compensa faptul că oamenii împărtășesc „aceeași soartă” lipsurile materiale și inferioritatea habitațională? În opinia subiecților din această categorie – da.

Referențialul fundamental al acestui optimism îl reprezintă, încă o dată, *familia*. Relaționarea sodalică, al cărei prototip îl reprezintă presupusa armonie familială, este percepută ca temei și generator de socialitate consistentă (și rezistentă în timp ori în fața provocărilor mediului). Ca urmare, satul este „un lucru (social) bun” pentru că este constituit și funcționează ca „o familie mai mare”. Relaționarea *informală*, de tip face-to-face, este și ea valorizată în termeni de superioritate societală, satul fiind considerat ca o „comunitate în care se cunoaște toată lumea” sau în care „se cunosc toți”.

Ce anume îi determină pe oamenii de la țară „să stea la un loc”?

Avem mai multe răspunsuri la această întrebare, dar numitorul lor comun pare să fie capacitatea satului de a produce „unitatea între oameni”. *Solidaritatea* socială, considerată de subiecții din această categorie ca valoare princeps, depinde de: „înțelegere” între „case multe”, de „liniște”, de „ajutor” între „oameni buni”.

În cele din urmă, întâlnim și o *laudă* a satului, în termeni simpli și clari. Opoziția sat-oraș funcționează din nou, de data aceasta într-o manieră răsturnată: „ăsta (satul) nu-i oraș, îmi sunt *dragi* toți oamenii din sat, nu am cu nimeni nimic, aici m-am *născut*”. Și, pentru că este format din „oameni care păstrează tradițiile strămoșești”, „obiceiurile, cultura”, fiind un „loc mai vechi”, satul este și locul unde se mai întâlnește un „aer curat”. Cât de mult „aer curat” mai există și pentru cât timp se va mai păstra el – aceasta reprezintă deocamdată o enigmă a societății românești.

Cele mai multe dintre definiții se încadrează într-o neutralitate axiologică, care, câteodată, tinde spre pura tautologie, de tipul „satu-i sat”. În interiorul acestei categorii am putut distinge două subcategorii: unii s-au referit strict la dimensiunile „obiective” ale ruralității, alții percep satul ca o „locuire”, ca un dat socio-uman, în acest caz putându-se detecta o umbră de valorizare.

Definirea strict *materială* a satului pornește cel mai adesea de la *casă* (care, așa cum s-a văzut anterior, este adeseori un alt nume pentru „gospodărie”, ba chiar și pentru „familie”). Astfel, satul poate fi perceput ca „o adunătură de case, pe o suprafață redusă” sau ca și „case multe”, ca „oameni, case”, „mai multe case”, dar și „loc cu câteva numere de case”. Până la urmă, satul este un grup de „cămine”, ceea ce induce o anume „căldură” definitorie.

Desigur, ceva mai exact (dar și mai sec, din perspectivă societală) este să numești satul drept un anumit tip de *localitate* sau ca o comună – ultima definiție relevând însă o confuzie. Unii subiecți au resimțit nevoia de a determina suplimentar termenul de localitate. În primul rând, ca localitate diferită de oraș: „localitate mai mică ca orașul” sau

„localitate rurală”, „mediu rural”. Dar și ca **așezare**, ceea ce evocă o anumită stare ontosocială, ba chiar, prin trimiteri „subterane”, la o anumită **situare** socio-morală-caracteriologică (expresia „om așezat” fiind reperul socio-semantic care poate lămuri sensul profund al așezării). Astfel, satul ar fi „o formă de așezare a unei populații”, o „așezare rurală”, „așezare umană cu mai puțin de 500 de locuitori”, „un grup de oameni așezați pe un loc oarecare”.

Mai determinat încă, satul apare ca „gospodăriile oamenilor, case, anexe, școală, dispensar”, „case, pământ, animale”. Sau, pur și simplu, „satul Sălăgiș”, această definiție „ostensivă”, de o tautologie pură, trimițând deja la un determinant de tip **afectiv**.

Avem în continuare în vedere acele definiții care sunt doar aparent neutrale valoric.

O primă ieșire din neutralitate se petrece atunci când satul este perceput ca fiind o **stare**. Plusul determinativ pe care starea îl aduce în raport cu așezarea provine din conotațiile sale ontologice.

Dacă satul este locul „unde stau” sau, mai general, „unde stau oameni”, avem, într-un fel subtil, dată și ideea unei anumite stări onto-sociale, a unui **status antropic**. În termeni foarte tereștri, este vorba de statutul de **țăran**. Satul este locul locuit de „oamenii de la țară”, este o „localitate unde trăiesc țărani”, este până la urmă identificabil cu „țărani”, deoarece reprezintă tot ce este „la țară”, o „comunitate a oamenilor de la țară”.

Accentul determinativ cade, odată introdusă în definiții persoana țaranului, pe elementul uman. Chiar dacă, la extrem, satul poate fi perceput și ca totalitate de „oameni răi” sau, mai nuanțat, de „oameni buni și răi”, se poate trece și la definirea în termenii **generalității antropice**. Atunci, satul este, pur și simplu, „oamenii” care „stau la un loc”. Evident, este vorba de „mai mulți oameni”, de o „adunătură de oameni”, de un „câtn format din oameni”.

Dintr-o perspectivă apropiată celei de mai sus, satul reprezintă chiar **viața, trăirea** (sau, mai moderat, un anumit mod de viață, un anumit tip de trai ori trăire), fiind „locul unde trăiesc”, unde „trăiește o populație”, „unde trăim și locuim” – importantă această trecere la pluralul personalizat! –, chiar dacă, așa cum s-a văzut, pentru unii cel puțin, „nu-ți dă atâtea posibilități de a trăi” (ca orașul, bănuim), fiind un loc „unde trăiesc oameni săraci”.

Sintetic, chiar dacă nu și concludiv, satul este „satul meu”, un „aici, în sat”, probabil mai ales pentru că este „locul natal”. Adică „satu-i sat”. Poate fi atunci satul un ceva „mai mult ca orașul”? Pentru cel puțin un subiect – da!

Poate apărea, în acest fel secret de a repune mental problema inferiorității ruralului, și o definiție oarecum surprinzătoare a satului ca „libertate, omul nu este legat de nimic”, care depășește prin îndrăzneala sa apreciativă definirea satului ca loc al „liniștii”, al „aerului curat”. Deși întrucâtva obscură, atare conexiune ideatică între ruralitate și libertate deschide fereastra optimismului social.

Orașul

Oarecum surprinzător, imaginea **alterității** sociale, reprezentată de oraș (orașeni) în raport cu satul (sătenii) conține o varietate determinativă superioară comparativ cu termenul **identitar**. Explicația ar putea consta, din punct de vedere „obiectiv”, în diversitatea superioară a societății urbane. Iar din punct de vedere „subiectiv” în **deruta perceptivă** pe care numita diversitate o provoacă omului obișnuit cu simplitatea vieții de la țară.

Lucrurile pot fi adâncite, credem, și în felul următor (chiar dacă această adâncire conține inevitabile simplificări): omul „de la țară” manifestă față de oraș și orașeni o atitudine **bivalentă**, cu ambiguitățile de rigoare. Cei care au avut ocazia să observe și să

analizeze cât de cât atent reacțiile țărânului ajuns ocazional la oraș pot confirma, credem, această ipoteză a noastră. Și cu deosebire relevantă ar fi atare analiză în cazul unui țărăn *mat*, ajuns pentru *prima oară* într-un *mare oraș* (megalopolis).

Ambivalența atitudinală mai sus invocată este convertită îndeobște în *mefiență* față de *strănițetea*, „măreției” urbane. Desigur, ea poate fi considerată ca fiind compulsivă ori chiar patologică social, în măsura în care generează reacții de apărare agresivă în raport cu urbanitatea.

Cel mai adesea, întâlnim rezistența ascunsă sub învelișul unei *pseudo-deprecieri* a urbanității. Căci, om serios și cu simțul realității fiind, locuitorul satului nu poate nega superioritățile cunoscute ale orașului.

Ceea ce se imprindează decisiv în mentalul ruralului după contactul cu urbanitatea este, așadar, *caracterul megalic* al societății orașenesc. Decisiv înseamnă aici două lucruri importante: întâi, formarea unor *patternuri* perceptive, mentale și atitudinal-comportamentale, de cele mai multe ori neconștientizate; în al doilea rând, tocmai pentru că rămân subliminale, atari structuri de adâncime devin *rezistente* și *directoare* (reglatoare) comportamental.

Ceea ce este „mai mare” sau „mai mult” impresionează cu o tărie irezistibilă, îndeosebi acele psihisme genetice și funcționale legate-formate de o (într-o) socialitate mai modestă ca dimensiuni. Oricât s-ar replea defensiv-ironic un psihism din categoria „minoratului” societal în fața forței degajate de „majoratul” societal – forță degajată prin simpla sa prezență – dimensiunea megalică rămâne ceva copleșitor.

Principala modalitate de *replier* o întâlnim în sintagma „sat mai mare”. Aparent, avem de-a face cu ignorarea diferenței onto-sociale, evidentă pentru orice ființă de o inteligență normală. Sau cu o identificare voită a celor două tipuri de habitat uman, menită să depășească angoasa contactului cu urbanitatea. Mai în profunzime, poate fi detectată și în această sintagmă perceperea diferenței fundamentale și greu recuperabile dintre sat și oraș. Căci, dincolo de ironie, se ascunde amintita admirație, ca și recunoașterea amară a faptului că ceea ce este „mic” nu va deveni în acest caz niciodată ceva „mare”, că dezvoltarea (care este ceva firesc în cazul lucrurilor natural-organice) nu va avea loc, cu mare probabilitate, în această situație. Și aceasta mai ales pentru că orașul *nu este ceva firesc*, ci ceva „monstruos” (împotriva firii), ceva artificial etc.

Așadar, orașul este, aparent simplu, o „localitate mai mare decât satul”, o „comunitate mai mare de oameni”, unde „locuiesc mai mulți”, un „plin de oameni”, o „adunătură de oameni”, o „zonă întinsă, foarte populată”, un „loc mai mare, unde stau mai mulți oameni”, „mai multe familii”, unde sunt „construcții mai mari”.

Foarte relevant în sensul celor afirmate mai sus este punerea în relație diferențioare – chiar dacă nu și opozitivă în acest caz – a *mărimii* superioare a orașului față de sat: el este un ceva „mai mare ca satul”.

Diferența sat-oraș nu este percepută doar în termeni cantitativi. Cei mai mulți dintre subiecți tematizează și diferența *calitativă*, care ține în primul rând de termenul *dezvoltării*.

Această diferență poate fi pusă simplu: orașul este ceva „dezvoltat”, subiectul subînțelegând, probabil, că satul *nu este* ceva dezvoltat.

Punerea în termeni absoluți a diferenței este oarecum singulară. Superioritatea calitativă a orașului este, cel mai adesea, pusă în termeni relativi. El este „o comunitate de oameni cu o dezvoltare *mai mare*”, „orașul este mai dezvoltat ca satul”, are „o administrare mai dezvoltată”. Până la urmă, relativitatea tinde să se întoarcă la absolutul generat de totalitate: „așezare mai dezvoltată decât satul din *toate* punctele de vedere”.

Care sunt atuurile orașului în raport cu satul? Termenul superiorității generale este detaliat după cum urmează:

- (i) orașul oferă „**locuri de muncă**”, ba chiar „din belșug” – și aceasta pentru că:
- (ii) orașul are „fabrici, spitale, instituții, școli”, „fabrici, instituții, cinema”, „are fabrici”, „activitate principală industria, comerțul, cultură și administrație”;
- (iii) orașul este un loc cu „**cultură**” sau „mediu cultural”, unde ai „mai multe surse de informare”, unde sunt „intelectuali”, „condiții sociale mai dezvoltate”, o „administrație mai dezvoltată”, ba chiar și „poliție”;
- (iv) dar cel mai frapant și mai invocat semn al superiorității urbane este cel care ține de **consum**. Orașul este „locul unde poți găsi **orice**, unde ne putem face **proviziile**, unde găsim **medicamente**”, ca și „medici și magazine”. De aceea, „când am bani, mă duc și fac cumpărături la oraș”, pentru că la „oraș e altfel, acolo sunt mai multe” și „cumpărăm de toate”, sau, mai precis, „unde mergem să cumpărăm cele necesare”. Pe scurt orașul poate fi perceput și ca un „**bun de cumpărături**”;
- (v) dar tot orașul este și locul unde există „o **altă pregătire**, nu-i ca la noi (la sat), unde „sunt multe posibilități”, unde „există avantajele modernizării: canalizare, curent etc.” sau, în cele din urmă, „**bogăție**”.

Din cauza aspectelor de mai sus, ca și a altora, neamintite expres, orașul și viața (traiul) pe care el o oferă sunt valorizate **pozitiv**, inclusiv în termeni estetici (asociați intim cu termenii materialității mercantile): „locuri **frumoase**, în care **câștigi** mult”, „un loc mai frumos (decât satul).

De ce este pentru unii subiecți „mai frumos” orașul?

Pentru că, potrivit lor, acolo este „bine, sunt școli”, pentru că este „mai bine la oraș”, oamenii ducând acolo „un trai mai bun”. Acest „mai bine” (care este și el un „mai mult”) poate fi precizat suplimentar. Este vorba de o „lume mai civilizată”, de o „viață decentă”, de un „loc unde oamenii sunt mai așezați, mai civilizați decât la sat”, poate și pentru că „la oraș este mai mare posibilitatea de a ieși și a-ți petrece **timpul liber**”.

La oraș este însă „mai bine” și pentru că este un loc social perceput ca „locul în care trăiesc cei **care nu muncesc**”. În opoziție cu această definiție, întrucâtva surprinzătoare, este aceea care consideră că orașul este „unde mă duc **la lucru**”. Cum se poate atunci spune că orașul este un loc al trândăvelii?

Istoria relațiilor sat-oraș, în care cel dintâi a fost exploatat în mod tradițional, ar putea oferi o explicație. Dar avem aici ceva mai persistent decât conjuncturalitatea istorică: din perspectiva mentalității tradiționale, ceea ce fac orașenii, în agitația și „gălăgia” lor **nu este** propriu-zis o **muncă**, fiind lipsită de firesc (de legătură cu firea). Chiar dacă poți „câștiga mult” la oraș, ceea ce faci pentru atingerea acestui scop (deloc ignorat sau disprețuit de săteni) nu poate fi echivalat mental cu efortul **truditorului de la pământ**.

Orașul n-o fi chiar locul unde trăiesc cei care nu muncesc (deși acolo chiar se întâlnesc oameni care nu fac nimic, ceea ce „la țară” este de neconceput!), dar este, totuși, un „loc unde nu muncesc oamenii **atât de mult**”. De aceea, poate, este și „un pic mai puțină sărăcie” la oraș decât la sat (pentru că, v. mai sus la „**Rostul**”, la sat munca este, de multe ori, fără rost). Avem aici mai degrabă o invidie secretă și destule resentimente – cine le-ar putea vitupera? – decât un dispreț față de orașeanul speculativ-norocos, care poate trăi și **fără muncă** în regim de **trudă**. Sunt, din această cauză, orașenii niște „borfași”?

Odată cu această definiție, intrăm în zona valorizărilor **negative** ale urbanității, fie că acestea sunt exprese sau implicite.

Implicit negativă, în opinia noastră, și potrivit reperelor valorizante ale mentalului rural, este invazia „**blocurilor**” din urbanul românesc actual. Vor fi fiind blocurile „construcții mari” (poate, pentru unii, chiar „frumoase” ori „civilizate”), dar lor le lipsește caracteristica „casei cu curte”, deci nu pot fi o „gospodărie”.

Astfel, dacă orașul este „o localitate cu blocuri”, o „adunătură de blocuri”, un „loc în care se găsesc blocuri”, fiind, în cele din urmă, pur și simplu „blocuri”, atunci el poate fi o localitate, dar nu și o **locuire** – pentru că dacă nu ai casă, nu poți fi acasă – ci într-o „închidere”.

Efectele colaterale ale vieții „de bloc” nu pot fi altele decât „aglomerația”, „gălăgia”, „mizeria”, prezența „borfașilor”.

De aceea, deși percepțiile realizate în termeni diminutivi-negativi ai „vieții la oraș” sunt inferioare statistic celor admirativ-pozitive, nu lipsește nici concluzia că acolo, la oraș, este „mai greu decât la sat” (sic!).

Și aceasta pentru că nu toți orașenii beneficiază de privilegiul de a fi „**în centru**” din punct de vedere societal. La drept vorbind, și cu referire expresă la statutul orașeanului din România actuală, cei mai mulți locuitori ai urbanului nu beneficiază decât vag de centralitate, fiind mai degrabă niște **marginali**, care privesc spre pușinii indivizi care profită de superioritățile urbanului cu tot atâtea jind ca și locuitorii ruralului. În bună măsură, aceasta se datorează procesului de strămutare a satului românesc la marginea orașului, proces început cu oarecare timiditate în anii interbelici și continuat în forță (și prin forță) în anii blocurilor socialiste.

În pofida acestor realități, destul de bine cunoscute de locuitorii ruralului românesc, orașul – chiar dacă nu și orașenii – reprezintă pentru ei un „centru”.

Care este, în opinia subiecților, funcționalitatea unui centru ?

Neutral, ar fi vorba de „locul unde ne **administrăm** pentru viața de toate zilele”. Dar, această neutralitate definitorie este înlocuită cu precizări relevante, câtă vreme orașul este cel care „**conduce satele aparținătoare**”, pentru că „de oraș aparținem”, fiind cel „de care aparținem noi, din sat”.

Formal-administrativ, această „aparținere” de centru, care este, în fapt, o **subordonare**, este acceptată ca firească supunere a celui „mic” în raport cu cel „mare”. Dar nu cumva această dependență funcțională este ceva impus de către cei care „nu-s agricultori, țărani, ci orașeni”, și, pentru că au ca „activitate principală industria, comerțul, cultura și (mai ales) administrația”, adică tot atâtea activități **depărtate** de natură (cu care te și lupți cotidian, nu doar te distrezi în weekend!), pot **specula** acțiunea primară în raport cu resursele limitate, pentru a avea un acces mai facil, fără prea multă muncă, la ele ?

De cine **aparține**, până la urmă, locuitorul ruralului românesc? De cei care, profitând că orașul este „mai mare ca satul”, controlează viața lor, de ființe **credule** (pentru că sunt **credincioase**) în „primărie, poliție”, în „cultură”, „cinema” ori chiar în „intelectuali”.

Statul

Diversitatea, dar și ambivalența raportărilor perceptive pe care am întâlnit-o în ce privește orașul, se păstrează, fiind chiar mai accentuată pasional atunci când se ajunge la definirea statului. Acest lucru era de așteptat: deși nu conștientizează foarte limpede filiația oraș-stat (și, evident, nu are nici o posibilitate de a o conceptualiza), locuitorul ruralului intuiește totuși **solidaritatea** onto-politică istorică dintre cele două „entități” exterioare, și nu de puține ori **ostilă**, mediului său natural.

Omul tradițional, în măsura în care el mai este activ perceptiv și mental, încearcă însă în permanență să păstreze distanța față de statul birocratic. Avem aici de-a face cu o

măsură de **siguranță existențială**, indicată de înțelepciunea sa prudentială – și, probabil, singura fezabilă în condițiile actualului raport de forțe dintre cetățean și stat.

Distanța poate fi pusă în două moduri: prin **ascundere fizică**, un soi de evaziune sui generis (căci ea, îndeobște, nu are înfățișarea evaziunii fiscale) prin intermediul căreia locuitorul ruralului încearcă să fie cât mai **departe** de autorități, el, ca și bunurile sale; în al doilea rând, prin **ascundere mentală**, care poate fi atât ca „prefacere” („a face pe prostul”), cât și, mai ales, ca **bănuială**, rar declarată ce-i drept, cu privire la bunele intenții ale statului.

Bănuiala privitoare la malversațiunile etatiste nu ține loc de reflexivitate și atitudine critică. Așa cum gospodarul rural depășește cu greu și în condiții improprii conceptuale limitele microeconomiei sale tradiționale, complexitatea mereu mascată a statului birocratic rămâne pentru el o enigmă. Dar nu o enigmă atât de impenetrabilă încât să nu poată fi bănuțit deloc procesul fundamental, în consecința căruia țărănul apare ca **etern perdant**.

Însă, într-o măsură destul de semnificativă, rezistențele mentalității tradiționale în raport cu birocrația au suferit un proces de erodare. Tot mai fragilă economic ori social, lumea satului românesc a început, treptat, să sperie că statul (adică acest „noi” autoproclamat) chiar ține la țară și la țărani ei. Nici măcar „binefacerile” demonstrate vreme de 50 de ani de superstatul superbinevoitor comunist nu au înlăturat complet această speranță. Urmașii lui Moș Ion Roată mai cred încă în providențialul Vodă care va săruta obrazul lor spurcat de „boierul cel rău”.

Statul, pe de altă parte, reprezintă el însuși ceva **îndepărtat** de oameni și comunitățile lor concrete. Cu alte cuvinte, pentru majoritatea subiecților, statul este o **abstracție**. Ca urmare, non-răspunsurile sau ignoranța declarată cunosc o frecvență ridicată. Am putea însă că, dincolo de ignoranța declarativă, se ascunde tocmai amintita evaziune în fața statului. Dacă îți este frică de ceva sau, mai moderat, suspectezi că acel ceva îți poate provoca unele neajunsuri, atunci, potrivit modului de raționare tradițional, este preferabil să te abții în a-l numi. Avem aici ceea ce s-ar putea numi ca fiind o „tehnică” de exorcizare a răului prin **omisiune** (mult mai clar exemplificabilă prin nenumirea Răului absolut, a diavolului).

Dar și dintre cei care consideră că pot numi statul (quidditatea sa), o bună parte manifestă dificultăți evidente în a trece dincolo de cvasiautologii, goale de conținut descriptiv ori valoric. Desigur, tautologia pură, de tipul „statu-i stat”, este evitată prin procedura ostensivității (uneori ratate). Astfel, pentru acești subiecți, statul este ceva precum „Ardealul (sic!), Ungaria” sau „America (sic!)”, „statul român”.

De aceea, majoritatea celor care numesc statul o fac în termenii „țării”.

Ceva mai pușini sunt cei care adăncesc identificarea statului cu un dat antropic vădit mai organic decât poate fi el vreodată.

Astfel, se ajunge la considerarea statului ca fiind un alt nume pentru „popor” sau „națiune”. Desigur, îndepărtarea de proprietatea semantică a termenului de stat este aici și mai mare decât în cazul „țării”. Dacă statul mai este numit, chiar și de către cei care nu ar trebui să producă o atare confuzie, drept „țară”, este limpede că doar mecanismele mentale puternic îndoctrinate ori determinate afectiv pot conduce la identificarea statului cu „poporul”.

Un anume fel de explicație o putem găsi în momentul în care statul este considerat ca fiind acel „noi” înșine. Roadele ideologice ale iluminismului istoric, ca și ale revoluționarismului modern, apar ca urmare a formulei magice „noi, poporul”, care înlocuiește formula substanțială a suveranității reale, aparținătoare întotdeauna unei (unor) persoane definite (specificate „în carne și oase”). Evidența că „statul sunt eu” (sau, în

formula „pluralistă” a statului de drept, ca „separare a puterilor în stat”, ca „eu și eu și eu...”, adică un fel de pseudo- „noi”) este înlocuită subteran de acest „noi” *fantomatic*.

Dacă statul suntem „noi”, atunci el nu poate fi decât „poporul”. Logica perfectă a raționamentului obnubilează realitatea statului ca Putere a cuiva asupra altcuiva.

Relevantă este și *ne-numirea* statului ca *Putere*. De fapt, începând cu doctrina „separării puterilor în stat” și cu dublarea acesteia prin doctrina pluralismului politic partidic, s-a vorbit tot mai puțin în mod deschis, fără nici un fel de ipocrizie ideatico-conceptuală, despre stat ca Putere. Este suficient să comparăm franchetea (cinică, ce-i drept) a lui *Machiavelli* din *Principiele* cu orice lucrare contemporană pentru a realiza subtila „punere între paranteze” a durității intratabile a statului ca Putere (fie ea și limitată, „minimală” etc).

Preferabil este să numești statul – mai ales atunci când ești un *supus* al său – în termenii „conducerii” și „organizării”. Atât unul cât și celălalt dintre acești termeni evocă experiențe *familiale* gospodăriei și comunității tradiționale. Și anume, este vorba de experiențe care conchid asupra caracterului *dezirabil* al conducerii ori organizării.

Întâlnim însă și aici o ambivalență. Conducerea, ca termen strict tehnic, numește un dat antropic general, fiind expresia socială a raționalității acționale (câtă vreme vrei să atingi un scop, mai ales unul comun, trebuie „să te conduci” în funcție de acel scop sau să accepți „să fii condus” înspre el). Dar același termen numește și un dat specificat conjunctural, anume supunerea cuiva în raport cu altcineva (cu voința „suverană” a aceluia). Aproape la fel stau lucrurile sociale și în privința „organizării”.

Pentru mentalul tradițional, aceste ambivalențe devin ambiguități. Și aceasta deoarece, potrivit experiențelor tradiționale, conducerea și organizarea reprezintă date „naturale”, revenind, potrivit unui sui generis „drept natural” individului matur (omului complet) – care, așa cum s-a văzut, este identificat cu bărbatul gospodar. De aici și până la a considera orice conducere ori organizare ca fiind un „lucru bun” nu este decât un pas. Iar acest pas se face și prin identificarea necesității cu dezirabilitatea.

Deci, statul este „ceva necesar” și, ca urmare, „foarte important”. El reprezintă „organizarea unei națiuni”, pentru că trebuie ca „cineva să conducă în fiecare țară”. Până la urmă, statul nu este totuși altceva decât „cei care conduc” sau cel „care ne conduce pe toți”.

Mai specificat, este vorba de „organizarea politică a unei țări, condusă de președinte, parlament” sau chiar „parlamentul” (sic!).

Doar doi subiecți fac trimitere și la putere, ca atribut definitoriu al statului: „puterea care conduce” sau, mai ales, „puterea de a împărți legile”.

Deși cei care realizează identificarea statului cu „legile” reprezintă o minoritate statistică, ca nu este lipsită de relevanță.

Într-adevăr, funcționarea unui sistem de drept ar fi greu de conceput fără susținerea unei puteri oarecare. Ca urmare, cu cât puterea este mai mare („nu știu (statul) îi ceva mare”), cu atât legea este mai „tare” (deci și „mai bună” – o fi ea și mai „clară” ori „mai dreaptă” din această cauză?).

Pe de altă parte, avem binomul problematic „lege-dreptate”. Dacă statul este „țara cu legile”, ca și „puterea de a împărți legile” sau „autoritatea care dă legea”, atunci, potrivit categorialului tradițional, tot statul este cel care „face” și/sau „dă” dreptatea. Ceea ce, desigur, în destule cazuri, este greu de argumentat empirico-factual.

Oricum, statul apare, din perspectiva câtorva subiecți, ca fiind un *dăruitor* (deși ceea ce „dă” statul este mai degrabă accidental-ocazional, în vreme ce „luatul” practicat de el este substanțial-permanent, realizându-se mai ales sub forma *impunerilor*).

Ceea ce se poate aștepta, cu oarecare incertitudine rațională totuși, de la stat este ca „instituițiile (sale) să rezolve probleme”, să realizeze o moderare a conflictualității sociale: „să fie înțelegere între toți”, „să fie liniște în țară” – și cam atât.

Dacă statul este perceput ca fiind un „constructor” care „face fabrici și dă de lucru la oameni” sau care „dacă ai lucrat” îți dă o „pensie de stat”, atunci avem, desigur, descrieri „realiste” ale unui anumit fel de stat, dar nu și o înțelegere cât de cât adecvată a ceea ce poate și, mai ales, a ceea ce n-ar trebui să poată face ori „dăru” statul cât de cât *umanizat*.

Până la urmă, deși destul de puțini subiecți o spun, singurul stat bun este cel care „te lasă să trăiești”. Din perspectiva omului „de jos”, statul nu este doar ceva îndepărtat-abstract, ci este și dezirabil să rămână astfel. O spune în felul său cinic *Machiavelli*: ceea ce vrea „poporul” este să nu fie asuprit prea mult (și prea din apropiere, am adăuga noi).

Raportarea idilico-utopică (și de o candoare trucată) la stat pe care o oferă *Caragiale* prin *Conu' Leonida*, care consideră „normal” ca statul să-i „dea” și pensie și leafă (după cele „două legi”, amândouă presupus avantajoase celui „din popor”, când, de fapt, există o singură lege – și anume, una mereu ambiguă din perspectiva „avantajelor” omului de rând), este contrazisă de un bun simț care poate apărea ca injurios apologetilor statului. Dar nu spunea tot Caragiale că singura libertate care poate fi gândită (rezonabil imaginată) în ce privește omul de rând este aceea ca el să poată injura guvernul, fără ca a doua zi chiar să fie penalizat?

Când majoritatea susține că statul este chiar „țara” ori „poporul”, „legea” ori necesar „buna conducere-organizare” este oarecum riscant să susții că el este o „minciună”, că „nu ajută cu nimic” – evident, nu ajută pe omul de rând -, că „reprezintă numai scumpirile” ori un „mediu de furat banii celor săraci”, fiind adică celebrul „haiduc pe dos” din folclorul actual.

Economia de piață

Realitățile specificante ale economiei de piață prezintă complexități care exced capacitatea de percepție și înțelegere a micului proprietar rural. Jocurile economice majore seamănă cu jocurile marii politici. Ele se desfășoară la *niveluri inaccesibile* perceptiv „bărbatului gospodar”, între marii întreprinzători (organizați, de obicei, în corporații multi și/sau transnaționale), ca și între aceștia și state (îndeosebi cele superdezvoltate).

Dar, dacă macroeconomicul se află dincolo de orizontul normal accesibil privirii microgospodăriei țărănești, efectele sale asupra activității economice curente din gospodăria țărănească sunt deseori vizibile – și, câteodată, corect percepute.

Pentru un *outsider economic*, așa cum este în prezent locuitorul ruralului românesc, economia de piață apare ca un fenomen incitant (deși, pe alocuri, amenințător). Pe de o parte este libertatea de acțiune-câștig pe care o oferă – deși la modul general și doar ca promisiune – economia de piață stârnește imaginația economică a micilor producători agricoli, care își fac și ei „calculul de oportunitate” ca orice întreprinzător, ca și speranțele asociate acestor calcule. Dacă poți, la modul general, vinde-cumpăra la orice preț, atunci rezultanta ar putea fi una favorabilă celui care asigură *produsele vitale* de bază în orice economie sănătoasă. Ce societate nu are nevoie de hrană?

Fenomenul nemijlocit vizibil al economiei de piață este reprezentat de *agitația comercială*, care acoperă nu de puține ori mișcările economice aflate în spatele cortinei mercantile, cum ar fi, în primul rând, producția de bunuri destinate vânzării-cumpărării, dar mai ales acea producție destinată autoconsumului (pe nedrept desconsiderată,

considerată ca „minoră” etc.). Ca urmare, la o primă vedere, economiile moderne pot fi ușor confundate cu superficialitatea lor comercial-mercantilă.

De aceea, nu este de mirare că economia de piață poate să-i apară unui subiect ca fiind un fenomen strict *speculativ* (în sensul negativ al termenului): „mută marfa dintr-un loc în altul și câștigă”. Discursul prezent în subteranul acestei definiții este suspect de reminiscențe ale îndochinării comuniste, care, cum se știe, era construit pe o factice condamnare morală a economiei de piață și pe o demagogică laudatio adusă producătorului „direct” și „cinstit”. Dar umbra de resentiment care răzbate din definiția de mai sus conține într-însa sedimentele unei experiențe mai vechi a clasei țărănești în raport cu economia de piață modern-orășenească.

Și aceasta pentru că, atât obiectiv (prin „locul” său tot mai marginal în sistemul macroeconomiei moderne), cât și subiectiv (prin dificultățile reale și explicabile pe care le manifestă în perceperea-înțelegerea unui sistem care „transcende” limitele experienței sale sensibile), gospodarul rural este *vădit dezavantajat* într-o asemenea conjunctură.

Ceea ce este mai derutant încă provine din caracterul *ascuns* al cauzelor care îi creează noul tip de dezavantaje economice. În cadrul economiei tradiționale, pierderile relative suferite de micul producător agricol nu aveau o cauzalitate de tip economic, el fiind, într-un fel sau altul, forțat să cedeze prebenda unui (unor) stăpân(i) ai locului (majores terrae). Sistemul prebendial era brutal, dar vizibil. Modul pervers (nenatural) în care țăranul modern este obligat să piardă, fără a putea detecta motivele reale ale acestei situații ingrate în raport cu cei doi mari jucători ai economiei de piață – marele capital și statul birocratic –, îi provoacă derută, neliniște existențială (sentimentul că activitatea sa este „fără rost” – v. *Rostul*) și o surdă nemulțumire, care este cu atât mai acută și mai frustrantă cu cât „exploatorul” este mai *anonim*.

Efectiv, micul gospodar nu are pe cine să acuze în cadrul economiei de piață pentru „nedreptățile” care se comit la adresa sa – și, în consecință, nici împotriva cui să se revolte.

În plus, el este suficient de atent și inteligent pentru a sesiza beneficiile generale pe care le aduce cu sine o economie funcțională de piață. Și, chiar dacă aceste beneficii se răsfrâng doar într-o măsură marginală asupra sa, gospodarul rural nu poate nega de plano superioritatea libertății economice în raport cu tradiționala constrângere prebendială (a cărei înfățișare recentă, prezentă sub forma colectivismului comunist, constituie un avertisment grav privind singura alternativă modernă la sistemul concurențial).

„Mutarea mărții dintr-un loc în altul este, desigur, percepută ca aducătoare de „câștiguri nemeritate” („fără justă cauză”, atât economică, cât și socio-morală). Relevant este că subiectul respectiv nu numește pe cei care speculează (cum ar putea-o face, devreme ce atari operații – care nu de puține ori apar ca „inginerii financiare” – sunt departe de privirea lui?). Ca urmare, nu este de mirare că economia de piață poate fi considerată și ca fiind „pentru țărani foarte proastă, dezavantajoasă, produsele țăranilor sunt ieftine și ce se cumpără de la stat este foarte scump”.

Trecând, deocamdată, peste aceste raportări critice la adresa economiei de piață (sau a ceea ce există la noi sub această denumire), vom remarca frecvența celor care o consideră ca loc al tranzacțiilor comerciale: 20 dintre cele 77 de răspunsuri valide, semnalând, totodată, și frecvența scăzută a celor care consideră că „știu” în ce constă fenomenul.

Micul gospodar pierde constant în condițiile economiei de piață (și are și intuiția vagă a acestei „condamnări” la „faliment”). Dar, cel puțin, are conștiința fermă că o face „pe mâna lui” – și nu obligat, așa fel încât să fie umilit.

Pentru că, altminteri, ceea ce poate oferi și vinde gospodarul rural, produsele sale, deține o pondere tot mai scăzută pe piața „mare”, care este definitorie pentru economia de piață. Piața accesibilă lui este piața „mică” – oricât ar face aceasta din urmă parte din economia de piață, ea nu are decât un rol marginal.

De altfel, o parte dintre subiecți confundă la modul evident-declarat economia de piață cu această marginalitate: „este piață în sat în fiecare sâmbătă și e bună”. Pe această piață are acces real gospodarul rural, iar oferta sa este limitată atât cantitativ, cât și sortimental (nu și calitativ însă!). Așa încât, piața poate apărea ca o „lume (sic!) în care să putem vinde animalele”, sau ca situație în care „dacă mă duc eu la piață cu ouă și pot să le dau la ce preț vreau”.

Acestea sunt produsele – iar prețurile lor sunt cele știute de toți, mai ales de către micii producători agricoli, prinși într-o îmbrățișare sufocantă de „foarfeca prețurilor”. Dar accentul cade aici nu pe profit (un concept neoperațional pentru micul producător), ci pe **voinea lui liberă** „de a vinde la orice preț”.

Cea de-a doua categorie de definiții în ordinea reprezentării lor statistice o constituie acei subiecți care sunt impresionați de un alt efect vizibil al economiei de piață: **prețul liber**, ca rezultată a întâlnirii cererii și ofertei pe piață: „unde se întâlnește cererea cu oferta” sau „unde prețurile diferă în funcție de cerere și ofertă”.

Firește, piața liberă-concurențială poate fi definită, simplu, ca „prețuri” – ceea ce, pentru cei mai mulți respondenți care aleg o asemenea soluție definitorie, înseamnă o simplificare a fenomenului economiei de piață.

Ceea ce pot constata gospodarii rurale este că, dacă „faci comerț cinstit”, ai șanse serioase, mai ales acolo unde, ca la „noi”, „nu facem economie de piață”, să ajungi în situația, derivată din „adaptarea prețurilor după piața liberă”, de a te lovi îndeosebi de „prețuri mari”.

Chiar dacă, în mod normal, în economia de piață avem „prețuri mai mici și mai mari în afaceri”, cum se face că, atunci când gospodarul rural cumpără, „toate sunt foarte scumpe” sau „totul este foarte scump”, iar atunci când vinde se întâlnește cu fenomenul „prețurilor mai mici”?

Un răspuns ar fi cel legat de munca gospodarului rural. În mod „natural”, o economie liberă este aceea în care „fiecare (poate) să-și valorifice munca”. Dar este economia de piață o economie „naturală”, mai ales în sensul de „firească”?

Câtă vreme economia de piață este centrată nu doar funcțional, ci și axiologic pe „bani”, cum lapidar o definesc subiecții de mai sus, este limpede că „naturalitatea” activității economice (care ar consta, printre altele, în satisfacerea nevoilor – foarte relevant este că nici un subiect nu invocă această definire!) este cel puțin pusă în umbră, dacă nu cumva suspendată.

În consecință, o parte importantă dintre subiecți consideră că economia de piață se învâрте **în jurul banilor**, care sunt percepuți ca scopul real și ultim al întregii „târguiei”.

Ceea ce se face (ori chiar trebuie să se facă) într-o asemenea economie este „să strângi bani”, „să grijești de bani, să economisești”, „să strângi bani pentru copii”, „să trag banii către mine”, „să nu cheltuiești atât, că faci economie”. Până la urmă, în termeni aproape dramatici, ca să fii compatibil cu acest tip de economie, ești nevoit să-ți amputezi satisfacerea nevoilor, să „mergi la piață și să nu cumperi nimic” sau chiar să „nu mănânc acum, ci mai deseară – am făcut o economie”. Și aceasta pentru că gândul că poți „să mergi cu bani puțini și să cumperi mult” nu este decât o utopie, ca și conceptul unei economii unde „produsele sunt mai ieftine”.

Iată de ce, deși economia de piață este o „necesitate și foarte importantă”, adică un „lucru bun”, dată fiind „lipsa banilor”, care devine o **stare cronică** în satul românesc actual, nu prea „ai ce vinde” și dai peste „impozite prea mari”, peste un „TVA care (nu) este la fel în toată țara” și ajungi să constăți că economia de piață este „ceva la care n-o să ajungem în veci”.

Bineînțeles, este vorba de „noi, țărani”.

Primăria

Statul și instituțiile sale devin din ceva îndepărtat de omul de rând (mai ales de cel aflat într-o marginalitate accentuată, precum cel din mediul rural) ceva cât de cât apropiat („vecin”) prin **mijlocirea** primăriei. Din această cauză, reprezintă o instituție (o autoritate, totodată) cu totul specială, fiind interfața dintre „om” și cetățean” și Puterea ca generalitate. Primarul și „oamenii săi” sunt chipul cotidian vizibil al Puterii (îndeosebi la sat, unde toată lumea îi cunoaște la modul personalizat), păstrând totuși acea „transcendență” care provine din „împărțășirea” Primăriei cu Centrul atotputernic, cu Legea etc.

Deosebirea, la țară cel puțin, dintre primar (primărie) și autoritățile îndepărtate (Guvernul, Președintele ori Parlamentul) constă în aceea că (aproape) toți primarii provin „dintre noi”. Asemănarea cu cei aflați la originile Puterii provine din aceea că, deși se află într-o vecinătate (sodalitate) palpabilă, primarul nu mai este același om cu care, „nainte vreme” (sau după exercitarea mandatului) „te trăgeai de brăcinar”.

Consecințele psiho-sociale care derivă din această situație reciprocă a „simplului” om și cetățean și a primarului (primăriei) sunt multiple. Dintre ele, am semnalat aici, în primul rând, faptul că nivelul și calitatea **încrederii** în Stat și autorități sunt dependente la modul decisiv de raportarea la și perceperea celei mai apropiate autorități. În măsura în care relația cu primarul (primăria) funcționează în termeni umani (sau nu...), avem și ecourile socio-instituționale de rigoare. Un primar (o primărie) bun(ă) induc o undă de **confidență reciprocă** între Putere și „supușii” săi, reciproca fiind valabilă.

Apoi, „destinul” democrației ca democrație electoral-reprezentativă depinde în mod decisiv de senzația pe care cetățenii de rând o au (sau nu) cu privire la posibilitatea reală de **a-1 schimba pe primar**. Îndeosebi din perspectiva mentalității rurale, schimbarea prin intermediul votului universal și secret a celor aflați în depărtarea generalității suveranității statale reprezintă o abstracție goală de conținut antropic. Dimpotrivă, primarul și consilierii locali, ca și „aparatul” primăriei, sunt persoane vizibil-efectuale, a căror păstrare sau schimbare nu este cătuși de puțin un act abstract (și, ca urmare, indiferent).

De aceea, pe de o parte, birocrăția apare ca fiind, la nivelul ei local, oarecum suportabilă, câtă vreme este înmădiată de relaționarea-comunicarea preponderent informală. Dar aceeași birocrăție, dincolo de aspectele ei funcțional-raționale, și odată depășite limitele acestei raționalități, își relevă mai direct și mai brutal **inumanitățile sale**. Ca urmare, și reacțiile de nemulțumire ori chiar de împotrivire în raport cu statul birocratic modern sunt mult mai accentuate la nivelul său bazial.

Este de relevat mai întâi majoritatea statistică foarte pronunțată (mult mai ridicată decât în cazul altor termeni) pe care o întâlnim în cazul „primăriei”. Astfel, mai bine de jumătate dintre subiecți definesc „primăria” în termenii unei neutralități axiologice pronunțate, ca fiind „o instituție de stat”.

Avem însă și aici o anume diversitate de opțiuni perceptiv-mentale, ceea ce indică o varietate de situații, chiar dacă nepersonalizate explicite în raport cu „instituția”.

O primă subcategorie de subiecți definesc în termeni seci, laconici și „reci” primăria ca „instituție de stat” sau ca „sfat”, „consiliu”, „organ de stat”.

Un pas înainte în sens determinativ îl avem atunci când primăria este definită în termenii „conducerii” ori ai „organizării”. Așa cum am încercat să argumentăm mai sus (v. „Statul”), asemenea termeni au o pronunțată *încărcătură antropică*, ținând de experiențialul cotidian al locuitorului din rural. Altfel spus, avem de-a face cu o instrumentare simbolico-afectivă a raportării la un instituțional care, dacă rămâne la nivelul său formal (prevăzut de lege), riscă să fie perceput ca îndepărtat, străin și, până la urmă, ostil față de om și cetățean. Încă o dată, numirea a ceva exotic în raport cu experiența familiară a „bărbatului gospodar” prin cuvinte inteligibile pentru omul de rând, iar nu prin termeni proprii „limbii pășărești” sau „domnești” (cum este cazul cu „instituția”) are rolul de a calma neliniștile și spaimile stărnite de stranietățile amenințătoare care provin din urbanitatea-statalitatea birocratică.

Primăria este percepută de un număr însemnat de subiecți ca fiind, simplu spus, o „conducere” sau, mai precizat, ca o „conducere locală”, ca o „conducere a comunei, satului, orașului, localității”, ca „organ de conducere”, ca „for conducător într-o comună”.

Avem însă și precizări semnificative privind această „conducere”. Ea este percepută ca fiind „un centru administrativ local”, dar și ca „putere locală”, ca „formă de organizare și conducere a unei localități”, ca „organ local al puterii de stat care coordonează întreaga activitate de pe teritoriul care-i aparține (sic !)”, ca o „coordonare a satelor”.

Nuanțarea merge mai departe atunci când conducerea este numită în termeni antropici, fie colectivi, fie individualizați. Astfel, primăria este „percepută ca „un grup de oameni care iau decizii” sau ca „oameni politici”. Mai relevant încă, din punctul de vedere al mentalității rurale, apare numirea primarului (primăriei) ca fiind „capul” localității-comunității. De altfel, această expresie foarte sugestivă și plină de sensuri antropice s-a păstrat și în limbajul elevat-științific prin sintagma „cap al gospodăriei (sau al familiei)”. Deci, primăria poate fi numită în mediul rural, la modul foarte firesc, ca fiind „capu’ satului și al oamenilor” devreme ce „ea conduce” sau „capu’ satelor”.

Desigur, în termenii formalismului birocratic, ar fi greu să ne imaginăm ca cineva să considere că o instituție este (sau are) „cap”. Ceea ce, poate, indică și că, în lumea satului românesc, primăria mai este încă percepută ca o *înfrainstituție* sau ca o *preinstituție*.

Dar mai este ceva semnificativ de adăugat în acest moment al definirii aparent neutrale valoric.

Pentru destui dintre subiecți, primăria nu apare ca o instituție (așa cum apare Statul), ci ca un „loc” – și anume, ca un loc în care „se rezolvă” sau „ar trebui să se rezolve” „problemele” comunității și ale oamenilor. Accentul, în opinia noastră, cade aici pe „conceptul” *locuirii* – primăria fiind acceptată social în măsura în care este asociabilă ideii-forță de „casă principală” a comunității, unde ești (sau ar trebui să fii) „ca acasă”. Alăturarea „locului” și a „problemelor” care se așteaptă să fie rezolvate (fie că sunt sau nu rezolvabile) este un argument în sensul celor de mai sus: dacă nici „capu’ satului” nu le poate rezolva (sau, mai rău, nu vrea sau nu este interesat să le rezolve), atunci cine ?

Așadar, la modul general, primăria este „locul unde ar trebui rezolvate problemele locale” sau „locul unde găsești rezolvarea problemelor locale”, „locul unde se coordonează toate pe plan local”, pentru că în acel loc se află, cel puțin teoretic-deziderativ, „cei care ne rezolvă problemele”.

Dar primăria poate fi percepută și ca „loc de unde *se dirijează* comuna (este un nimic)”, ceea ce indică nu doar o certă insatisfacție privind capabilitatea rezolvitoare a primăriei, ci și o surdă *rezistență* în raport cu birocrățiile locale.

Până la a aborda și viziunile critice ori resentimentale privitoare la „aleșii locali”, vom examina *ideile-speranță* legate primărie ori primar.

De fapt, aceste idei-speranță adâncesc cele arătate anterior relativ la „locul” privilegiat care este (ar trebui să fie) primăria ca și „casă principală” a satului, ca și „cap” al „gospodăriei comune”.

Vom începe cu viziunea *extrem-optimistă* pe care o întâlnim în următoarea definiție: „dacă am necazuri, acolo trebuie să mă duc, dacă poate, primăria mă ajută”. Dincolo de acest ipotetico-dubitativ „dacă poate”, putem citi o realitate socială tot mai îngrijorătoare: destui locuitori ai ruralului românesc actual nu se mai încred în ajutorul „natural” al socialității din vecinătate, fiind nevoiți să apeleze la acela la unui „organ de stat”.

Cele de mai sus indică o *debilitate* accentuată a *capabilităților acționale* existente în acest moment în satul românesc. Desigur, este normal ca primăria să fie „un loc unde te adresezi autorităților” sau „unde se dezbate problemele locale”. Și chiar ar fi foarte bine ca primăria să fie „locul unde îți împărtășești greutățile cu primarul” sau un „centru de informare a oamenilor din comună”, ca și un soi de forum al unei res publice sui generis: „care se ocupă...cu treburile oamenilor, comunicarea între populație și stat”.

Dar indiciile privind starea reală a ruralului românesc actual nu mai sunt deloc încurajatoare, în pofida personalizării relaționale pe care anumite definiții o sugerează, atunci când aflăm că „dacă avem probleme”, „mergem acolo (la primărie) sau, încă mai accentuat, că acolo este locul „unde ni se rezolvă problemele”, că atunci „mergem la primarul” când avem necazuri, pentru că el este „cel care rezolvă problemele și necazurile, el te ajută”, iar primăria este „locul unde își spun oamenii toate necazurile”. Fantoma *statului-providență* tinde să înlocuiască o realitate socio-antropică aflată într-o stare de evidentă suferință. Dacă primăria (și primarul) sunt percepuți ca fiind confidentul ori, mai ales, susținătorul principal (ori unic) al omului de rând, atunci unde sunt prietenii, vecinii sau consătenii ?

Or, în măsura în care oamenii așteaptă „ajutor” din partea autorităților pentru toate problemele, fără să mai spered mare lucru din partea celor „aproșiți”, avem de-a face cu o perpetuare (dacă nu cumva cu o accentuare) a „tradiției” „jalbei în proșap”. Atunci primăria, care nu mai este astfel decât „un organ al statului” (ca poliția sau poliția secretă, de pildă) reprezintă „un centru unde ne ducem cu plângerile”, pentru că sunt „instituțiile care să mă ajute”, câtă vreme ea este una cu „problemele țăranilor”.

Dar este primăria așa ceva în acest moment ? Poate fi ea vreodată așa ceva ? Sau nu este ea cumva – și nu poate fi altceva decât – un „for tutelat” ?

Ceea ce tutelează, fără îndoială *și constrânge*. Iar ceea ce constrânge, până la urmă *și oprimă*, chiar dacă o face într-un mod voalat.

Ca urmare, reactivitatea critică în raport cu instituția primăriei nu lipsește nici din cercetarea noastră. Minoritară statistic, ce-i drept, ea indică nu doar disfuncționalitățile trecătoare ori localizate, ci și situații antro-po-sociale de natura temeiului.

Simpla și neexplicitată caracterizare în termeni valorici strict negativi poate fi considerată ca fiind conjunctural-accidentală. Dacă primăria este „rea”, se poate suspecta existența unui partit pris generat de cine știe ce „nedreptate” subiectiv resimțită. O atare apreciere este, până la urmă, echivalentă cu aceea care susține că „este destul de bine că s-a făcut primărie”.

Dar ce se poate spune atunci când cineva consideră că „această primărie nu este una adevărată”? În ce sens o primărie poate să nu fie „adevărată”, deși este „reală” formal-juridic?

În primul rând, este sensul „farniente-lui”, în măsura în care primăria este percepută ca „locul în care o mulțime de oameni pierd timpul”, care, se știe pretutindeni, înseamnă bani (adică efort al contribuabililor) sau ca fiind un „sediul” al celor care „nu fac nimic”. Ori, chiar mai rău decât atât, acolo se află „un primar pentru el însuși” care patronază „harababura” derivată din „birocrăția” care reprezintă un „mijloc de dezinformare a maselor”.

Dar nu toți oamenii primarului par să aibă asemenea preocupări manipulatorii. „Forul tutelar” poate fi și locul unde nu se întâmplă „nimic, nu face nimic, doar beau”. Așa încât te poți și întreba dacă „aici, la sat”, ca și, în general, în societățile românești actuale, mai există vreo „lege” – nu ca text, ci ca realitate socio-morală eficientă?

Uniunea Europeană

Dacă statul este, din perspectiva mentalului rural, o realitate abstractă și îndepărtată, un proiect precum cel al „statelor unite ale Europei” deține toate șansele să fie perceput într-o depărtare și mai accentuată. Datele culese de noi confirmă în bună măsură atare ipoteză.

La un prim nivel, elementar statistic, avem o frecvență relativ ridicată a non-răspunsurilor, 22 dintre subiecți declinand incapacitatea lor de a oferi o definiție a UE.

La nivelul analizei de conținut, așa cum se va vedea detaliat mai jos, întâlnim fie generalități neconcludente (de tipul unor cvasi-tautologii), fie speranțe ori scepticisme – nici unele nici altele nefiind susținute de elemente cognitive suficient de pertinente.

Ignorând în bună măsură ce se așteaptă de la el și, tot așa, ce-l așteaptă în cazul integrării României în UE – care sunt beneficiile sale specificate, dar și rigorile ori riscurile asociate condiției de „european” „cu acte în regulă” –, locuitorul ruralului românesc manifestă, totuși, aceeași luciditate bine temperată de o îndelungată experiență socio-politică, înscrisă între limitele înțelepciunii prudențiale.

Deocamdată, potrivit datelor analizate mai jos, ceea ce prevalează în percepția înțelegerii locuitorului ruralului românesc cu privire la UE provine din zona propagandei, înțesate cu formule stereotipe aparținătoare noii limbi de lemn. Și care, bineînțeles, acoperă rigorile ori riscurile integrării cu promisiuni (chiar dacă nu atât de utopico-aberante precum cele conținute de „visul de aur” comunist), iar eforturile necesare cu îndemnuri „patriotice” de tipul „integrarea depinde de noi toți”.

Departate de noi gândul de a nega necesitatea efortului colectiv al societății românești în vederea integrării europene. Dar cele mai multe și mai importante evidențe empirice ale procesului integrării indică cum că jocurile se fac în altă parte decât în România – și nu de către popoarele Uniunii! –, iar ceea ce depinde de „noi” este detectabil undeva în zona înaltă (și îndepărtată) a Puterii. Poporul va fi și el consultat (de ce oare, când el este deja îndoctinat?). De „lupta” sa pentru „integrare” depinde foarte puțin din noul „vis de aur”. Iar cât privește poporul „de la țară”, lupta acestuia se dă, în continuare, cu pământul.

Vom începe cu acele definiții care, în diferite moduri, rămân la nivelul unor cvasitautologii. Întrucât termenul propus spre definire conține cuvintele „uniune” și „Europa”, unui subiect s-au limitat – cel puțin în aparență – la reluarea acestor două noțiuni. Vom încerca să detectăm și dacă dincolo de aceste tautologii se găsește **un sens socio-antropic**.

Deși, la o primă vedere, subiecții care înțeleg că UE este o „uniune a statelor europene”, „unirea mai multor țări”, „unirea dintre țările europene”, „țările care fac parte din Europa”,

„mai multe state unite”, „mai multe țări adunate”, „mai multe state laolaltă” ș.a.m.d. nu fac decât să repete termenii lingvistici ai UE, avem o posibilitate de adâncire a sensului definițiilor dacă examinăm ce conotații psiho-sociale deține „unitatea” în mentalul rural.

Un prim nivel semnificativ este cel care provine din zona ideologiei **naționale**. Aproape orice român de la țară este convins – și sunt temeiuri solide factuale care să susțină până în zilele noastre această convingere – că „unirea face puterea”. Oricât de acurate ar fi contraargumentele analitico-științifice la sloganul anterior, acesta nu apare ca fiind un slogan, ci ca un dat și ca o necesitate. Ca urmare, „unitatea” apare celor mai mulți dintre români ca un lucru social indubitabil „bun”. Iar dacă ea, unitatea, ar putea fi extinsă la nivelul „tuturor țărilor”, cu atât mai bine.

Căci, odată extinsă la un nivel superior celui statal-național, „unitatea” tinde să se apropie de înțelesul ei **universal**, al „omului de omenie”, care se poate înțelege, în mod normal-dezirabil, cu orice alt semen al său. Nu ca unire politică, desigur, ci ca unire trans și, totodată, infrapolitică. De aceea, dincolo de conjuncturalitățile politico-ideologice național-naționaliste, „unirea este un lucru bun”, chiar și atunci când scopul ei nu este „puterea”.

Ce anume poate fi „mai bun” decât „puterea” (care nici ea nu este un lucru rău, dacă poate fi bine întrebuințată)? Nimic altceva decât „viața bună” – în mentalitatea rurală și puterea nu are rost decât dacă este subordonată „vieții bune”. Căci, de pildă, dacă unirea tuturor românilor a făcut „puterea” lor, acest act politic (de voință cvasiunanimă a națiunii) nu a fost, nu este și nu va fi „bun” decât dacă asigură o viață mai bună (a întregii națiuni, dar, pe cât se poate, și a majorității românilor, ca indivizi). Câtă vreme unirea a fost ipostaziată ca „bun (politic) în sine”, comemorarea ei festiv-festivă a fost percepută ca un act merit să-i avantajeze unilateral pe beneficiarii **puterii unite**.

Lucrurile stau cam la fel și în privința UE. Ea ar trebui să nu fie o simplă alăturare a statelor, ci și o „organizație” a lor. Încă o dată, subtextual, unirea este bună pentru că, potrivit experiențialului rural, ea aduce un plus de **coerență acțională** și poate pregăti-oferi o viață mai bună.

Specificarea „unirii” continuă în felul următor:

- unirea permite statelor „să-și apere interesele”;
- statele se unesc „pentru mai bunul mers al populației”;
- unirea este aceea a unor „țări în care salariile sunt mai bune”;
- unirea face posibilă o „activitate după anumite legi și principii comune”.

Cu alte cuvinte, nu chiar orice fel de unire este „bună”. Afirmare validă, de altfel, și pentru putere.

De aceea, în momentul în care definițiile depășesc stadiul denominativ simplu al „unirii” și „Europei” care se unește, subiecții intră în domeniul substanțialităților, socio-economice, politice ori chiar cultural-civilizatorii – adică, poate oarecum pretențios spus, al vieții bune (sau rele).

Sau al „**vieții mai ușoare**”, pentru că, odată intrată în Europa, „țara s-ar dezvolta mai ușor”, „mai ușorul” având aici semnificația, atât de familiară locuitorului rural, de dispariție a unora dintre greutățile care altora, de la oraș, le-ar apare ca insuportabile – și nicidecum, de viață frivolă.

Mai specificat, unirea țărilor europene ar putea însemna „egalizarea șanselor, circulație liberă”, care, așa cum se știe, nu este înțeleasă în sensul unei circulații divertisment-turistice, ci în scopul obținerii statutului de **lucrător de rangul doi**, care face acele „lucruri murdare” (dirty jobs) pe care europenii cu state vechi nu le mai fac.

Marea speranță-așteptare a românilor pare să fie, în acest moment, ca integrarea în UE să aducă cu sine un „nivel de viață european”, o „împrospătare spre bine” sau ca „banii să aibă aceeași valoare” – ceea ce, probabil, vrea să spună ca leul românesc să fie la fel de puternic pe piața bunurilor de consum precum moneda euro (deși aceasta este o iluzie, câtă vreme veniturile, fie ele exprimate în lei sau în euro, nu sunt comparabile ca mărime).

Ideea centrală este că UE poate fi o șansă și pentru România dacă aceste „mai multe țări care se consultă să fie civilizate” vor face acest lucru în așa fel încât, dat fiind faptul că „sunt țări mai mult și mai puțin dezvoltate”, ele „să dorească (efectiv) să se ajungă la același nivel”. Căci, dacă UE reprezintă „țările cu moneda comună – euro”, de ce nu ar putea ele să asigure și un „mai bine, drepturi mai multe”? Să fie și „legi de acolo, mai bune”?

Sau, în ultimă instanță, fie și dacă formularea este una cu iz jurnalistic, o „unitate unde valorile fiecărei nații s-ar putea evidenția”?

Euroscepticismul românilor, așa cum arătam mai sus, se referă nu atât la oportunitatea integrării în UE, cât la capacitatea României de a realiza acest pas, ca și, mai ales, la benevolența „europenilor” în această direcție.

Foarte realist, săteanul român știe că UE este un „vis de aur al săracilor” de a ajunge la masa bogașilor, prin „modernizare”, prin „investitori”, prin „salarii mai bune”, prin „pensii în euro” („până nu am pensie în euro, nu mă încadrez”), dar și prin „înțelegere între vecini”, adică un soi de **sodalitate europeană**.

Șansele de a fi realizat acest „vis de aur” nu sunt evaluate cu prea mult optimism, fie și pentru că trebuie să ai „demnitatea lor pentru a putea intra”. Câțiva subiecți sunt categorici în pesimismul lor. Europa unită a țărilor dezvoltate este „locul unde noi nu avem loc”, pentru că este „locul unde nu ne primescăștia” – repatrierile repetate ale românilor de după 1990 au lăsat urme adânci în mentalul colectiv! – sau, în cele din urmă, „visul românilor, care probabil nu se va împlini”. Cel puțin, nu se va împlini în termenii așteptărilor propagandei maximaliste.

Euroscepticii propriu-ziși nu lipsesc nici ei. Pentru câțiva subiecți, integrarea în UE este „un rău necesar”, formulă pe cât de enigmatică (la ce o fi necesar răul?), pe atât de stereotipă.

Oarecum mai moderată, pentru că provine din experiența îndelungată a locuitorului ruralului, este aprecierea potrivit căreia UE reprezintă „lucruri bune și rele”. Formularea prudențială de mai sus prezintă însă toate dezavantajele unui avantaj expresiv de tip ambiguu.

De același tip sunt și atitudinile expectative, care indică un scepticism temperat. Căci, deși UE reprezintă o „posibilitate”, este mai potrivit să așteptăm înainte de a ne pronunța entuziast asupra ei: „vom vedea când vom intra, nu știu”, „o să vedem ce o să fie în UE”.

Poate că acest scepticism este alimentat și de amintirea deloc plăcută a „blocurilor de state” în cadrul cărora România a fost mereu un partener mai degrabă **marginal**.

Dacă Europa unită apare ca fiind „concentrarea tuturor statelor europene într-un singur bloc pentru organizare și coordonare”, avem poate de-a face și cu o „uniune care va **dirija** țările din Europa”, un „for superior” – superior în raport cu cine? -, care, deși apare ca „un consiliu unde se dezbate o grămadă de probleme generale”, ce „urmărește un fel de întreg”, și care poate fi, în ce ne privește, acel ceva care ne va determina „să jucăm cum cântă alții”.

În cele din urmă, dubitativ, aparent dramatic, dar și de o anumită indiferență, apare tradiționalul „Dumnezeu le știe”. Ceea ce vrea să spună, în limba omului credincios de la țară, și că, dacă Dumnezeu nu doar știe, ci și o vrea, atunci UE este un lucru indubitabil bun – și, mai ales, **inevitabil**.

Comunismul

Ceea ce poate surprinde în cazul acestui termen este frecvența destul de ridicată a nonrăspunsurilor (15 din 100). Era de așteptat ca subiecții a căror viață a fost identificată, la modul forțat, cu comunismul timp de ani de zile, să-și fi format o opinie despre acel „ceva” care le-a dominat existența atâta „amar de vreme”.

Este posibil să asistăm aici la o procedură de **exorcizare** a răului prin nenumirea sau ignorarea acestuia. O altă ipoteză privește fenomenul psiho-social al **amneziei intenționale**: uitând cele întâmplare, ai o șansă suplimentară de a te elibera, fie și simbolic, de povara evenimentelor. Sau, pur și simplu, nu mai vrei să știi de ele, le „pui între paranteze” și astfel te purifici de ele, după „metoda” „spălării celor rele” prin uitare – și, eventual, **iertare**.

O altă observație privește aranjarea aproape dihotomică a răspunsurilor pe axa valorizantă „bine”-„rău”. Așa cum se va vedea mai jos, aproape fiecare subiect oferă o definiție-atitudine. Iar acest lucru era de așteptat – și nu doar pentru că unii subiecți au fost avantajați (sau li se pare **acum** că au fost avantajați) de comunism, iar alții că au fost „asupriți”.

În fapt, comunismul nu a fost complex, ci doar complicat (și, ca urmare, a complicat inutil – până la urmă, dăunător – lucrul social). Ceea ce pentru omul obișnuit să gândească, așa cum este normal, în termeni simpli și clari, constituie un motiv de buimăceală, întemeiată pe amestecul dintre factual și valoric, și accentuată de faptul că respectiva complicație este susținută de oameni „mai deștepti” decât el. Atât de deștepti încât pot fi suspecți de perversitate ideatică, intenționată sau nu – are mai puțină importanță.

Una dintre agresiunile cele mai severe pe care le-a adus cu sine tranziția este reprezentată de nesiguranța existențială. Odată scos (forțat să iasă) din ritmurile și habitudinile sale, de viețuire „naturală”, locuitorul ruralului simte că își pierde rostul, dar, mai ales, se simte direct amenințat (în primul rând, din punct de vedere economic).

Or, din multe motive, actuala perioadă de remodelare a României a potențat vechile provocări, fie și pentru că, pe de o parte, momentul actual adaugă noi traume peste vechile răni, tot așa cum, pe de altă parte, tranziția de după 1990 pare să fie net mai dinamică și mai radicală decât oricare dintre episoadele anterioare. Amenințările la adresa unor indivizi tot mai evident incapabili în a le face față sunt acum mai dramatice decât oricând în trecut. Și aceasta cu atât mai mult cu cât, în mod oarecum paradoxal, înșiși locuitorii ruralului sunt acum foarte atrași de luminile modernității. Situația lor psiho-socială este asemănătoare cu aceea a victimei fascinate de prădătorul ei.

În atari condiții, când cel evident dezavantajat de noile tenduri socio-economice nu mai are nici dorința reală de a rezista tentațiilor noii lumi, nici forța de a răspunde agresiv ori măcar de a rezista acestora, singura „salvare” (desigur, iluzorie) este refugiul nostalgic în trecutul idilizat.

Răspunsul tipic (ori, mai degrabă, stereotip) este acela potrivit căruia „atunci era bine”. Credem că nu este foarte speculativ să susținem că acest „atunci” numește un trecut generic, fiind un alt nume pentru un *illo tempore* socio-economic, cvasimitic – și mult mai puțin comunismul. Propunerea de a defini comunismul prilejuiește o rapidă repliere existențială în siguranța deplină pe care o oferă **orice trecut** – pentru simplul motiv că el, fiind un timp „mort”, nu mai poate amenința pe nimeni în vreun fel oarecare.

Cum comunismul este trecutul apropiat – și, de aceea, cunoscut (atât cât poate fi cunoscut oricare dat social, mai ales de către cineva sumar instruit!) –, el este și recunoscut de către subiecții nostalgici ca fiind numele propriu al **Trecutului generic**.

Raționamentul de mai sus ar putea fi comprimat și în felul următor: „atunci era bine” pentru că „acum este rău”.

Și, pentru că în orice „atunci” este cuprinsă ideea *paradisiacă* a siguranței ontologice fără cusur, comunismul poate fi numit acum și ca „epocă de aur”. Cu condiția, desigur, ca subiectul să nu fi apelat la această sintagmă, atât de demonetizată prin lecțiile învățământului politic, cu intenții ironice.

Deloc ironice ori persiflante sunt acele definiții care încearcă determinări în termeni factuali ori cvasifactuali a siguranței oferite de comunism.

Subiectul care realizează descrierea paradisului comunist în următorii termeni: „o lume care nu a fost rea. O viață bună la Hunedoara, cantină, haine bune”, este, în același succint discurs, precis-aplicat și confuz. Precis, pentru că, într-adevăr, comunismul i-a extras pe oameni din mediul lor, transferându-i în „Hunedoare”, unde au mâncat și trăit „la comun” și au dus o viață care „nu a fost rea”.

De altfel – și în mod oarecum surprinzător pentru apologeții siguranței economice oferite de salarizarea universală de tip comunist – numărul subiecților care descriu paradisul muncii din comunism în termenii ocupării totale a forței de muncă este redus. Poate și pentru că această ocupare exhaustivă nu era doar totală, ci și totalitară. Altminteri am fi obligați să conchidem că locuitorul satului românesc nu valorizează pozitiv munca (pentru că nu valorizează statistic consistent locul de muncă). Ceea ce ar fi evident contrafactual pentru un tip antropocentric care este obișnuit cu munca grea și pentru care, în urmărire, munca de la oraș (cu locuri de muncă asigurate ori impuse forțat) este mai degrabă un soi de muncă „ușoară” sau chiar pseudo-muncă - de unde și valorizarea pozitivă a „Hunedoarei”.

Deoarece existau locuri de muncă „pentru toți” (ceea ce este o abstracție și o iluzie retroactivă) sau din alte motive, neprecizate, comunismul reprezintă pentru alți subiecți un „lucru bun”.

Acești subiecți (minoritari statistic și ei) consideră că aveau „atunci” un „traie mai bun”, că acea lume era una în care „s-a trăit mai bine” sau, mai laconic, că „a fost bine”. Oarecum mai dezvoltată este ideea că „am trăit mai bine ca acum”, ceea ce poate oferi și o cheie interpretativă. „Mai bine ca acum” nu înseamnă obligatoriu și un „bine” autentic - ar putea să însemne doar că „acum este rău”.

Ceea ce un alt subiect, din categoria opusă, a celor care depreciază comunismul, confirmă: comunismul „nu a fost frumos” pentru că „a fost sărăcie și atunci”. Iar aceasta este o evidență, chiar și pentru acei nostalgici care par fascinați de capacitatea constructivă (de tip megalomanic însă!) a comunismului: „țară în care se construiește mult”.

O altă pozitivitate a comunismului ar fi fost egalitatea „reală”. Descrierea în termeni empirici a acestei „realități” implică însă dificultăți serioase, fie și pentru că subiecții care optează pentru acest tip de discurs valorizant au și reminiscența numeroaselor *inegalități* din comunism.

Opțiunea poate fi, desigur, întemeiată pe promisiunile ideologice ale comunismului, dar aceasta nu este o descriere, ci un citat din cursul de marxism-leninism: „egalitate, drepturi egale, fiecare să lucreze cât poate și să primească cât trebuie”. Sau, ca să fim mai exacti, avem aici o descriere („fiecare să lucreze cât poate”) aglutinată cu un deziderat utopic („să primească cât trebuie”). Firește, până la urmă acest „cât trebuie” nu era identic cu cât „î trebuie” cuiva anume, ci cu „hotărârile de partid și de stat”.

Ceea ce a urmărit intențional comunismul a fost „să fie toată lumea la fel” – și nici nu știm dacă pentru subiectul dat acest „la fel” este un lucru social „bun” sau „rău” ori măcar dacă este considerat ca fiind un dat sau un imperativ-deziderat.

Apoi, conduce acest „la fel” spre o societate a tuturor oamenilor” (adică spre un fel de democrație socială totală), în care „oamenii sunt uniți”? Este (putea fi) comunismul „ceva mai presus cu câteva clase”, ca „democrație anterioară” decât „democrația actuală”? Sau această promisiune a fericirii egalitare nu este altceva decât dezvăluirea deșertăciunii ideii democrației etimologice?

Până la urmă, ceea ce rămâne empiric consistent din „visul de aur” al egalității comuniste este cea „prostie a lui Platon” de a „lua masa împreună” (și nu doar ca symposion ori la nunți și pomeni!) – adică un soi de copilărie socială, descrisă de un subiect după cum urmează: „mergem și mâncăm toți împreună”. Când nu ne mai „prostim” ca și copiii, soluția fezabilă a „mâncării împreună” revine la cantina generalizată din „Hunedoare”.

Un punct de vedere destul de des întâlnit este acela potrivit căruia comunismul a fost (este) o idee (un proiect) social „bun”, dar maculat treptat de „aplicarea” sa „rea”, datorită „greșelilor subiective”.

Totul pornește aici de la o confuzie regretabilă atât teoretic cât și pragmatic, anume de la considerarea ideilor cu relevanță societală ca fiind tot atâtea succedanee ale ideilor pure sau „obiective”, care ar exista în afara și fără „participarea” subiecților sociali reali (empirici) – ba chiar în pofida intențiilor, dorințelor, gândurilor lor. Pe scurt, dacă ar fi după el, arhitectul-proiectant de socialitate ideală ar elimina din proiectul său pe cei care nu vor, nu pot, nu pot ști etc. „înțelege” idealitatea „obiectivă” a construcției sale (care, cu cât este mai megalică cu atât devine mai incomprehensibilă minții „omului de rând”). Dar cum majoritatea (dacă nu cumva toți) subiecții sociali reali, cu excepția proiectantului însuși, manifestă „neînțelegeri” cu privire la idealitatea propusă-impusă, soluția radicală privind socialitatea ideală nu pare a fi alta decât o societate „desubiectivată”, adică „curățată” de toți cei care nu înțeleg Ideile pure.

În termeni istorico-empirici, acest lucru a și fost înfăptuit prin operațiuni de „epurare” de tot felul, care au culminat cu gulaguri ori „revoluții culturale” (sau, ca la noi, cu „reeducări” precum cele de la Pitești ori Canal). Totuși, nici un radicalism idealist nu a mers până la capăt, pentru simplul motiv că societatea cu adevărat ideală ar fi însemnat eradicarea oricărei subiectivități – adică o societate fără oameni.

Așa încât, ceea ce s-a întâmplat (și nu avea cum să se întâmple altfel!) a fost că Ideea comunistă a cunoscut *inevitabila degradare a idealității* sale. Inevitabilă, pentru că acea degradare era cuprinsă în chiar modul formulării ei.

O spune tot atât de bine precum orice analitică pertinentă teoretic unul dintre subiecți. Comunismul ar fi, potrivit lui, „o politică bazată pe idei care la început au fost bune, dar pe parcurs au devenit dictatorice, tiranice și nu îl includeau pe om ca persoană”. Tragedia Ideii comuniste, care s-a transformat în neșansa istorică a comunismului „real”, cu tragedii tot atât de reale, este conținută în întregul ei în acest interval dintre un „început” imaculat și un final complet degradat, care exclude din Umanitate omul „ca persoană”.

O dată cu „legea marxistă, care nu a fost respectată” – dar putea fi acea lege „respectată”? –, intrăm pe teritoriul acelor definiții a căror predominanță o constituie *semnificarea axiologică negativă* în raport cu comunismul.

Cea mai simplă (și, oarecum, și mai neechivocă) definire a răului este atunci când se constată că el „nu-i (un) bine”. Sau, în termeni logici afirmativi, când se susține că „a fost rău în comunism”. Cum comunismul românesc a fost legat multă vreme de omul-simbol Ceaușescu, specificarea „a fost Ceaușescu și a fost rău” urmează în mod necesar. Mai

plastic, se poate spune și în felul următor: „puterea era deținută de nenea Ceaușescu și toți făceau ce zicea el”.

„Vocea unică” pare să fie pentru cei care abhoră comunismul principala motivație depreciativă. Dintre cei care consideră că „nu a fost bine” în comunism, cea mai mare parte se referă, într-un fel sau altul, la faptul impunerii unui discurs-comportament unic, standardizat, stereotip – sumar, la amputarea „voicii” lor publice.

Când vocea cuiva este amputată, avem de-a face, dincolo de orice subtilități hermeneutice, cu o „dictatură”. Ideea poate fi detaliată, fără a fi prin aceasta amplificată. Se poate adăuga dictatorialului determinanta „asuprii”, a obligării la comportamente nedorite: „rău, oamenii au fost obligați să facă anumite lucruri”. În primul rând, au fost obligați să tacă: „dictatură, imposibilitatea de a te exprima, restricții”. Apoi, au fost obligați să facă: „toți oamenii erau dictați, ordonați ca să facă, azi toți oamenii lucrează liber”. Ceea ce, în ultimă instanță, nu poate însemna altceva decât subjugare: „să fii subjugat”. Sau chiar, printr-o ciudată, dar și relevantă, răsturnare a stereotipurilor învățământului politic marxist-leninist, comunismul ar fi fost „exploatarea omului de către om”.

Celui (celor) care a(u) trăit în comunism și au păstrat relativ intactă memoria acelor vremuri „așa cum au fost” le este familiară experiența celui subiect care susține că „nu îmi place, am trăit în comunism”. Sau, în termeni mai generali, comunismul „nu a fost bun în nici o țară”. De aceea, este un soi de noroc istoric că el „a trecut”, devreme ce a fost „o conducere rea, proastă”, provenită dintr-o „idee proastă”, ca „dictatură peste voia oamenilor”. **Conducerea rea** s-a datorat în bună măsură faptului că „comunismul a fost un partid” – și nu o țară, un popor, o socialitate substanțială –, iar urmarea nu avea cum fi alta decât că aceia „care nu erau comuniști, nu aveau aceleași drepturi”.

De la aprecierea în termeni negativi relativ moderați se ajunge la valorizări negative radicale, potrivit cărora comunismul a fost „tot ce-i mai rău”. Printre altele, „comuniștii au tăiat și au spânzurat” (ideea conducerii discreționare fiind, în cazul lor, nu doar una teoretică!) și, mai ales, „au luat pământ”. De unde nu poate rezulta decât că a fost „o asuprire totală” și o „pușcărie a poporului”, și nicidecum „un vis irealizabil”.

Nici nu putea fi altfel, potrivit acelor subiecți care, într-o manieră posibil nedreaptă, dar totuși verosimilă, consideră comunismul ca o creație a unei „adunături de nebuni”, care au pus în mișcare „o prostie maximă”, pentru că „proști sunt cei care sunt comuniști”.

Prostia celor care au aderat cu adevărat la comunism nu este una de natură intelectual-cognitivă, ci una de tip intelectual-axiologic. Căci este cel puțin stupid să consideri că a înlocui cizmele de piele cu „cizmele de gumă”, din intenția nobile, dar funestă, de a face ca toți oamenii (cu mici, dar notabile excepții!) să fie încălțați cam la fel, constituie un progres real. Până la urmă, această egalizare întru surogat (care impune materialul artificial în locul celui natural), este finalitatea supremă (chiar dacă nu și scopul) acțiunii modernizatoare. **Comunismul a fost încercarea, generatoare de efecte tragice, de a transforma finalitatea mediocrizării într-un scop urmărit cu încăpățănare programatică.**

Definițiile cu tentă neutrală (în subtextul cărora pot fi citite însă atitudini valorizante) nu lipsesc nici ele.

Avem, în primul rând, acele definiții care se referă la comunism ca la un trecut revoluționar (iar nu ca la un „atunci” de tip nostalgico-paradisac, așa cum s-a tematizat anterior). Dacă prin comunism se înțelege „fostul regim”, „perioada anterioară”, o „fostă formă de conducere a unor țări cu caracter socialist, comunist”, un „vechi regim politic”, atunci ceea ce se poate subînțelege din aceste definiții este că experiența comunistă a devenit un obiect

de inventar în muzeul lucrurilor antropice (oarecum, un soi de curiozitate, oricât de șocantă ar fi ea).

Mai specificat, este vorba de acel lucru social care a fost „pe vremea lui Ceaușescu” (care devine astfel foarte apropiată ca semnificație antropică de „vremea Ducăi Vodă”). Pe nesimțite parcă, istoria empirico-evenimentială devine substanța unei mitologii sui generis, în care răul este topit întru bine, după cum binele este neutralizat de răul etern prezent.

Iar acest rău, chiar dacă nu este numit în mod expres astfel, se concretizează în formule tehnice de tipul „partid”, care nu este altceva decât „un conducător ce conduce după legi mai stricte”, adică un „for conducător” care realizează o „conducere centralizată”, după o „singură lege, un singur partid”.

Statul, ca exponent total al societății, nu putea fi în aceste condiții decât o „conducere centralizată, dictată de un singur conducător și în care bunurile aparțin întregii societăți”. Ceea ce, fără îndoială, dacă ar fi fost realizat (ori măcar realizabil!), ar fi reprezentat „ceva unicat”, un „Dumnezeu al țăranelor” etc. Urmarea ar fi fost atunci existența omului ca un „comunist adevărat prin comportamentul lui, să fie corect”. De unde ar fi rezultat „o politică foarte bună, că oricine i-ar da dreptate, dacă ar învia dumnealui (Ceaușescu)”. Singura problemă este aceea că, spre deosebire de omul credincios de la țară, Ceaușescu nu credea în Înviere.

Capitalismul

Capitalismul pare să fie un termen aproape exotic, nonrăspunsurile având, în cazul acestui termen, o frecvență foarte ridicată (33 din 100). Ipotetic, am putea atribui această situație fie rarității utilizării termenului în mass media postdecembristă, fie memoriei colective, care a rămas, în urma „bombardamentului” ideologic din perioada comunistă, cu vădite sechele și traume, printre care și imaginea „neagră” a capitalismului.

În plus, în ceea ce privește capitalismul, avem de-a face, din punctul de vedere al mentalității rurale cel puțin, cu o dublă mișcare întru reticență și suspiciune.

Pe de o parte, capitalismul reprezintă numele propriu și, totodată, sintetic al urbanității moderne. Creație și creator totodată de megalopolicitate, capitalismul în stare „pură” sau ideal-tipică apare, din perspectiva locuitorului rural, ca purtător (vector) al binefacerilor, dar și al agresivităților la adresa „vieții bune, liniștite”. Săteanul este atras de „luminile orașului”, care sunt rezumate în oportunitățile oferite de capitalism, dar se și teme că acestea îi vor „arde aripile” de ființă prea fragilă în raport cu constrângerile și ritmurile unui sistem nenatural de producere și re-producere a vieții.

Pe de altă parte, și aproape în aceeași măsură ca și comunismul, capitalismul apare pentru locuitorul ruralului românesc ca fiind un dat *străin* (chiar dacă nu și neapărat înstrăinant, dușmănos etc.). Fără nici un fel de susținere teoretico-conceptuală, avem aici intuiția obscură a unui „aer de familie” care înrudește subteran-secret cele două sisteme opozitive ale modernității. Dacă **Raymond Aron** argumenta cu privire la „convergența” celor două sisteme, văzând „înrudirea” lor în viitor, săteanul pare s-o considere ca dat „originar” – care se desface ulterior în două serii distincte și opozitive de fenomenalizări.

Altfel spus, deși nu le identifică, locuitorul ruralului românesc consideră, fără a o face în termeni expliți, că atât capitalismul cât și comunismul provin din aceeași „rătăcire” produsă de modernitate. Și aceasta pentru că, în pofida unor binefaceri, mai mult sau mai puțin evidente (și făcute notorii ori impuse propagandistic ori publicitar), cele mai severe costuri au fost plătite, direct sau indirect, de țărânie – în comunism, ca și în capitalism.

De aici, probabil, și surprinzătoarea cvasiabsență a definițiilor care să procedeze prin contrastarea comunismului și capitalismului. Potrivit unei inteligențe teoretic instruite, nimic nu poate fi mai diferit societal decât cele două sisteme, fie și pentru că ele sunt unicele sisteme (adică construcții societale intențional-programatice) din istoria umanității – un argument este și acela că ambele au „luat naștere” prin *acte eruptive radicale*, prin revoluții explicite orientate de scopuri melioriste. Dar, tot așa, ne putem întreba dacă nu cumva inteligențele instruite teoretic nu sunt, într-un fel sau altul, într-o măsură mai mare sau mai mică, prizonierele unei (unor) teorii care cu greu pot evita injoncțiunile ideologiilor corespondente.

Ceea ce se poate contraargumenta privitor la această vădită continuitate pe care locuitorii ruralului românesc o percep acolo unde „ar trebui” să fie decelate discontinuități ori rupturi onto-sociale ține de „originalitatea” tranziției de la noi. Astfel, dacă săteanul nostru percepe mai degrabă similitudini decât opoziții între capitalism și comunism, aceasta s-ar datora *impurității* actualului capitalism românesc, contaminării sale inevitabile cu un comunism care nu a dispărut încă complet (mai ales în plan mental) etc.

Până la un punct, această argumentație este validată atât empiric, cât și teoretic. Empiric, datele privind „contaminarea” capitalismului cu comunism abundă în România. Teoretic, și măcar la nivel ipotetic, era de așteptat ca neo-revoluția capitalistă care și-a propus trecerea de la comunism la capitalism (adică un „drum pe dos” față de cel care ține de „logica istoriei”), nefiind însoțită și de o revoluție burgheză – dată fiind absența provocată a burgheziei – să conducă la altceva decât ideal-tipul capitalist.

Pozitivitățile capitalismului sunt fie discutabile, fie încă prea puțin evidente pentru ca ele să fi fost percepute de locuitorii ruralului într-o proporție covârșitoare. Bună parte dintre aceste valorizări privesc mai degrabă contingente viitoare decât actualități societale, promisiuni în care subiecții mai cred (încă) decât realuri efectuale.

Un prim set de valorizări pozitive se conturează în jurul ideii de *libertate*. Fără îndoială, capitalismul reprezintă – oricâte abateri s-ar fi produs în timp și locuri de la „originaritatea” sa – un produs și un susținător al lui „laissez faire”. Spre deosebire însă de alți termeni (precum „democrație” ori „economie de piață”), doar câțiva subiecți percep capitalismul ca definibil în termenii „libertății”. Ceea ce, considerăm noi, reprezintă un indiciu al susnumitei percepții (cronate?) a continuității subterane dintre comunism și capitalism.

Și nici măcar acești subiecți nu sunt foarte hotărâți în afirmarea caracterului liberar (fie și doar la modul potențial) al capitalismului. Unul dintre ei apelează la ideea *pluralității de șanse*: „dau șanse mai multe”, ceea ce „sună bine” – și nu doar ideologico-sloganard! –, dar pare să fie dramatic contrazis de constrângerile realului economic, politic ori chiar educațional, cultural, informațional. Mai modest spus, dar și mai aproape de realitate, se poate spune doar că în capitalism ești „mai liber decât în regimul comunist”, ceea ce constituie o descriere de bun simț, dar și o ascunsă dezamăgire privind libertatea autentică pe care o poate oferi capitalismul.

Căci libertatea pe care o poate, cel puțin *prima facie*, oferi capitalismul se referă la un segment strict limitat al viețuirii – și în bună măsură inaccesibil omului de la țară: *posesia de capital* (bani), liber utilizabil. Deci, capitalism este atunci când „poți să valorifici capitalul tău (în mod) liber, să-l lărgești”. Ceea ce reprezintă o definiție corectă (aproape tautologică) a capitalismului, cu condiția să ai capital (ceea ce „la țară” este aproape utopic) și să știi ce este capitalul.

Dacă consideri că prin capitalism se înțelege „un regim în care poți face câți bani vrei”, s-ar putea accepta că ești aproape de sensul capitalist al libertății, chiar dacă confunzi capitalul cu banii. Dar atunci când definești „laissez faire”-ul ca fiind „libertatea de a-ți cheltui banii cum vrei” începi să te îndepărtezi spre o generalitate a libertății pe care nici comunismul nu a reușit s-o deranjeze semnificativ.

O a doua serie valorizantă este aplicată ostensiv, pornind de la numirea acelor spații în cadrul cărora este realizată o „viață mai decentă”. Avem aici o evidență factuală, aceea a „statelor mai dezvoltate”, care oferă „o viață mai bună”, a celor care sunt „avansați”, care au reușit „modernizarea” și pot oferi „bogăție” ori „forță”.

Prezența factuală a respectivelor spații în câmpul vizual al locuitorilor ruralului oferă măcar speranța că, datorită capitalismului, care ar trebui să reprezinte o „perioadă de înflorire, dezvoltare” sau măcar un „avans spre ceva mai bun”, eventual pentru că este o „formă de organizare în sistem necentralizat”, ca și o „țară care se conduce singură”, s-ar putea ajunge la „o formă mai ușoară de a trăi”, adică la „ceva bun”.

Subtextual, dar și iluzoriu, capitalismul este considerat ca fiind „bun” din perspectivă egalitară: „să am drepturi ca și celelalte persoane, să am dreptul meu, să nu-l pierd”. După cum se știe, în limbaj tradițional, a avea un drept are și un înțeles juridico-formal. Dar acest înțeles este unul secundar, cel principal fiind acela de „folos”, de avantaj personal, bine definit material-pecuniar. Adică de dobândire a ceea ce individul „merită” potrivit efortului său: „după muncă, și răsplată”. Dar nu aceasta era și principala ofertă a comunismului, formulată în termeni tot atât de vagi-generalii?

Definițiile care încearcă să exprime detașarea axiologică în raport cu capitalismul nu lipsesc. Cu toate acestea, așa cum vom vedea mai jos, descrierile în termeni factuali conțin adesea luări de poziție valorizante. Statistic, poziționarea neutrală deține și ea aproximativ o treime dintre opțiuni.

O primă subcategorie de respondenți apelează la modalitatea ostensivă a definirii, realizată atât în manieră afirmativă cât și în termenii unor propoziții negative.

Astfel, doi dintre subiecți identifică capitalismul ca fiind un fenomen tipic american, ignorând originile sale europene. Atare ignoranță, dincolo de originile sale cultural-educative, este întrucâtva explicabilă și explicatorie totodată. Cu toate originile sale europene, capitalismul a cunoscut cele mai remarcabile evoluții ale sale, ca model al unei socialități radical noi, în Lumea Nouă. În Lumea Veche, inventatoarea a modernității de altfel, trendurile capitaliste au fost și mai sunt încă moderate (ori, câteodată, chiar blocate) de reminiscențele tradiționalității. Ca urmare, capitalismul în stare „pură”, așa cum este el întâlnit în America, apare ca o reinventare a celui dintâi capitalism, european și burghez. Avem, altfel spus, o intuire relativ corectă a ceea ce este (sau ar trebui să fie, potrivit „conceptului” său) capitalismul atunci când el este definit ca fiind „cum sunt americanii”. Iar dacă ținem seama, deși o facem aici speculativ, că modul de a fi american (a l'americaine) se bucură de un soi de valorizare pozitivă de tip cvasimitic, mai ales începând din perioada comunistă (când speranța venirii americanilor devenise aproape soteriologică), putem conchide și existența unei poziționări axiologice.

Cum de altfel, și tot speculativ, am putea considera că identificarea capitalismului cu „(evrei) America” ar fi o valorizare negativă a aceluiași ideal-tip societal american. Și anume, dincolo de laconicitatea enigmatică a ei, definiția de mai sus poate conține câteva nivele hermeneutice. Ar fi, mai întâi, o intuiție care ar confirma argumentația lui Werner Sombart privitoare la rolul decisiv al ethosului mozaico-iudaic (iar nu a celui protestant, ca la Max Weber) în geneza capitalismului. Dar o atare interpretare pare totuși a fi excesivă. Mai

aproape de adevărul celor afirmate de subiectul nostru ar fi tradiționala suspiciune creștină relativ la rolul evreilor – suspiciune care poate genera și antisemitism, dar nu în mod obligatoriu-automat. În fine, nu este exclusă nici prezența în raționamentul înfășurat al acestei definiții a achizițiilor care provin din zona frecvent invocatei existențe a unei „oculte” iudeo-masonice care ar conduce lumea actuală (sau, mai general, lumea modernă).

O altă formulă ostensivă o întâlnim în acele definiții care identifică capitalismul cu actualitatea noastră societală: „cum suntem noi acum”, în „perioada actuală”, fără să fie oferit vreun indiciu privind calitatea vieții „de acum”. Pentru unii, în mod oarecum surprinzător, acest acum – încă o dată, nedefinit valoric – constituie o înghețare a istoricității (care, prin ea însăși, este totuși un indiciu al stagnării, deci a ceva negativ), devreme ce ar fi „tot ca pe timpul lui Ceaușescu”, adică ca atunci când „tot partidul” conducea. Senzația de deja-vu ar putea fi tot atât de bine semnul dorinței de „retragere din istorie”.

Ostensivitatea poate avea și un sens retrograd (fără conotații ideologico-politice). Capitalismul ar fi ceva ca „în perioada regelui Mihai”, fără să se precizeze dacă „atunci” era mai bine sau mai rău ca în comunism sau ca acum. Ceea ce poate fi dedus dintr-o asemenea definiție este doar că acum, nefiind ca pe „vreamea regelui Mihai”, nu întâlnim nici capitalismul „real”.

Ostensivitatea îmbracă o formulare explicită în termeni logici negativi, atunci când subiecții susțin fie că „noi nu am trăit în capitalism” – ceea ce înseamnă și că noi „nu trăim” în capitalism -, fie că „la noi nu există așa ceva”. Atitudinea valorizantă nu este exclusă nici aici, dar ea este bine ascunsă în formulări constatative.

Formulările constatativ-descriptive încep să fie mai colorate axiologic din momentul în care descrierile sunt realizate prin determinante socio-economice.

De fapt, putem considera că deplasarea înspre valoric începe din acel punct al unei aparente indiferențe constatative privind o „lume care merge cum merge”. S-ar putea să ne înșelăm, dar aici, potrivit sintagmaticului tradițional românesc, avem ascunsă o ironie și o tristețe: ceva care „merge cum merge” reprezintă fie ceva care atunci „când merge, parcă stă”, fie ceva care merge alandala, nefiind exclus să conducă la ceva rău - fie și una și alta.

De altfel, mergând cum merge, această lume românească de astăzi – așa cum este ea percepută de unii subiecți – pare mai degrabă să meargă „de la sine”. Numai că sensul acestei „mergeri de la sine” nu are nimic din semnificația pozitivă a lui „laissez faire”. O lume „bună”, așa cum s-a văzut mai sus, este, pentru mentalitatea tradițională, o lume care, asemenea gospodăriei, este bine condusă. Or, constată un subiect, la noi capitalismul apare ca o „conducere bună și nu-i bună, între ele”. Acest „între ele” definește nuanțat nu atât o ambiguitate onto-politică, cât o îngrijorare privind o lume care „merge cum merge”.

Printre altele, acest mers realizat în condiții de conducere discutabile (nu neapărat strict defectuoase) creează impresia de izolare societală, așa cum, pe de altă parte, oferă confortul autonomiei persoanei, mai ales în plan economic. Nu avem cum ști dacă subiectul care consideră capitalismul ca fiind „fiecare în funcție de ce capital are” este satisfăcut sau nu de această stare societală în care fiecare trăiește „pe contul său”.

Tot așa, nu avem cum ști dacă definiția capitalismului ca „societăți private” ori „a lua o fabrică sub puterea mea”, ca și „o fermă, să ai bani, să plătești pe alții”, sau ca „patroni și subalterni”, „capital propriu de bani, patroni”, „unde interesul este pentru privat, personal” reprezintă și ceva pozitiv sau negativ.

Lucrurile încep întrucâtva să se clarifice mental-atitudinal din momentul în care în scena definirii apar „bogații” și „săracii”. Ar fi mai întâi de arătat că situația conceptelor de „bogăție” și „bogați” împărtășește statutul celebrei „definiții” caragialești a relației cu

„trădarea” și „trădătorii”: omul de la țară (ca și aproape orice om) „iubește” bogăția, dar îi (cam) „urăște” pe bogați. Apoi, este tema distanței sociale pe care prezența bogăției în forme discrepante o provoacă. Apropierea, vecinătățile sociale, sodalitățile încep să fie distruse o dată ce bogăția devine vehiculul îndepărtării omului de om.

Capitalismul începe, desigur, cu „cei ce au capital” – de unde, prin procesualități care tind să scape unei percepții candidă, se ajunge la cei „care au averi mari”. În sine, existența unor „averi mari” nu reprezintă o incitare la tensiune societală. Chiar dacă și omul de la țară este încercat de păcatul invidiei, aceasta nu conduce la acte decisive de violență cât timp „averea mare” îi este și lui la îndemână. O gândire sănătoasă, „așezată” îi indică cum că nimic nu se poate obține fără acțiune personalizată: „dacă ne facem, avem, că nu vine niciunul să ne deie”. Lucrurile se schimbă radical atunci când averile sunt „prea mari”. Așa cum megalopolisul stârnește psiho-social imaginarul săteanului, provocându-i atât fascinație cât și spaimă, megabogățiile (acumulate, evident, tot în megalopolisuri) îi ating simțul tradițional al dreptății.

Peste tot și oricând există bogăție (care este, la modul general, un lucru „bun”) există și „bogați și săraci”. Dar acolo unde și când există „bogăție mare” (producerea ei fiind un semn cert al modernității – și o mare realizare a ei) apar – inevitabil? – și „prea bogați”, întrebarea nedumirită fiind de ce concomitent apar și „prea săracii”.

Ceea ce se poate întâmpla, așadar – și s-a și întâmplat la noi, după 1990 –, este, ca atunci când „unii iau mai mult, alții mai puțin” – relevantă această definire a capitalismului ca loc social al „luării”! –, să se ajungă acolo unde „unii au prea mult, alții rabdă de foame sau ca „unii să fie cât de bogați, alții săraci”. Să fie capitalismul în genere o „formă de îmbogățire a unora și de sărăcire a altora”? Un loc social în care, inevitabil, „unii trăiesc bine, alții rău”? Sau aceasta este doar „forma capitalismului” românesc actual, care „nu diferă mult de comunism, numai că sunt mai mulți bogați, se subjugă unii pe alții: unii bogați, alții săraci”?

La întrebările anterioare este dificil de oferit acum un răspuns. Dar absența unui răspuns poate genera frustrări și reveniri nostalgice, inclusiv în plan ideatic-definițional.

Capitalismul, ca „societate concurențială” nu are cum oferi „șanse egale”, în pofida proclamațiilor sale. El poate oferi „șanse mai multe”, ceea ce reprezintă un progres antropocentric remarcabil, dar nu și șanse (eventual, dar utopic, egale) pentru toți sau măcar pentru „cei mai mulți”. Iar constatarea de mai sus pare să fie validă nu doar la nivel individual, ci și grupal-comunitar. Una dintre „victimele” privilegiate ale concurenței capitaliste o aflăm tocmai în persoana colectivă a locuitorului rural.

În termeni dramatici, această situație în poziția victimei concurenței „sălbatică” (sau care apare victimelor ca fiind „sălbatică”) este formulată astfel: „Vestul sălbatic (o nouă referire expresă la spațiul american!), unii trăiesc bine, alții trag/muncesc mult și mor”. Sau, mai stereotip, avem de-a face cu „exploatarea omului de către om”. Reflexul defensiv în raport cu o sălbăcie percepută conduce la revenirea nostalgică în trecutul „bun” (pentru că nu mai poate fi), inclusiv în plan discursiv. Un alt stereotip, des întâlnit după 1990, este următorul: „bogăția țării în mâinile câtorva sute de persoane, moșieri, boieri (sic)”. Dar întâlnim și neostereotipuri, precum „adunătura de mafioți”.

Ceea ce conduce și la concluzia că capitalismul „nu este bun” ori că „nu este mai bine” – subînțelegem, decât în comunism. „Indicatorul” vizibil este fenomenul constantei inflații care erodează, așa cum se știe, veniturile mici și fixe: „mai scumpe toate și bani puțini”. Ori, mai subtil, avem de-a face cu „un fel de dictatură (bănuim, asemenea celei comuniste), dar cu mai multă inteligență, mai multe șmecherii”. Dacă ne gândim doar la fenomenul „inginerilor financiare”, tindem să dăm credit acestei definiții.

Proprietatea privată

Dintre toate noțiunile propuse spre definire, aceasta este receptată în aceeași parametri optimali ca și „gospodăria”. Conținutul definițiilor este și el, în general, unul care dovedește pertinentsă cognitivă.

Ceea ce se poate remarca însă la o abordare în adâncime a înțelesurilor acordate de subiecți relevă diferențe semnificative față de sensul denotativ standard al noțiunii „proprietate privată”.

Marea majoritate a subiecților optează pentru înțelegerea „naturală” a proprietății, în termenii „averii”. Sensul explicit al definițiilor care susțin că proprietatea este „ceea ce ai”, după modelul „ce-i al meu, e-al meu” reprezintă o tautologie indiscutabilă – și, aparent, este foarte dificil să adaugi ceva la adevărul ei „analitic”.

Cu toate acestea, avem de-a face aici și cu un sens ascuns-latent, deloc tautologic și deloc indiscutabil al „averii”. În mod tradițional, el ar putea fi circumscris ca sentiment al **sacralității proprietății** (înțeleasă ca „avere”). Conotațiile religioase ale sacralității, fără a fi neglijabile pragmatic, sunt oarecum nonnecesare în raport cu tema proprietății private. De altfel, faptul că nici un subiect nu invocă intervenția Divinității în constituirea sau funcționarea proprietății este oarecum un argument, deși indirect, în acest sens.

Sacralitatea proprietății este totuși **funcțională**, chiar și în absența invocării explicite a Divinității. Avem în ideea sacralității – fie ea și nerostită textual-explicit – două prezențe atitudinale.

Întâi, este acel sentiment că numai ceva **intangibil** (acesta fiind înțelesul fundamental al „sacralității”) poate fundamenta și garanta o „viață bună”. Or, proprietatea privată este semnul clar al in-dependenței existențiale – ca urmare, ea trebuie să fie „sfântă”.

Al doilea privește **legătura antropică dintre proprietate și viață** (nu se definește tâlhăria prin disjuncția dramatică „banii sau viața?”). Or, dacă viața este ceva sacru (chiar și pentru ateii), atunci și proprietatea privată se înscrie în același regim antropic.

Ca urmare, ceea ce „este al omului” instituie mai mult decât o legătură strict juridică, atingând, în mentalul tradițional, profunzimile **legăturii onto-religioase** cu „ceea ce este” – și te face să fii. Așa încât proprietatea devine „tot ceea ce este legat de o persoană fizică”, conferindu-i acesteia un statut, o demnitate și o tărie ontologică – de care depind și statutul, demnitatea ori tăria socio-politică: „să fii pe cont propriu, să-ți fii șeful”.

Cea dintâi determinare a acestei situații onto-sociale pe care o aduce cu sine proprietatea (ca „avere” ce „înfințează”) se realizează în termeni generali, dar deloc abstracți.

Simpla, și aparent tautologica, afirmare a proprietății ca fiind „ce-i al meu, e-al meu” indică deja, prin ea însăși, sensul identitar al „averii”. Bunurile posedate „cu acte în regulă” – și care, prin urmare, nu pot fi nici revendicate, nici însușite de altcineva – reprezintă modalitatea cea mai eficace (dat fiind caracterul ei nemijlocit „palpabil”) de definire a celui social. Așa cum „bunurile care aparțin de un om”, ca „valori ale unei persoane” conturează imaginea sa pentru alții (pentru comunitate), omul însuși devine **vizibil** în raport cu sine prin aceleași bunuri.

Se poate înțelege din cele de mai sus amploarea dramei psiho-sociale prin care a trecut lumea satului românesc în anii marcați de deposedările colectivizante.

Dimensiunile materiale ale des-proprietății (care au condus la reale pauperizări, concretizate, de pildă, în culegerea pe fușiș de spice de pe propriul pământ) au fost însoțite de tot atât de reale traume și frustrări **identitare**, în măsură să provoace și să întrețină degradări sociale ori morale fără precedent în ruralitatea românească. Semnalăm în treacă

una dintre consecințele cele mai vizibile (și, probabil, greu reversibile) ale acestei degradări onto-sociale: pierderea simțului „rușinii” (ca efect al pierderii identității-demonității) a făcut ca „furtul din (de la) vecini” să devină un fenomen relativ frecvent în lumea satului românesc.

Nu vrem să fim greșit înțeleși: lumea rurală românească nu a fost, înainte de „modernizarea” colectivistă, una idilică din punct de vedere moral. Dincolo de faptul că așa cum „orice pădure are uscăturile ei” (id est, fiecare sat își avea borfașii săi, mai mult sau mai puțin „profesionalizați”), nici „oamenii de omenie” ca „buni gospodari” nu erau niște îngeri morali, având și ei „scăpările” lor socio-morale (minciuna, vicleșugul, lăcomia ori chiar hoția și omorul nefiindu-le cu totul străine). Cu toate acestea, mecanismul social al „rușinii” (susținut de sentimentul sacralității proprietății) îi făcea să fie cu totul reticenți în însușirea delictuală a bunurilor celor cu care se învecinau (fie direct, fie mijlocit, ca locuitori ai aceluiași sat).

Pe de altă parte, proprietatea reprezenta (și încă mai reprezintă) pentru mentalul rural o „*totalitate*” onto-socială. De aici și oscilația denominativă semnificativă între pronumele posesive „al meu” și „al nostru”, cel din urmă indicând, în opinia noastră, o dăinuire încă elocventă a sensului identitar-comunitar al proprietății – și nu una a sensului colectivist-comunist.

Majoritatea subiecților care optează pentru definirea proprietății private în termenii posesiei o fac în sensul posedării *individualizate*. „tot ce este al meu”, „ce este al meu”, „ceea ce îmi aparține”, „ceva al meu”, „ce are omul, lucrul lui”, „tot ce are omul, proprietatea personală”, „am eu ceva și-i numai al meu”.

Avem însă și elemente care permit, fără să fim excesiv de speculativi, definirea unei atitudini care transcende individualizarea egotică, non sau anti-comunitară. Astfel, în afara formulării posesiei la persoana întâi plural, de tipul „ceea ce este al nostru” – formulare care nu are aici un sens colectivist, ci unul identitar-comunitar –, întâlnim și formulări de tip *impersonal*. Proprietatea nu mai este, în conformitate cu sensul antropic al acestor definiții, un dat egotic-despărțitor, ci unul generic-întemeietor de umanitate (de „omenie”), după formule aparent neutrale de tipul: „ceea ce ai sau ai primit moștenire”, „ceea ce aparține fiecăruia”, „când îi omu’ particular”, „să fie ceva al tău”, „ceva al omului”, „a avea ceva numai al tău”, „ceva personal”, „un bun, o gospodărie personală”, „ceva ce aparține unui om sau grup”, „averea omului”, „bunuri pe care le are o persoană”.

Raportarea la „stat”, la proprietatea acestui „transcendent” socio-politic, care a fost până nu demult o prezență tiranică în viața satului românesc, este implicită, dar dezvăluirea ei nu întârzie: „ceea ce este al cuiva, nu este condusă de stat, este al omului, fie persoană fizică, juridică”.

Acest „ceva” al proprietății nu reprezintă cătuși de puțin o abstracție fantomatică, ci un dat antropic, întrucât obiectualitatea bunurilor posedate în deplină autonomie („numai al meu, numai al cuiva”) devine un *revelator* al *obiectivității* Eului, individual și/sau colectiv. Testul proprietății este decisiv pentru ieșirea din subiectivitatea valorică izolantă (și potențial adversativă). Citit pe dos, acest test este încă și mai validant din perspectiva personalizării (depersonalizării) sociale: deceniile în care proprietatea a fost încălcată (violată) cu brutalitate în numele unui fantomatic „bine comun”, au lăsat nu doar cicatrici psiho-sociale, ci și o certitudine cognitivă, aceea că nu poți fi „om întreg” dacă nu ai ceva „doar al tău”.

„Ceva”-ul de mai sus deține, desigur, în mentalul celor care îl propun o *figură* și un *nume* (de fapt, mai multe figuri și mai multe nume). Subînțelese la subiecții de mai sus, aceste figuri și nume sunt evocate explicit de alți subiecți, datorită cărora putem ajunge la

determinarea *sensului proprietății* în mentalul rural, atât din perspectivă obiectuală, cât și antropică.

Nu este, credem, lipsit de importanță să evocăm mai întâi *absențele denominative* din repertoriul bunurilor care, în viziunea subiecților respectivi, alcătuiesc „ceva”-ul proprietății.

Nu întâlnim, în primul rând, *obiecte megalice* ale proprietății, cum ar fi stabilimentele industriale (fabrici, uzine etc.), mijloacele masive de transport (vase de transport, avioane, camioane de mare tonaj etc.), mari exploatări (funciare, extractive), mari stabilimente comerciale etc. Mentalul tradițional pare să fie fatalmente limitat la experiența antropică legată de obiectele „mici” ale proprietății. Dincolo de ele se deschide un teritoriu interzis accesului „bunului gospodar”, iar această interdicție onto-socială pare să blocheze și imaginarea unor proprietăți megalice. Fiind rezervate unor indivizi-grupuri care aparțin unei „alte lumi”, acest tip de obiecte ale proprietății apar ca și cum ar fi „din altă lume” – adică ireale și, deci, negândibile în termenii *proprietății normale*.

O a doua absență semnificativă din repertoriul obiectelor proprietății o reprezintă *artifexurile* de tip *mecanic* (fie ele și de mici dimensiuni obiectual-valorice). Niciun subiect nu consideră că automobilul, tractorul, semănătoarea ori combina ar fi obiecte relevante pentru numirea proprietății private. Mai mult decât atât, nici stabilimentele de mici dimensiuni, fie ele de tip productiv, comercial ori din sfera serviciilor (atelieri meșteșugărești, buticuri ori cărciumi, frizerii etc.) nu sunt prezente în enumerările ostensive propuse – chiar dacă ele aparțin experienței cotidiene! Ne permitem să constatăm aici aceeași fereală, invocată anterior ca fundament psiho-atitudinal al mentalului rural, în raport cu propunerile alogene, de sorginte urbană, fie și atunci când se are de-a face cu obiecte aparent neutre, de tipul celor mecanice ori economice.

Ca urmare, ceea ce am putut constata este că obiectele care oferă proprietății un „chip” nu sunt doar familiare experiențial, ci constituie și *sensuri antropice*, fiind tot atâtea „legături” („religii”, în sensul larg al cuvântului) ale omului cu spațiul său, cu comunitatea și cu el însuși. Pe scurt, obiectele princeps ale proprietății sunt *figura vizibilă* a sentimentului de „a-fi-acasă”.

Și aceasta începând cu pământul, care reprezintă în mentalul tradițional mai mult decât o obsesie mercantilă ori mijlocitoare spre simpla supraviețuire fizică (biologică). Ca să fii „cineva” în satul românesc, este sine qua non să deții pământ, fie el oricât de puțin (ca și curte ori curte + pământ). Doar așa, având „locul tău”, poți fi considerat ca fiind „de-al locului” și „om așezat”.

Pământul apare ca fiind principala figură a proprietății pentru că este o „parte *delimitată* (nu poate intra nimeni)” – de fapt, pământul (cu cele care sunt pe el) reprezintă prin excelență obiectualul delimitabil și delimitativ. Într-adevăr, nici un alt obiect al proprietății nu se pretează în aceeași măsură ca pământul la *despărțiri* care nu doar dezbină (așa cum susțin adversarii proprietății private), ci și *unesc*. Anume, este vorba de despărțiri cât se poate de clare, așa cum, pe de altă parte, tot pământul este singurul care instituie solidarități organico-funciare (de tipul „hotarului”, ca „hotar al satului” în primul rând, al „țării” mai apoi). Delimitabil clar („categorial”), pământul joacă rolul socio-antropic al *delimitativului identitar* aproape fără cusur (non-dubitativ).

De aceea, fie că este numit ca „pământ”, fie ca „teren”, fie ca „loc”, el apare în mai toate denumirile ostensive ale proprietății: „lucruri care-mi aparțin, teren, casă etc.”, „casa, pământul, averea omului”, „pământul trecut în titlul de proprietate”, „ce am e al meu: teren, locuință”, „tot ce am eu, casa, pământul”, „ceea ce-i al omului, pământul, casa”.

Prin extensie semantică, pământul devine „gospodărie”, care poate fi înțeleasă, potrivit mentalului tradițional ca fiind „pământul și tot ce este pe el (sau susținut existențial de el)”: „am gospodăria mea”, „un bun, o gospodărie personală”. Sau chiar, în termeni neologici, el este „domiciliul” – care nu pare să fie altceva decât „locul” într-o transcripție modern-urbană – ori „domeniul personal”.

Iar atunci când, mai rar, proprietatea privată este percepută în termeni suspicioși, tot pământul apare ca fiind principalul generator al resentimentelor, atât timp cât sunt „ferme care iau pământul de la oameni”. Desigur, acum pământul este „luat” de la acei oameni care nu mai sunt dispuși (pentru că nu mai pot) să îl lucreze, iar cei cărora le este cedat suportă resentimentele posesorilor: căci, oricât de „benevol” ori benefic ar fi actul cedării spre utilizare (arendarea), mentalul tradițional impune subiecților ideea subterană a unei pierderi existențiale (este ca și cum proprietarul „și-ar rupe din suflet ceva”).

Și aceasta cu atât mai mult cu cât avem în cazul satului românesc de a face cu o susținere de dată recentă a susamintitului resentiment. Pământul a fost, nu de mult, luat efectiv și cu jașca de la proprietarii săi. De aceea, tema proprietății private este pusă relativ insistent în termenii **restituției** ca **refacere existențială**. „când toată lumea a primit înapoi pământul”, „că am primit înapoi pământul”.

Iar unele dintre fantomele trecutului care mai bântuie mentalul rural sunt legate tot de pământ: „să fie un șef care să răspundă de pământ”, „lucrăm tot în comun (sic !)”.

Al doilea semnificativ privilegiat al proprietății este reprezentat de „casă” („locuință”), cu o frecvență de apariție chiar ceva mai ridicată decât aceea întâlnită în cazul „pământului”. Numai că, din perspectiva mentalului rural, „casa” este legată de „pământ”, din toate punctele de vedere, inclusiv cel formal-juridic. De aceea, în opinia noastră, ea apare ca un semnificativ secundar. În fine, așa cum s-a văzut anterior (v. „Gospodăria”), casa nu este atât o clădire destinată locuirii, cât un **ansamblu antropic**, căruia îi sunt asociate „curtea”, „grădina” și, mai ales, „animalele” (mai puțin, poate chiar deloc, artefactele de tipul utilajelor, îndeosebi a celor de factură mecanică).

Așadar, „tot ce am eu” sau „valorile unei persoane” devine, atunci când se ajunge la numirea acelor „ceva”, de îndestule ori „casa și animalele mele” sau „terenul, casa etc.”, „casa, pământul, averea omului”, „curtea”, „ceea ce am eu: casă, animale”, „ceea ce e al meu: teren, locuință”, „tot ce am eu: casa, pământul”, „ce-i al omului: casa, pământul”, „domiciliul”.

Dimensiunea juridică, formală și instituționalizată în manieră modernă, nu este nici ea ignorată, dar frecvența relativ modestă cu care este ea invocată, ca și modul vag în care este tematizată indică fie atenția prioritară acordată aspectelor materiale (antropo-substanțiale) ale proprietății, fie o anumită mefiență și neacceptare a instrumentelor reglementative de tip modern-urban. Fie și una și cealaltă.

Aspectul formal-juridic cel mai nemijlocit prezent este cel apropiat în timp și, totodată, conectabil obiectului privilegiat al proprietății: „pământul trecut în titlul de proprietate”. „Delimitarea” mai sus amintită privește situația juridică generică, tematizată și în termenii populari-tradiționali ai „trecerii pe numele (posesorului de fapt)”, adică întabularea: „ce-i trecut pe numele tău”, în acest fel fiind determinat și „dreptul meu” sau ceea ce îi „aparține cetățeanului de drept”. Nu fără umbre de îndoială însă, devreme ce „nu se garantează proprietatea privată, căci nu se respectă drepturile omului”. Ultima susținere poate apărea ca fiind forțată și ilicită, câtă vreme drepturile omului se respectă (sau nu) și în cazul celor care „nu au pământ”. Dar nu și din perspectiva mentalității omului „legat de pământ”: pentru el, pe de o parte, om „adevărat” nu este decât acela care are „locul lui”; și,

ca urmare, respectarea „drepturilor omului” este aproape totuna cu respectarea proprietății asupra pământului „său”.

Drepturile omului, dincolo de aspectul lor formal-juridic, sunt înțelese ca fiind, în expresie substanțială, un „ceva” care poate susține demnitatea persoanei – iar aceasta nu poate fi efectivă decât din perspectiva autonomiei decizionale. De aceea, proprietatea ca drept nu înseamnă mare lucru câtă vreme nu devine proprietate *ca fapt antropic*, câtă vreme adică nu este ca „proprietate pe care o are omul în administrație”, ca „tot ce am sub control și în familie”, cât timp nu asigură „să fii pe cont propriu, să-ți fii șeful”, să nu fii „condus de stat”, câtă vreme acel „a avea ceva numai al tău” nu asigură delimitarea față de alții, dar mai ales față de o Putere potențial – și anume, continuu-potențial – abuzivă, intruzivă etc.

Dimensiunea juridică este însoțită de una juridico-politică. Restituirea proprietății funciare a fost doar una dintre mișcările de normalizare a statutului onto-social al proprietății, ca proprietate privată. Cealaltă mișcare importantă sesizată de mentalul rural este reprezentată de procesul *privatizării*.

În ce privește însă privatizarea, atitudinea celor din rural este una mai degrabă *ambiguă*. Spre deosebire de restituirea pământului, ca și de liberalizarea pieței chiar, care sunt percepute într-un registru pozitiv-aprobativ, privatizarea este privită cu oarecare suspiciune.

Motivul principal ar putea fi în acest caz *accesibilitatea* locuitorului din rural la beneficiile directe ale privatizării. În condițiile penuriei cronice de mijloace de capital – fapt oarecum expectabil din perspectiva situației economico-financiare inițiale a foștilor „cooperatori”, dar, mai ales, ca urmare a „politicilor agrare” de după 1989 –, locuitorii ruralului românesc nu au în mod normal decât șanse minime și cu totul vagi de participare la privatizare ca proces capitalist. În schimb, ei au putut sesiza că majoritatea celor care au reușit în această cursă socio-economică de tip nou au făcut-o prin mijloace aflate adesea la limita legii – și, oricum, dincolo de limitele moralei. Așa încât cei numiți atât de sugestiv ca „privatizați” sunt percepuți ca fânțe dubioase socio-moral, chiar și atunci când nu sunt respinși sau disprețuiți, ci, mai degrabă, admirați ori invidiați.

Susamintita ambiguitate atitudinală în raport cu „privatizați” este susținută (și, uneori, explicit justificată) de reminiscențele propagandei anticapitaliste, îndreptată împotriva verșilor capitaliști, ca și la adresa unor presupuse efecte obligatorii ale sistemului privatizat (șomajul, sărăcia, inegalitatea de șanse etc.). Cu toate acestea, negativitățile atitudinale explicite sunt relativ rare, atitudinea mai frecventă fiind aceea de expectativă neutrală. Este totuși semnificativă absența unor aprecieri explicit favorabile față de privatizare, cu excepția, poate, a acelei poziționări „utopice” care exprimă speranța ca „să fim toți privatizați”.

Atitudinea neutrală față de privatizare (nu știm și dacă față de „privatizați”) apare în definiții de tipul „proprietate particulară” sau „la particulari”, „privatizare”, „am și eu ceva și-i numai al meu, sunt privat”, dar și ca „proprietatea unui patron”, „proprietatea patronului” ori chiar ca „sediul unei firme (sic !)”.

Așa cum arătam, valorizările pozitive ale privatizării absentează. În schimb, cele negative, fără a fi foarte energice, vizează:

- inegalitatea de statut: „dacă ăla câștigă, pe tine te plătește prost”;
- creșterea nejustificată a prețurilor (a costului vieții): „toate sunt scumpe”;
- beneficiul unilateral (de tipul jocurilor de sumă nulă): „câștigă doar privații”;
- șomajul: „privatizare în masă, șomaj”.

Depărtarea satului de el însuși

Demersul concluziv de față nu este cătuși de puțin unul facil.

O primă dificultate derivă din caracterul **aluziv-eliptic** al limbajului (ca și a atitudinii) tradițional(e). Deși exprimările ori atitudinile directe, tranșante nu lipsesc cu totul (câteva, puține, mergând până la limita imprecăției), majoritatea situațiilor verbal-atitudinale preferă limbajul oblic și sensurile ambigui, lăsând interpretul să „citească” ce și cum o vrea el din cele spuse de subiecți (sau, mai degrabă, nespuse de ei).

Apelul masiv la aluzivitate constituie, prin el însuși, un dat sociologic relevant, căruia îndrăznim să-i oferim contur în felul următor: mai întâi, a nu spune tot ce gândești (dar a sugera totodată întregul gândului) reprezintă o formă de **apărare-rezistență** în raport cu un agent al exteriorității antropice (prezent aici în persoana operatorului sociologic); în al doilea rând, avem de-a face cu un **modus social al cogniției** – în mediul tradițional este oarecum „rușinos” să nu știi ceva, de unde înlocuirea răspunsului clar cu unul voit ambiguu-aluziv; în fine, a propos de unele teme cel puțin (cum ar fi, de pildă, tema sexualității), exprimarea directă (neautocenzurată) a gândului este de neconceput în lumea tradițională.

Cum temele propuse de noi sub forma „definițiilor” nu par să afecteze pudoarea social ritualizată, ultima rezervă expresivă pare a fi inoperantă aici. Cu toate acestea, ea pare să funcționeze în două sensuri: temele care **agresează** memoria afectivă (cum ar fi „comunismul”) sunt asociate (oarecum subconștient) unor „lucruri sociale rușinoase” sau „urâte”, „murdare” etc.; apoi, avem de-a face cu un efect de halou expresiv-„stilistic”, constând într-o foarte probabilă contaminare a întregului limbaj de către rezervele privind cuvântarea necontrolată („vorbirea fără sine”).

O altă dificultate lecturală, derivată în bună măsură din cea mai sus amintită, provine din **laconicitatea** exprimării. Parcimonia de limbaj ar putea fi interpretată și ca un efect al ignoranței (precarității informaționale), al lexicului limitat ori chiar al debilității intelectuale. Cu toate acestea, din observațiile noastre directe, atari fenomene pot fi considerate ca fiind cu totul marginale (excepționale).

Aceleași observații indică, mai degrabă, existența unor constrângeri socio-rituale privind excesul de verbalizare. „Bunul gospodar” trebuie să fie („i se cade să fie”) cumpătat (nu și zgărcit însă!) nu doar în privința utilizării-consumării resurselor material-financiare ori de muncă, ci și a celor expresiv-simbolice. „Vorba lungă” este „sărăcia omului” întrucât generează o risipă similară oricărei exces comportamental. Ca urmare, exprimarea laconică reprezintă un semn de „**așezare antropică**”, de seriozitate, echilibru și „bună purtare”.

În fine, modus-ul semantizării specific limbajului tradițional produce **sensuri greu integrabile în generalități concluzive**. Mentalul tradițional se mișcă între limitele trasate de concretețile experienței cotidian-familare. Orice încercare de transcendere cognitiv-epistemică a acestui nivel elementar de semantizare socială reprezintă un soi de aventură speculativă. Printre altele, de pildă, semnalăm aici propensiunea evidentă către definiții de tip ostensiv, care, fără a fi cătuși de puțin cronată, indică la modul suficient atât dificultățile semantizării „corecte teoretic” la nivelul subiecților, cât și posibilele depășiri ale sensului intențional cognitiv-axiologic de către interpret. Astfel, atunci când „**asociația agricolă**” este definită ca fiind „un fel de CAP”, avem de-a face cu un evident evantai semantic, pe care îl putem restrânge doar printr-o operațiune analitică inevitabil amputantă și, desigur, supusă raționării ipotetice.

Sub regimul acestor precauții – care indică, totodată, atât limitele lucrării de față, cât și caracterul deschis al oricărei investigații privind mentalitățile –, ne permitem să formulăm câteva schițe de concluzii.

Ipotetic, și pornind de la premise teoretice bine consolidate prin cercetări empirice, unul dintre efectele cele mai vizibile ale modernizărilor succesive cărora le-a fost supus satul românesc ar trebui să fie **creșterea distanțelor socio-antropice**, ca tot atâtea „îndepărtări” ale sateanului: de el însuși (de „sinea” sa ca „om vechi”), de cei „apropiați”, de comunitatea sa, de „marea societate” și de politic (stat și instituțiile sale).

Constatările extrase analitic din datele obținute confirmă într-o măsură însemnată această ipoteză. Pe de altă parte însă, nu o confirmă întru totul, ceea ce nu vrea să spună altceva decât că, grație unor instrumentări rezistive îndelung exersate, satul românesc a reușit să conserve parte din capitalul său de socialitate, de modele și atitudini comportamentale, de reactivități și adaptabilități la schimbările din mediul intern și extern. Pe scurt, și în pofida unor pierderi importante de energie socială (datorate îndeosebi precarității resurselor materiale și hemoragiei demografice), satul românesc actual pare încă să aibă un viitor – ba chiar să ofere o **alternativă** de „socialitate ecologică” la fenomenele distanțării antropice din lumea modernă, atât de plastic numite prin sintagma „the lonely crowd”.

Cu un adagiu însă: date fiind „sângerările” sale repetate, aceste ultime resurse de energie socio-antropică nu pot fi convertite într-un nou model de productivitate societală decât prin instrumentarea în regim de urgență a unor programe de resuscitare a ruralității. Și, pentru a continua în același registru metaforic, succesul acestor programe nu poate fi asigurat prin simple și mecanice operații de „transfuzie” (de capitaluri, de know-how, de modele și mode civilizatorii), ci prin crearea-stimularea funcționării de tip „hematopoetic”. Altfel spus, „pomparea” de „sânge străin” în satul românesc nu ar face decât să prelungească artificial viața unui corp social îmbătrânit (aceasta în cazul în care acesta nu ar respinge transfuzia).

Ar fi o inutilitate cu accente tragice (pentru că astfel nu s-ar face decât să se grăbească „uciderea” satului) să se ofere, fie și sub formă de gratuități, capitaluri financiare și tehnice unui sat românesc îmbătrânit și obosit. Fără a fi cătuși de puțin lipsite de importanță, atari capitaluri nu ar face, fără însoțirea lor de un întreg cortegiu de capitalizări (recapitalizări) socio-antropice, decât să adâncească și să grăbească degradarea – și, evident, ar fi, în cele din urmă, o cheltuială inutilă.

Soluția socio-antropică nu poate fi (pentru că nu are cum fi), în cazul satului românesc, întoarcerea la opinci, opaițe și ulițe întinate – ar fi o stupidenie de nedescris un asemenea demers „retrograd”, pe care cei dintâi care ar refuza-o ar fi chiar sătenii, fie și prin fuga dintr-un asemenea „paradis”. Dar ar fi o dovadă de cecitate obtuză aceea de a nu se sesiza **potențialul creativ de socialitate** pe care satul românesc încă îl mai deține – și care poate fi recuperat, stimulat și chiar împlinit, fără nici un fel de incompatibilități cu mediul postindustrial.

Distanța față de sine

Așa cum se știe, fiecare tip socio-antropic își raportează propria sa existență la o **idealitate antropologică**, la un „sine” al său (la o „sineitate” a sa). În termenii unui idealism axiologic, acest „sine” s-ar constitui ca o constelație valorică, având eventual, în centrul său, o „stea polară”, o valoare sau un set restrâns de valori principeps. Nu este însă necesar să se meargă chiar atât de departe. Pentru a funcționa social, idealitățile nu trebuie să îmbrace neapărat forma idealismelor axiologice (cu iz de absolutisme transcendente): ele

pot fi înțelese (și acceptate) și în regim de *idealități pragmatice*, extrase, transmise și însușite din experiența antropică curent-cotidiană.

Dintr-o asemenea perspectivă, mai puțin ambițioasă, important și relevant este faptul că judecățile valorice sunt convertite în judecăți existențial-pragmatice (iar această conversie nu se realizează doar în cazul mentalității tradiționale, ci oriunde și oricând oamenii se raportează la ei înșiși ca la „simpli oameni” – sau „oameni pur și simplu”). Astfel, este cu totul improbabil să asistăm în mediul rural la vreo „dezbateri” cu privire la „Bine” (și la „Rău”), la „Adevăr” (și „Fals”) ori la „Frumos” (și „Urât”). În schimb, judecățile factuale de tipul „X este un om bun”, „Y este un om frumos” sau „Y este un om adevărat” sunt de uz curent, chiar dacă departe de a fi abuziv. Strict teoretic, asemenea judecăți sunt categorisite ca fiind valorice (strict factuale ar fi judecăți de tipul „X este un om brunet”). Existențial-pragmatic, ele funcționează ca judecăți factuale: în mentalitatea tradițională, X nu doar „participă” la „Ideea (valoarea) Frumosului” sau are „asociată” valoarea frumuseții, ci *chiar este* un om frumos (eventual, pentru că este brunet).

De aici derivă și o altă caracteristică a raportării la sine (sineitate): *personalizarea antropomorfică*. Uneori – și nu de puține ori – ea apare într-o formă răsturnată: „X este (frumos) ca un măr înflorit” nu vrea să însemne altceva decât că „mărul înflorit este (frumos) ca X”. Ceea ce pare să fie important aici este înțelegerea valorii în termenii concretitudinii antropice: Frumosul, Binele, Adevărul sunt „ceva ca X, ca Y, ca Z”. Mentalității tradiționale îi este aproape străină procedura teoretică a ideal-tipizării, care conduce la o sinteză valorică factice, de vreme ce propune o aglutinare pur fictivă, după formula „X ar fi frumos – dacă ar avea ochii săi, gura lui Y, nasul lui Z ș.a.m.d.”.

Cu toate acestea, potrivit mentalului tradițional, avem de-a face totuși și cu o *sinteză antropică* – dar nu de tip ideal, ci existențial-pragmatic. La modul general-generic, ea poartă numele de „om de omenie”, iar la modul specificat de „om (bun) gospodar”. În acest „portret” sintetic nu vom întâlni însă nici frumusețea, nici bunătatea morală pură, nici adevărul (ca dat cognitiv) – sau le vom întâlni ca întru totul subordonate imperativului pragmatic al capacității de a produce efecte utile, pentru sine și pentru comunitate. Raportările valorice ca raportări existențiale se realizează la acest sine al omului tradițional: ca să fii „om întreg” trebuie *să fii ca* „bunul gospodar X” (și nu neapărat „să ai” – „boi ca X”, „casă ca Y”, „pământ ca Z”).

Ce s-a întâmplat cu acest „sine” al „bunului gospodar” o dată cu intruziunea în viața satului românesc a „valorilor” modernității? Cum se raportează în acest moment locuitorul din rural la propria sa imagine?

În primul rând, am constatat că reperul „bunului gospodar” nu a dispărut din mentalitatea rurală, fiind încă funcțional socio-antropic. În acest sens, este relevantă comparația dintre definițiile „gospodăriei” și „fermei agricole”. Exotismul tipului antropic reprezentat de „fermier” devine și mai limpede prin analiza de conținut, care indică ezitări, confuzii ori chiar ignoranță evidente în raport cu „gospodăria” (și „gospodarul”). Analiza altor itemi (cu deosebire a „rostului”, a „satului” ori chiar a „proprietății” și „economiei de piață”) indică și ea aceeași rezistență antropică, care nu pare să fie altceva decât nevoia de *conservare a sineității*.

Desigur, atare atitudine poate fi considerată și ca fiind o formă de „nostalgie” ori chiar de „conservatorism”, amândouă dăunătoare în raport cu trendurile unei necesare (aici, în sensul de „obligativitate” forțată) modernizări – iar o asemenea nuanță conotativă de tip depreciativ-peiorativ nu este cu totul lipsită de temeuri empirice. Cu toate acestea, și dincolo de asemenea blocaje în calea modernității, considerăm că mândria de a fi „bun

gospodar” nu reprezintă doar o rămășiță vetustă și vanitoasă în calea progresului – ea poate fi, tot atât de bine, un punct de sprijin și de plecare spre o nouă „sineitate” a noului „bun gospodar”, adică spre o nouă demnitate și claritate antropo-socială.

Am invocat deloc întâmplător termenul „clarității”, pe care îl considerăm drept teme (și nu doar mental) al dignității și integrității socio-antropice. În fapt, ceea ce apare ca fiind riscant antropologic și sociologic în momentul actual nu este dispariția „omului vechi” (el, potrivit „logicii” implacabile a istoricității, ar fi dispărut oricum, cândva). Îngrijorător este faptul că „omul nou” a apărut (și nu doar în mediul rural românesc) sub o formă cu totul neclară onto-social, ca un soi de „strușo-cămilă”.

Portretul-robot al acestei diformități socio-antropice ar putea fi cel al *navetistului* (chiar dacă factual el tinde spre extincție): nici orașean, nici sătean, nici acasă, nici la serviciu, nici muncitor, nici țaran, nici instruit, nici neșcolit – el este un om al *absențelor determinative* și, mai ales, tinde să nu mai fie „bun gospodar” fără a vrea să fie altceva. Dar navetistului i se adaugă și alte „tipuri” socio-antropice neclare (sau, oricum, neclarificate încă): pensionarul-fost-salariat-la-oraș care s-a întors (de fapt, s-a retras) „la țară”; fosta „bună gospodină” care a devenit „casnică”; tânărul care nu a reușit să ajungă la oraș (sau nu s-a putut menține acolo) și care „bate” „discotecile” ori „barurile” din sat, așteptând ocazia de a ajunge în „Spania” ori „Italia”. Cu toții par să se afle „în căutarea sinelui pierdut” – ceea ce, prin contrast, indică importanța încă actuală a „bunului gospodar” ca sineitate.

Cum s-a ajuns la o asemenea confuzie onto-socială? Răspunsul simplu privește presiunile succesive și crescânde ale mediului exterior (urban, capitalist și etatist-birocratic) asupra ruralității românești în ultimii 200 de ani. Dar acest răspuns se cere însoțit de analiza cauzelor endogene ale prăbușirilor existențiale, care pot fi succint numite ca sporire a vulnerabilităților ruralului românesc în aceeași perioadă.

O primă presiune a mediului extern este aceea de natură sistemică – și, dată fiind masivitatea sistemelor moderne (care sunt sisteme megalice), aceasta pare să fi fost decisivă și inevitabilă. În bună măsură, disproporția de forță (și substanță) dintre corpul sistemului social modern și corpul fragil al satului a constituit și cauza principală a apariției și dezvoltării vulnerabilităților interne ale celui din urmă. Chiar fără să acționeze intenționat la modul competitiv, sistemul economico-social modern a strivit pur și simplu corpul ruralului său, provocându-i fracturi și hemoragii interne. Această apăsare fatală a început în urmă cu aproximativ 200 de ani, dar, din rațiuni de spațiu și de relevanță, ne vom opri succint doar la cele mai recente episoade ale sale: colectivizarea și tranziția. De altfel, până la dezrădăcinarea colectivităților, corpul ruralității românești, deși deja rănit de apăsarea societății modern-urban, era încă suficient de solid (în primul rând, din rațiuni demografice) pentru a putea rezista presiunii sistemice.

Colectivizarea a modificat dramatic datele ecuației de „fizică socială”. În primul rând, sistemul a încetat să fie neutral-indiferent în raport cu satul, trecând la acțiunea „raționalizatoare”, cu toată forța brutală a birocrațiilor sale. Satul trebuia scos din „înapoierea” sa istorică cu orice preț. Nu are sens să încercăm întocmirea repertoriului de efecte distructiv-degradante care au urmat. Fapt este că rănilor produse de colectivizare au fost, atât în plan material, cât mai ales mental, de o profunzime care interzice speranța unor cicatrizări rapide. Și, oricum, cicatricile vor rămâne, devenind din „umbre ale trecutului” tot atâtea „umbre ale viitorului”. În atari condiții, remanența unor reflexe socio-antropice aparținând sinelui tradițional este un autentic miracol.

Și aceasta cu atât mai mult cu cât colectivizarea a fost urmată de tranziție, care s-a dovedit în timp a nu fi altceva decât un interval al *neclarității socio-antropice*, neliniștitoare și chinuitoare. Este adevărat că sistemul a redevenit indiferent, din activ cum fusese în timpul colectivizării. Dar satul nu a putut recupera tăria sa onto-socială de altădată și a devenit o pradă ușoară pentru acei „agenți” ai tranziției care s-au specializat rapid ca „pescători în ape tulburi”. Cu alte cuvinte, ceea ce s-a câștigat prin retragerea statului (ca agent instituționalizat al sistemului) nu a putut fi valorificat datorită însușirii în rural a agenților privați ai sistemului.

Concomitent, a apărut o presiune suplimentară, aceea a puterii banului. Ar fi de spus aici, mai întâi, că puterea banului nu este cătuși de puțin o realitate necunoscută anterior în satul românesc. La fel, ne este interzis să abordăm întâlnirea ruralului cu circuitele monetar-financiare într-o manieră nostalgică, considerând adică fie că satul tradițional (și „bun”) era relativ imun la „ochiul dracului”, fie că această întâlnire a fost cu totul distructiv-degradantă.

„Bunul gospodar” nu a fost niciodată o ființă atât de „pură” (dar și atât de stupidă) încât să ignore puterea banului ori, mai accentuat idealist încă, să nu dorească să posede bani (cât mai mulți cu puțină, firește). Cu toate acestea, privit dintr-o perspectivă pur mercantilă (sau „capitalistă”), raportarea țaranului român la bani era una *stranie*, fapt relevat, de pildă, de *C. Rădulescu-Motru* într-un pasaj anecdotic din a sa „Cultura română și politicianismul” (1905). În esență, Motru indica inadecvarea la modernitate a unui comportament care așeza într-un echilibru ciudat (din perspectiva maximizării profitului) nevoia conjuncturală și suma de bani corespunzătoare acelei nevoi (un cărăuș de la țară îi cere unui orășean întâi 5 lei, apoi, ulterior, 3 lei pentru același serviciu, motivând aceste „prețluri” diferite prin aceea că prima dată a avut nevoie de 5 lei, iar a doua oară numai de 3 lei).

Privită din afară, atare motivare pare să fie umoristică și, mai ales, îngrijorătoare din perspectiva șanselor de progres întru modernitate ale satului și sateanului român. Dar, pe de altă parte, aceeași anecdotă indică raportarea deloc indiferentă a țaranului român la bani, cu atât mai mult cu cât, din varii motive, satul românesc s-a aflat pe tot parcursul epocii moderne într-o cronică penurie monetar-financiară. Ceea ce pare să ignore în cursul argumentației sale Motru este că, mai întâi, țaranul îi cere bani orășeanului și, mai ales, că prețul serviciului său putea fi, raportat contabil la costuri, mai mic de 3 lei (ca să nu mai vorbim de cei 5 lei !).

Dar cea mai importantă concluzie care poate fi desprinsă din anecdota lui Motru pare să fie aceea potrivit căreia posedarea banilor constituia în mentalul tradițional un mijloc pentru obținerea altor bunuri cu potențial de simbolizare socio-antropică – și nicidecum, sau, oricum, foarte rar, un scop în sine (sau, mai exact, un bun cu potențial de simbolizare). „Starea” omului (a „gospodăriei”, mai exact) era reprezentată socio-comunitar prin numărul de boi (cai), prin suprafața de pământ, prin casă (curte) ori prin zestre – și aproape niciodată prin cantitatea de bani (excepția făcând-o, dar numai în anumite zone ale țării, salbele de galbeni ori arginți ca și componente ale zestrei fetelor „bogate”). Ba chiar, deținătorii-mănuitorii de bani erau percepuți (uneori cu dispreț, alteori cu resentiment) ca fiind alogeni, îndeosebi ca „țigani” ori „evrei”. Iar conturile secretizate din bănci ar fi apărut ca o ciudățenie totală, dacă nu cumva ca o dovadă de stupidenie patentă.

În altă ordine de idei, ar fi de remarcat și faptul că penuria de bani (care nu a declanșat automat și instantaneu „foamea de bani” ori „goana după aur”) a început să fie evidentă nu atât din momentul în care ei au început să fie percepuți ca mijloc de cumpărare a

bunurilor „cu adevărat” importante, ci din momentul în care „dările”, cu deosebire cele către statul modern (v. „fonciirea” lui Moromete) au fost prelevate exclusiv în bani.

Perioada colectivistă, cu întregul ei cortegiu de pseudo-modernizări, nu a modificat foarte dramatic datele problemei. Dat fiind „fundamentul” ei ideologic de tip egalitarist, accesul la resursa monetară a rămas la fel de restricționat pentru locuitorii ruralului (cu excepția celor care au devenit salariați la oraș – dar este de notorietate că un salariat nu are decât șanse minime să capitalizeze, oricare ar fi sistemul în care acționează...). Modificarea notabilă care a apărut odată cu colectivizarea, și în condițiile marii „transhumanțe” navetiste spre orașul apropiat, a fost aceea că banii au devenit treptat un bun cu potențial de simbolizare socio-antropică (sub forma „carnetului de CEC” de pildă), substituind „boii” și „pământul” care fuseseră răpite.

Acesta a fost un punct de cotitură spre ceea ce avea să urmeze în „tranzicție”. Cu toate acestea, nici material-cantitativ, nici psiho-mental, colectivismul nu avea cum pregăti șocul întâlnirii cu banul ca putere atotcuprinzătoare. Material, cei care reușiseră (deseori, prin eforturi penibile) să acumuleze „pe cecuri” ceva bani erau puțini, iar sumele, cu totul modeste (majoritatea lichidităților monetare fiind „investite” în case ori în susținerea „la școli” a copiilor, astfel încât măcar aceștia să ajungă „domni” și să „scape de colectivă”). Psiho-social, faptul că numărul celor care aveau „ceva bani puși deoparte” nu era ridicat, iar sumele respective nu creau distanțe sociale, nu era de natură să genereze frustrări de statut – dar, pe de altă parte, nici orientări comportamentale ghidate de puterea banului.

Simplificând, poate nepermis de mult, tranziția a cunoscut două etape: în cea dintâi, locuitorii ruralului au cunoscut satisfacțiile simbolice ale recuperării „averii” (a pământurilor, dar nu și a „boilor”); destul de rapid a urmat însă etapa decompresiei psiho-sociale, printre cauzele căreia la loc de frunte s-a situat noua formă de *putere a banului*, deloc ignorată de săteanul român, dar imposibil de stăpânit cu mijloacele sale materiale și psiho-mentale. În ce constă acest nou șoc al întâlnirii cu banul Succint, vom enumera câteva caracteristici.

Una ar fi fenomenul inflației, care a „topit” într-un interval de timp extrem de scurt bruma de economii realizate în perioada anterioară – și a interzis, desigur, orice capitalizare ulterioară. Mai grav încă decât inflația a fost fenomenul „foarfecii prețurilor”, fie și pentru că el este și mai ascuns și mai greu de înțeles și mai greu de prevăzut-contracarat decât inflația. În plus, acest fenomen, spre deosebire de inflație, are tendința să se cronicizeze și să se amplifice.

Apoi, prin acumulare de efecte care devin cauzalitate, valoarea de piață a bunurilor de potențial simbolic a scăzut dramatic (fenomenul a început cu animalele, a continuat cu pământul și casele). Corolarul acestei întâlniri șocante cu noua putere a banului a fost transformarea acestuia în unic bun de potențial simbolic. În lumea tranziției nu doar totul se vinde (cumpără), nu doar totul se măsoară în bani – totul (mai ales ca tot antropic) *este Bani*. Or, cum săteanul actual continuă să nu aibă bani (să nu poată „face bani”) – ba chiar, în expresie reală, este posibil ca el să aibă mai puțini bani decât antecesorii săi –, confuzia sa onto-socială pare să fie maximizată. Neavând bani sau având foarte puțini bani, sinea sa este, potrivit noilor criterii antropice, diminuată, dacă nu cumva chiar desființată.

O presiune similară – deși nu tot atât de intens destructurantă – o exercită modelele civilizatorii de tip modern-urban, care nu de puține ori se manifestă ca tot atâtea mode. Or, însuși fenomenul modei apare ca fiind unul agresant-frustrant psiho-social, pe de o parte datorită celerității sale accentuate (în cazul modei vestimentare, ea este sezonieră, nici măcar anuală), pe de alta, datorită costurilor sale insuportabile. Dinamica „generațională” a

tehnologiilor, cu gradul său ridicat de obsolescență, face ca „gospodăria” țărănească, formată și funcționabilă doar în condiții tehnologice de durată „istorică”, iar nu „tranzientală”, să fie într-un perpetuu decalaj, de productivități și de mentalități.

Modelele tehnologico-civilizatorii de tip modern-urban exercită o acțiune erodantă asupra sinelui însuși, chiar dacă atare mișcare este una mediată și ascunsă (de aici suspiciunea relativ întemeiată privind caracterul speculativ al interpretării acestei mișcări). Vom porni în analiza noastră de la constatarea că sinele „bunului gospodar” este greu de despărțit de „gospodăria” însăși (v. îndeosebi „Gospodăria” și „proprietatea”). Oamenii („familie”), animale, casă, curte, unelte și pământ constituie în mentalul tradițional o **totalitate antropică** – și nu un conglomerat de ființe umane, pe de o parte, și lucruri, pe de alta. Harta mentală a ființei „bunului gospodar” conține membre organice ale unuia și aceluiași corp antropic, în cadrul căruia „bunul gospodar” însuși este, la modul concret-fizic, iar nu doar formal-nominal, „capul”.

Tehnologiile moderne (începând cu cele agricole) nu mai pot fi însă asimilate ca părți integrate ale ființei „bunului gospodar”.

Întâi, artificialitatea lor evidentă, caracterul lor „rece”, mecanic ori electric, interzice gândirea-imaginarea lor ca „lucruri vii” (sau provenite din ceva „viu”).

Apoi, modul în care ele funcționează: repetitiv și cvasiincontrolabil (nu poți accelera încetini printr-o mișcare a corpului tău mișcarea unei „mașinării”, ci doar printr-un buton – care?), el este transcendent în raport cu voința utilizatorului. Astfel încât „drăcăriile” par să fie mereu dispuse **să nu funcționeze**, și anume să nu funcționeze taman „când ți-e lumea mai dragă” (animalele și uneltele productive se deteriorează și ele, dar nu „pe nepusă masă” și nu au „pene” la modul cu totul imprevizibil). Într-un anume fel, funcționarea „mașinărilor” este independentă („străină”) de nevoile reale (în sensul mentalității tradiționale, întotdeauna concrete, contextual specificate). De aici, un fenomen foarte relevant pentru comportamentul omului tradițional în raport cu mașinăriile: el transformă adaptativ aceste stranietăți în tot atâtea unelte familiare (de pildă, automobilul Dacia a devenit mijloc de transportat bunuri agricole, lemn de foc etc., adică un soi de car).

În al treilea rând, lucrul mecanic conține în ascunzișurile sale un potențial malefic („drăcușorul lui Maxwell” nu este pentru mentalul tradițional o simplă metaforă!). Chiar și atunci când structura și modul de funcționare ale unui mecanism sunt bine cunoscute (destui săteni sunt mecanici, electricieni etc. foarte pricepuți), potențialitățile sale acționale sunt atât de „reci” (implacabile) încât cea mai productivă atitudine antropică este aceea de **fereală** în raport cu ele. Desigur, nu este foarte recomandabil să te așezi „la coada calului”; dar, în cele mai multe dintre cazuri, o eroare de acest tip nu are consecințe negative automate. În schimb, dacă săvârșești o eroare, câteodată minoră, în raport cu un fierăstrău mecanic ori cu un aparat electric, rezultatul dolosiv este implacabil.

În fine, lucrul mecanic nu poate fi imaginat ca **lucru-produs-în-regim-antropic**, așa cum sunt, fie și într-un mod mediat, toate lucrurile care compun totalitatea antropică a „gospodăriei” (ca sineitate vizibilă a „bunului gospodar”). Lucrul mecanic nu poate fi decât produsul altui lucru mecanic, în vreme ce soața este percepută ca fiind „jumătatea” adamică a „bunului gospodar” (deci un „produs” al „coastei” sale originare), copiii sunt „produsele” sale biologice, animalele au fost făcute sub ochii săi, uneltele au fost meșteșugite, reparate etc. de el, casa este înălțată de el, ba chiar și pământul ca teren productiv este fie obținut direct prin defrișare, desțelenire, fie este prelungirea corpului „moșilor” – de aceea, el este o moșie.

„Toate ale mele” nu are decât în secundar un sens economico-juridic (ca rezultat al unui act de vânzare-cumpărare) – sensul princeps este cel antropic. În schimb, mașinăriile nu pot ajunge în băătăura „bunului gospodar” decât prin cumpărare – și rămân acolo ca „lucruri în vizită”. Umanizarea lor poate fi realizată, dar nu este foarte recomandată din punct de vedere utilitar. De pildă, un fenomen interesant este și acela al modului cum sunt reparate „mașinăriile”, ca și al modului (duratei) utilizării lor. De cele mai multe ori, aceste modus-uri strani (din perspectiva unui mecanic standard) își pot găsi o explicație directă în costurile ridicate ale reparațiilor (a pieselor de schimb, a lucrărilor de specialitate). Dar ne putem întreba dacă nu cumva repararea mașinăriilor cu ajutorul sfornii-sârmei, a unor piese improvizate, ca și utilizarea lor dincolo de limita uzurii fizice (până la „adânci bătrâneți” mecanice) nu reprezintă mișcarea secretă de aducere a lor la sinele „bunului gospodar”.

Presiunea civilizatorie a modernității urbane nu se reduce la artifexul mașinist. În raport cu un experiențial articulat (cândva) în jurul (împrejurul) corpului real al „bunului gospodar” (celelalte componente ale gospodăriei fiind percepute ca „membre” organice ale acelui corp), orice model organizațional-funcțional, ca și orice know-how de sorginte exterioară apar ca intruziv-inacceptabile.

Câteodată, inacceptanța artifexului este tematizată în termenii *ineficacității*, modelul străin fiind considerat drept ceva care „nu se potrivește (la noi)”. În majoritatea cazurilor însă, eficacitatea, mercantil-contabil măsurabilă, a noilor modele nu este pusă la îndoială, fiind explicit dorită („ar fi bine să fie și la noi”). Modul opțativ-deziderativ al formulei indică însă o formă a *conștienței inadecvării*.

În primul rând, inadecvarea este corect percepută din perspectiva absenței mijloacelor de capital necesare acțiunii eficiente. Cum să-ți faci o fermă, cum să intri în circuitele comerciale exterioare, cum să organizezi o asociație chiar – atunci când trăiești la limita subzistenței, când veniturile reale obținute din gospodăria actuală abia dacă asigură un consum modest, preponderent alimentară ?

Apoi, inadecvarea este conștientizată și în termeni psiho-mentali. În fapt, rezistențele explicite ori înverșunate în raport cu „lucrul nou” reprezintă o raritate, date fiind eficacitățile vădite și recunoscute ale acestuia. Dar, pe de altă parte, chiar dacă acest fapt este cu greu recunoscut, întâlnim o certă *nesiguranță cognitivă*, ezitări privind modul „de a face” acele lucruri, *neliniști* legate de prezența lor în viața gospodăriei și a satului. Este de semnalat că nu avem decât în mod excepțional de-a face cu un „conservatorism” ireductibil și intratabil. În bună măsură, săteanul ar renunța la modul său actual de viață și muncă. Dar lipsa mijloacelor, ca și a deprinderilor de viațuire-muncă moderne sunt un blocaj pe care îl conștientizează cu tot mai multă acuitate.

O dată cu acestea intrăm în teritoriul greu controlabil al imponderabilelor psiho-sociale. Așa cum aminteam anterior, acțiunea erodantă a mediului exterior nu ar fi avut efecte atât de puternice asupra sinelui „bunului gospodar” dacă acesta din urmă nu ar fi fost afectat dinspre interioritatea sa de fragilități crescânde, de cedări și slăbiciuni, de tendințe divergente și poate chiar de dorința secretă *de a scăpa de el însuși (de a se „domni”)*.

Ceea ce s-a întâmplat constituie o *prăbușire antropică* – nu una spectaculară-rapidă, ci una petrecută în tăceri și retrageri existențiale lente, perceptibile abia pe perioade lungi de timp. În opinia noastră, numită și anterior, termenul mai potrivit ar fi acela de *oboseală socio-antropică*, care nu poate avea alt efect cumulativ decât un soi de renunțare la identitate.

Factual, oboseala socio-antropică conține în ea cauzalități de tip economic și demografic, dar și de tip cultural ori moral-spiritual.

Economic, satul românesc a fost „integrat” (deși aparența este că el însuși s-a integrat) într-un sistem macroeconomic care a fost mereu transcendent în raport cu potențialitățile sale. Urmarea nu putea fi decât instalarea unor modele de fluxuri economico-comerciale care au drenat constant surplusurile productive ale satului, aducându-l într-o stare de evasiepuizare materială.

Demografic, satul românesc a cunoscut involuții asupra cărora nu merită să insistăm, ele fiind binecunoscute. Dincolo de analiza pur cantitativă, care relevă fluxurile migraționiste înspre urban, sporul demografic negativ și îmbătrânirea populației rurale, iar, mai nou, emigrația înspre spațiul Europei vestice, avem și un alt fenomen, mai puțin abordat statistico-analitic.

Astfel, din varii motive, în primul rând de natură economico-socială, copiii cei mai dotați din mediul rural au fost stimulați să părăsească „înapoierea” din mediul originar. Bună parte din intelectualitatea română modernă provine din rural, iar rata de revenire este una cu totul deficitară, atât cantitativ, cât și calitativ (intelectualii care au revenit la origini nu fac parte din elita intelectual-profesională). Este dificil de evaluat în termeni fermi cât a pierdut satul românesc în planul potențialului genetic (este, de altfel, încă discutabil în ce constă acest potențial – și oricând se poate aluneca într-un soi de „rasism” sui generis). Dar, pe de altă parte, nu ne putem reprima comparația cu „fluxurile” asimetrice din economie: așa cum tot ce era mai bun din producția ruralului a „migrat” spre stomacul orașului, și în plan demografic acesta din urmă a știut cum să ia „caimacul” antropic.

Debilizarea genetică a antropiculturii rurale a fost însoțită de o cădere continuă a încrederii în propriile modele culturale. Începând cu portul și cu folclorul autentic și sfârșind cu modelele alimentare ori comportamentale, tot ce aparține de rural a început să fie depreciat peiorativ. Compensările simbolice, de tip mai mult sau mai puțin „semănătorist”, nu au făcut, în mod paradoxal, decât să adâncească criza identitară. Când săteanul sesizează că portul și folclorul său reprezintă „bunuri scenice” (mai nou, mediatice), că „marii artiști” se grăbesc să lepede portul popular după ce au realizat „interpretarea” în favoarea unor „țoale trendy”, încrederea în validitatea socio-civilizatorie a modelelor sale este încă mai zdruncinată decât dacă ar fi avut de-a face doar cu un atac fățiș.

Dacă modelele umane (care interpretează, în condiții de performanță artistică inimaginabilă pentru el ca profan, frumoasele sale foste cântece) nu poartă hainele populare decât pe scenă, înseamnă că, într-un fel sau în altul, acel port este „rușinos”. Analiza altor elemente de tip cultural-comportamental poate releva aceeași sfială privitoare la propriul sine. Uneori, privite din exterior, efectele strădaniei de-a-fi-altfel apar ca fiind comice, cu deosebire la nivelul unui limbaj presărat cu „espresii” care se potrivesc „ca nuca în perete”. În adâncul ei, inadecvarea identitară indică însă *tristețea profundă* a unui tip uman care a obosit să-și mai caute sinea pierdută.

Distanța față de altul

Deconstrucția sinelui tradițional generează și este generată la rândul-i, într-o mișcare circulară, de creșterea distanțelor față de alții-săi. Fără a fi complet degradată, sociabilitatea elementară, ca fond și temei al socialității general-generice, este marcată de fisuri tot mai semnificative.

O tendință de înțeles în atari condiții este aceea idealizatoare-nostalgică (câtuși de puțin rară – o întâlnim și la alții, de pildă sub formula „good old England”). O minimă îndepărtare de obiectul apreciat, care conduce la „obiectivitate”, arată cu suficiență acceptabilă că „lumea veche” nu era nici ideală, nici idilică (în cazul lumii rurale).

Sociabilitatea elementară din ruralul românesc nu era lipsită de tensiuni și conflictualități, unele dintre ele fiind chiar perpetuate generațional (frați care nu-și mai vorbeau „de-o viață”, vecini care se șicanau permanent, prieteni care ajungeau să se ciomăgească etc.). Rămânând în același regim post-critic, raportarea comportamentală la altul conținea asperități ori chiar brutalități greu acceptabile din perspectiva unei politeți urbane (și cu atât mai puțin din aceea a unei politeți universal-ideale). Sătenii români nu erau întotdeauna respectuoși, sfoși („rușinoși”), cumiși („deceți” nu aveau cum fi, nefiind orășeni), cum-se-cădea, prietenoși etc. Pe ulițele satului nu auzai doar bineți cuviințioase ori cântece duioase (acestea se auzeau doar foarte rar și în contexte intime). Frații, ca și vecinii, nu se ajutau tot timpul – și, oricum, n-o făceau deloc dezinteresat. Vorbele de ocară și înjurăturile, batjocura fățșă și bârfa vicleană, obrăznicia și nerecunoștința, violența intra și interfamilială, generatoare de schilodiri ori chiar moarte, „conviețuiau” – oarecum firesc – cu „omenia” tradițională.

Două noutăți mai importante par să fi zdruncinat serios sociabilitățile sodalice din ruralul tradițional. Cea dintâi privește mecanismele socio-comunitare de control al *rateurilor sodalice*. Cea de-a doua, într-un anume fel derivată din cea dintâi, se referă la apariția și creșterea *indiferenței sodalice* (ceea ce, până la urmă, poate conduce la dispariția relaționării sodalice).

Încă o dată, idealizarea poate fi adversarul cel mai redutabil al stării de fapt. „Instituțiile” socio-comunitare tradiționale erau departe de a fi perfect și, mai ales, constant funcționale (ghilimelele nu indică însă aici ineficacitatea lor, ci caracterul neformalizat și, câteodată, *invizibil* din exterior) – pentru cineva crescut într-un mediu puternic instituționalizat („birocratic”) atari instituții sunt ca și cum nu ar fi. Nerealizând „proces” și neadoptând „sanțțiuni”, atari mecanisme de reglaj socio-antropic nu sunt eficiente decât pentru cei care le pot percepe (în fapt, ele sunt „mecanisme” tot atât pe cât pot fi percepute ca atare – or, mentalul rural nu pare să poată percepe corect „mecanicitatea”).

O exemplificare, credem relevantă, ar fi aceea privind „instituția rușinării”. În primul rând, definirea „rușinii” este eterogenă în raport cu aceea existentă în mediul urban-modern (exemplele cele mai evidente privesc vestimentația și comportamentul sexual). În al doilea rând, „rușinarea” nu are sens decât în interiorul cadrului sodalic dat: a fura de la vecini (și, în cele din urmă, toți sătenii sunt vecini unii cu alții) este o rușine, a fura de la străini (mai ales de la orășeni, mai general de la stat), nu este (sau, mai moderat, nu este „o rușine chiar atât de mare” ca și cea dintâi).

Dar, oricare ar fi instituțiile „invizibile” ale ruralității, caracteristica lor cea mai importantă este aceea a *temperanței* lor constrictiv-stimulative. Temperanța este identificată în mediul urban cu flexibilitatea tolerantă: ceea ce nu este interzis, este permis. Ca urmare, instituțiile construite în urban nu au cum fi temperante, fiind destinate interdicției (reprimării). Ceea ce se întâmplă în atari condiții este că temperanța cade în afara instituțiilor și evoluează înspre *libertinaj*.

În cazul temperanței, cu excepția câtorva lucruri sociale (antisociale) fundamentale, nimic nu este categoric interzis. Dar, pe de altă parte, foarte multe alte lucruri care sunt permise în mediul urban, apar ca nepermise din perspectiva aceluiași „principiu regulator” al temperanței. Avem de-a face cu o reglare nuanțată, care pune în joc *semi-interdicții* și *semi-permisiuni*, cu „praguri” pragmatic-contextual definite ale toleranței comportamentale. În mod obișnuit, doar cei din interiorul spațiului respectiv pot sesiza

aceste praguri, ele fiind uneori atât de specificate local încât zicala „câte bordeie, atâtea obicei” este pe deplin acoperită.

În asemenea condiții, locuitorii unui spațiu societal atât de restrâns și de nuanțat comportamental nu au cum fi indiferenți-neutrali unii în raport cu alții. Nu simpatia ori compasiunea, antipatia ori invidia sunt cele care incită la o atenție socială constantă. Acestea par să fie mai degrabă efecte ale unei sui generis raționalități pragmatice. Pentru a fi un om cum-se-cade, fiecare membru al unei comunități de acest tip trebuie nu doar să cunoască regulile de joc, ci și să raporteze în orice moment comportamentul său la comportamentele congenerilor săi.

Or, din momentul în care satul românesc „a fost scos în lume” (și, concomitent, „lumea nouă” a pătruns în el) a început și procesul erodării instituțiilor sale (ca și a principiului temperanței socio-antropice). Este relevant, în continuarea unei susțineri de mai sus, că erodarea nu s-a datorat atât presiunilor din mediul extern (acestea nu au vizat intențional demolarea instituțiilor tradiționale), cât mai ales unei prăbușiri a încrederii în eficacitatea lor. Ce relevanță mai putea avea, de pildă, „sfatul bătrânilor” sau „instituția” „birăului” (un fel de „primar” neales formal al fiecărui sat) când toate deciziile majore privind satul au început să fie luate de autoritățile birocratice moderne? Pe de altă parte, nu toate instituțiile tradiționale au cunoscut aceeași erodare și în același ritm, unele dintre ele fiind întrucâtva funcționale până astăzi.

Odată expediate într-un secundariat funcțional, structurile de rezistență ale ethosului tradițional au făcut loc și fenomenului de creștere a indiferenței socio-antropice. Distanțele dintre locuitorii ruralului au crescut, încet-imperceptibil ce-i drept, dar constant.

Cea mai afectată pare să fi fost **vecinătatea**, pe care, din varii motive, o considerăm a fi relația cu cel mai ridicat potențial sodalic (v. *Apropiatii*). Cândva, vecinătatea era percepută ca fiind mai mult decât o simplă teritorialitate. Fără a fi lipsită de asperități, vecinătatea institua o multitudine de apropieri socio-antropice, începând cu cele economice (era bine știut că „cu vecinii te ajuți”) și încheind cu cele matrimoniale. Îndeosebi cu vecinii „din fața casei”, cei cu care te aflai într-o relație de proximitate transparentă, era pragmatic necesar să ai relații de apropiere.

Fără a fi dispărut cu totul (10% dintre subiecți indică încă printre „apropiatii” vecinii), sodalitatea de vecinătate pare să fie într-o vădită suferință. Economic, importanța ei a diminuat progresiv, fie și datorită aportului de productivitate adus de mecanizare, care a diminuat ponderea muncii brute în gospodăria rurală. Dar acestui element „obiectiv” i s-au adăugat și altele: creșterea distanțelor socio-economice (vecinii nu au mai obținut aceleași venituri nete, mai ales de natură monetar-financiară), diferențierea comportamentală (unii vecini au adoptat modele și mode urbane), impactul birocratizărilor locale (unii vecini au devenit „șefi”), al competiției intracomunitare (vecinii au devenit concurenți pe aceeași piață).

Efectul cumulat al acestor mișcări a fost îndepărtarea vecinilor unii de alții, reducerea cantitativă și calitativă a comunicării „peste gard”, evitarea relațiilor sociale strânse (îndeosebi matrimoniale), izolarea socio-antropică în cele din urmă, concretizată inclusiv fizical, prin creșterea înălțimii gardurilor, ca și a opacității lor. În locul gardurilor simbolice, a „pârleazurilor” care puteau fi sărite fără efort, au apărut garduri de sârmă, de cărămidă ori beton – întâi, în jurul curților, apoi, și al grădinilor.

Disiparea sodalică nu a afectat doar vecinătățile – și, odată cu ele, solidaritățile socio-antropice ale satului ca întreg (câtă vreme un sat nu este altceva decât o „vecinătate de vecinătăți”). Ar fi fost de așteptat ca deficitul socio-antropice apărute prin debilitarea vecinătăților să fie acoperite prin întărirea altor legături sodalice, în primul rând a celor

familiale, apoi, a celor prietenești, în fine, a celor de tip nou (colegiale, partizane etc.). Până la un loc, cercetarea noastră confirmă această ipoteză privind un echilibru psiho-social, de natură compensatorie, devreme ce majoritatea subiecților indică printre „apropriați” membrii familiei restrânse (părinți, frați), ai familiei lărgite (rudele), prietenii și, într-o măsură mai mică, colegii.

Echilibrele sociale (și cu deosebire cele sodalice) nu sunt însă atât de ușor de făcut-refăcut precum cele strict fizicale. Finețea lor psiho-socială nu permite recuperări pe măsura pierderilor – și, mai ales, substituirile sunt rareori posibile. Vecinii „buni” sunt greu de înlocuit cu colegii ori membrii aceluiași club, partid, asociații. Mai mult decât atât, o dată cu „răcirea” relației sodalice fundamentale, care este aceea de vecinătate, și relațiile intrafamiliale ori prietenii au fost redimensionate psiho-social. Marea familie de altădată (care constituia, nu de puține ori la modul apropierii fizical-spațiale, o vecinătate „de sânge”) tinde să fie înlocuită cu familia nucleară, care conține părinții și copiii, tot mai rar bunicii, frații, verii etc. Prietenii nu mai sunt decât rareori „de ajutor”, fiind tot mai des „tovarăși de pahar” ori de „discotecă”, cei cu care, adică, te „prostești”, iar nu te „dezvolți” socio-economic și antropic. În fine, colegii de muncă ori socio-politici sunt cel mai adesea departe în cea mai mare parte a timpului, putând fi ușor substituiți, în funcție de oportunități materiale.

Pe de altă parte, această retragere treptată din socialitatea tradițională, cu închiderile ei progresive într-o interioritate familială tot mai restrictivă, indică o eliberare a individului din mediul rural de constrângerile propriului mediu. Independențele crescânde pe care locuitorul din rural le primește-și le ia în condițiile economico-sociale ori culturale create de modernitate nu par a fi însă suficient de consistente pentru a compensa pierderea „apropierilor” tradiționale. Nu de alta, dar locuitorii ruralului sunt încă departe de a putea susține un *existențial solitar, de tip individualist*.

Distanța față de societate

Perceperea „marii societăți” nu a fost niciodată punctul forte al mentalului tradițional. La urma urmei, tot ce depășește orizontul experiențialului antropic așezat în termenii concretitudinii constituie un dat cvasi-fictiv, o „invenție” urbană. De aici și dificultățile înțelegerii „conceptului” de „om în general”, ca om dezlipit de conținuturile sale local specificate. Consecința poate fi, pentru cineva care a fost îndoctrinat în spiritul universalității umane (urmare a *Declarației drepturilor omului și cetățeanului* din 1789, ca și a *Declarației universale a drepturilor omului* din 1945), aprecierea că locuitorul ruralului este un „rasist” sau un „șovin”.

O anecdotă ar putea fi și aici lămuritoare. Un țăran se întâlnește în tren cu un tânăr de culoare, cu care intră în vorbă la modul cel mai firesc. După câteva schimburi de cuvinte, țăranul, vădit intrigat, îl întreabă pe tânăr: „Da’ cum de știi vorbi așa de bine românește, ca pe la noi, în Ardeal?”. La care tânărul relatează o poveste relativ lungă și încurcată privind modul în care mama sa, româncă, și tatăl său, venit la studii în România, s-au întâlnit, s-au plăcut – și uite așa, a venit el pe lume etc. După care, țăranul îl întreabă: „Da’ de unde-i taică-tău?”. „Din Togo”, răspunde tânărul. „Din Togo, din Togo”, replică țăranul „da’ de-a’ cui?”. Este limpede, credem, că acceptarea diferenței antropice nu ar ridica foarte multe dificultăți din perspectiva rasistă a diferenței de culoare a pielii, câtă vreme cel întrebat ar putea da un răspuns consistent privitor la așezarea sa într-un *antropic recognoscibil*.

„Marea societate” devine ceva antropocentric atunci când reușește (se reușește) ieșirea ei din abstracție, când ea apare ca un actor socio-uman eficient în viața cotidiană a omului din rural.

O modalitate prin care „marea societate” a încercat să ajungă o prezență în experiențialul și mentalul tradițional a fost aceea mediată prin mecanismele macroeconomicului modern (ca „economie de piață”). Într-o anumită măsură, prezențele societății megasistemice au ajuns efectivități simțite și resimțite și în mediul rural (începând cu mult invocata producție de „cereale-marfă”). Cu toate acestea, așa cum o indică răspunsurile la definiția „economiei de piață”, aceasta rămâne încă o realitate îndepărtată, greu accesibilă și greu perceptibilă.

Locuitorii ruralului au înțeles că este vorba de vânzări-cumpărări, dar, pe lângă faptul că „piața” este pentru ei reductibilă la „piața locală” (ca „târg”), dimensiunea socio-antropocentrică a fenomenului le scapă în cea mai mare măsură. Cu alte cuvinte, megaeconomicul ca dat (sau, poate, chiar ca temei) al macro-solidarității sociale (ca solidaritate națională dezvoltată în interiorul unei „piețe naționale”) nu reprezintă și pentru locuitorii ruralului așa ceva.

În măsura în care „bunul gospodar” este atras în macrocircuitul economico-social, el nu se simte parte organică a acestora, ci cel mult un concurent oarecare (neînsemnat ca pondere) – și, de aceea, exploatat de „sistem” -, neavând deloc sentimentul că se manifestă față de el vreă solidaritate antropocentrică. Iar în măsura în care, cum se întâmplă cel mai adesea, el rămâne în exteriorul acelor circuite, efectul nu poate fi altul decât unul de marginalizare, iar nu de incluziune antropocentrică.

O altă modalitate a fost aceea de tip *politico-doctrinar*. Birocrațiile moderne au acționat constant, chiar dacă nu întotdeauna programatic, pentru a-i „convinge” și pe locuitorii ruralului că fac parte dintr-o entitate socială mai mare (și mai „generoasă”) decât satul, „valea” ori „țărișoara” (provincia) lor.

De-parohializarea obiectuală și mentală a ruralității românești a făcut progrese importante în ultimii 200 de ani – și cu deosebire în anii „centralismului democratic”. Printre mișcările care au avut efectele cele mai notabile în acest sens au fost cele prin care instituțiile slab formalizate (de tipul „birăului”) au fost înlocuite cu instituții puternic formalizate (de tipul „primăriei”) sau instituirea și practicarea sistemului militariei obligatorii.

Chemarea sub drapelul unic al „mării societăți” și indoctrinarea de tip cazon în spiritul valorilor naționale au avut și au efecte durabile în mentalul rural. Pe de altă parte însă, aceleași milioane de țărani abia așteptau să fie „liberați”, să se întoarcă „la vatră” – și, odată întorși din armată, redobândeau (deși nu întru totul) reflexele mentalului parohial.

Așa încât, urmare a unor mișcări divergente, de apropiere, dar și de îndepărtare de megasocialitate, nici până în prezent aceasta din urmă nu pare să fi devenit o *prezență antropocentrică* pe înțelesul tuturor locuitorilor ruralului românesc.

Iar atunci când întrebarea vizează un megasocietal încă și mai cuprinzător, precum cel european, perceperea și acceptarea unui dat antropocentric de asemenea dimensiuni este și mai deficitară (vezi „Uniunea Europeană”). De aici nu trebuie însă extrasă și ideea unui refuz în termeni categorici. Inacceptanța unei noi realități antropocentrică nu reprezintă ea ipso un „șovinism” (aici, antieuropean), ci este mai degrabă semnul unei *rezerve prudente*. Dacă în raport cu sinele ori cu altul pot fi constatate creșteri ale distanțelor, în cazul „mării societăți”, fie românești, fie europene, întâlnim mai degrabă deficite ale apropiierilor. Ceea ce nu vrea să însemne doar că locuitorii ruralului românesc nu au vrut (nu au știut) să se

apropie de acele „entități” aflate „în depărtare”, ci și că, mai ales, ele nu s-au apropiat suficient de lumea rurală.

Distanța față de politic și stat

Modurile de a fi ale politicului modern nu au fost nici ele receptate-înțelese întru totul adecvat în mediul rural românesc. Iar sincopile care au marcat evoluțiile democrației liberale, ca și ale statului de drept ori ale monarhiei constituționale au fost de natură să întărească confuziile ori inacceptanțele vis-à-vis de noile propuneri politice. Cu deosebire sincopa din anii dictaturilor (1938-1989) a avut darul de a bloca o procesualitate politică care, oricum, făcuse progrese destul de modeste în scurta perioadă interbelică (singura în care, după legiferarea votului universal, locuitorii ruralului românesc au devenit cât de cât relevanți politicește, reușind totodată să acumuleze și un anumit experiențial civic-politic).

Ceea ce, sumar, se poate constata în aceste condiții este o **dublă** mișcare a locuitorilor ruralului românesc în raport cu politicul modern.

Pe de o parte, avem încercarea de **apropiere adaptativă**. În fapt, modelul democratic (spre deosebire, de pildă, de modelul macroeconomiei de piață) nu reprezintă o straniețate absolută pentru lumea satului. Comunitățile țărănești tradiționale au generat și practicat cam peste tot, și în Europa cu deosebire, instituții și comportamente politice de factură „democratică”. Cu toate acestea, riscăm să devenim prizonierii unui **trompe l'oeil** teoretic din momentul în care exagerăm similitudinile și neglijăm diferențele, ajungând chiar să susținem, precum o face **Nicolae Iorga** (în „Evoluția ideii de libertate”), că „republicile țărănești” ar fi fost mai autentic republican-libertare decât democrațiile liberale moderne (de tip „reprezentativ”).

Este de semnalat astfel că „democrațiile” rurale au un caracter „spontan”, ceea ce numește un **deficit de formalizare și rigoare** instituțională, care nu reprezintă doar un fermecător-idilic tablou al unei libertăți organice, derivat din absența birocrățiilor. Este până astăzi evidențabil că deficitul de rigoare instituțional-birocratică nu este doar generator de poezie antro-po-politică, ci și de **ineficacitate politeică**, de incapacități organizaționale și acționale (săparea unui șanț constituie pentru multe comunități rurale un efort organizatoric dificil).

De pildă, regula simplă și de natura temeiului funcțional a lui **majority rule** nu funcționează sau funcționează într-un regim de vag în „democrațiile țărănești”. Majoritatea absolută (51%o) sau, mai ales, cea relativă (care necesită „coalitii” pentru atingerea majorității absolute) sunt greu de conceput și de practicat în atari condiții. Acceptate la modul propriu-efectual sunt doar majoritățile „calificate” – fie „zdrobitoare”, fie unanim-consensuale (de altfel, nu chiar atât de dificil de obținut în condiții demografico-politice de tipul celor din rural). Când modelul democrațiilor electoral-reprezentative ajunge să fie cât de cât funcțional, regula majorității glisează în raport cu regula consensualității – și nu întârzie să intre în coliziune cu aceasta. Așa încât apropierea de democrația „domnească” ajunge să fie o distanțare în raport cu ea, iar regula majorității să fie percepută ca o „nedreptate” birocratică, impusă cu forța.

Reacția de apropiere adaptativă se convertește într-un **efort asimilator de tip deformativ**. Așa cum „mașinăriile” sunt „omenite” sui generis, și „Leviathanul” democratic electoral-reprezentativ tinde să fie tot mai greu recognoscibil potrivit standardelor sale.

Actorii politici principali și standardizați ai democrațiilor moderne sunt partidele, ca organizații politice relativ formalizate și (auto)definite ideologico-programatic. Or, atât

formalizarea cât și ideologizarea sunt mai greu practicabile în mediul rural. Jocurile politice se realizează aici într-un regim de *cvasispontaneitate* și în funcție de alți coagulanți axio-politici decât cei de tip ideologic. De altminteri, diferențele socio-economice ori cultural-ideatice sunt atât de reduse în mediul rural încât atari distanțe ideologice (ori programatice) ar fi mai degrabă surprinzătoare decât normale. Astfel încât noutatea politică adusă de existența partidelor este "interpretată" adaptativ prin fenomenul socio-antropic al *grupurilor de familii înrudite sau învecinate* (câteodată la modul fizical-spațial, adesea la modul metaforic, dar nu foarte îndepărtat de sensul originar). Este de remarcat însă că aceste grupuri de familii politic „înrudite-învecinate” nu se constituie și nu funcționează asemenea „găștilor” („gangurilor”) din mediul urban, ceea ce determină apariția și dezvoltarea unor solidarități care transcend interesele, clasiale sau transclasiale.

De aici derivă și modul în care sunt ordonate competitivitățile politice din mediul rural. Fără a fi cu totul imune la jocurile de interese economico-financiare, competițiile pentru puterea locală din rural conțin o dominantă socio-simbolizantă. Înainte de a oferi avantaje pecuniar măsurabile, victoriile politice sunt urmărite de protagoniști pentru *câștigurile de prestigiu social*.

Pe de altă parte, competițiile politice din rural sunt puternic personalizate. Deficitul vădit de formalizare organizațională este însoțit de înțelegerea jocului politic pluralist în termenii competiției dintre indivizii *exponențiali* ai grupurilor mai sus amintite. Autentici „campioni” *personificați*, acești indivizi „reprezentativi” au cel mai adesea puține în comun cu reprezentarea de tip modern, fiind purtători ai unor *funcții antropice* – și doar accidental ai unor interese economice ori de altă natură.

Pluralismul politic de tip partidic este și el mai degrabă un înveliș care acoperă alte tipuri de *pluralism antropic*, generatoare de aderențe și solidarități nepolitice (cel puțin, nu politice în sensul acordat politicului în mediul urban). De aici și reticențele privind competiția dintre organizații, căreia îi este preferată convergența dintre „oamenii de omenie”, care trebuie „să sfințească locul” printr-o cooperare trans-partinică. Oricum, în mediul rural, competițiile electorale se desfășoară în funcție de oameni, iar nu de „idei” și „programe”.

Pe scurt, datorită acestor modificări (cărora le pot fi adăugate și altele), „mașinăria” politică de tip electoral-reprezentativ modernă este *umanizată* asemenea altor mașinării. Fără a fi într-unu totul nerecognoscibilă în această nouă formă a sa, democrația pluralistă devine în mediul rural o altă specie de „animal politic” colectiv decât cea binecunoscută din mediul urban.

Raportarea mental-itudinală la stat reprezintă și ea în mediul rural specificări relevante.

Avem, în primul rând, *distanțarea față de stat*. Aici este de remarcat că nici în mediul urban statul modern nu reprezintă o apropiere antropică, mai ales dacă este privit de la nivelul omului obișnuit („man in the street”). Cu toate acestea, birocrațiile tot mai puternic formalizate ale statului „rece” sunt *măcar vizibile* în mediul urban – și cu deosebire în „centrelor” administrative („capitale” de țări sau districtuale). Contactul antropic cotidian cu instituțiile statului (rezumat, adesea, la contactul vizual cu „palatele” acestuia), oricât de asimetric ar fi el, creează un soi de intimitate cu Puterea abstractă și îndepărtată a birocrațiilor moderne.

Îndepărtările fizical-spațiale ale ruralității în raport cu statalitatea modernă interzic până și acest minim confort antropo-politic reprezentat de vizualizarea „Castelului”. Din varii motive, reprezentanțele locale ale Centrului nu oferă decât o palidă și vagă imagine a Puterii reale. Primăria, ca și alte instituții politico-administrative locale, nu sunt adesea decât niște „agenții” fără autonomie și forță decizională (adeseori, aflate la limita

supraviețuirii lor material-financiare). Ca urmare, ele nu pot oferi locuitorilor ruralului decât *surogate de servicii administrative*, în vreme ce funcționarii lor sunt percepuți, relativ corect, ca nefiind altceva decât niște agenți ai unei Puteri străine și îndepărtate – iar nu ca producători de servicii publice.

În consecință, atitudinea cea mai frecventă printre locuitorii ruralului este aceea de *evitare* a Statului și a instituțiilor sale. Pe cât îi stă în putință, săteanul român ocolește „monstrul rece”, punând intenționat și constant distanțe între el și acesta. De aceea, în măsura în care „istoria” este concepută și scrisă ca o istorie politică – sau, mai exact încă, ca o istorie a statalităților –, țăranul român este corect perceput ca o ființă care „s-a retras din istorie”, pe care ar „boicota-o” etc. Dar, pe de altă parte, trebuie recunoscut că această punere de distanțe – chiar dacă atât de neproductivă dintr-o perspectivă generală a eficacității – reprezintă o reacție preventivă greu de evitat în condițiile în care Statul s-a comportat mai mereu ca o “entitate” depărtată și potențial ostilă în raport cu Satul.

Cu toate acestea, aceeași atitudine prudențială impune locuitorului ruralului și apropierea – cel mai adesea, *timidă* – de stat și instituțiile sale. În timp, relația asimetrică cu statul (orașul) a epuizat resursele materiale și umane ale satului, diminuând semnificativ și capabilitățile sale rezistive.

O urmare a creșterii vulnerabilităților satului a fost inversarea în mental a termenilor ecuației reale: în loc să mai fie perceput ca „exploataitor” (sau ca „principal exploataitor”), statul a ajuns să fie „principalul binefăcător” și „apărător” al celor mulți-umili. Povestea lui Moș Ion Roată, a cărui umilință, provocată de „boierul cel rău”, este spălată prin sărutul ritualic de către „Vodă-cel-Bun”, constituie trama simbolico-narativă a noii mitologii căreia un sat debilitat de către același stat i-a căzut ușor pradă.

ȚĂRANII ȘI FRONTIERA MODERNĂ. UNIVERSUL PSIHO-CULTURAL ȚĂRĂNESC ȘI VICTORIILE SALE ÎN EPOCA MODERNĂ¹

Progresul modern, explozia demografică și cadrul psiho-cultural țărănesc

Universul psiho-cultural țărănesc este deosebit de complex și oricine ar încerca să-i falsifice profilul și să ocolească aspectele perene ale unui atare univers se va izbi de multitudinea probelor care vădesc o extraordinară tenacitate a spiritului țărănesc în istorie, ba chiar momente victorioase ale *universului psiho-cultural țărănesc* în epoca modernă. Chestiunea raportului dintre cadrul psiho-cultural țărănesc și progresul istoric (datorat modernității, cum se spune) este una de maximă acuitate și a o discuta pe un asemenea versant este un fapt de restitutie, de restaurare a adevărului în ceea ce privește situarea universului psiho-cultural țărănesc în orizontul macroistoriei universale. Ceea ce noi, modernii, numim „progres” este un vag indicator al fenomenului de frontieră europeană delimitând un tip de civilizație, cea modernă, frontieră a cărei înaintare s-a manifestat printr-o „*creștere explozivă a populației și a consumului*” și printr-o dezzechilibrare a raportului dintre sistemele urbane și cele țărănești, dintre cadrul psiho-cultural de substrat țărănesc și cadrul social-economic de esență capitalist-urbană și industrială. Întâlnirea dintre modern și țărănesc, dintre țărani și un tip nou de civilizație istorică, cea modernă, a indus teribile efecte asupra populațiilor rurale, asupra cadrului lor psihologic, spiritual, cultural, asupra ecosistemelor, asupra sistemelor de viață etc. Populațiile care constituieseră suportul unui cadru psihologic țărănesc au fost prinse în malaxorul mașinării civilizației moderne. Primul efect major al înaintării civilizației moderne asupra lumii rurale a fost unul de explozie demografică pe care sistemele tradiționale nu l-au mai putut controla. Vom începe examinarea chestiunii tocmai de la etajul populației pentru a sesiza adevărata amploare a mutațiilor induse *cadrului psihologic țărănesc* de înaintarea civilizației moderne și totodată pentru a înțelege amploarea reacției psiho-culturale țărănești la această înaintare. Veacul al XX-lea pare a fi al victoriei psiho-culturale a civilizației moderne. În realitate lucrurile au stat pe dos: victoria psiho-culturală a fost mai degrabă a culturilor reacționare țărănești peste tot în Europa și în America chiar dacă victoria economică a aparținut integral sistemului civilizației moderne urbane, industriale, capitaliste, plutocratice etc. Fenomenul creșterii populației s-a accelerat o dată cu revoluția industrială. *Ciudățenia revoluției industriale* este că a determinat o explozie demografică sincronizată pe toată planeta. Înaintea revoluției industriale, de exemplu, „*timpul dublării populației lumii era de două sute cincizeci de ani. După industrializare, populația europeană s-a dublat tot la optzeci de ani, iar populațiile europene ale SUA, Canadei, Australiei și Argentinei s-au triplat în cincizeci de ani. Timpul de dublare a populației planetare a atins pragul său cel mai de jos, de treizeci și trei de ani, în anii 1965-'73. Rata anuală de creștere era de circa 2%. În 1820, populațiile tribale controlau încă jumătate din populația globului*” (Bodley, 1990, 5-6).

Pe de altă parte, procesele înaintării frontierei moderne au distrus mai multe milioane de persoane aparținând acestor populații. Fenomenul frontierei moderne este legat în mare măsură de acele populații al căror model nou de producție și consum – indus de sistemul modernității – nu le mai asigura suport vital înlăuntrul propriilor lor hotare (granițe). Din

¹ Capitol redactat pe baza materialului publicat de autor în I Bădescu și alții, „Sociologia și geopolitica frontierei”, *Id. Floare albastră*, București, 1995, vol I)

punctul acesta de vedere, „cultura de consum”, ridicată la rangul de model-standard de către popoarele nord-atlantice, este ceea ce susține procesul frontierei moderne cu toată coherența lor de efecte și cu riscul major de a dezintegra cadrul psiho-spiritual al populațiilor țărănești. Aceasta este presiunea la care trebuia să răspundă populația țărăneasă a planetei. Cum a răspuns ea? Iată întrebarea la care vom sugera o nouă linie de răspuns decât cea legată de mentalitatea modernă. Deocamdată stăruim încă asupra efectelor devastatoare pe care înaintarea frontierei moderne le-a avut asupra populațiilor tradiționale și asupra cadrului lor psihologic și cultural.

Toate națiunile industriale au crescut peste oekumena delimitată de granițele lor. „Fenomenul a fost vizibil în Anglia unde, timp de mii de ani, populația tribal-comunitară s-a putut hrăni din propriile resurse în mod confortabil. După o sută de ani de progres industrial, aria s-a dovedit incapabilă să-și acopere nevoile de cereale, lemn etc. Între 1851 și 1900, Europa a fost nevoită să exporte treizeci și cinci de milioane de oameni pentru că nu i-a mai putut hrăni.” (ibidem, 6-7) „În SUA, (...) din 1970, americani au început să consume de cincisprezece ori mai multă energie per capita decât agricultorii neolitici și de șapte ori media mondială în domeniul resurselor neregenerabile” (idem)

Populațiile tribale din ținuturile de jos ale Americii de Sud (la Est de Anzi) și în America de Nord (nordul Mexicului) au scăzut cu 95%, adică cu cincisprezece milioane de oameni până în 1930 (în timp de o sută de ani) și aceasta după 1800, adică după marile dezastre provocate de cucerirea spaniolă și portugheză care au decimat uriașe populații în Orinoco, Amazonul Inferior, Estul Braziliei și Bolivia înainte de 1800. Iată un tabel:

Anchetă mondială a depopulării tribale (în Bodley, *op. cit.*)

Zona	Populația înainte de contact	Populația în punctul de jos	Depopulare
America de Nord (US și Canada)	7.000.000	390.000	6.610.000
America de Sud	8.500.000	450.000	8.050.000
Oceania (Micronezia). Melanezia etc.	600.000	195.000	335.000
Polinezia	1.100.000	180.000	920.000
Australia	300.000	60.500	239.500
Africa			8.000.000
Total depopulare			24.224.500

Între anii 1780-1930, populațiile tribale ale lumii au scăzut cu treizeci de milioane, ca rezultat al extinderii civilizației industriale. O estimare mai realistă indică cincizeci de milioane. Această „pierdere” – un măcel – a fost un *factor major* în *aculturația* populațiilor tribale. Acesta a fost un *genocid* la scară mare.

- Tulburările frontierei sistemului mondial modern au provocat și un declin în *fertilitate*. Forma majoră, așadar, pe care o capătă *agresiunea* civilizațională în timpurile moderne este *frontiera europeană*. În numai treizeci de ani, de exemplu, tasmanienii au fost reduși cu 98%. Vorbim, iată, despre o *agresiune* civilizațională, un concept prin care voim să desemnăm înaintarea dezagregantă a unei civilizații asupra sistemelor țărănești, în genere asupra

sistemelor naturale în clasa cărora se ordonează și „societățile naturale” al căror prototip este dat de societățile țărănești.

- Violența frontierei civilizaționale, în speță, a frontierei moderne, îmbracă forme multiple; în clasa lor se află și fenomene precum: bolile, alcoolismul, armele de foc, demoralizarea (Vulcănescu, 1997, 141-147).

- Practic, un stoc important din materia antropologică a planetei, din care face parte și cadrul psihologic și spiritual țărănesc, a fost distrus. Nimeni nu poate spune cu ce consecințe.

- *Frontiera modernă*, deci, este expresia ultimei faze din marea expansiune indoeuropeană la scară planetară.

Literatura europeană a *legitimat procesul*. Teoriile decadenței tribale și ale inferiorității rasiale au justificat și ele frontiera modernă. Mircea Vulcănescu inventariase teoriile și corpusurile doctrinare prin care s-a afirmat ideea nefastă a multiplei inferiorități a formei țărănești de viață. I-a fost reproșată acestei forme de viață socială o inferioritate multiplă: geografică, biologică, sufletească (atribuindu-i-se: „întuneric, superstiție, ignoranță, mentalitate animistă, fanatism, intoleranță, opoziție la nou...., încăpățănare dârză de a rămâne în ce-a apucat” etc.), inferioritate istorică, economică, culturală, juridică, politică (Vulcănescu, 1997, 139).

Orice *agresiune*, așadar, atinge *baza* populației sau ceea ce s-ar putea denumi „*masa demografică critică*” și deopotrivă cadrul ei psiho-moral. Când această *masă critică* este afectată, este primul semnal de alarmă că respectiva societate și-a pierdut *puterea de ripostă*. Problema noastră astăzi este de a evalua „pragurile critice”. Istoriceste vorbind, populația românească, grație în mare măsură substratului ei țărănesc, a reușit până acum să *mențină* „cântarul eco-demografic” și psiho-spiritual în echilibru. Semnalul de alarmă al lui Eminescu din *Doină* este prima expresie ideologică a *ripotei biologice* și psihologice la procesele ecologice și de agresiune multiplă ale frontierei. „Rasa” și sufletul erau amenințate de procesele *frontierei* și strigătul lui Eminescu a fost pe deplin întemeiat. *Forța strigării sale* a fost contramăsurată de *riposta biologică* și deopotrivă de cea *psiho-spirituală* la care vom face o succintă referință mai încolo. Studiile doctorului *Istrate* sunt și ele o probă a legitimității reacției.

Am reținut ideea că există posibilitatea derivării unor indicatori ai agresiunii frontierei. Dintre acești indicatori, unii pun accent pe *boli*, alții pe „*violență fizică*”. *Deposdarea, armele de foc, datorile înrobitoare (debts peonage)*, afectarea „*subzistenței bazale*” etc. sunt tot atâția indicatori ai agresiunii frontierei. Rivers (*apud* Bodley, *op. cit.*, 7) crede că „*transformarea totală bruscă*” suferită de multe triburi le-a provocat un *șoc*, care a impus omului să se oprească să mai procreze ori să mai dorească copii. Același „șoc” a provocat o pierdere, un deficit în capacitatea „*valorizării vieții*”. Un sociolog din Școala lui Le Play crede că revoluția rusă se explică prin „*surmenajul*” provocat de rapiditatea occidentalizării Rusiei.

Înlocuirea *direcției patriarhale* în sud-est cu direcția politicianistă în secolul al XIX-lea a fost oare o cauză a decăderii?

Până la al doilea război, *frontiera* n-a reușit la noi să modifice raportul între *teritoriu și populația rurală*. A reușit abia după război, când *toposistemul rural* românesc a fost afectat atât la nivelul *masei critice*, cât și în privința *invarianților* de structură demografică, precum ar fi *raportul sexelor* și al *grupelor de vârstă* etc.

Populația rurală este mult mai îmbătrânită și mai feminizată decât cea urbană. Astăzi am putea spune că *frontiera* nu mai este un *fenomen extern*, ci unul *intern*. El, capătă în principal două forme: a) uriașe decalaje ecosistemice (între populații și industrii, pe de o

parte, și ecosistemele fizic și bio-demografic, pe de alta); b) uriașe presiuni asupra bazei eco-demografice din partea industrialismului, a sistemului politic etc.

Frontiera modernă și sistemele țărănești. Lumea capitalist-urbană și comunitățile rurale

Expansiunea Europei a preluat, începând cu secolul al XVI-lea, forma sistemului capitalist modern sau, cu expresia lui Immanuel Wallerstein, forma „*economiei mondiale moderne*”. Spre deosebire de alte tipuri istorice de economii mondiale, cea europeană modernă n-a sfârșit prin a se transforma în imperiu. Europa modernă a înlocuit progresiv sistemele tributale ale imperiilor cu un sistem de acumulare bazat pe o piață mondială. Noul sistem a debutat ca rețea de centre urbane capabile să-și subordoneze vaste arii rurale (țărănești). În consecință, *noua frontieră a Europei moderne* a căpătat un nou înțeles ajungând să desemneze *totalitatea proceselor de expansiune a lumii urban-capitaliste asupra unor vaste zone rurale cu efecte transformatoare sau pur și simplu devastatoare asupra psihologiei țărănești*. Vechea linie care menținuse un echilibru aproape static între centrele urbane și lumile țărănești s-a preschimbat într-un uriaș front de val rostogolit asupra imensului univers țărănesc al planetei răscolind un imens univers psihologic și moral. Noua frontieră europeană, așadar, n-are doar înțelesul expansiunii asupra universurilor tribale, cum observa Bodley, ci și înțelesul expansiunii sistemului capitalist modern asupra universurilor țărănești, care alcătuiau vastele arii ale unor străvechi civilizații ce nu mai fuseseră dereglate de la ultimele migrații barbare (și intervalul acesta a însemnat peste o mie de ani în Occident și peste cinci sute de ani în Europa orientală). Examinarea frontierei modernității europene într-un atare context ne ajută să înțelegem sensul real al modernității, iar o atare analiză a frontierei trebuie întreprinsă de pe ambele versante ale ei, pentru a evita tocmai etnocentrismele frontierei. Este necesar, în primă instanță, să examinăm caracteristicile frontierei capitaliste din perspectiva sistemelor țărănești peste care sistemul capitalist urban s-a extins într-un proces de înaintare neîntreruptă din secolul al XVI-lea și până astăzi.

Capitalismul, indiferent de specie – ca și imperiile, deși într-alt fel – este un *sistem artificial* de viață pentru că modalitățile pe care le stabilește pentru *schimbul de energie dintre om și natură* nu mai ascultă de *legile naturii*, nici de legile supranaturale, prin care lucrează pronia divină neîntrerupt în lume, ci de *legile profitului*. Un atare sistem năzuiește să obțină profituri cât mai mari din exploatarea unor păduri și pământuri cât mai întinse, a unor subsoluri cât mai diverse, a fluviilor, a mărilor și oceanelor etc., iar gradele exploatării acestor *sisteme naturale* nu mai țin seamă de *legea regenerării*, ci numai de *legea profitului maxim*. Profitul obținut atrage după sine istovirea sistemelor naturale. Putem spune deci că sistemul capitalist *costă*, iar costurile lui au o caracteristică aparte: nu pot fi corect evidențiate prin „valori monetare”, prin bani.

Există alte „balanțe” prin care se evaluează un asemenea schimb. Una dintre ele este raportul între o „unitate de energie combustibilă neregenerabilă” și „unitatea de energie calorică” obținută prin consumul acelei energii. Sistemul agricol american, cel mai *capitalizat* din lume, consuma, în anii '50, o unitate de energie combustibilă pentru a obține o unitate de energie calorică. Astăzi, acel sistem, socotit a fi culminația rentabilității capitalizate, *cheltuie opt unități* de energie combustibilă pentru o unitate de energie calorică. Cine suportă *diferența* capitalizată sub forma unor *uriașe profituri* încasate de *capitalismul* american printr-o asemenea balanță? Cum se evaluează aceste *costuri naturale*? În bani? Evident că nu. Moneda cu care se „plătește”, în ultimă analiză, costul final al acestui sistem este o unitate prin care se poate măsura gradul degradării ori pur și simplu al *alterării* naturii

(unui ecosistem oarecare) implicate de nașterea și funcționarea unui *sistem artificial* (de viață). Prin urmare, despre un sistem artificial putem spune că el își „achită” costurile sale printr-o „sumă” de „unități naturale” (cum ar fi unitățile de energie combustibilă) pentru a se menține în funcțiune ori pentru a se extinde. Agrosistemul american consumă câte *opt* unități de energie combustibilă pentru a obține o *unitate de energie calorică*. Altminteri spus, pentru ca *sistemul artificial* să-și parcurgă întregul *ciclu „metabolic”*, artificial, trebuie să consume *opt cicluri metabolice naturale*. Asemenea unități naturale de „cost” (să le numim „ecobiți”?) pot fi exprimate însă și prin alte modalități, ca de pildă *prin intervalul temporal* pe care-l parcurge *sistemul artificial* până când atinge *pragul critic al echilibrului de viață* al unui *ecosistem*, adică intervalul pe care-l parcurge „artefactul” până când încep să apară primele *semne negative* pentru *sistemul natural*. De exemplu, sistemul comercial nord-atlantic și-a dezvoltat efectele sale negative în România rurală, a sistemului natural agrar, într-un interval cuprins între 1829-1870. Aceste efecte descriu înaintarea frontierei sale la Dunărea de Jos și se exprimă prin „periferalizarea” capitalistă a României. La rândul ei, aceasta fusese pregătită de *sistemul fiscal-parazițar* fanariot (tot un sistem artificial). Față de sistemul turco-fanariot, sistemul mercantil nord-atlantic aduce multe îmbunătățiri, dar provoacă și o serie de noi efecte negative pe care cercetătorul frontierei trebuie să le „contabilizeze”. Ciclul de patruzeci de ani reprezintă intervalul care a condus la deplina maturizare a sistemului artificial mercantil în România și deci la înaintarea severă a frontierei nord-atlantice peste România, ceea ce a provocat primele *reacții masive* ale sistemelor țărănești la fenomenul frontierei atlantice. Din mediul acestor *reacții* (esența „culturii reacționare” românești de substrat țărănesc) s-a născut **Doina** lui Eminescu și mai toată publicistica sa sociologică. Deja, în următorii patruzeci de ani, *apăsarea împovărătoare* a acestui sistem declanșează prima *reacție directă a ecosistemului țărănesc* (după cele indirecte, care compun cultura critică sau reacționară a României): răscoala din 1907.

Anglia, ea însăși, a parcurs un atare *ciclu* într-un interval de o sută de ani (deja după o sută de ani de progres industrial, aria engleză s-a dovedit incapabilă să-și mai acopere nevoile de cereale, lemn etc. Aceste *efecte* și deci *costurile* sistemului au fost exportate o dată cu expansiunea sistemului britanic, ca sistem al mercantilismului nord-atlantic, deci o dată cu înaintarea frontierei atlantice). Între 1851-1900, în cincizeci de ani, Europa nu și-a mai putut hrăni populația, fiind nevoită să exporte treizeci și cinci de milioane de oameni. A început uriașa înaintare a *frontierei americane*. Ca să ne dăm seama de raportul dintre sistemul artificial al mercantilismului nord-atlantic și *sistemele naturale locale*, putem să ne folosim și de măsura (gradul) redistribuției costurilor sistemului asupra altor sisteme. De exemplu, pentru calea ferată Cernavodă-Constanța, Stroussberg a cheltuit 3.200.000 lei, dar despăgubirea a costat 16.000.000 lei. Diferența de 12.800.000 lei a fost un *cost* transferat în contul altor sisteme, în principal al celui țărănesc. În acel moment, întregul efort al ridicării capitalismului se plătea cu *muncă țărănească* și cu cereale (ecosistem agrar), cu prețul despăduririlor etc. (*cerealiere* și a populației din arealul acestui agrosistem mercantil (bazat, adică, pe exploatarea fiscal-comercială a muncii țărănești), inclusiv prin degradarea cadrului psihologic țărănesc. Acum se introduc legile învoielilor agricole, munca este exploatarea *manu militari*, raportul omului cu pământul este „sălbătic” pur și simplu (arendășia din Valahia și din Moldova era de o rară sălbăticie). *Exploatarea fiscal comercială a întregului* agrosistem atinge praguri maxime în *câmpia valahă* și în cea *moldavă*. În aceste zone se vor distribui răscoalele din 1907 și tot aici vom întâlni și deteriorarea *stilului țărănesc de viață*.

Costul sistemului artificial poate fi determinat și altfel. La 1861, capitalul flotant uzurier aducea deținătorilor săi o dobândă ce reprezenta 40% din venitul net al proprietății

funciare. Prin urmare, 40% din sudoarea și energia muncii țărănești și a sistemelor naționale reprezenta costul „vieții” unui sistem capitalist primitiv, artificial, care consuma enorm și nu producea aproape nimic în compensație. Cine suporta aceste „cheltuieli”? Agrosistemul românesc, pământul și munca țărănească.

Putem bănuși că ciclul „metabolic” al unui atare sistem artificial (fiscal-comercial) a avut efecte dezorganizante cumulative, începând cu intervalul de patruzeci de ani de la implementarea sa. Și într-adevăr, de la 1829 (deschiderea noastră spre comerțul nord-atlantic) până la 1870 sunt patruzeci de ani (și acum apare deja prima uriașă reacție a sistemului natural românesc prin Mihai Eminescu), iar până la prima mare răscoală țărănească sunt alți patruzeci de ani. În fine, refacerea *infrastructurii naturale* a noului sistem capitalist (artificial), prin *reformele din 1920*, dă șansă sistemului pentru încă patruzeci de ani, până în 1947, când un alt sistem artificial, cel comunist, se va suprapune peste cel industrial-capitalist și va antrena o așa de mare presiune (apăsare) asupra agrosistemului încât, în mai puțin de treizeci-patruzeci de ani, acesta își va pierde circa 50% din potențialul uman (marele exod rural spre orașe, cel mai mare dintre cele cunoscute vreodată: nici migrațiile barbare n-au putut provoca o așa de uriașă fugă a populațiilor rurale). Apare acum un nou sistem artificial în tot Răsăritul și peste frontiera occidentală se suprapune frontiera imperiului roșu (sovietic-kominternist), care va antrena efecte directe asupra naturii fizice, nu doar asupra celei umane, provocând totodată ample dezagregări cadrului psihologic și duhovnicesc al lumii rurale. Cât anume ne-a costat pe noi, românii, înaintarea noii frontiere suntem încă departe de a ne da seama.

Putem spune, în concluzie, că ultimii două sute de ani (iar pentru români, ultimii trei sute de ani) sunt ani de *ciocnire* între cele două sisteme: cel „natural”, țărănesc și cel „artificial” (*imperialist* sau pur și simplu *capitalist, industrial* ori doar *fiscal-comercial*). Aceasta este intervalul înaintării necurmte a frontierei europene moderne (iar în Răsărit și a celor trei frontiere imperiale, de esență asiatică toate trei: otomană, sovietică și dualistă, adică austro-ungară). Din 1714 până la 1821 s-a desfășurat în Țările Române ciocnirea dintre frontiera necontrolată a imperiului mercantilor otomano-fanariot și sistemul țărănesc românesc. Aceasta a fost încheiată în 1821, când reacția țărănească la procesele frontierei fanariote va culmina cu mișcarea lui Tudor Vladimirescu, a cărei particularitate a fost alianța dintre mișcarea conspirativă transbalcanică a Eteriei și formula de „stat țărănesc” vehiculată de Tudor. Din 1829 și până la 1907 se derulează înaintarea frontierei mercantilismului nord-atlantic în două cicluri critice de câte patruzeci de ani fiecare. Și această expansiune se încheie printr-o victorie a sistemului țărănesc sintetizată în reformele din 1918-1920. Între 1920 și 1947, cele două sisteme s-au aflat într-un echilibru relativ și o școală ca aceea a lui Dimitrie Gusti este, în întregime, produsul reacțiilor sistemului natural țărănesc și național (etnospiritual) la frontiera capitalismului mercantilor nord-atlantic. E prima sinteză reușită între procesele frontierei occidentale și exigențele (reacțiile) lumii naturale românești (sistemele naturale locale). Între 1947-1952 se petrece prima ciocnire majoră dintre sistemul comunist (artificial) și sistemul țărănesc local. Frontiera comunistă este devastatoare și începând din 1952 putem înregistra primele înfrângeri decisive ale sistemului natural țărănesc. El a fost înfrânt, iată, nu de sistemul industrial ca în Vest (cazul britanic e reprezentativ), ci de sistemul comunist (cazul românesc este reprezentativ). Din 1962 începe marea industrializare comunistă (încă neexaminată, în esența ei). Între 1946-'52 și până în 1962 a fost utilizat sistemul concentraționar pentru a înfrânge (a devasta) rezistența sistemului țărănesc. Numai în satul decapitat de lagărele pușcăriilor comuniste va reuși introducerea colhozului, un ghetto rural cu efecte de devastare incalculabile. Îmbinând tehnica

concentraționară și tehnica ghetto-ului rural (colhozul), noul sistem artificial răsăritean va reuși să înfrângă rezistența sistemului țărănesc. Teribila apăsare a sistemului artificial comunist a declanșat prima reacție armată din tot Răsăritul, după ce, la alegerile din 1946, Partidul Național Țărănesc, care era atunci *exponentul întregii reacții a sistemului țărănesc la năpustirea barbară a comunismului*, reușise o victorie copleșitoare asupra forțelor totalitare (victorie zădărnicită de intervenția nemiloasă a sistemului militar și ideocratic de ocupație, care va falsifica alegerile). La 1962, poate debuta industrializarea prin vehiculul dictaturii comunist-urbane (așa numita „dictatură de dezvoltare”, care, în realitate, era o „dictatură de acumulare violentă a plusprodusului muncii țărănești”). Aceasta va merge progresiv, astfel că, între 1946-1987 (deci alt ciclu de patruzeci de ani), sistemul uman țărănesc (deopotrivă creștin ca formulă spirituală și tradițional ca formulă socială) și ecosistemul românesc (sol, subsol, păduri etc.) sunt complet integrate logicii *sistemului artificial* (comunisto-industrial) de acumulare a „capitalului”, cerințelor funcționale ale acestuia. Din acest moment, ciclurile metabolice ale *sistemului natural* (*natura și țaranul*) sunt complet dezorganizate în favoarea ciclului metabolic al sistemelor artificiale răsăritene. Se ivește, iată, posibilitatea elaborării unor *sisteme analitice* noi de evaluare a proceselor frontierei și ale reacțiilor pe care aceasta le stârnește la scara lumilor țărănești și creștine contribuind astfel la afirmarea unor noi tipuri de culturi, pe care le-am denumi culturi ale reacției sau *reacționare*, asupra cărora vom reveni în mod special. Ceea ce putem spune, deocamdată aici, este că, peste tot pe unde se desfășoară înaintarea unei frontiere, se naște în mod spontan un tip special de cultură, pe care în altă parte am denumit-o „cultură critică”, dar pe care o putem denumi tot atât de bine și cultură a reacțiilor sau „reacționară”. Acolo unde „cultură locală” a declanșat un curent de reacții puternice, *sinteza* produsă a fost, la rândul ei, originală și durabilă. Acolo unde reacțiile au fost slabe, unde nu s-a putut dezvolta o cultură reacționară, sinteza a fost mediocră, compusă din imitații cvasi-sterile și din amestecuri niciodată absorbite, ceea ce ne îngăduie să vorbim despre un adevărat *suburbium* (elemente declassate, declin economic, nereușite, chiar o anume degenerare etnică etc.).

Procesul frontierei moderne nu înseamnă, așadar, numai expansiunea unui model demografic, economic și social. Fenomenul frontierei este totodată un fenomen cultural și un ansamblu inconfundabil de procese psihologice și gnoseologice.

Frontiera modernă ca fenomen cultural și psihologic. Culturi reacționare

Fenomenul frontierei înseamnă așadar expansiunea unei *culturi dominante* și a unei *gnoseologii dominante*. Toate acele *moduri ale cunoașterii* și ale culturii care nu s-au aliniat modelelor dominante au fost decretate *moduri inferioare*. Gnoseologia frontierei europene s-a rezenat lungă vreme pe hegemonia unor teorii cum a fost teoria ricardiană a avantajelor comparative, pe literatura colonială, pe teoria cantitativă a valorii a lui A. Smith și a „*mâinii invizibile*” a aceluiași, pe raționalismul individualist și pe contractualism, biruitor prin sociologi celebri precum Spencer, Hobbes, Locke etc. Pe de altă parte, reacția lumilor țărănești la procesele de înaintare totalitară (economică, socială, psihologică, gnoseologică etc.) a frontierei moderne n-a reușit acolo unde aceste lumi s-au aflat singure în fața expansiunii civilizației moderne. Riposta a reușit acolo unde s-au afirmat elite organice dispuse să preia în manifestările lor psihologice și culturale tendințele de profunzime ale sufletului țărănesc. Când procesul frontierei moderne a atins lumea germană, de pildă, în secolul al XVII-lea, aceasta s-a mobilizat într-o formidabilă ripostă. Riposta n-a însemnat numai Zollverein-ul (uniune vamală), ci a antrenat prima formidabilă clătinare a hegemoniei ricardiene prin teoria protecționistă a lui List, omul care a preluat în formula lui de gândire și de sensibilitate adâncurile unei lumi tradiționale de excepție, lumea

nordului germanic, autonomist, corporativist etc., în orientările de profunzime. Europa secolului al XIX-lea cunoaște un fenomen de o teribilă magnitudine, provocat de înaintarea frontierei occidentale (expansiunea sistemului european ca „sistem mondial modern”). Este vorba despre fenomenul reacțiilor la înaintarea frontierei moderne, al „culturilor reacționare”, care învăluie aproape toată planeta, cu o intensitate sporită în urma revoluțiilor care au răscolit Europa după Renaștere. Curentul acestor *răscoliri* revoluționare, care au afectat în profunzime structurile europene tradiționale, a culminat în Europa secolului al XVII-lea prin două mari fenomene: *iluminismul* și *revoluția franceză*. La acestea se vor adăuga *marea revoluție industrială engleză*. Aceste mari fenomene au zguduit toate structurile spirituale tradiționale în care trăise Europa până atunci, și anume: *Biserica* sau *comunitatea religioasă*, *Corporația* sau *comunitatea profesională*, *Politeea* sau *comunitatea cetății* (civică), *Familia* sau *comunitatea morală* etc.

Față de toate aceste răscoliri s-au produs și primele reacții organizate sau dezordonate ale societății europene. Suma acestor reacții formează *culturile reacționare* (de reacție) și ele au toate substrat țărănesc. Legea acțiunii și reacțiunii, ca lege consonantistă universală, și-a dovedit valabilitatea și în acest caz.

Prima cultură reacționară majoră a fost produsă în mediul „reacției americane” la frontiera europeană sau atlantică. Să nu uităm că încă în 1920 America era, în proporție de 40%, rurală, era susținută de o civilizație rurală de excepție. Pe măsură ce frontiera a înaintat spre Pacific (spre vest) s-au extins și s-au adâncit reacțiile la tiparele francez, britanic, olandez, spaniol; din mediul și substanța acestor reacții s-a născut un *alt tipar*, un pattern etnospiritual cu totul distinct, denumit *omul american*. Înaintarea spre vest s-a făcut cu Biblia în mână și cu o relansare a tipului abrahamic de familie, ambele fiind opera fermierilor americani, deci a lumii rurale. Americanul mijlociu se ruga pentru președinte, care prelua astfel tiparul patriarhului poporului american. Mediul acestei întoarceri la Biblie reprezintă un cadru de reacții intense și sănătoase și tocmai aceste reacții au fost magma din care s-a născut *lumea nouă*. Acest aspect conferă caracteristici deosebitoare *democrației americane*. Aceasta datorează enorm culturii reacționare americane, de esență rurală, încât, alături de *individualizarea performanței* și de *pragmatismul creștin*, *familia abrahamică* a americanului obișnuit a furnizat cel de-al treilea suport al democrației americane. A doua reacție majoră a constat în refacerea comunității religioase, care fusese zdruncinată în toată Europa. Motivul central în jurul căruia s-au refăcut bisericile Americii a fost acela al *Pământului Făgăduinței*. Legământul cu pământul noii lumi este interpretat în cea mai curată formulă mistică pe care același suflet a trecut-o apoi în imnul american: „*Dumnezeu să binecuvânteze America!*” Această invocare religioasă izvorăște din sufletul celui care își întemeiază viața pe un legământ cu Dumnezeuul tuturor popoarelor.

Prin toate aceste trăsături vechi-testamentare, putem considera că acestei culturi a reacțiilor din care s-a născut America i se potrivește denumirea de „*cultură abrahamică*”. Prin „sincronicitate” ori pur și simplu întâmplător, primul președinte al Americii reîntregite a avut numele acestei culturi: Abraham – Abraham Lincoln. Tot ce are mai specific America îl datorează culturii sale reacționare, de esență rurală creștină. Sufletul etnic al Americii își are casa în mediul noologic al culturii reacționare abrahamică peste care se vor suprapune experimentele urbane culminând cu experiența ultimei jumătăți a veacului al XX-lea.

A doua mare cultură reacționară a Europei este cea britanică. Spiritul britanic este, în esența lui, un produs al aceleiași *noologii reacționare*. Marii bărbați de stat ai Angliei au aderat la marea curent reacționar. Disraeli este unul dintre aceștia. Sinteza reacțiilor engleze la marile răscoliri ale lumii moderne are și ea o denumire: *victorianism*. *Cultura victoriană* este aceea care a dat lustrul și marca acestui popor în lume. Ea este creatoare de epocă și de configurație stilistică: stilul și epoca *elizabethană*.

A treia mare cultură reacționară care a cuprins toată Europa în matca ei a fost (spre a rămâne) marea *cultură romantică*. În acest mare romantism se încadrează și cultura reacționară românească. Aceasta a avut două etaje: un *romantism înalt* (sau „cult”) și un *romantism popular* cunoscut și sub denumirea stilului pe care l-a generat: „stilul 1900” sau *secesion*. Din această nouă configurație stilistică fac parte și cele două curente majore românești de la începutul secolului: sămănătorismul și poporanismul. Sociologia clasică europeană este în mare măsură produsul culturii reacționare europene; ea s-a născut în acest mediu de noologie reacționară, în marile frământări privind *soarta comunităților*, problema *formelor patologice* de socialitate, *zonele obscure* din om (*reziđuurile*), rolul *ethosului religios* în geneza noii lumi, rolul salvator al *corpurilor profesionale* (resurecția ideii corporatiste) etc. Toate acestea sunt produsele unei *noologii reacționare* la scară europeană, iar substratul acestuia a fost peste tot unul tradițional, țărănesc, folcloric și religios, într-o sinteză de excepție ca cea a creștinismului cosmic sud-est european. Fără acest mediu al *reacțiilor*, sociologia însăși nu s-ar fi născut ca știință.

La noi, prima reacție majoră a fost aceea sintetizată în *spiritul junimismului*. Junimismul este prin excelență un mediu noologic reacționar comparabil cu noologia victoriană. Legea austerității, a unei severități interioare care este atât de magistral ilustrată de echilibrul maioreșcian sau de aristocratismul unui P. Carp, ca și de etica onoarei, de cultul patriei și al eroilor, de o mare severitate în ceea ce privește utilizarea valorilor stilistice ale limbii (respingerea „beției de cuvinte” cu care venise revoluția) etc., etc., sunt toate expresiile mediului noologic reacționar al Junimii. Aceleași trăsături se regăsesc plenar în etosul nuclear al lumilor țărănești. Fără acest *nous reacționar* nu s-ar fi născut marile spirite, *aristocrația culturală* a României moderne. Din același mediu a ieșit prima idee sociologică majoră și originală a României: ideea formei fără fond, ca și prima teorie sociologică de rang european: teoria eminesciană a păturii superpuse. Toate acestea sunt produsul culturii reacționare, ale cărei rădăcini sunt profund rurale, cum a dovedit-o între alții, însuși teoreticianul liberalismului, Ștefan Zeletin. Fără acel romantism popular care colora mediul vienez și al tuturor capitalelor Europei Centrale n-ar fi apărut D. Gusti cu teoria „culturii poporului” (esența sociologiei sale).

Cea mai strălucită clătinare a gnoseologiei frontierei nord-atlantice s-a petrecut în România prin M. Eminescu. N-a existat idee teoretică majoră creată în Occident care să nu-și fi făcut încercarea cu Eminescu și să nu fi renăscut, remodelată după chipul și starea românilor. Cine citește scurta adnotare a lui Eminescu la teoria ricardiană a salariului natural, de pildă, își poate da seama ce abisală prăbușire s-a petrecut cu acea idee ricardiană și ce strălucită *reînțemeiere* i-a oferit Eminescu. Eminescu este culminația capacității de ripostă a românilor la fenomenul „frontierei necontrolate”, al coborării Nordului către Sud la finele secolului al XIX-lea, în speță al expansiunii civilizației moderne, artificiale, urban-industriale (ori rezemată, ca în est, pe o mașinărie plutocratică nemiloasă). Fenomenul frontierei înseamnă, așadar, pe lângă marea dizlocare a popoarelor tribale, și prima *întâlnire majoră* dintre *purătorii* (membrii) *tipului de cultură mondială dominantă* cu reprezentanții unui tip de cultură care, pentru prima dată, reușeau să *răstoarne axul culturii dominante, să instituie o nouă direcție semnificativă la scară mondială*, ceea ce nu se mai întâmplase până atunci. Această uriașă reacție, această *mişcare reacționară* este caracteristica fenomenului de frontieră în zone precum cea rurală din Europa răsăriteană din ultimii o sută cincizeci de ani. Criza declanșată în lumea românească (în genere, în societățile din Europa Centrală și Răsăriteană) este, după opinia noastră, consecința slăbiciunii reacțiilor la ultimele două faze ale înaintării frontierelor geopolitice și geoeconomice ale sistemelor artificiale postmoderne în această regiune, în special după 1972 încoace (după prima criză majoră a petrolului).

**COMUNITĂȚI SĂTEȘTI
ȘI CIVILIZAȚII ISTORICE**

SATUL CA SISTEM DE COORDONARE A FOLOSINȚELOR ȘI ECHILIBRUL LUMII

De unde pornim în studiile de sociologie rurală?

Dimitrie Gusti desfășoară analizele sociologice pe cadre și manifestări sociale. Dintre cele patru cadre – cosmic, biologic, istoric și psihologic – Gusti așează în capul oricărei cercetări cadrul cosmic drept punct de pornire al studiului. În cuprinsul acestuia se disting două elemente: modul de folosință agricolă a pământului – agrosistemul – și așezarea rurală sau satul, care este unul dintre cele mai complexe fenomene de pe pământ în ciuda simplității sale aparente. Așezările nu sunt simple arondări de locuri, de la un hotar la altul, și deci fenomene locale, căci fiecare așezare are o verticală a ei, un *axis mundi*, care desemnează Centrul acelei așezări. La vechii nomazi axul lumii (*axis mundi*) este asimilat țărșului cortului și se mută, migrează o dată cu corturile, cortul însuși fiind asimilat bolții cerești (Eliade, 1970, cap. V). Construcția unei locuințe, în lumile tradiționale, satești, are o semnificație cosmică. La vechii indieni, alegerea locului pentru locuință este laborioasă, cu participarea brahmanilor, a astrologilor, dulgherilor și a celorlalți lucrători. Criteriul de bază al alegerii consta în examinarea de către brahman a unui pumn de pământ care era supus la patru probe succesive: pipăirea cu degetele, punerea pe limbă pentru a-i aprecia gustul, adulmecarea pentru a-i identifica mirosul, privitul pentru a-i stabili culoarea: un pământ alb era socotit potrivit pentru un brahman, cel roșu pentru un kshantria (nobil), cel negru pentru unul fără de castă. (Auboyer, 1976, 154). Așezarea era un fenomen de dublă spațializare: așezarea în spațiul fizic era dublată de o așezare în spațiul social și, finalmente, ambele erau semne ale unui loc benefic ori malefic, binecuvântat de Dumnezeu ori părăsit de Dumnezeu, cum spune psalmistul și cum îngână țăranul român fără să știe că gândește ca regele David, împreună cu el, gând în gând cu acela. Suntem îndrumați, iată, de firea lucrurilor să pornim, în cercetările dedicate sociologiei rurale, de la examinarea folosințelor omenești, adică de la faptul că orice societate se distinge prin capacitatea ei de a se folosi de resursele naturale, umane, mundane și supramundane și de a coordona diferitele moduri de folosință a acestor resurse încât totul să permită o înaintare istorică fără declinuri și dezastre și cu evitarea acelor folosințe care conduc un sistem la extincție, așa cum se întâmplă azi cu unele ecosisteme ale pământului care mor literalmente, sporind dezastrela nimicitoare pe o planetă cu resurse totuși limitate.

Satul în lumina teoriei folosințelor

Sociologia rurală sistematică ar trebui, așadar, să pornească de la o teorie a folosințelor individuale și colective ale resurselor. Teoria folosințelor sau a utilizării se referă la principiile și la dinamica diverselor sisteme de folosire a resurselor naturale, umane, supramundane și potențiale ale universului, cum se exprimă inițiatorul teoriei utilizării progresive a resurselor, P. R. Sarkar¹. Folosințele își au propriile lor legități care nu decurg

¹ Teoria folosințelor datorează mult economistului și filosofului indian P R Sarkar. Acesta a elaborat în 1959 teoria utilizării progresive (PROT) și a schițat principiile care stau la baza utilizării progresive ca singură alternativă atât la capitalism cât și la socialism. Iată principiile PROT: "There should be maximum utilization and rational distribution of all mundane, supra-mundane, and spiritual potentialities of the

nici din sisteme ideologice, nici din principii ale civilizațiilor istorice ori din tipuri de sisteme economice, ci din legitățile care par să guverneze dinamismele pe care natura și, deasupra naturii, pronia divină le-au protorânduit în toate cele ce sunt. Aceste legități se transmit matriceal sub forma feluritelor tipare de folosință sau moduri de utilizare a resurselor mundane, supramundane, naturale și spirituale etc., în tot locul și la toată lucrarea (sistemul activităților). Este, așadar, legitimă ideea lui P R Sarkar că sistemul folosințelor este mai puternic decât capitalismul sau comunismul, care suprapun principii abstracte folosințelor firești ale resurselor naturale, umane, mundane și supramundane, actuale și potențiale ale universului. Sociologul român Dimitrie Gusti a fost primul care a întemeiat sociologia rurală și reforma pe imperativul cunoașterii nevoilor reale ale poporului și nu pe principii juridice abstracte ori pe sisteme ideologice, care vor dezzechilibra utilizarea optimă a resurselor. Ideea va fi reformulată în anii 60 de către economistul și filosoful indian P R Sarkar. Teoria pivot, așadar, a unui tratat de sociologie rurală ar putea fi o teorie a folosințelor. În fapt totul se întemeiază pe muncă, pe un tip anume de folosință a resurselor, a celor date pe calea naturii (resursele naturale) și a celor dobândite prin munca omului și, încununându-le pe toate, prin „lucrarea harului divin” (resursele excepționale). Natura însăși are formele ei de folosință a energiilor din care s-au născut *ecosistemele*, sistemele naturale. Omul, la rândul său, se folosește de energiile umane în chip sistematic și astfel putem vorbi despre *antroposistem*. Societățile își creează *socio-sisteme* pentru a dispune în chip ordonat de folosința energiilor sociale. *Cum sunt folosințele așa este și modul de viață într-o colectivitate omenească*. Civilizațiile străvechi, egiptene etc. au știut să folosească apa marilor fluvii și astfel au inventat sistemele de irigații și au preschimbant pământul acela într-un adevărat Corn al abundenței. Ceea ce marchează sistemele românești de viață după 1989 constă într-o dereglare cvasigeneralizată a folosințelor în mai toate domeniile și sistemele de viață individuală și colectivă. Schimbările aduse de acel an au lovit România și tot estul Europei asemenea unor teribile viituri, care compun fenomenologia potopului.

Modurile de folosință se structurează constituind sisteme sau organizații primare ale activităților antrenate de folosințele diverselor tipuri de resurse: pământ, apă, plante, animale etc. Distingem astfel sistemul folosirii pământului sau agrosistemul, ori sistemul horticol, pescăresc, vânătoresc, sistemul folosințelor circumscrise de creșterea animalelor sau zootehnic etc. Practicarea unor folosințe așa de felurite a ridicat o problemă specială: aceea a coordonării lor în așa fel încât *modurile felurite de folosință* să poată funcționa armonios, ca un întreg. Așa au apărut supra-sistemele de coordonare² a diverselor folosințe, între care cel mai vechi și mai durabil s-a dovedit a fi satul. Satul este cel mai complex supra-sistem de coordonare a modurilor de folosință a resurselor pământului.

universe.”; “There should be maximum utilization of the physical, metaphysical, and spiritual potentialities of the unit and collective bodies of human society.”; “There should be a proper adjustment amongst these physical, metaphysical, mundane, supramundane and spiritual utilizations.”; “The method of utilization should vary in accordance with the changes in time, place, and person, and the utilization should be of a progressive nature.”; “No individual should be allowed to accumulate any physical wealth without the clear permission or approval of the collective body.”. Vezi: P.R. Sarkar, 1984, *Human Society. Vols. I and II*. (Ananda Marga Publications, Calcutta, India).

² Teoria folosirii progresive or PROUT “rejects both the systems of capitalism and communism, with a focus on maximum utilization of all resources and fair distribution of wealth, based on cooperatively managed business enterprises and industry. (vezi și Ghista, 2004, 9). Este evident că teoria folosințelor (în varianta PROUT, a teoriei utilizării progresive, dar și în varianta gustiană) pune accentul pe capacitatea comunităților omenești, de tipul satului, de a crea sisteme de supra-coordonare a folosințelor

Pământul și folosințele lui au generat *satul* ca sistem de supra-coordonare, așa cum fluviile și deci folosința resurselor fluviale (potamice) au creat marile sisteme de irigații și imperiile potamice reclamate de gestionarea acestei energii fluviale, precum au fost imperiul egiptean, mesopotamian etc. Până la apariția marilor sisteme comerciale, centrate pe elementul apei, nimic n-a putut concura satul ca supra-sistem de coordonare a folosințelor colective ale resurselor. Principiile sale și modul său de a se manifesta în timp și în spațiu, în marea istorie și în dinamica vieții, compun un *depozit spiritual, noologic*, de o importanță strategică cheie pentru *știința supraviețuirii umane*, a popoarelor deopotrivă și a civilizațiilor. Satul a susținut mari civilizații și mari imperii, încât nimeni n-ar putea să probeze ideea unei inadecvări a satului la marile sisteme, adică la sistemele de dimensiune mare, precum sunt civilizațiile. Problema se poate pune mai degrabă invers: marile sisteme au dispărut ori de câte ori au intrat în coliziune cu principiile sătești de sistematizare a existenței individuale și colective, respectiv de supracoordonare a utilizării resurselor. Astăzi ne aflăm într-o asemenea situație. Dezastrul civilizațiilor s-a petrecut din momentul în care principiile pe care se reazemă acele civilizații au intrat în conflict cu principiile care stau la baza sistemelor comunitare de supra-coordonare a folosințelor (a utilizărilor optime ale resurselor). Principiul utilizării maxime nu coincide obligatoriu cu principiul utilizării optime. Teoria folosințelor atrage atenția asupra faptului că primul supra-sistem de coordonare optimă a folosințelor a fost satul și de aceea o cunoaștere a acestuia și o ajustare a altor suprasisteme de coordonare la supra-sistemul sătesc este un imperativ al salvării societale, al securității societăților.

Civilizația de tip occidental a intrat în conflict cu satul ca sistem uman de perpetuare a existenței, adică de utilizare optimă a resurselor naturale, umane, mundane, supramundane, actuale și potențiale ale universului, și aceasta este una dintre cauzele persistente ale crizei endemice în care a alunecat lumea astăzi. Față de sat ca mod complex de organizare a folosințelor și ca sistem de organizare multinivelară și multidimensională a existenței individuale și colective, civilizațiile și imperiile tradiționale au adus în principal inovații secundare, adică inovații cerute de buna funcționare a sistemelor de administrare și de exploatare a rodului diverselor folosințe individuale și colective. Aceste inovații au adus pe lume sistemele fiscale, sistemele de dominare, sistemele de război, sistemul potamic (administrarea folosinței apelor fluviale ca energie, ca resursă și ca posibilă cale de comunicare) și sistemele comerciale. Însă nici unul dintre acestea nu sunt sisteme fundamentale, primare, ci sisteme secundare, a căror existență este imposibilă fără de *fundajul sistemului sătesc*, adică a aceluia *supra-sistem* care a inventat (în și prin inspirație proniatoare, cum o atestă „știința sacră”) toate *sistemele de folosință primară* a resurselor pământului și a creat *sistemele de accesare a energiilor necreate* prin care se afirmă în toate orizonturile existenței pronia divină, intervenția neîntreruptă a proniei dumnezeiești, fără de care totul pierе într-o clipă. Actul kenozei, al înomenirii lui Dumnezeu, s-a petrecut într-o lume de pescari și de păstori, chemarea poporului evreu la misiune divină, prin Moise, s-a petrecut în mediul unui popor de păstori, apostolii au fost, în marea lor majoritate, pescari, oameni simpli modelați de folosința resurselor pământului și apei etc.

Să reținem această primă trăsătură definițională a satului ca *supra-sistem omenesc de existență* destinat să asigure funcțiile de supra-coordonare a tuturor modurilor de folosință (ergo-sisteme) a resurselor primare – pământ, apă, aer – și deopotrivă să prezerve sistemele de accesare a energiilor necreate, divine, în cadrul manifestărilor de viață individuală și colectivă. Adițional la supra-sistemul sătesc de preservare și de propagare a existenței omenеști, omenirea a inventat, o dată cu introducerea unui alt element în

ciclurile istorice ale manifestărilor omenești – *focul* (reclamat întâi de olărit și apoi de folosința metalelor) – un al doilea supra-sistem uman de supra-coordonare a vieții: orașul. Acesta s-a afirmat în deplină sinergie cu satul până la apariția tehnologiilor industriale care au asigurat triumful deplin al civilizației fondate pe elementul *foc*. Tehnosistemul creat prin afirmarea folosințelor bazate pe energia focului, a permis accesul la bogățiile subsolului și tocmai în cadrul noilor folosințe prilejuite de accesarea acestor bogății s-au afirmat noi tipuri habitaționale, noi principii de viață, o nouă filozofie asupra coordonării folosințelor care aduce în prim plan, în practicile omenești, principiul mecanic în locul celui organic. Satul ca sistem de supra-coordonare a feluritelor folosințe s-a confruntat și a găsit moduri de armonizare cu toate sistemele preindustriale de folosință a resurselor, adică pe toată durata istoriei de până la apariția tehnosistemului care a preluat conducerea lumii. Mașina a devenit, din acel moment stăpânul lumii, încet-încet ea a devenit noul sistem de supra-coordonare a celorlalte folosințe și în această calitate n-a mai ținut seama de învățăturile și de înțelepciunea satului. Apăruse un sistem luciferic, orgolios, pe care satul urma să-l „îmblânzească”, care însă amenința chiar fundamentele sătești ale existenței și în orice caz se arăta dispus să arunce în aer învățăturile și înțelepciunile de o inestimabilă valoare, pe care nici n-avea cu ce să le înlocuiască. Satul are ca matcă și deci ca nucleu sistemic *pământul și apele terestre*. Acestea au fost în mare parte preluate și de către orașele tradiționale, croite, deci, de folosința la scară largită a acelorași resurse. O dată cu apariția *orașului industrial*, focul, ca element și ca nucleu matriceal de sistematizare a supra-sistemelor omenești, a triumfat și astfel unul dintre modurile de folosință a resurselor, tehnosistemul, a dobândit o poziționare hegemonică în raport cu celelalte sisteme de folosință: ecosistemul (sistemele naturale de „acționare” a resurselor), agrosistemul (sistemul uman de folosință a pământului), ergosistemul (muncile omenești, de la cele simple la cele mai complexe din care au derivat sistemele profesionale de folosință a resurselor), sistemul potamic și maritim (irigațiile, comerțul și civilizațiile comerciale, în principal) a căror folosință făcuse posibilă o nouă formulă a puterii: talasocrația etc. Toate acestea au intrat sub hegemonia principală a tehnosistemului și deci a tehnosistemului, cu efecte incalculabile, pe care nu le putem zări și înțelege în toată gravitatea lor decât dacă le examinăm în lumina principiilor supra-sistemului sătesc ca mecanism de supra-coordonare a sistemelor de folosință individuală și colectivă a resurselor.

Dacă înțelegem că satul este un mecanism de supra-coordonare a altor sisteme (nu pur și simplu de organizare a folosințelor unor resurse date), atunci nu vom fi contrariați să aflăm că satul ca supra-sistem omenească este pe deplin valid indiferent cât de complexe ar fi civilizațiile sau sistemele muncii omenești cu care coexistă și co-evoluază. În fapt, multe dintre sistemele postindustriale, croite de folosințele proprii economiei cunoașterii, au apărut și s-au afirmat în cadrul unor supra-sisteme de con-locuire și de coexistență de tip sătesc. Acestea sunt noile tipuri de sate apărute ca sisteme habitaționale ale unor colectivități umane extrem de sofisticate, formate din familiile unor specialiști care se adună într-o „industrie” de cercetare, într-un sector al economiei cunoașterii, bazat altfel spus pe tehnologii de vârf și pe active intangibile de mare subtilitate.

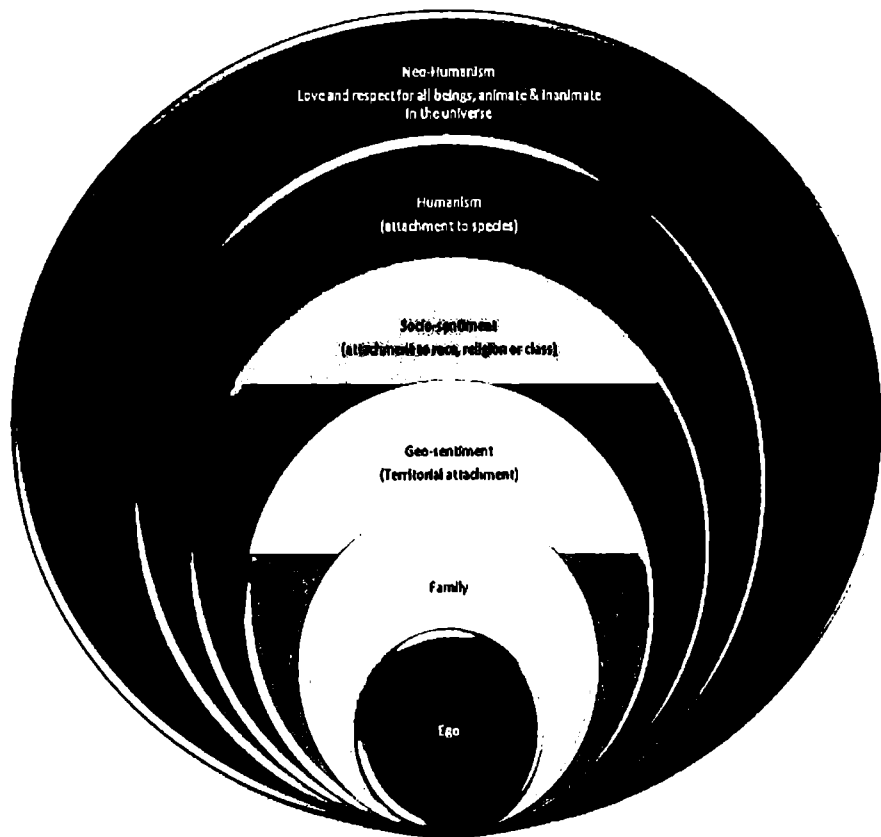
Să reținem, iată, a doua trăsătură definițională a satului: este un *suprasistem de coordonare a unor moduri felurite de folosință a resurselor*, fiecare dintre acestea constituindu-se într-un sistem cu relativă autonomie: toposistemul, ecosistemul sătesc, ergosistemele satului – de la agrosistem la meșteșuguri și la culegerea plantelor medicinale (farmacopeea populară) ori la pomicultură și la zootehnie, etc. Satul deci integrează alte sisteme, care sunt un soi de depozite ale științei, folosințelor specifice ale resurselor; el este, ca atare, un sistem

complex, un supra-sistem coordonator, nu un sistem simplu de organizare a colectivității în vederea folosirii resurselor, cum s-a crezut în toate sistemele de sociologie și de economie (ori de ergonomie) de până acum. Această confuzie a condus la neînțelegerea satului și la profețiile sumbre, pesimiste, asupra viitorului acestui suprasistem omenesc. Satul organizează colectivitatea, dar nu direct, ci prin mijlocirea diferitelor sisteme de folosință (utilizare) a resurselor, pe care le coordonează prin mecanisme specifice, cum ar fi dreptul cutumiar, tehnicile muncii țărănești, tradițiile, obiceiurile, miturile, simbolurile, riturile și credințele pe care religia le sistematizează sub forma comunității de credință, eclesiale sau bisericești etc. Satul este o enciclopedie a folosințelor celor mai diverse ale resurselor naturale, umane, supramundane și mundane, metafizice, artistice și religioase și sub această calitate satul ni se înfățișează ca un adevărat depositum custodi al omenirii, un tezaur de mare valoare, pe care Occidentul l-a risipit, pe care o societate ca cea românească de azi este pe cale de a-l risipi. Multe dintre folosințele străvechi au fost deja uitate, altele zac scufundate într-un somn folcloric, cum se exprima Mircea Eliade, altele sunt deja preluate de alte tipuri culturale sistematizând corpusuri ale cunoașterii și prototipare ale acțiunii și creației pe care modernul nici măcar nu le poate aproxima.

Satul ca suprasistem și ca depositum custodi al omenirii.

Teoriile de până acum, în frunte cu teoria lui P. Sorokin, au atribuit calitate de supra-sistem doar civilizațiilor, adică sistemelor de mare dimensiune. Sistemele de mică dimensiune pot fi însă și ele sisteme complexe și cu mai multe etaje decât sistemele mari care, adeseori, sunt de o simplitate sistemică primitivă, cum a fost cazul imperiilor nomade, ale stepei, care au năvălit și peste satele daco-romane, în mileniul I, fără însă a le primejdiu perpetuitatea. Au adus mari nenorociri, dar perpetuitatea acestui *fosatum* dacoceltic n-a putut fi pusă în primejdie de atari macro-sisteme pe cât de simpliste pe atât de orgolioase și de stupide. Nici unul dintre imperiile acestea nomade sau de pradă n-a supraviețuit. Satul le-a îngropat pe toate, în ciuda enormității, a colosalismului lor. Problema care se ridică atunci când privim satul din acest unghi de vedere este nu cât de mare e satul, ci cât de vital și de neînlocuit este el pentru un sistem civilizațional, oricât de complex și de sofisticat ar fi acesta. Putem afirma că civilizația actuală are nevoie de sat, nu satul de ea, căci satul a existat și a supraviețuit și fără această civilizație. Este indoielnic, însă, că civilizația actuală va putea supraviețui fără un supra-sistem uman de tip sătesc. Înclinăm să credem că supraviețuirea civilizației moderne depinde în chip decisiv de capacitatea ei de a asigura perpetuitatea supra-sistemului sătesc. Un atare suprasistem a reușit să păstreze proporția optimă a tuturor folosințelor în raport cu sferile etajate ale existenței³. Ca să înțelegem chestiunea în acești termeni – singurii corecți, de altfel – este

³ Iată mai jos schema de integrare a folosințelor pe baza legii iubirii universale așa cum a schițat-o Sarkar:



Am reprodus această reprezentare a concepției lui Sarkar asupra modelului de integrare a etajelor umane în temeiul folosinței progresive: "Baza neohumanismului, în vederile lui P.R. Sarkar, este legea iubirii. Această viziune susține că iubirea sufletului omenesc trebuie să îmbrace totul, deopotrivă ființele vii și lumea neanimată. Ea promovează o viziune asupra umanității ca fiind intim legată de fabrica universului. Sarkar a atribuit o mare pondere pe necesitatea ca ființele umane să respecte și să protejeze biocomunitatea lor vie și nevie. Drepturile la viață a animalelor, conservarea speciilor, și practicile vegetariene, au fost ca atare încurajate și socotite a fi un ingredient important al stilului sensibil de viață. Neohumanismul etalează două principii care ghidează oamenii cu precădere: principiul plăcerii egoiste și principiul egalității sociale. Recunoașterea egalității sociale conduce spre practici de bunăvoință și de slujire a celorlalți ca principii de viață și deopotrivă spre acceptarea inter-relaționării întregii vieți și a rolului responsabil pe care ființele umane îl joacă în Univers. Prin contrast, principiul plăcerii egoiste se manifestă atunci când cineva își urmărește doar propria plăcere și propriul succes în viață fără a-i păsa de modul în care acțiunile sale afectează pe ceilalți. O atare filosofie încurajează adevărata cultură umană care promovează egalitatea socială, în contrast cu pseudocultura (specific asociată cu ceea ce este cultura consumului) care promovează plăcerea egoistă". ("The base of Neohumanism, as explained by P.R. Sarkar, is universal love. This view states that the love of the human heart should

necesar să lămurim mai întâi în ce constă specificitatea supra-sistemului sătesc ca mecanism de supra-coordonare a sistemelor celor mai diverse de folosință a resurselor și de accesare a energiilor necreate, adică de preservare a legăturii cu Dumnezeu, cu „munca divină”, pe care se întemeiază toate. Să reținem că putem distinge trei supra-sisteme de coordonare a modurilor de folosință a resurselor și energiilor: cel natural („munca naturii”), pe care îl numim și *ecosistem* (sub coordonarea lui se află economiile naturale, societățile naturale, adică cele bazate pe o structură segmentară, dat fiind că o astfel de societate este compusă din comunități mici care se reproduc pe sol ai domo segmentelor. Satul păstrează mult din principiile societăților naturale, deși este un sistem societal cu mult mai complex, așa cum ne-o arată capacitatea sa de a coordona sisteme de folosință de o mare diversitate, armonizându-le în chip minunat pe toate, vădindu-și astfel calitate de rezervor principal de sinergie naturale al omenirii, cel divin (care, prin energiile necreate, supra-coordonează totul în chip vădit și tainic deopotrivă) și cel omenesc (ergosistemele, în frunte cu agrosistemul la care se adaugă tehnosistemele culminând cu cel industrial și postindustrial). Dumnezeu a creat lumea sădind în toate „dreptarele” Sale, prototipare potențiale inepuizabile, pe care le zărim la tot pasul și de care ne minunăm ca de cele care sunt deopotrivă frumoase, izvoare de bine și de armonie, surse de inspirație când totul pare pierdut etc. Aceste dreptare divine „lucrează” în toate atestând Cuvântul lui Dumnezeu Care spune: „Tatăl Meu până acum lucrează și Eu asemenea lucrez”. Aceasta este dovada „muncii divine”. Sădind dreptarele sale în toate, în natură și în făptură, acestea însele sunt active ca și cum ar fi naturale, astfel că este îngăduit să spunem că natura însăși „lucrează”, după dreptare ei și tot astfel omul lucrează după dreptarele sale, fiind astfel îngăduit să spunem, împreună cu Acad. Tudorel Postolache, că sursele valorii sunt trei: munca divină, munca naturii și munca umană. Cu această nouă fundamentare a teoriei economice a valorii triumfă în lume satul din idee, care „știa” lucrul acesta dintotdeauna.

Satul este, așadar, acel supra-sistem care a reușit cea mai înaltă performanță sistemică în ceea ce privește integrarea acestor trei supra-sisteme fondatoare, încât nimic nu l-ar putea înlocui, ci eventual l-ar putea completa. Satul, din acest punct de vedere, este cel mai însemnat *depositum custodi* al omenirii, depozit al unor modele, prototipare, scheme matriceale, cadre noosice, sisteme de actualizare a energiilor naturale și supranaturale, depozit în care s-au conservat deopotrivă „știința sacră” și proto-științele vieții armonioase, dimpreună cu „tehnicile” (artele) tuturor sinergiilor pe care Dumnezeu le-a

embrace everything, including all living beings as well as the inanimate world. It promotes a vision of humanity as intimately linked with the fabric of the universe. Sarkar placed great importance on the need for human beings to respect and protect their living and non-living bio-community. The existential rights of animals, the preservation of species and practice of vegetarianism was thus encouraged and considered an important ingredient in a sentient lifestyle. Neohumanism talks about two principles that guide people predominantly: "Principle of Selfish Pleasure" and the "Principle of Social Equality". Recognizing social equality leads to the practice of goodwill and service towards others as life principles, as well as the acceptance of the inter-relatedness of all life and the responsible role that human beings play in the universal structure. Contrarily, the Principle of Selfish Pleasure is where one pursues one's own pleasure and success in life regardless of how one's actions affect others. The philosophy encourages what it calls "true human culture" that promotes social equality, contrasting it with "pseudo-culture" that promotes selfish pleasure. (cf. articol în *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Prabhat_Rainjan_Sarkar#cite_note-Ghista-9).

dăruit omului și pe care omul adeseori nu le vrea, preferând să trăiască în dezbinare, în fracturi, în conflicte și războaie, în excese și patimi, în trufii și autonomisme ruinătoare etc. Este evident pentru orice om de bun simț că satul nu poate fi ignorat, nici disprețuit decât de către ființele primitive ori de către făpturile demonice, care urăsc calea sinergică a lui Dumnezeu, și nici nu poate fi înlocuit ori reinventat. Satul există și putem beneficia de el ori ba, adăugând lumii în care trăim armonie ori fracturare.

Satul ca supra-sistem a mijlocit omenirii accesul la cea mai deplină armonizare dintre ecosistem, toposistem, demosistem, ergosistem, agrosistem, sociosistem, noosistem sau noosferă, ilustrând astfel un antroposistem de o remarcabilă frumusețe și măreție, bineplăcut deopotrivă omului și lui Dumnezeu. Dar să extragem câteva trăsături ale acestui supra-sistem sătesc: Mai întâi, vom consemna că satul nu este o asociație contractuală, nici o simplă aglomerare habitațională, ci o „comunitate de viață”. Economicște, satul este compus din subunități comunitare de muncă și de viață numite *gospodării*, nu din „întreprinderi capitaliste”, remarcă Mircea Vulcănescu, (deși nu lipsesc din sat nici asociațiile contractuale, ba își fac apariția și întreprinderile capitaliste, în domeniul serviciilor mai ales, care pot funcționa după principii de raționalizare capitalistă a muncii salariale). O comunitate de viață, mai largă, poate fi compusă din alte comunități, constituind ceea ce Hegel numește o „comunitate a comunităților”. Satul este o astfel de comunitate la puterea a doua, o succesiune coexistentă de comunități diverse. Înlăuntrul său coexistă comunități felurite: familia, rudenia, biserica, gospodăria, vecinătatea, stăna, frățiiile, țărăniile etc. Acestea se supun legii succesiunii coexistente, enunțată de către Acad. Tudorel Postolache, astfel că această lege este activă în viața omenirii cu mult înainte de apariția civilizațiilor.

„Locul” în care se pot depozita lucrurile valoroase, felurile de viață, tipurile de folosință a energiilor naturale și a celor spirituale, este modelul. Modelul este locul fără de locație, în care se stochează toate cele care capătă o valoare transistorică; el este situat pe cerul ideilor de unde coboară mereu și mereu pe pământul comportărilor și al memorărilor. Satul, așadar, este deopotrivă un *depozit spiritual* al modelelor celor mai diverse între care cel mai însemnat este modelul de integrare comunitară a folosințelor care mențin și promovează în timp și peste timp un tipar de om armonios, de lume armonioasă și o societate echitabilă, organizată pe temeiul legii triumfului spiritual perpetuu și a legii optimului progresiv, formulată de sociologia spiritualistă creștină și de alte orientări (formulată și de către sociologul și economistul budist, Sarkar). Un nivel de agregare a acestui depozit este chiar modelul țărănesc. Ce este modelul țărănesc și unde se manifestă el în chip concret, adică în ce formă trăiește modelul țărănesc atunci când țărani par să nu mai existe?

Modelul țărănesc

Modelul țărănesc poate dirija un tip de viață, de muncă (ansamblu de folosințe armonioase ale resurselor naturale, umane, supra-umane, actuale și potențiale), de educație etc., și poate contribui la ridicarea elitelor locale, furnizând principii de viață armonioasă elitelor unui stat. D Gusti a pariat pe acest model și n-a făcut-o pentru termen scurt. N-ar fi fost Gusti atât de lipsit de realism analitic, încât să parieze pe un model care mai avea de trăit vreo două decenii. El a vorbit în numele țaranului, cu filosofia țărănească, adică a gândit, a conferențiat, a acționat cu înțelepciunea omului pământului, a aceluia în care s-au încarnat pe deplin civilizația și spiritualitatea sau nomosul pământului, în speță principiile de viață armonioasă și un model sănătos de agregare a folosințelor. Noi, cei de azi, prea

abstracți și înclinați spre toate formele de nihilism, nu mai „vedem” modelul țărănesc, în genere, nu mai vedem modelele. Ele compun cerul spiritual, acel *loc fără loc*, cum îl caracteriza Platon, de unde ne propun orientări și direcții ca stelele pentru navigatori. Grecii aveau un termen pentru acest univers, *noms*. *Noms-ul* este șansa și obligația noastră sufletească, așa cum aerul este șansa și obligația vieții. Acum când țăraniii caută produsele orașului, hainele orașului, muncile orașului, instituțiile orașului, piețele orașului, cărciumile orașului, cu tot cu băuturile acestuia, străine ori stricate, s-ar putea crede că modelul țărănesc a murit. Așa a crezut Mandras, un sociolog francez, care a lansat tema *sfârșitului țărănimii*. Așa cred mai toți intelectualii de azi, și sociologii cei mai mulți. Înainte de a ne referi la rolul modelului țărănesc în istorie, vom stăruii în cele ce urmează asupra unei prejudecăți care devastează mintea intelectualului român de azi: aceea că societățile agrare nu au putere să producă surplus și că, în consecință, evoluția tehnologică le condamnă la dispariție. Însă cercetările ne spun cu totul altceva, și în orice caz ne avertizează asupra faptului că satul este aproape unicul depozitar al unor sisteme de supra-coordonare a folosințelor prin care putem primi îndrumări capabile să prevină dezechilibre precum cele de azi dintre principalele sisteme de folosință a resurselor. Să examinăm chestiunea de la rădăcina ei, adică de la problematica raportului dintre societățile agrare și surplusul economic. Mai exact spus, vom porni de la o întrebare ca aceasta: au capacitate sistemele agrare de a produce un surplus capabil să conducă la progresul aparatului cultural al societăților omenești celor mai diverse?

Societățile agrare și surplusul*

4 Această secțiune ca și altele din acest tratat, utilizează informația prezentă în unele capitole ale lucrărilor mele de prezentare istorică și enciclopedică a unor teorii și idei sociologice, în principal „Enciclopedia sociologiei universale”, vol 1 și vol 2, apărută la Ilditura Mica Valahie, București, 2008. În general, utilizarea unor secțiuni din propriile lucrări de istoria teoriilor sociologice în alte contexte analitice se bazează pe particularitatea că atari secțiuni au totodată caracterul unor baze de date proprii în care sunt stocate, după metoda istoriei sociologice, idei și teorii de proveniență (școli și orientări) diversă. Unor atari secțiuni și capitole li se conferă astfel o funcție nouă, aceea de baze de date, de simple dosare de teorii, care pot servi mai apoi unor utilizări multiple. Procedeele se justifică prin regula economiei muncii intelectuale, fiind scutit să refaci aceleași trasee pe care le-ai parcurs deja. Aceleași teorii pot fi convocate, cu baza lor de idei, în contexte demonstrative dintre cele mai felurite, respectând totodată și regula prevenirii cititorului, într-o formă sau alta – într-o prefață ori la subsolul capitolelor astfel preluate – asupra acestei operații. În plus, un astfel de procedeu confirmă regula dreptului de folosință a muncii intelectuale proprii, stocată tocmai sub forma unor asemenea baze de date (empirice, dar și teoretice). Am făcut aceste precizări pentru cei tentați să răstălmăcească filosofia dreptului de folosință a unei munci proprii din care au rezultat resurse de capital intelectual care capătă valoare adăugată numai prin atari întrebunțări multiplicat. În aceste utilizări multiple nu se ascunde nici trufie, nici pretenția de originalitate, nici vreo tentație de glorie deșartă, căci scrierea unor tratate și manuale ca cel de față are mai degrabă utilitate publică și ea reclamă obligația autorului de a repune în circulație, în contexte analitice cât mai diverse, un patrimoniu de idei, care contribuie astfel la sporirea gloriei celor care le-au creat nu a celor care le pun și le repun în circulație, împlinind astfel și un principiu de solidaritate în cadrul unei comunități științifice. În plus, procedând astfel, te înfățișezi în fața judecății publice, alături de marii ostentorii ai cunoașterii unei chestiuni, care pot astfel întări legitimitatea propriului demers. Nota aceasta este cerută prevenitor de un mediu în care persistă destulă impostură și în care vânzătoarea de intelectuali a devenit de la o vreme un fenomen de patologie a vieții publice. Există întotdeauna un grup de pseudointelectuali, de glosatori sterili, care-și fac o profesiune din acte de vânzătorie dirijate în chip pervers contra celor ce se străduiesc să netezească, după puteri, calea conștiinței publice spre duminiri acolo unde persistă confuzie, nepunție, neînțelegeri și destulă viclenie. Valoarea unui demers, al unor lucrări ca și cea de față, poate fi judecată corect numai de către specialiștii de vârf ai problematicii lucrării și nicidecum de cinceva din afara domeniului, care n-ar putea prezenta garanții temeinice pentru o atare misiune. Pe Caragiale l-a

A evalua o societate revine, aşadar, în ultimă instanţă, la a cuantifica mărimea surplusului pe care acea societate îl produce. Or, cum s-a precizat, societăţile agrare au o capacitate uriaşă de realizare a unui surplus considerabil, prezentând, în plus, avantajul de a nu periclita, prin aceasta, sub nici o formă, celelalte sisteme de folosinţă a resurselor, în frunte cu modul natural de folosinţă a propriilor resurse, mod fixat sub forma ecosistemelor. Or, cum o să vedem în secţiunea următoare, datorată în principal lui M. Pascaru, sistemele industriale de utilizare a resurselor antrenează efecte devastatoare asupra sistemelor naturale, ceea ce arată, sub un alt aspect, exemplaritatea satului şi a comunităţii rurale pe linia realizării unui suprasistem de coordonare a folosinţelor (utilizării) resurselor naturale, umane, mundane şi supramundane, în câmpul existenţei sale. Problema cheie a sociologiei este, iată, raportul dintre realizatorii surplusului şi clasele eliberate din producţie spre a fi destinate altor activităţi decât celor productive, de tipul războaielor, riturilor, artelor, ori pur şi simplu huzurii, cum se deduce din teoria lui Veblen a clasei de loisir. Th. Veblen lega emergenţa clasei de loisir de uşurinţa procurării bunurilor şi de costul mic al subzistenţei clasei producătoare, atât de mic încât să permită geneza *clasei de loisir*. În ultima sa carte, Veblen leagă „surplusul” de noţiunea de „stadii evoluţioniste” (Veblen, 1914). Gordon Childe, în aceeaşi viziune, prezintă succesiunea celor trei revoluţii: a) neolitică (prin invenţia agriculturii a fost eliberat omul de „sălbăticia economiei de culegători şi vânători”); b) urbană şi c) industrială. Prima şi a treia pot fi atribuite, arată el, dezvoltării tehnologice care au sporit eficienţa producţiei. În toate modelele, aşadar, se lucrează cu aceeaşi corelaţie între „surplus” şi „evolue”. Cu aceasta avem, iată, posibilitatea să vedem câtă frământare, cât zbucium teoretic a fost declanşat în jurul aceleiaşi chestiuni: problema „surplusului”. Bătălia pentru interpretarea lui nu este cu nimic mai prejos de bătălia pentru distribuţia (împărţirea) lui, încât putem spune că, într-adevăr, acesta este un resort formidabil al afacerilor practice şi spirituale ale omenirii. Vom întreprinde aici o examinare a raportului dintre sociologia agrosistemelor şi teoria surplusului, pentru a respinge definitiv prejudecata că agrosistemele, oricare ar fi acestea şi oricât ar fi de sărace tehnologic nu sunt costisitoare, ci producătoare şi că disputele agrariene au apărut numai după ce s-au comparat agrosistemele cu sistemele producţiilor cu o mare concentrare de capital specific, adică supratehnologizate, care par mult mai apte să producă surplusuri enorme decât sistemele agrare. Chestiunea va fi examinată în continuare pentru a învedera, pe de o parte, că agrosistemele sunt supuse, la rândul lor, unei supraexploatări progresive pe măsură ce se dezvoltă tehnologiile intensive şi, pe de altă parte, că noile sisteme de producţie antrenează efecte devastatoare asupra ecosistemelor, ceea ce ne spune că, odată cu slăbirea ori chiar cu anihilarea funcţiilor satului pe lina coordonării folosinţelor, lumea a intrat în crize foarte severe. Tehnicile aşazis ne-evolute n-au fost de loc inabile să creeze surplus. Problema este, însă, legată de apariţia unor sisteme economice noi care eclipsează pur şi simplu eficacitatea vechilor moduri rurale de folosinţă a resurselor şi, graţie unui nou sistem de schimb, acele sisteme absorb aproape gratuit surplusul creat de sistemele rurale. Ne amintim din nou că şi Lenski socotea că „progresul socio-cultural se referă la avansul tehnologic” (Lenski, 1984, 101; Lenski, Lenski, 1974). Societăţile erau clasificate, aşadar:

judecat Caion, un oarecare, pe care istoria literaturii l-a memorat numai întrucât l-a acuzat în chip nedemn de plagiat pe Caragiale. Cei ce-au repus lucrurile la punct au fost personalităţi de talia lui Barbu Ştefănescu Delavrancea, fără de care probabil că lucrurile ar fi bălăt în mocirla calomniilor lui Caion.

pe „dimensiunea eficienței tehnologice globale, adică în raport cu valoarea produsului brut (*gross product*) al societăților, exprimată pe piața internațională sau divizată prin energia umană consumată pentru producerea lui” (Lenski, Lenski, *op.cit.*, 46).

Cauza surplusului trebuia căutată, deci, în eficiența tehnologiilor, aceasta devenind în lumina unor atari teorii criteriul evoluției. Toate aceste teorii implică ideea că cu cât este produs un *surplus* mai mic, cu atât mai *multă muncă* trebuie cerută pentru subzistență.

Surplusul zero înseamnă că toată munca (întregul *timp de muncă* disponibil) este necesară și se cheltuie doar pentru câștigarea subzistenței. Toate cercetările astfel orientate au susținut că timpul de supramuncă este minim la societățile primitive. Lenski afirmase, răspicat, că societățile de culegători și pescari trăiesc la nivelul de subzistență. *Ultimele cercetări, însă, au spulberat pur și simplu aceste „concluzii”*. Lee, spre exemplu, arată că popoarele de pescari și culegători, „în ciuda mediului lor aspru, consacră între 12-19 ore pe săptămână pentru obținerea hranei” (Lee, DeVore, 1968, 37).

Granovetter, după care preluăm aceste informații, consemnează că 35% din populațiile acestea nu lucrează din pricina vârstei ori a altor handicapuri.

„Tehnicele productive utilizate de aceste societăți apar chiar eficiente, așa cum o dovedește raportul dintre produse (hrana) și unitatea de muncă utilizată.” (Granovetter, 433)

Toate aceste cercetări conduc la concluzia că este foarte puțin probabil să se fi trăit vreodată la marginea subzistenței, adică fără timp liber (*loisir*). Examinarea agrosistemelor de rariște și curmătură și a „culturii itinerante”, descurajează cercetările nutrite din clasificarea sistemelor agricole în raport cu o singură dimensiune, în speță cu tehnologiile.

Agrosistemele de curmătură și agricultura itinerantă furnizează o dietă adecvată cu un efort (*input*) de muncă destul de scăzut lăsând pentru loisir un timp considerabil.

„Cei ce folosesc metode tehnice mai avansate lucrează mai multe ore pentru obținerea aceluiași produs.” (*idem*)

Granovetter atrage atenția asupra distincției dintre „eficiența producției per acru de pământ cultivat” și „eficiența producției pe unitatea de timp a muncii umane”. Putem deci spori eficiența folosirii unui factor (pământul) în condițiile diminuării eficienței în folosirea altui factor (munca). Granovetter arată că ierarhizarea tipurilor sociale efectuată de Lenski se bazează pe criteriul „eficienței pământului”, nu însă pe „eficiența muncii”. Or, până în epoca industrializării cele două par a fi negativ corelate. Măsurătorile moderne iau în considerare așa-numitele „costuri de oportunitate” care măsoară ceea ce se creează prin costurile alternativelor la care se renunță astfel. Preferințele grupurilor pentru variate alternative de utilizare a resurselor și a timpului social reprezintă așadar un criteriu de bază.

„Pescarii și culegătorii, de exemplu, vor prefera metode care generează mai multă hrană pe ora de muncă în schimbul metodelor care extrag mai mult pe acru de pământ, cu cheltuieli de muncă suplimentară, întrucât cele dintâi vor genera mai mult timp liber, în vreme ce acelea din a doua categorie vor procura numai hrană adițională.” (*idem*)

Întâlnim, iată, două filosofii economice care fac ca societățile de pe cele două stadii să fie incomensurabile între ele. Una este centrată pe „metodele de eficiență a muncii”, alta pe „metode de eficiență a pământului”. Problema teoriei critice a evoluției ar fi aceea că ne cere să clarificăm de ce anume o populație, aflată în tranziție, „ar sacrifica metodele de eficiență a pământului, dată fiind probabila lor preferință pentru loisir” (*idem*). Cauza ar putea fi, spun unii, presiunea populației. Alte teorii susțin că unele grupuri au fost atrase de produse nelocale și astfel au fost nevoite să producă un „surplus” pentru comerț, astfel încât „loisirul” devine mai puțin valorizat deoarece este asociat cu lipsa noilor produse dorite. Bronson sugerează că

„eficiența muncii a putut fi sacrificată, la o adică, sub presiunea unor constrângeri de lotizare (cadastrale); prezența unei bogate lagune de pescuit ar putea împinge grupul de pescari să rămână într-un loc și astfel s-ar trece și la o utilizare mai intensivă a pământului și deci s-ar ajunge la o deplasare spre tehnici agricole.” (Bronson, *apud. ibidem*, 495) „Concentrarea puterii politice ar putea avea și ea efecte similare: un grup poate fi constrâns să producă un surplus pentru a plăti un tribut.” (*ibidem*, 496)

Munca și pământul ca strategii de viață

Dar să luăm lucrurile pe îndelete. Există un tip social în care persistă o motivație pentru *eficiența muncii*, adică pentru *micșorarea maximală a timpului de muncă* în raport cu procurarea (acoperirea subzistenței) și deci pentru *mărirea progresivă a timpului liber*. Să zicem că un agricultor arhaic cheltuie între douăsprezece și nouăsprezece ore pe săptămână pentru subzistență. El va fi interesat, deci să-și reducă acest timp la maximum (deci spre pragul de douăsprezece ore) astfel încât să-i rămână un *maximum de „timp liber”*. La un moment dat, însă, se petrece ceva care conduce la o *nevoie suplimentară*, astfel încât același agricultor va fi interesat nu să *economisească timp* (*micșorarea timpului de muncă*), ci să-și *sporească produsul* (ca surplus) prin *sporirea eficienței pământului*.

În acest caz deci *eficiența unui factor (pământul) a înlocuit metoda eficienței muncii (a munci mai puțin pentru același produs: care acoperă nevoile subzistenței) și a apărut motivația (valorizarea) surplusului (a obține mai mult pe aceeași suprafață de pământ)*. Cu aceasta începe interesul pentru *tehnologia sporirii producției*. În clipa în care se obține un „surplus” acesta „poate fi utilizat pentru sporirea lui”. Același surplus, însă, poate fi canalizat, deviat de către „subeconomii redistributive” (subeconomii ale consumului, ale luxului, etc.) care induc astfel o pulverizare a surplusului și deci zădărnicierea acumulării. Aceasta aduce după sine o prăbușire a motivației pentru surplus și deci a „filosofiei” productiviste a acumulării. Când „subeconomii redistributive” sunt destul de puternice într-o societate ele vor contribui la anihilarea oricărui progres și deci a oricărui efect evoluționar. Puterile sociale vor fi „pulverizate”, societatea va fi masificată (atomizată) și regimul de susținere a acestui sistem va fi unul totalitar. Distingem așadar, în raport cu sistemele care-și leagă perpetuarea de existența unui „surplus”, nu o linie, ci două linii evoluționare: una cu subeconomii redistributive și alta întemeiată pe economii de capitalizare. Vom aduce în sprijin ecuația lui Manoilescu pentru a tălculi corect chestiunea care ne preocupă aici:

$$p = s + i \times q$$

$$s = S/n,$$

$$S = \text{salarii},$$

$$s = \text{indice al productivității muncii (puterea muncii)};$$

$$n = \text{număr de muncitori}$$

$i = \text{remunerația capitalului/total capital}$; este deci o rentabilitate (eficiență) a capitalului.

$$q = k + A/n$$

$$k = \text{capital de rulment},$$

$$A = \text{capital de investiții},$$

$$n = \text{numărul de muncitori}.$$

Mărirea q este deci un coeficient al „capitalului specific”, care măsoară gradul de concentrare a capitalului (sau de mecanizare). Abia acesta este un indice al puterii reale a unei civilizații. S măsoară „puterea muncii”, i măsoară „puterea capitalului” și abia q măsoară puterea civilizației, adică gradul de concentrare și acumulare a „civilizației” și deci

a „capitalului“ (puterii reale) într-o societate. În societățile în care „surplusul” este deviat de „subeconomii redistributive” este zădărnicită atât mărimea q , cât și mărimea i . Clasicii economiei politice britanice au susținut că s și i sunt măsura unei civilizații. Suntem în măsură să-i contrazicem, iată, și să precizăm, grație lui Manoilescu, că parametrul q singur este măsura civilizației. Deci nici surplusul (timpul de supramuncă) și nici eficiența capitalului (i) nu vor putea sluji ca măsură a civilizației unui popor. De exemplu, o industrie turistică poate avea o foarte ridicată eficiență a capitalului și totuși ea nu dă măsura de civilizație a unui popor în întregime. Mai apoi posesorul capitalului poate fi interesat în eficiența capitalului pentru propriul său beneficiu și nu pentru beneficiul general sau național. El își va extrage surplusul, dirijându-l spre alte forme și locuri de depozitare și capitalizare, care nu au efecte obligatorii asupra civilizației unui popor.

Deci, nici supramunca ($s + i$), nici eficiența capitalului (i) nu măsoară civilizația poporului, ci q , adică *cele depozitate în capacitatea muncii și în puterea capitalului, asemenea caratelor în materialul aurului.*

Să desemnăm teoriile s și i prin „ x ” și teoriile q prin Q .

Același surplus (Sp) poate fi utilizat de „subeconomii redistributive”, care în loc să preschimbe munca în potențial al civilizației o canalizează spre utilizări risipitoare, de lux, de supraconsum, ori pentru a hrăni păturile parazitare ale unor clase guvernante cu totul sterile. Acestea provoacă pulverizarea surplusului prin consum necompensat, prin parazitism și deci prin zădărnicierea acumulării, ceea ce conduce la prăbușirea motivației pentru surplus și deci a filosofiei productiviste a acumulării, fenomene care întăresc, prin feed-back, subeconomii redistributive, anulează progresul și orice efect evoluționar. Ele sunt inamicul comunităților sătești pe care le disprețuiesc printr-un întreg aparat de propagandiști antiruraliști, ideologii antițăranismului arătându-se nespun de dornici să cânte prohodul satului din idee și deopotrivă a celui care încă face rodnicie pământului.

Iată numai câte tipuri de subeconomii redistributive:

- a) comerțul de speculă;
- b) capitalismul prădalnic (fiscal - comercial);
- c) negoțul cu moneda;
- d) enclave economice;
- e) industriei pentru export;
- f) economii de plată a datoriilor;
- g) economii ale consumului de lux.

Avem deci nu o linie, ci două linii istorice:

- 1) economii de capitalizare a producției;
- 2) subeconomii redistributive

În subeconomii redistributive e zădărnicit și i și q .

În actuala perioadă istorică se produce o deplasare a sistemului evoluției tehnologice spre modelul descris de teoriile Q , în vreme ce sistemul de organizare sociopolitică funcționează în baza modelului descris de teoriile x . Astfel apare un conflict între teorii și doctrine.

În viziunea teoriilor X , ordinea socială este prezentată ca atârând de respectarea ordinii politice.

Teoriile liberaliste, însă, susțin că, dimpotrivă, piața singură va stabili acel *juste milieu* între rivalitatea intereselor și armonizarea lor și orice intruziune neeconomică (cum ar fi cea politică) este considerată negativă.

Astfel filosofia economică a acumulării (surplusului) a intrat în conflict cu filosofia politică (a ordinii) și acest conflict s-a adâncit mereu. Din nefericire, niciuna dintre cele două filosofii, în formula

lor curentă, nu vădește prea mare sensibilitate pentru comunitatea de tip sătesc și pentru tipul de raționalitate care se leagă de specificul acestei comunități.

Unii cred că acest conflict poate fi împăcat de „statul politic” (bazat exclusiv pe rotativa partidelor politice), alții și-au legat speranța de o așa-numită raționalitate spontană a pieții (teoriile statului zero). Filosofia *Q* arată însă că locul armonizării conflictului este în „statul național corporatist”, singurul care poate renunța la „statul politic” fără a renunța la statalitate și poate adera la ideea de control al surplusului fără a renunța la piața liberă.

Parlamentul politic, principalul instrument al statului politic, este un contract care nu mai exprimă pe nimeni, căci nu reflectă formațiuni de urgență comunitară sau simplu economică, ci formațiuni strict politice, numite partide care pot aluneca foarte ușor în oligarhism.

Societatea organic-corporativă și comunitaristă, pe de o parte, și societatea politică, de partide, pe de alta, sunt în contradicție. Aceasta se menține în condițiile conflictului anterior, clasic, dintre cele două sisteme societale: „agrarianism” combinat cu „industrialism”, pe de o parte, și „democrația politică”, pe de alta.

Canalizarea surplusului spre și prin „subeconomiile redistributive” e posibilă grație predominării filosofiilor „x” și instituțiilor nutrite din spiritul lor.

În aceste condiții se manifestă o formidabilă presiune spre suprimarea filosofiilor, conceptelor și stilurilor manageriale descrise de „teoria *Q*”. Societățile agrare și agrosistemele, așadar, nu sunt în conflict endemic cu industrialismul ca sistem de exploatare a resurselor și deci ca strategie a folosințelor, ci, în primul rând, cu acele moduri și sisteme de folosințe ale resurselor naturale care conduc la marile dereglări holistice ale lumii. Suntem nevoiți să examinăm încă mai adânc chestiunea capacității *societăților agrare* de a susține civilizații istorice fără a deregla sistemul vieții pe planetă. Istoria însăși ne dovedește că societățile agrare au vădit o putere și o capacitate extraordinară de susținere a celor mai sofisticate civilizații și imperii ale lumii și ale istoriei. În consecință, ideea inabilității comunității sătești de a se racorda la mari civilizații și la macrosisteme planetare este cel puțin bizară când nu e tendențioasă, profund răuvoitoare.

SOCIETĂȚILE AGRARE CA FUNDAMENT AL CIVILIZAȚIILOR ISTORICE

Potențialul societăților agrare (G. Lenski, R. Benedict).

Societățile pot fi clasificate, ne spune G Lenski, în societăți de culegători, de vânători și pescari, societăți horticoale, societăți agrare și societăți industriale (cărora li se adaugă, pe o linie evoluționară distinctă, societățile maritime). Criteriul acestei clasificări este unul compozit: tehnica productivă și sistemul distributiv. Trăsătura lor comună constă în utilizarea energiilor și resurselor pentru procurarea bunurilor și serviciilor necesare vieții, iar în acest proces se disting: *producțiile* sau „sistemele tehnologice” și *distribuțiile* sau „sistemele distributive”. Evoluția tehnicilor antrenează schimbări în *sistemele distributive* și, totodată, generează „timp liber” pe care societățile îl pot folosi în activități expresive, non-instrumentale – religie, artă, știință etc. – în activități militare, în activități administrativ-distributive (deci deopotrivă în guvernare și în politică) sau tot în producție ca timp suplimentar de muncă numit și *supramuncă* (Marx). În *Patterns of Culture*, R. Benedict înregistrează uriașa sumă de energie și de timp pe care Zuni le acordă activităților rituale și ceremoniale care alcătuiesc punctul focal al vieții de grup. „Timpul liber” pe care economia horticolă l-a făcut posibil a fost dedicat „activităților ceremoniale” și „activităților războinice” (*warfare*). Cu toate acestea, așa cum remarcă Randall Colins, „activitățile” sau „partea ceremonială” a conduitei umane nu scad în societățile moderne. Este de reținut însă ideea lui Lenski conform căreia progresul tehnologiei disponibilizează „timp social” pe care societățile îl canalizează în direcții noi, mai precis în practici de perfecționare și diversificare a procedeelelor distributive, în activități expresive, militare, politice. Caracteristica unei tehnologii este dată de variația pe care aceasta o induce compunerii timpului cheltuit pentru supraviețuire și a timpului rămas disponibil. Noile tehnologii creează un *surplus crescător de „timp liber”* sau de *supramuncă*. Astfel un studiu asupra fermierului mediu din cultura Maya a dovedit că tehnologia tradițională a acestuia permite procurarea unei recolte suficiente pentru întreaga sa familie pe un an de zile în numai patruzeci și opt de zile. Chiar dacă i-ar mai trebui alte patruzeci și opt de zile de muncă pentru alte nevoi esențiale ale familiei, fermierului respectiv i-ar mai rămâne o sumă considerabilă de timp liber pe care o poate dedica altor activități. Un alt cercetător al civilizației Maya a subliniat că „tocmai acest surplus de timp a făcut posibilă construcția faimoaselor piramide Maya, temple, palate, colonade, platforme de dans, curți, piețe...” (Lenski, 1984, 146) Acel *surplus de timp* va fi mijloc, de asemeni, și expansiunea statului și a „activităților războinice”. Aceleași avansuri tehnologice au permis și mari creșteri demografice, astfel încât dacă „societățile horticoale simple arareori au depășit 15.000 de oameni”, cele „avansate” au ridicat limita de peste 200 de ori, consemnează G. Lenski.

„Imperiul Inca, de pildă, a fost estimat la circa 4.000.000 locuitori în vremea în care spaniolii veneau în atingere cu aceste imperii, iar Maya număra 3.000.000 locuitori (în secolul al IX-lea)” (*idem*).

Invenția plugului a fost de natură să ridice societățile umane la un stadiu nou, acela al societăților agricole (la descoperirea plugului se adaugă descoperirea principiilor metalurgiei și a hamului). Pe de altă parte, Lenski este nevoit să admită că, în același timp, pot să se manifeste linii evoluționare multiple (evoluții pluriliniare). Astfel, remarcă el, în ciuda proximității lor geografice și a însoțirii lor istorice de durată, există o mare diferență între *societățile agricole* și cele *maritime* (care includ grupuri faimoase precum fenicienii,

cartaginezii, venețienii). Societățile maritime se deosebesc de cele agrariene prin aceea că sursa surplusului economic este, în cazul celor dintâi, comerțul mai curând decât agricultura. În al doilea rând, tipul de guvernare al societăților maritime era *republica și plutocrația*, spre deosebire de cele agrare, unde predomină *monarhia*, cu sau fără *aristocrații* (de la cele agrariene la cele militare și de curte). Să reținem, iată, o a doua definiție a societăților agrare, în viziunea aceasta: sunt acele societăți în cuprinsul cărora principala sursă a surplusului economic este *agricultura*. Din acest punct de vedere este cu totul surprinzător să constatăm că potențialul societăților agrare este considerabil, încât pe temelia lor au fost clădite imperii uriașe, civilizații istorice, pe care istoria le etalează pe toata durata predominării acestui tip de societăți în timp, adică vreme de cinci mii de ani. Potențialul productiv al societăților agrare, precizează Lenski, este considerabil sporit față de al celor horticoale, ceea ce a permis acele formidabile realizări care sunt marile catedrale construite în Europa medievală, ori piramidele din Egipt, sistemele de irigații din Orientul Apropiat, India și China, marele zid chinezesc, apeductele romane, palatele și templele din Asia de Est. În tehnologia militară, roata și hamul au făcut posibil carul de război. Apare *economia de război*, producția bazată pe sclavii aduși din războaie și utilizați în marile construcții. Mărirea teritoriului este enormă, observă Lenski.

„Imperiul Rus atinge în vremea lui Petru cel Mare șase milioane de mile pătrate (1689-1725)”, iar în vremea lui „Alexandru al II-lea (la mijlocul secolului al XVIII-lea), aproape opt milioane”. „Imperiul spaniol, în secolul al XVIII-lea, atinge șase milioane mile pătrate; Imperiul Roman, la zenitul puterii sale avea două milioane mile pătrate; Imperiul Otoman, în vremea culminației sale, sub Soliman Magnificul, atinge peste un milion și jumătate mile pătrate” (*idem*).

Dacă ținem cont că ne aflăm la 1520-1566, ne dăm seama că acum Țările Române se confruntă cu uriașă putere otomană, care-și atinsese limita de creștere pe Dunăre, încă sub Baiazid Fulgerul. Ne putem da seama ce-au însemnat domniile românești, care puteau aduna fulgerător o armată de peste 50.000 de ostași când cel mai teribil prinț al Apusului abia reușea să alcătuiască o oaste de 10.000 de oameni (*ibidem*, 194-195). Populațiile cresc enorm și ele prin trecerea la sistemele agrare.

În vreme ce „limita superioară a societăților horticoale era de patru milioane, deja în câteva state agrare populațiile atinseseră 100.000.000. În China, populația era de șazeci milioane, în 1578 și atinge, la 1778, 243 de milioane [...] Rusia la 1724 avea paisprezece milioane, dar la 1858 atinge șaptezeci și patru de milioane. Populația Imperiului Roman atinsese, în secolul al III-lea, șaptezeci de milioane etc.” (*idem*)

Toate sau aproape toate societățile agrare erau deopotrivă „societăți de cucerire” (*idem*). În consecință, statele agrare sunt compuse din grupuri etnice diverse, care adeseori tind să se amestece cultural. Adeseori distincțiile dispar cu totul sau se conservă și supraviețuiesc căderii imperiului (ca în India sub forma castelor). Războiul are o teribilă incidență asupra acestor societăți. Într-un eșantion al său, Sorokin consemnează ponderea timpului pentru războaie în unsprezece țări europene:

- a) „Germania: 28% din anii dintre 1651-1925;
- b) Spania: 67% din anii între 1476-1925;
- c) Rusia 46% din anii între 1901-1925”.

Lenski crede că în stadiul industrial numărul războaielor a scăzut față de cel din stadiul agrar. Este evident, în toate exemplele, că puterea societăților agrare este una considerabilă și nicidecum neînsemnată.

Capacitatea societăților agrare de a susține marile imperii

O altă caracteristică a societăților agrare este *guvernarea monarhică*. Apar mari orașe agrariene precum Babilonul, Ierusalim, Alexandria, Roma, Constantinopol, Paris, Londra, Bagdad, Delhi, Peking, Tokio etc. Totuși volumul populației acestora nu depășea un anumit prag (de câteva zeci de mii). Ponderea populației urbane nu depășea, la mijlocul secolului al XIX-lea, 10% din toată Europa. H. Pirenne apreciază că populația urbană n-a depășit niciodată, în toată Europa, 10% între secolele al XII-lea și al XV-lea (Pirenne, 1969).

Se produce o teribilă *diversificare a meseriilor*. Cât privește distribuția bunurilor aceasta este asemănată de Lenski unei "plante cu un sistem de rădăcini de hrănire întinse într-o arie imensă, absorbindu-i surplusul și transferându-l ultimului consumator, populația urbană." (Lenski, *op.cit.*, 205). Sistemul distributiv era același peste tot și consta dintr-un flux de bunuri din satele țărănești spre centrele urbane. În acest context locuitorii orașelor și clasa dominantă au trebuit să inventeze mecanisme pentru controlul și reglarea acestor relații simbiotice între sat și oraș. Astfel au fost inventate scrisul și moneda. Odată cu acestea s-au creat cele două circuite și grupuri: literate și non-literate.

Pentru a ne da seama de puterea regilor acumulată integral prin exploatarea societăților agrare și prin cuceriri, să reținem câteva exemple reluate din G. Lenski.

„Richard I, regele Angliei a avut venituri evaluate la circa 24.000 \$ pe an (la începutul secolului al XIII-lea). Acestea erau de treizeci de ori venitul celui mai bogat nobil al epocii și echivala cu 3/4 din veniturile anuale combinate ale tuturor celor 160 de nobili. Xerxes, împăratul Persiei, avea un venit anual în aur evaluat la 35 milioane \$, Suleiman Magnificul la 421 milioane \$ etc.” (idem)

„La mijlocul secolului al XIX-lea, țarul posedă aproape jumătate din teritoriile europene. Înainte de emancipare, 27,4 milioane de oameni erau țărani ai statului, adică proprietatea țarului. Ecaterina oferea favoriților ei 1.400.000 de șerbi” (idem).

Lenski crede că putem explica fenomenul prin așa-numita teorie a statului-proprietate (statul domenal, *proprietary theory of state*). Conform acesteia, „statul este o proprietate pe care posesorul său o poate folosi, între limite largi și uneori rău definite, în avantajul său personal” (*ibidem*, 214). Max Weber a descris fenomenul în teoria despre autoritatea tradițională. Acest gen de autoritate a fost denumită „patrimonială” și Weber a ilustrat-o cu multe cazuri, precum acela al sultanatului.

„Ghidași de teoria patrimonială (proprietară) a statului, domnitorii societăților agrare nu găseau nimic impropriu sau imoral în folosința a ceea ce s-ar numi (de către noi, nu de către ei) «slujba publică» (*public office*) pentru câștiguri personale. Era pur și simplu folosința legitimă a ceea ce ei priveau și adesea numeau «patrimoniul» lor.” (idem)

În istoria socială, aceasta corespunde funcției de „dominium eminens”, care putea fi utilizată în cele mai neașteptate moduri.

Părăsind, prin digresiune, linia de analiză a lui Lenski, să ne amintim că M. Weber identifica două moduri de „dezintegrare” a imperiilor: unul în care această funcție este, în mod paradoxal, accentuată și ea generează *prebenda*, adică constituirea domeniului boieresc prin daniile domnești, ceea ce menține atârnaarea seniorului de domnie, al doilea mod, care dimpotrivă, permite geneza *fiefului*, care autonomizează domeniul seniorului, distinct de acela al *monarbului*. Cercetătorul epocii fanariote la români va sesiza utilizarea de către fanarioși a funcției prebendiale și încă într-o direcție fiscală, care conduce la transformarea „patrimoniului” în „prebendă”. Aceasta conduce la apariția unei „centrale fiscale” absolut parazitare. De reținut că „dominium eminens” permite regelui să utilizeze indistinct

„statul” și „proprietatea”, adică „statul” și cele ale statului sunt socotite „patrimoniu” propriu. Această relație se bazează pe distincția dintre „proprietatea drepturilor” și „proprietatea lucrurilor”. Ne confruntăm, iată cu o idee sociologică de sorginte țărănistă care accentuează asupra specificului acelei linii evoluționare proprii societăților în care predomină regimurile economice agrare sau în orice caz în care evoluțiile rurale influențează semnificativ dinamica generală a societăților respective (uneori chiar mai mult decât dinamica industrială). Pe acest fapt s-a întemeiat apariția doctrinei țărăniste și apariția unor partide care-și fondează puterea pe suportul lumii rurale. Chestiunea este prea importantă ca să ne permitem luxul s-o ocolim tocmai într-un tratat de sociologie rurală.

Caracterul doctrinei țărăniste

Doctrina țărănistă este consecința „zămislirii noului regim agrar din răsăritul Europei, după primul război mondial” (Madgearu, f.a., 100). Esența noului regim agrar a fost definită de unul dintre promotorii acestei doctrine și inițiator al unei paradigme noi în sociologia rurală, Virgil Madgearu, prin ceea ce el a denumit „țărănizarea agriculturii” în toată Europa de Răsărit. Elementul central al acestei „revoluții agrare” se referă la înlocuirea „proprietății de exploatare prin *proprietatea țărănească de muncă*”.

Aceasta se referă la o realitate economică distinctă atât de marea exploatare agrară, cât și de „exploatarea capitalistă”.

„Produsul tras de țaran din cultivarea pământului propriu, cu munca sa și a familiei sale, fiind un venit din muncă și nu din exploatare, țărănimea nu poate fi privită ca o clasă intermediară, decât într-un singur sens, că nici nu exploatează pe nimeni și nici nu e exploatată direct” (*ibidem*, 102).

Odată cu organizarea proprietății de muncă, „tipul dominant va fi țaranul independent, care își muncește el cu familia propriul lot de pământ” (*idem*). Atât de puternică este manifestarea acestei tendințe încât în toată Europa de răsărit apar partide țărănești puternice, iar într-o țară ca Bulgaria „este guvernul cel mai tipic țărănesc din Europa” (în Ungaria din 208 membri în 1921, 96 aparțineau partidului țărănesc). Doctrina țărănistă se afla în opoziție cu cea liberală.

„Dacă caracterul politicii țărăniste ar fi dat de ideologia liberală capitalistă, țărănimea ar subscrie subjugarea ei de către trusturile financiare care ar obține astfel monopolul conducerii destinelor țării” (*ibidem*, 113)

Nici ideea conservatoare, ca doctrină politică, nu poate avea o mai mare compatibilitate cu doctrina țărănistă. Pentru a înțelege mai bine sensul acestei concepții să o examinăm printr-una din corelatele ei teoretice, elaborate de V. Madgearu în strânsă legătură cu ideea unei a treia linii de evoluție, care nu se confundă nici cu cea înfățișată de doctrina liberală, nici cu aceea prezentată de doctrina socialistă. Fără a respinge legitățile capitaliste, doctrina țărănistă se deosebește de doctrinele liberale nu atât în privința diagnosticului pus societății moderne, cât mai ales în ceea ce privește predicția, partea de profeție a doctrinei. În această parte, țărănismul se deosebește atât de doctrina liberală, cât și de cea socialistă, lăsând senzația că propune ideea unei a treia linii de evoluție diferită deopotrivă de linia liberală, cât și de cea socialistă. Doctrina vizează căutarea unui răspuns la problema societăților cu sisteme țărănești predominante, care, atât în vederile liberalilor, cât și în cele socialiste, ar urma să se diminueze și să decadă într-o poziție subalternă față de economiile urban-capitaliste. Țărănismul ca și poporanismul au ieșit, așadar, din încordarea culturii europene de a găsi un alt fel de răspuns la această chestiune.

Despre mișcarea istorică a agriculturii. Doctrina agrariană

Virgil Madgearu este un teoretician neoevoluționist, care, ca și Maiorescu, Motru, Gherea, Ibrăileanu, Stere etc., va introduce câteva schimbări majore în paradigma evoluționismului. El se va delimita, în sensul acesta, de mari doctrinari ai liberalismului, precum Ștefan Zeletin și W. Sombart, iar în ceea ce privește modelul de evoluție al agriculturii europene, va regândi „legea” evoluției statornicității de Marx pornind de la „exemplul tipic” al Angliei. Doctrina țărănistă ilustrată de opera lui Virgil Madgearu integrează cercetarea agriculturii în mersul societății în ansamblul ei. V. Madgearu ajunge la concluzia că mișcarea istorică a agriculturii nu poate fi explicată doar prin elemente de ordin economic.

În viziunea neoevoluționiștilor americani, formele și, deci, societățile neevoluate au un „potențial evoluționar” la dispoziție, neepuizat, pe câtă vreme formele dezvoltate și l-au epuizat. Evoluția își va urma cursul prin acele forme care dispun încă de un „potențial evoluționar” și astfel se ivește posibilitatea deplasării spațiale (de la o societate la alta) a liniei filogenetice a progresului. În al doilea rând, devreme ce evoluția unei societăți este legată de „potențialul său evoluționar”, se ivește posibilitatea părăsirii ideii unei evoluții *uniliniare*. Tabloul lumii ne apare ca unul cu mai multe linii de evoluție. Analiza lui Madgearu va fi sistematic condusă de acest spirit. Mai întâi, el va respinge teza lui Zeletin după care potențialul evoluționar al agriculturii ar proveni dintr-un element străin, din afara acesteia.

„Zeletin afirmă că «punctul de vedere fundamental din care trebuie privită agricultura, ca și clasa țărănească în era burgheză, este: ea *încetează* de a fi un factor de sine stătător și devine o simplă *anexă a capitalismului*, funcționând după nevoile acestuia».” (Madgearu, 1936, 36)

V. Madgearu va lupta cu această teză, care, cum observăm, conduce la un evoluționism monoliniar, plat, străduindu-se, dimpotrivă, să demonstreze că sistemele agrariene și societățile țărănești alcătuiesc un sistem socio-economic care-și are „mișcarea sa proprie” și deci propriul său „potențial evoluționar”.

„Regimul proprietății țărănești poartă într-însul condițiile obiective și subiective prielnice progresului agricol.” (*ibidem*, 41)

Pentru a combate teza care face din agricultură o „anexă a capitalismului” refuzându-i orice „potențial propriu spre schimbare”, și deci clasei țărănești orice autonomie istorică, V. Madgearu va trebui să înlăture prejudecata evoluției monoliniare. În acest sens, el va demonstra că acolo unde agricultura și țărani sunt împinși în mizerie, lucrul se datorează nu unei *legi fatale a evoluției unice*, cum susține Zeletin, ci unor condiții sociale specifice pe care el le va sintetiza în *legea dominației* la care ne vom referi mai jos. Transformarea *pământului în factor de dominație* conduce la *mizeria și ruina țărănimii*. V. Madgearu va izbuti să scoată analiza agriculturii ca sistem socio-economic de sub fatalitatea unui evoluționism capitalist care ar conduce obligatoriu la mizerie. Prin urmare prima sarcină pe care și-o asumă V. Madgearu este aceea de a destrăma „mitul” evoluționismului uniliniar.

„Cercetarea comparativă a transformărilor agriculturii după emancipare a dovedit că «legea» evoluției, statornicită de Marx, după «exemplul tipic» al împrejurărilor din Anglia, n-a aflat aplicație în alte părți ale lumii.” (*ibidem*, 37)

Prin această idee Madgearu întâmpină și deci dă o confirmare ideii pe care Marx o exprimase, el însuși, în celebra scrisoare către Mihailovski, prin care respinsese pretenția unor „marxiști” (așezați de Marx între ghilimele) de a transforma analiza lui din „Capitalul” într-o „Schiță istorică universală”. Dar iată chiar citatul din Marx:

„Acel «marxist» credea, scria el, că trebuie să transforme neapărat *schiza mea istorică* cu privire la apariția capitalismului în Europa Occidentală într-o teorie istorico-filosofică referitoare la calea generală pe care trebuie s-o urmeze, în mod fatal, toate popoarele, indiferent de condițiile în care s-ar afla ele, pentru a ajunge, în ultimă instanță, la o societate capitalistă. Eu însă îi cer iertare. Aceasta ar însemna pentru mine, în același timp, o prea mare cinste și o prea mare insultă (s.n).” (Marx, Engels, 1964, 121-122)

Marx, el însuși, anticipase primejdia extrapolării teoriei sale din „Capitalul” și o respingea, ceea ce nu înseamnă că el nu era un evoluționist uniliniar. Este firesc, deci, că Madgearu respinge ideea utilizării unei legi a evoluției generale statornicită de Marx doar pe „exemplul tipic” al *împrejurărilor* din Anglia. Dacă se modifică împrejurările se modifică și *legea evoluției*.

Devierea de la calea engleză a evoluției. Critica teoriei „modelului unic”

Nu există, așadar, o singură cale (lege) de evoluție a agriculturii, ca sistem socio-economic. În Anglia, arată el, procesul a fost durabil și gradual pe tot intervalul a *trei sute de ani*. În tot acest interval, s-a produs despărțirea producătorilor agricoli de pământ și s-au creat exploatarea agricole mari. Când s-a produs concurența grâului de peste ocean, acest tip de agricultură engleză s-a dovedit eronat, dar Anglia a transformat pământul agricol în *pășuni* – deci l-a introdus în folosință *extensivă* – și astfel a deplasat miza pe *industrie*, încât a putut suplini criza *sistemului său agrar* prin *cerealele din import*. *Calea engleză* însă n-a putut fi urmată și nici n-a fost urmată nicăieri. În țările care, dintr-un motiv ori altul, n-au putut miza pe industrie (fie că n-o aveau, fie că ea însăși nu suporta concurența) urmarea pentru exploatarea mari a fost *neoibăgia*. Examinând sistemele agrare din Europa, Madgearu constată, însă, că față de modelul englez există încă o serie de alte linii de evoluție.

„Nicăieri nu s-a mai repetat acest proces, caracteristic mediului special al Angliei și momentului în care a avut loc (...). Un proces în *direcție opusă* a avut loc în Franța în timpul Marii Revoluții.” (*ibidem*, 11)

Observăm că V. Madgearu reformulează legea evoluției, respinge ideea unei „*legi generale*” rezemându-se constant pe examinarea *împrejurărilor* specifice care au imprimat sistemului socio-economic agrar din alte țări, de fiecare dată, o altă direcție (lege) de evoluție. Aceasta îl conduce pe Madgearu la distincția dintre *evoluția specifică* și *evoluția generală* care este atât de familiară în cadrul neoevoluționismului actual. Neoevoluționistii actuali disting între evoluția specifică – prin perfecționarea formelor de adaptare, respectiv, prin „specializare adaptativă” – și „evoluția generală” (evoluția “stadiu cu stadiu”, măsurată de termeni absoluți, în ciuda formelor adaptative, ba chiar împotriva lor). Între evoluția specifică (măsurată prin criterii relative de raportare la un *mediu specific*) și evoluția generală (măsurată în termeni absoluți, independent de mediile specifice) există o tensiune și o contradicție. Această contradicție este escamotată în teoria lui Zeletin, în genere, în teoriile evoluționismului liniar, fie el liberal, fie marxist. Consecința ideologică și pragmatică a acestei escamotări este aceea care îngăduie unui *agent* (o clasă sau o societate) să-și adjudece *modelul general de dezvoltare* și să-l decreteze drept singura cale, singurul model adevărat. Atitudinea, izvorâtă dintr-o asemenea pretenție nemărturisită, este proprie atât doctrinei și elitelor liberale, cât și doctrinei și elitelor marxiste. Pericolul unei asemenea utilizări dogmatice a teoriei este și extern, dar și intern. Extern pentru că, așa cum arată V. Madgearu în analizele lui de sistem mondial, la care ne vom referi mai jos, o asemenea concepție generează *imperialism economic*, adică dependența societăților mici, mai slab dezvoltate, *agrare*, de societățile metropolitane *industrializate*, care-și adjudecă *modelul unic* al

dezvoltării. „Războiul” economic dintre țările agrare și cele industriale, al cărui strateg a fost Madgearu, reclama și o asemenea clarificare teoretico-ideologică. Modelul unic ar fi condus la ignorarea condițiilor de care are nevoie agricultura – ca sistem socio-economic specific – pentru a-și urma propria ei evoluție (dezvoltare), iar politic, aceasta ar fi condus la anularea autonomiei politice și istorice a clasei țărănești. Modelul lui Zeletin, după care agricultura este o „anexă a industriei capitaliste”. conducea la asemenea consecințe teoretice, practice și ideologice.

„Munca cu oameni salariați făcută în vederea capitalizării apare de regulă întâi în industrie și de aci se întinde asupra agriculturii.” (Zeletin, 1923)

Într-un asemenea context se înțelege mult mai corect teoria lui Madgearu a diferenței dintre producția agricolă și cea industrială. Între cele două producții există o „deosebire fundamentală”, precizează Madgearu:

„Procesul de producție propriu-zis este în agricultură *organic* și în industrie *mechanic*. Aceasta implică o altă metodă de lucru și un rol deosebit al muncii omenеști” (Madgearu, *op.cit.*, 34).

Desigur că Madgearu nu respinge ideea unei *industrializări în agricultură* (nu a întregii agriculturi), și precizările lui în această direcție sunt încă valabile și astăzi (spațiul nu ne îngăduie să ne referim la conceptul lui Madgearu de „industrializare în agricultură”).

Cele patru linii de evoluție a agriculturii în Europa

Madgearu se abate așadar de la modelul evoluției uniliniare arătând că împrejurările specifice (evoluția specifică) fixează unei arii o altă linie de evoluție decât alteia. În Europa, Madgearu constată cel puțin patru linii de evoluții a agriculturii: linia urmată de Anglia (care nu se mai repetă nicăieri), de Franța, de Danemarca și linia care conduce – în unele țări din răsăritul Europei – la neoiobăgie. În teoria lui Zeletin revoluția provocată de capitalism în agricultură duce la emanciparea agriculturii de sub regimul feudal și are aceeași consecință în toată Europa: mizeria țărănimii. Virgil Madgearu însă demonstrează, pe cazul Germaniei apusene, al Franței și al Danemarcei – fiecare avându-și agricultura încadrată într-un alt model de evoluție – că emanciparea capitalistă nu duce fatal la mizeria clasei țărănești, ci, dimpotrivă, la prosperitatea ei și la progresul agriculturii. Acolo unde mizeria s-a produs, ea a fost cauzată de alte împrejurări decât de emanciparea capitalistă. Toate aceste împrejurări, cauzatoare de mizerie și declin țărănesc, vor fi sintetizate de Madgearu în ceea ce neoevoluționiștii ar numi „legea dominației”. Aceasta este, după legea potențialului evoluționar, cea de-a doua lege a neoevoluționismului, conform căreia *dominarea* tinde să fie cel mai eficient „inhibitor” al oricărui potențial evoluționar. În orice sistem deci funcționează o luptă între *factorul dominării* și *factorul potențialității* (v. asupra neoevoluționismului Service, 1971, 95).

Așadar, faptul că în Franța se poate constata mizeria rurală, aceasta se datorează unor împrejurări speciale (suprapopulație, apăsarea fiscală și războaiele pustiitoare) și nu emancipării capitaliste.

„Toate aceste împrejurări ca și mizeria rurală sunt anterioare Revoluției franceze care a produs lichidarea feudalismului agrar, ceea ce nu-l împiedică pe Zeletin să stabilească efectul înainte să se fi produs cauza...” (Madgearu, *op.cit.*, 11)

În Danemarca, în schimb, unde emanciparea a fost urmată de „măsuri de consolidare a proprietății țărănești în tot secolul al XIX-lea constatăm în era capitalismului un progres continuu al agriculturii țărănești” (*ibidem*, 18).

În schimb în România, agricultura va urma o linie neoiobăgăstă. Din ce cauză? Aceeași „cauză” – emanciparea capitalistă – se arată urmată de linii de evoluție diferite în Franța, în

Danemarca, în Anglia etc. La noi, linia de mișcare a agriculturii a fost neoiobăgia. Aceasta se explică, prin „legea dominației” sau, cum se exprimă Madgearu, prin „transformarea pământului” în „mijloc de dominație și exploatare”. Nu numai în țările rămase în urmă pământul poate „deveni un instrument de exploatare și dominație”, ci și în cele dezvoltate. Legea dominației pare a fi o lege generală, căci nu ascultă de gradul general de dezvoltare economică, ci de *calitatea elitelor locale*. De ele atârână dacă țara va fi supusă vexațiilor străine, dominației și spoliei, sau, din contră, unui efort de consolidare agrară, a țărănimii, fiind destinată, pe cale de consecință, unui viitor „norocos”, cum s-a întâmplat cu Danemarca. Prin urmare, nu munca, ci regimul agrar la care este silită lumea rurală de către clasa politică este cauza declinului general al unei țări. Teoria eminesciană, de esență conservatoare, a păturii superpuse, iese triumfătoare, iată, din nou, prin doctrina țărănistă. Geneza și perpetuarea elitelor sunt legate, în genere, așadar, de o acumulare, de un surplus, adică de ușurința procurării bunurilor. Pe de altă parte, apariția unor sisteme tehnologice noi a periclitat echilibrul general al folosințelor și astfel au apărut probleme grave pentru șansa de perpetuare a vieții pe pământ. Este motivul pentru care am propus o nouă perspectivă asupra satului ca supra-sistem de coordonare a diverselor tipuri de folosințe a resurselor naturale. Nefiind infinite, acestea pot fi utilizate armonios, adică în armonie cu natura și cu legea supranaturală, altfel totul merge spre dezastru și nimicire globală în ciuda sporirii progresive a surplusului datorat progresului tehnologic.

COMUNITĂȚILE SĂTEȘTI ÎN LUMINA A DOUĂ ȘCOLI EUROPENE DE GÂNDIRE⁵*Scoala marxistă și școala lui F. Le Play: reflecții asupra comunităților sătești*

În secolul al XIX-lea s-au afirmat două școli europene majore de gândire care au influențat viziunea elitelor intelectuale în chestiunea comunităților sătești: școala marxistă și școala lui F. Le Play. În ceea ce privește rolul comunității rurale, cei doi, Marx și Le Play, se află într-o poziție cu adevărat adversară și este bizar să constați că intelectualii de azi gândesc satul mai degrabă în stil marxist decât în viziunea consacrată de Școala Le Play. Marx⁶ era un gânditor antiteist, F. Le Play⁷, din contră, era, cum îl caracterizează P. Sorokin, un om de o „mare sinceritate și onestitate, cu un sentiment religios profund” (Sorokin, 1938, 72). „Bulversările sociale” ale epocii sale dimpreună cu „rezultatele lor dezastruoase” îl vor împinge spre căutarea unei metode științifice prin care să poată identifica o cale de „ameliorare a condițiilor sociale” (*idem*).

„Pentru Marx, subliniază P. Sorokin, schema rurală a lucrurilor este echivalentă cu idioșenia în privința impactului său asupra gândirii umane.” (*ibidem*, 67)

La polul opus se află Le Play, care este conștient de importanța industriei, dar vede în „societatea rurală” un cadru de securitate „pe care societatea urbană l-a distrus” (*idem*). Pentru toată școala lui Le Play socialismul și secularismul – ambele fiind sisteme de gândire și acțiune adverse ideii comunitare și formelor comunitare consacrate de tradiție și/sau de modul religios de viață – sunt cu totul inadecvate structurilor societății europene și deci reprezintă forme ale „răului social” (dimpreună cu egalitarismul și „democrația de masă”). Se lămurește, în fine, rădăcina atitudinii lui Marx față de toate formele de comuniune umană și chiar fața de ideea însăși de comunitate. Marx reduce acest fenomen comunitar la comunitatea soteriologică imanentă, unică și exclusivă, care este o proiecție utopiană a comunității umane (și o caricatură adânc falsificatoare a eshatologiei Vechiului și Noului Testament). Față de această comunitate mesianică imanentă (fără de Dumnezeu), care-și află încununarea în mișcarea proletariană comunistă, toate celelalte tipuri de comunități – familia, comunitatea religioasă, comunitatea etnică, cea rurală – sunt prezentate ca fiind formațiuni istoric revoluate, iar antropologic sunt considerate drept niște cadre de proiecție umană mistificată, ca un fel de refugii și, deci, ca niște încadrări alienante

⁵ Această secțiune utilizează integral informația prezentă în unele capitole ale lucrărilor mele, *Enciclopedia sociologiei universale*, vol 1 și vol 2, apărute la Editura Mica Valahie, București, 2008

⁶ KARL MARX (1818-1883), teoretician și organizator al mișcării comuniste, s-a născut la 5 mai 1818 în orașul Trier din Prusia renană. Marx a urmat cursurile Universității din Bonn și Berlin (1836), de unde a fost exclus datorită viziunilor sale antireligioase și anarho-liberale. După terminarea facultății, devine redactor-șef al „Gazetei Renane” (Rheinische Zeitung). În 1844, gazeta este suspendată și Marx este exilat din Prusia. Expulzat după un an și din Franța, pleacă la Bruxelles de unde pune bazele, împreună cu Friedrich Engels, primei organizații comuniste internaționale, Liga Comuniștilor. Din 1849 se stabilește în Londra. În 1863 devine liderul Internaționalei Comuniste. A murit pe 14 martie 1883.

⁷ Frederic Le Play (născut la 11 aprilie, 1806, mort în 1882), vom observa că cea mai strălucită lucrare a sa, *Les ouvriers européens* – rezultat al unei activități de peste 20 de ani – se bazează pe monografiile de familie. La un an după apariția acestei lucrări (în 1855), el va fonda “Societatea internațională pentru studii aplicate de economie socială” (1856), cu sucursale în toată țară¹. În 1872 întemeiază o altă instituție: „Uniunea pentru pacea socială”. Între lucrările sale se cuvine menționată și *Reforma socială în Franța*.

ale vieții, la care recurge fie individul, fie colectivitatea. Singura comunitate căreia i se conferă realitate obiectivă și funcție soteriologică universală este cea proletară. Aceasta va intra în conflict, în viziunea marxiștilor, nu doar cu burghezia, ci și cu religia, cu Dumnezeu, cu toate formele comunitare, inclusiv cu familia și cu formațiunile comunitare străvechi în frunte cu însăși comunitatea sătească. Acesta este adevăratul comunism. El este industrialist, antițăărănesc și anticreștin. Disprețul lui Marx pentru comunitatea rurală reiese din caracterizarea pe care o face el „comunității sătești” referindu-se la India:

„Oricât de șocantă ar fi pentru simțirea noastră constarea că acele nenumărate organizații sociale harnice, patriarhale și inofensive, au fost dezorganizate și dizolvate, aruncate într-o mare de nenorociri, că membrii lor și-au pierdut deodată cu forma tradițională a acelor civilizații și mijloacele lor obișnuite de subzistență, nu trebuie totuși să uităm că aceste idilice comunități sătești, oricât de inofensive par, au fost întotdeauna fundația solidă a despotismului oriental, că ele au închis spiritul uman înlăuntrul celei mai mici sfere cu putință, făcând din el instrumentul fără voință al superstiției, aservindu-l tradiției, lipsindu-l de orice grandoare și energie istorică... Nu trebuie să uităm că aceste mici comunități au fost contaminate de spiritul de castă și de sclavie, că ele au subordonat omul regimului întâmplărilor în loc de a-i reda suveranitatea față de condiționări, că ele au transformat o stare socială autodinamică într-un destin natural veșnic neschimbător...”. (Marx, 1972, 141)

Critica pe care Marx o face „comunităților sătești” este una dintre cele mai stranii reacții resentimentale împotriva „civilizațiilor” țărănești.

Comunitățile sătești nu sunt matca „despotismului oriental”, cum sugerează Marx. Acesta nu se naște din mediul lor, ci deasupra lor, ca niște „superfetații împovărătoare”, cum o va recunoaște Marx însuși în altă parte. Pentru ele, imperiile sunt simple „cantități împovărătoare”, expresii istorice ale „statului-povară”. Comunitățile sătești nu sunt lipsite de grandoare și energie creatoare. Ele reprezintă infrastructura de susținere a tuturor civilizațiilor istorice, incluzând-o pe cea „grea”, cea industrială (care devastează ecosisteme continentale, maritime, oceanice etc.). Satul n-a inventat sistemul castelor și nici sclavia, ci sistemul celei mai perfecte „democrații”: „democrația patriarhală”. Castele și sclavia sunt invenții ale mașinii imperiale și răspund nevoilor imperiilor.

Societățile țărănești conțin o uriașă energie, utilizată însă sub imperative clasiciste: de echilibru între istorie și cosmicitate.

Ele n-au subordonat omul regimului „întâmplărilor” și „condiționărilor oarbe”, ci l-au integrat marelui *cosmomorfism universal*, ceea ce este o formidabilă performanță, pe care n-au reușit-o nici cele mai strălucite civilizații urbane ulterioare, iar cea industrială a eșuat lamentabil căci a scos omul din cosmos azvârlindu-l în istorie, într-un istoricism orb, întunecat, oricâtă legitate i-ar conferi imanenții de toate formulele.

Materialismul istoric, așadar, izolează societatea, o scoate din natură, îi conferă o autonomie istoricistă și astfel proiectează asupra ei „libertăți” ecologice care iau în deșert legile *cosmomorfozei*, deopotrivă legile ecosistemelor cât și îndreptările proniatoare ale lui Dumnezeu.

Omul din „ființă cosmică”, dăruită de Dumnezeu și menită unui scop supramundan, devine „om istoric” orgolios, orbit de mitul materialist istoric care l-a ridicat la rangul mincinos de rege (stăpân) absolut și deopotrivă despot al naturii, pe care o poate stăpâni, chipurile, nu după legile naturii (cosmice) și după lecțiile legii supranaturale, ci după legile imanentiste ale istoriei (chiar dacă sensul acesteia este anti-natural).

De aici ideea că legile istoriei sunt mai puternice, în ceea ce privește rânduiala umană, decât legile cosmice și că îndreptările proniatoare ale lui Dumnezeu n-ar avea relevanță. Această proiecție orgolioasă este marea eroare a istoricismului de orice factură, și sursa alunecărilor aventuroase ale civilizației

moderne.

Determinismul istoricist (latura esențială a materialismului istoric, deși nu singura) și concepția disprețuitoare față de regimurile cunoscute și variate ale comunității omenești îl conduc pe Marx la una dintre acele filosofii cinice ale istoriei, care-l plasează, culmea ironiei, pe filosoful proletariatului în aceeași clasă cu filosoful „individualismului” și „cinismului” burghez – cum a fost caracterizat F. Nietzsche. Fiindcă, în disprețul lui față de satul indian, Marx devine avocatul puterii coloniale engleze:

„Chestiunea este, zice Marx: poate omenirea să-și împlinească destinul fără o fundamentală revoluție a stării sociale a Asiei? Dacă nu, oricare ar fi fost crimele Angliei, ea este instrumentul inconștient al istoriei în deschiderea drumului de înaintare a revoluției.” (apud. Nisbet, 1967,68-69)

De aici și până la ideea de popoare revoluționare și popoare contrarevoluționare nu este decât un pas și el a fost făcut de către kominternul internaționalist în ceea ce reprezintă contra-opera distrugerii unor culturi naționale, cum a fost și acțiunea pusă în operă de către kominterniști pentru distrugerea culturii române.

Avem, iată, schițată baza epistemologică modernă a unor acțiuni devastatoare inițiate în perioada postbelică împotriva unor culturi naționale întregi, cum a fost cultura română și deopotrivă contra oricărui curent ruralist de gândire și de simțire.

„Filosofia” cinică despre caracterul reacționar și rural al culturii române a servit de bază ideologică unui monstruos holocaust al culturii cu fond rural, creștin, comunitarist. Față de un asemenea cinism internaționalist și metropolist, una dintre atitudinile și ideologiile de reacție și apărare a fost cea de supra accentuare a valorilor culturii naționale și de resurecție a unei literaturi țărănești, care ilustrează o a doua intrare a ruralilor în literatură, ca să folosim celebra formulare călinesciană. Aceasta a fost, la noi, reacția deceniilor 7 și 8, o reacție neo-ruralistă (vezi romanele lui Marin Preda, Ion Lăncrăjan, poemele lui Ion Gheorghe și Ioan Alexandru, trilogia țărănească a lui Dinu Săraru, comparabilă doar cu scrierile siberiacilor ruși din aceeași perioadă, ca să dăm numai câteva exemple) și națională la kominternism. Această reacție s-a confruntat la un moment dat cu gestul de orgoliu și indigenizare politică a grupului comunist de la conducerea statului, care a intuit avantajul pe care l-ar putea extrage din utilizarea demagogică a ideii naționale. Astfel, peste curentul reacției naționale și strict culturale, curate, s-a suprapus, parazitându-l, curentul naționalismului demagogic, care a făcut deservicii și ideii naționale și curentului de rezistență culturală la comunism. Unind, în mod demagogic, idei și embleme localiste cu ideologia comunistă, acest grup politic a pregătit reînvierea kominternismului⁸, care a obținut o șansă nesperată: a se prezenta în fața națiunii ca grup disident, de apărare a intereselor naționale față de o elită etichetată drept „comunist-naționalistă”. Această „clasă” disidentă însă nu era alta decât grupul kominternist de ieri dimpreună cu „noua gardă” formată sub oblăduirea politică a unor vechi lideri comuniști de esență neokominternistă. Multe situații actuale, deopotrivă politice și culturale, își au rădăcinile în acest neokominternism antiomănesc internaționalist și anticreștin. Este un caz tipic de manipulare a decepției unei părți din intelectualitate într-o direcție politică naționalistă, cosmopolită, articulată cu infrastructura ideologică a kominternismului dintotdeauna, antinațional, utopian, cosmopolit etc.

⁸ Kominternul sau Internaționala a III-a comunistă, fondată de bolșevicii internaționaliști de la Moscova, în primul pătrar al secolului XX, cu scopul de a susține internaționalizarea revoluției bolșevice, a reprezentat cea mai radicală expresie a internaționalismului anticreștin și antinațional din toată desfășurarea mondială a acestei deflagrații de păgânism în secolul al XX-lea.

Comunitatea locală și familială în nomenclatorul științei sociale a lui H. de Thourville

A-i spune unui marxist că nu comunitatea proletariană va salva omenirea, ci „familia particularistă”, cum susțineau la vremea lor elevii lui F. Le Play, ar fi tot una cu riscul de a obține de la el o execuție ideologică. În al doilea rând, a identifica în corporații (corpurile profesionale) și în comunități familiale (de rudenie), sătești sau religioase, o rezervă a mișcării istorice gradual-ascendente a societăților moderne este, pentru un marxist, un gest reacționar. În viziunea lui, societatea capitalistă și-a epuizat rezervele de mișcare și singura soluție de salvare a omului vine de la comunitatea soteriologică proletariană. Aceasta este eshtonul comunismului parareligios marxist și elementul pivot al acestei pseudoreligii istoriciste, care anunță proletarul ateu ca pe un zeu salvator al istoriei.

Într-un atare context, pentru a ne apăra de nihilismul teoretic și ideologic în studiul chestiunii rurale, este absolut necesar să examinăm acele răspunsuri complementare la cel marxist. Chestiunea este cu atât mai importantă, cu cât eliberarea de marxism se poate preschimba ușor într-un antimarxism steril, o formă de gândire nihilistă care, ca gândire indisciplinată, este străină spiritului științific. Eliberarea de marxism nu trebuie să ne arunce într-o cruciadă contra sociologiei marxiste, așa cum a fost ea utilizată de un elev marxist al Școlii lui D. Gusti, și anume de Miron Constantinescu, în studiile sale asupra procesului de sărăcire din două sate argeșene.

Ea are sens în măsura în care ne menține liberi față de doctrina marxistă fără a ne azvârli neapărat în dușmăniile antimarxismului. Pentru noi marxismul este o doctrină ca oricare alta (care a servit, e drept, fundamentării unui monstruos imperiu păgân în plin secol XX), care trebuie examinată ca atare, cu conștiința că alături de marxism există alternative teoretice și ideologice tot atât de semnificative ca și marxismul. Una este tocmai cea furnizată de școala lui Le Play, iar aceasta este cu atât mai însemnată cu cât așează la baza explicării societății familia, căutând deci rezervele de mișcare istorică a societății în comunitatea de rudenie.

A considera familia drept unitate elementară și fundamentală înseamnă a considera că ea reproduce trăsăturile esențiale și cele mai simple ale societății (Comte considera și el că toate relațiile sociale, politice, morale, economice, etc., există matriceal în familie). În al doilea rând, aceasta înseamnă că bugetul familiei reflectă viața în întregul ei. În mod concret, metodologia lui Le Play presupune combinarea nivelurilor: intensiv și extensiv, micro și macrosociologic.

În acest sens el a folosit observația comparativă efectuată asupra a 45 de familii din toată Eurasia. Acestea au fost astfel fixate încât să reflecte toate tipurile de societăți europene, de la societăți pastorale seminomade (bașkire), la familia unui compozitor din Bruxelles. În plus, el și-a ales astfel familiile, încât să redea grade variate de stabilitate, de la sisteme familiale foarte stabile, tradițional orientate, cu un grad înalt de securitate individuală și până la sisteme familiale expuse dezorganizării, selectate din societatea franceză, unde, în viziunea lui Le Play, Revoluția a dislocat tradiția și bazele securității comunitare.

Trei fenomene sunt în principal reținute într-un atare context:

1. *prăbușirea autorității paterne;*
2. *ruperea raportului dintre tradiție și viața de familie;*
3. *individualismul.*

În concepția lui Le Play, familia, ca unitate socială, este legată de un mediu geografic și de un anume tip de muncă. Sistemul său de analiză cuprinde localizarea geografică a

familiei (și a întregii societăți studiate); munca și deci organizarea economică a acelei societăți, iar în cazul „societăților compuse” trebuie să luăm în considerare grupurile și instituțiile mai largi și mai complexe decât familia. Dincolo de instituția familială, sistemul social continuă prin ceea ce este provincia, statul, alte grupuri sociale decât familia, etc.

Metoda lui Le Play reclamă și alți pași, în primul rând: stabilirea ierarhiei de status a unei comunități, ierarhie care permite, la rândul ei, diferențierea familiei. Prin urmare, studiul familiei rurale pornește de la studiul comunității rurale, nu invers, înăluntruțul căreia sunt examinate grupurile ocupaționale și deci ierarhiile de status.

La nivelul grupurilor, instituțiilor și organizațiilor (provincie, stat, etc.), care „depășesc familia”, metoda monografică s-a arătat cu totul insuficientă. Ea nu reușea să cuprindă toate faptele și cu atât mai puțin societatea ca întreg. Într-o lucrare sintetică a elevilor săi (*Brochure de propagande: société internationale de science sociale. I.'origine, le but et l'organisation de la société*), R. Pinot făcea câteva remarci critice în legătură cu puterea metodei:

„...nu este adevărat că toate actele care constituie viața unei familii au totdeauna ca rezultat, chiar indirect, un venit sau o cheltuială. De exemplu, funcția esențială a familiei, educația copiilor, nu poate fi exprimată în cifre” (Pinot, 1897, 44-64, *apud* Sorokin, *op.cit.*, 76).

Toate aceste carențe și altele au determinat căutări speciale pe linia perfecționării metodei, lucru care a fost dus la împlinire de către Henri de Thourville, Demolins și Rousiers, Pinot etc. Din străduințele lor s-a înfiripat o nouă metodă pe care ei au numit-o *Nomenclatorul științei sociale*.

Aceasta reprezintă, în intenția autorilor, un plan sistematic de analiză a sistemelor sociale. *Nomenclatorul permite înregistrarea tuturor elementelor unui tip social pe diviziuni*, ceea ce îngăduie clasificări. Familia este punctul de pornire (prima diviziune se referă la „localizarea familiei”), iar tipul societății globale încununează nomenclatorul (ultimele patru diviziuni). În felul acesta „nomenclatorul” permite investigarea pornind de la elementele cele mai simple spre cele mai complexe. Iată cele 25 de diviziuni ale nomenclatorului, pe care le prezentăm după P. Sorokin, față de care am operat unele comprimări (în cadrul fiecărei diviziuni):

I. Localizarea familiei

(geografia fizică a familiei sau societății) sol, subsol, râuri, distribuția apelor, climat, vegetație, păduri, animale etc.

II. Ocupația familiei

1. culegere de resurse (pește, vânat etc.); 2. extracție de produse (agricultură, mine etc.); 3. fabricarea (de la prelucrări la energiile cărbunelui etc.). 4. transport.

III. Proprietatea familiei

compoziție, forme de posesiune, transmiterea proprietății, forme și instituții imobiliare în comunitate etc.

IV. Proprietate mobilă:

animale, instrumente de muncă, mobilier, personal etc.

V. Salariu și amaneturi

VI. Economii

obiecte, sume, forme.

VII. Familie

tip: patriarhal, pseudopatriarhal, particularist, instabil; tată, mamă, copii, număr de membri, aptitudini, copii căsătoriți, emigrați, ieșiți din familie, celibatari, membrii în vârstă, bolnavi, infirmi etc.

VIII. Nivel de viață sau moduri de existență a familiei

alimentare, locuință, îmbrăcăminte, igienă, distracții.

IX. Fazele vieții familiale

evenimente importante: naștere, educație, ceremonii, alianțe, întreprinderi, mariaje, moșteniri, adopții, donații etc.; perturbări: accidente, decese, șomaj, condamnări și pedepse, servicii publice, calamități sociale etc.

X. Patronaj

maiștri, patroni, corporații.

XI. Comerț

butiquieri, comercianți etc.

XII. Cultură intelectuală

profesiuni liberale și reprezentanții lor: profesor, institutor, om de litere; corporații de arte și meserii.

XIII. Religie

cult privat, cult public; corporații religioase; raporturi de disidență.

XIV. Vecinătate

familii vecine, vecini în sens larg.

XV. Corporații

corporații de interese comune; corporații de binefacere socială, etc.

XVI. Parohia

diviziuni parohiale, proprietate parohială, funcții, șefi, direcția parohială.

XVII. Uniunile de parohii

(la fel).

XVIII. Orașul

ecologie și geografie, proprietățile sale, interese, servicii, participanți, sarcini, intermediari și șefi, activitate, comandă.

XIX. Diviziuni provinciale

XX. Provincia

XXI. Statul

XXII. Expansiunea societății

emigrare, invazie, colonizare.

XXIII. Societăți străine

căi și mijloace de contact, emigrare și imigrare, concurență.

XXIV. Istoria societății

origine istorică a situației actuale; evoluția istorică a societății; comparația cu societăți locale precedente.

XXV. Rangul societății

rolul ei în lume, reforme, viitorul ei (Demolins, 1896, 63, *apud* Sorokin, *op.cit.*, 77-78).

Nomenclatorul cuprinde următoarele categorii de variabile: a) referitoare la „mediul geografic” (diviziunea I); b) referitoare la factorii economici (diviziunile II, III, IV, V și VI). Urmează apoi cele referitoare la tipul familiei (organizație și funcții), care poate fi caracterizat prin diviziunile VII, VIII, IX. Cu diviziunea a X-a trecem de nivelul familiei spre „mediul social superfamilial” (Sorokin, *op.cit.*, 78), instituții, grupuri care deci depășesc nivelul familial de organizare. Cu ultimele patru diviziuni se trece la caracterizarea societății globale și a „sistemului lumii” (rolul societății în lume).

Principiile de structurare ale nomenclatorului sunt două: relația cauzal-ierarhică și trecerea de la simplu la complex.

Se cuvine făcută precizarea că elevii lui Le Play împart societățile în „societăți simple” și „societăți compuse” sau complexe.

O realitate nouă, un determinism de altă factură ni se dezvăluie prin acest nomenclator și anume faptul că de la sistemele suprasătești în sus, apar formațiuni sociale care nu derivă obligatoriu din comunitatea sătească, ci vin asupra ei ca niște formațiuni superpuse slujind altor scopuri decât comunității însăși. Este drept, pe de altă parte, că nomenclatorul este el însuși un instrument limitat. Ce nu poate oferi nomenclatorul școlii lui Le Play ? Cum tot Sorokin observă, acesta nu permite explicarea unor fenomene precum: „războaiele, îmbogățirea și sărăcirea, apariția și dezintegrarea religiei, sporirea și diminuarea populației, antagonismele sociale” (*ibidem*, 87).

FAMILIA PATRIARHALĂ – MATCA EUROPEI RURALE⁹*Locul de origine colectivă*

În perspectiva *Nomenclatorului* lui Thourville, familia este punctul de pornire al unui lanț causal a cărui ultimă verigă este societatea globală în cadrul umanității. *Nomenclatorul* a permis studiul monografic al familiei, dar și studiul monografic al sistemelor sociale proprii diverselor popoare europene, asiatice, din Americi etc.

În viziunea școlii lui L. Play, locul, mijloacele de muncă (ocupația) și modul de existență reprezintă triunghiul genetic al tipului social.

Toate caracteristicile unui popor se formează și se transformă sub influența acestui triplet factorial. Caracteristicile popoarelor, obiceiurile și practicile, limbile etc., se transformă sub influența „locului, mijloacelor și modului de existență”. Nu se pot semna decât rare excepții de la această lege.

Nașterea („comunitatea de origine natală”) fixează locul, care, împreună cu tipul educației, tipul ocupației și celelalte influențe sociale (legate de proprietate, religie, puteri publice, etc.) vor determina caracteristicile tipului social sau ale „rasci” (Demolins, 1901-1903, II, 351).

Sensul pe care-l atribuie Demolins locului este de cea mai mare surpriză și are puterea de a evoca ceva din acel mare epos al popoarelor, care acompaniază rânduiala raselor sau a *tipurilor sociale* actuale. Înainte de a fi ceea ce sunt astăzi, popoarele și-au urmat fiecare drumul său și tocmai acest drum a creat *tipul social al poporului* respectiv. Drumul deci a fost „martorul” tăcut al eposului anonim al unui popor și „alambicul” etnogenezei sale. O dată cu urmarea drumului său, poporul s-a format pe sine derulându-și marele povestariu al tipului său de popor. O uriașă saga planetară a precedat apariția popoarelor cunoscute și această călătorie planetară a popoarelor, nu a indivizilor ori a profesiunilor, a fost matca din care au izvorât tipurile sociale fixate pe un sol anume.

Prin urmare, în accepțiunea lui Demolins, locul n-are un înțeles static, ci unul dinamic, fiindcă el însuși își desăvârșește caracteristicile prin tiparul pe care-l imprimă modului de existență al diverselor popoare.

Cum poți, de pildă, să definești fiordurile norvegiene fără *gaard*-ul norveg? Ori peisajul francez, fără ferma croită în mijlocul „domeniului compact”? Ori peisajul danubian fără satul de origine celtică (zice Demolins, deși e posibil ca aceasta să fi fost așezarea tipică a tracilor înșiși) ? etc. Ca să nu pomenim acele „țări” geografic delimitate fixate de ordinea celto-tracică și preluate apoi în toată geografia celților.

„Pe această planetă, observă Demolins, există o varietate infinită de populații; ce cauză a creat această varietate? ...Rasa nu explică nimic pentru că rămâne încă de explicat ce anume a produs varietatea raselor. Rasa nu este cauza, ci rezultatul. Cauza primă și decisivă a diversității popoarelor și raselor este drumul care a fost urmat de popoare.”

[Tocmai drumul (mediul) este acela care a] “creat rasa și tiparul social... Drumurile globului terestru au fost un fel de alambicuri puternice care au transformat, într-un fel sau altul, popoarele care s-au angajat pe ele. N-a fost un lucru indiferent pentru un popor drumul pe care l-a urmat: acela al marilor stepe asiatice, sau tundrele Siberiei, ori savanele americane sau

⁹ Acest capitol reproduce, cu adăugirile de rigoare și de recontextualizare, informația prezentă în capitolul care tratează această chestiune în lucrarea mea, *Enciclopedia sociologiei universale*, vol 1, apărută la Editura Mica Valahic, București, 2008

pădurile africane (sau deșerturile arabe, etc.). În mod inconștient și fatal, aceste drumuri au modelat tipul tătaro-mongol, cel eschimos-lapon, tipul pieilor roșii, sau tipul negru ... În Europa occidentală, tipul scandinav, anglo-saxon, francez, german, grec, italian, spaniol sunt și ele rezultatul drumurilor pe care le-au parcurs strămoșii înainte de a ajunge în habitatul lor actual ... Modificați unul ori altul dintre drumurile acestea și prin aceasta veți schimba tipul social și rasa” (*ibidem*, I, Prefața, VII-IX).

Categoria locului de origine are aici înțelesul locului din care se trag popoarele, care este unul și același cu drumul urmat de popoare în cursul etnogenezei. Etnogeneza are înțelesul dat de locul din care te tragi tu și comunitatea coetnicilor tăi. Al doilea lucru tulburător este că tipul etnic de popor s-a fixat în epoca societăților agrare, adică în cadrul unor popoare care au săvârșit trecerea de la păstorit la agricultură, la cultura pământului și astfel putem spune că drumul, creșterea animalelor, familia patriarhală și agricultura compun matca etnogenezei tuturor popoarelor planetare. Locul este factorul corelativ în toate tipurile de analize. Iată sinteza corelațiilor:

Sinteza nomenclatorului lui Demolins

Tabelul 1

Locul	Forme de muncă	Forme de proprietate	Tipul de familie	Instituții și asociații superfamiliale	Procese și alte fenomene
stepă	creșterea animalelor, artă pastorală	proprietate familială colectivă	familie patriarhală	caravane și invazii (razii), confrerii religioase	migrație
tundră	peșcuit și vânatoare	---	familie patriarhală atenuată	---	---
pădure	vânatoare	---	familie instabilă	---	---
fiorduri	peșcuit și agricultură	proprietate individual	familie particularistă	asociații contractuale	roire
câmpie	agricultură	proprietate comună, domeniu, etc.	familie patriarhală diminuată	„șări”	---

În fine, contribuția cea mai însemnată se referă la teoria sociologică a familiei ca matcă a tipului social de popor. În ceea ce privește teoria tipurilor familiale, reprezentanții școlii au procedat într-un mod care și el este surprinzător. Ei au încercat să suprapună, peste harta drumurilor, harta tipurilor familiale. Această metodă a cartografiei suprapuse le-a permis să conchidă asupra unei corelații genetice între rețeaua drumurilor și rețeaua tipurilor familiale.

Planeta deci este îmbrăcată în aceste două veșminte naturale, care configurează, într-un fel, organizațiile sau structurile naturale ale planetei. Primul „veșmânt” – consacrat de marea călătorie a etniilor – este rețeaua drumurilor. Drumul este un concept generic și, de fapt, desemnează biotopul, în speță ecosistemul cu muncile lui adiacente: câmpia cu predominarea agriculturii, fiordurile cu gospodăria particularistă și cu inițiativele antreprenoriale în jurul gaard-ului, pădurea cu predominarea vânătorii, tundrele cu

precumpănirea pescuitului și a vânătorii, stepa cu predominarea creșterii animalelor și cu arta păstoritului. Peste aceasta se suprapune „veșmântul” compus din țesătura familiilor.

Sinteza celor două generează tipurile sociale ale popoarelor, astfel încât putem spune că ecosistemele umane, organizarea comunitar-familială a satului primordial și rețeaua popoarelor reprezintă stratul formațiilor sociale naturale. Acestea subîntind *rețeaua societăților simple*, toate fiind societăți agrare cu domnia și atotputernicia comunității sătești sau rurale.

În fine, invaziile, războaiele, cuceririle, comerțul, combinarea drumurilor creează *societățile compuse*, care și ele sunt de două tipuri: organice (bazate pe o sudură intimă între comunitățile locale și societățile superpuse) și artificiale (cele două rămân exterioare una alteia). Pe de altă parte, societățile complexe pot fi societăți agrare sau industrial-urbane.

Înainte de a prezenta tipurile familiale să facem două observații:

1. *tipul social este nucleul constituit prin suprapunerea unor straturi istorice ale experienței colective a umanității cu ecosistemele planetei;*

2. *tipurile familiale se distribuie pe un ax*, un continuum la ai cărui poli se află familia patriarhală și familia particularistă (prima fiind *primordială istoric și genetic*, încât Demolins, înclină spre ideea existenței unei *protocivilizații patriarhal-nomade sau patriarhal sedentare planetare*, de esență comunitar sătească, din care au ieșit tipurile sociale diferențiate de astăzi, grație diferențierii drumurilor urmate de popoare).

Pentru a caracteriza tipul de familie, școala lui Le Play va utiliza nomenclatorul, în care, de o importanță specială, sunt: a) locul; b) elementele specifice: bătrânii, capul de familie, tinerii, femeile, emigranții, dependenții; c) procese specifice: educație, ocupație, etc.; d) organizări teritoriale; e) tipul de proprietate; f) autoritatea și independența membrilor; g) instituții și asociații suprafamiliale; h) procese și fenomene specifice.

Analiza rețelei comunitare a planetei a permis școlii lui Le Play să delimiteze patru tipuri familiale:

- a) familia patriarhală;
- b) familia tulpină;
- c) familia particularistă;
- d) familia instabilă.

Familia patriarhală este proprie popoarelor de stepă și agricole de câmpie, care, altfel spus, au făcut experiența primară cu cele două ecosisteme ale uscatului: câmpia propice dezvoltării agrosistemelor și stepa propice dezvoltării artei pastorale și zootehniei. Acest tip de familie

“modelează tânăra generație în așa fel încât toți copiii rămân împreună, în bună înțelegere, sub autoritatea șefului de familie, determinându-i să-și sacrifice toate eforturile individuale comunității de familie și să depindă de această organizație familială. În cadrul ei, individul este anihilat și complet absorbit de comunitate.” (Pinot, 1896, 63, *apud*. Sorokin, *op.cit.*, 82-83).

Caracteristicile morfologice ale acestui tip sunt, în principal, trei:

- a) autoritatea patriarhului;
- b) dependența completă a copiilor de comunitatea familiei;
- c) instrucția nu este personală, ci familială.

Societățile care derivă din acest tip (ori și-l asociază) sunt conservatoare. Societățile patriarhale (incluzându-le, parțial, pe cele țărănești) trăiesc încadrate în structuri patriarhale (pure, diminuate sau mixte), astfel încât putem spune că sunt autorități care n-au caracter public (cum s-ar crede), ci trăiesc „alături de” societatea patriarhală, în simbioză cu ea, pe seama produselor acesteia. Când va dispărea autoritatea întemeiată pe „direcția

patriarhală” (pe „puterea patriarhilor”, a acelor țărani bătrâni și cumiți) se va produce haosul și vor urma nenorocirile.

Tipul patriarhal pur se reproduce, în cadre diminuate, în tipul cvasi-patriarhal al *familiei-tulpină*, proprie și ea, inițial, societăților agrare. Dinspre acestea, s-a răspândit spre societăți industriale urbane, unde, în anumite situații, cum a fost aceea a urbanizării socialiste, a devenit principalul suport al familiei migrate la oraș. Este evident, iată, că cele două tipuri familiale au fost inventate de societățile zidite pe fundația comunităților sătești al căror centru simbolic este templul, biserica. Primul patriarh memorat în Cartea sfântă a omenirii a primit totul, inclusiv darul copiilor, de la Dumnezeu, ceea ce ne arată că familia primordială, aceea a protopărinților Adam și Eva, are izvod divin. Creatorul sub inspirație divină a tipului familial patriarhal cu subtipurile sale și a tipului familiei tulpină a fost, iată, satul care se pierde în primordium și ne veghează din zăriștea cosmică. A ignora acest strat al creativității umane înseamnă a ne expune unui proces deculturativ de proporții dezastruoase, care afectează pragurile cosmice ale coexistenței omenești. Să examinăm prin același excurs tipul de familie tulpină de care se leagă atâtea dintre dramele și soluțiile comunităților sătești și ale societăților zidite pe fundația lor.

Familia-tulpină poate fi găsită în nordul Italiei, într-o oarecare măsură în Anglia etc. Caracteristicile sale sunt cu precădere cele care au legătură cu o relaxare a raporturilor dintre familia primă sau de origine și copii. Aceștia nu mai stau împreună cu restul familiei-matăcă tot timpul vieții lor. La vârsta potrivită, sunt liberi să plece și să revină în cadrul familiei-matăcă. Pentru aceasta ei își mențin legăturile cu familia. Cel ce rămâne acasă este moștenitorul deplin al proprietății astfel că aceasta este conservată intact. Acest sistem încurajează autonomia și dezvoltarea unor menaje noi și a unor întreprinderi noi, oferind, în acest scop, suportul material și social. Familia-tulpină este așadar tipul care îngăduie roirea familiilor tinere și menține o relativă interdependență între ele grație provenienței din și deci a dependenței de aceeași mătcă familială. Așa cum remarcă Nisbet, acest tip „combină ceea ce este mai bun din sistemul patriarhal cu individualismul familiei instabile” (Nisbet, *op.cit.*, 64).

Inițiativa individuală este ceva mai dezvoltată decât în cadrul tipului patriarhal. Demolins examinează asemenea legături între familia tulpină și membrii plecați (emigranți), care deși se bucură de o autonomie deplină rămân în legătură cu familia-matăcă, ba chiar trimit acesteia toate câștigurile aducându-le astfel sub administrația familiei tulpină. Adeseori acestea sunt folosite pentru fundarea unor întreprinderi noi și a unor noi gospodării.

Acordarea de „recunoaștere” unui descendent oarecare este condiționată categoric de gradul în care acesta furnizează (oferă) susținere materială și simbolică familiei-matăcă. În caz contrar „familia-matăcă” își ia libertatea de a-l renege.

Tehnicile „ex-comunicatorii” în tratarea renegaților sunt extraordinar de radicale, mergând chiar până la „suprimarea” infidelului. În Balcani și în Europa centrală vom observa că tipul acesta este practicat cu mare eficacitate de către unguri și sârbi în raporturile cu „fiii” emigrați. Raporturile „patriei-mamă” (familia-matăcă) cu „emigrații” („roiurile” din care se compune diaspora) este de acest tip. Cel ce nu acordă „din străinătate” suport material și/sau doar simbolic familiei-matăcă (patriei-mamă) va fi ex-comunicat din cadrul comunității de roire (diaspora) și renegeat în cadrul comunității „de acasă”. În felul acesta se menține autoritatea familiei-matăcă (patriei-mamă) asupra „fiilor” emigrați. Este un caz tipic de adoptare a structurii „familiei-tulpină” pentru a regla raporturile „comunității naționale” cu diaspora.

România se distinge prin „fracturarea” dintre „familia-matăcă” (patria-mamă) și „roiul

migratoriu” al „fiilor” plecați în alte țări ori doar mutați în orașe, fiind țara cu cei mai mulți renegați din regiunea aceasta. Nicăieri nu se poate întâmpla ca unul dintre cei plecați „de acasă” să primească suport material și simbolic (al statului ori al țării, după caz) și să întoarcă asupra acestora, asupra „patriei mamă” („familiei-mată”), batjocorirea (de la ironia ușoară a zeflemelei la biciul sarcasmului injurios). Acești „fii renegați” și-au făcut o profesiune din a pune arta imaginii și persuasiunea cuvântului în slujba defăimării ideii de românităte.

Dar pentru a sesiza transformările corelative ale tipului social și ale tipului familial să ne referim la un caz istoric examinat de către Demolins pentru a evidenția trecerea de la *familia patriarhală pură* la *familia patriarhală slăbită*. Procesul se petrece în timp, dar n-are o determinare istorică, ci una morfologică, ține adică de schimbarea locului și de împrejurările noi care au însoțit o asemenea schimbare (esența drumului). Vom coborî deci din zona orientală de stepă spre zona sud-est europeană unde sociologul francez examinează ceea ce el consideră a fi tipul favorizat de noua configurație a „drumului”. Acesta este tipul *zadrugăi* sud-slave. Față de tipul patriarhal pur, Demolins examinează cazul istoric al „tipului patriarhal slăbit”, ceea ce ne confruntă cu problema tranziției de la tipul abrahamic în care este hipostaziat tipul patriarhal pur, la tipul semipatriarhal, în care autoritatea este împărțită între patriarh și un fel de „consiliu al comunității” (acest „consiliu” este compus din toți bărbații comunității). Să ne reamintim trăsăturile familiei patriarhale:

- a) „tatăl familiei sau patriarhul” are autoritatea asupra întregii comunități;
- b) el reunește funcțiile: tatălui, magistratului, pontifului, suveranului;
- c) el administrează într-un regim de indiviziune bunurile comunității;
- d) păstrează în juru-i toți fiii, căsătorii sau celibatari;
- e) stabilește care fiice se vor căsători;
- f) familia este autosubzistentă;
- g) menține în cadrul ei toți membrii pentru a-i folosi la muncile familiale;
- h) muncile sunt cumulative;
- i) autoritatea paternală e posibilă în condițiile „izolării” de stepă și ale inexistenței unei puteri publice;
- j) „.....acțiunea puterii publice crește pe măsură ce aceea a tatălui scade”;
- k) regimul nevoilor este cel care reglează accesul la fondul comun (regimul comunitar al nevoilor), nu regimul proporției muncii prestate;
- l) comprimarea inițiativei personale (individuale): nu se iau decizii personale și nici nu se dau responsabilități individuale. Deci indivizii n-au inițiative.

Acesta este tipul patriarhal pur sau abrahamic, mai ales atunci când patriarhul este și pontiful, adică cel care menține grupul sub ascultarea adevăratului Dumnezeu (cum au făcut patriarhii Vechiului Testament) și deci mediază raportul comunității cu autoritatea sacră.

Întregul destin al societăților patriarhale (și/sau țărănești) atarnă de capacitatea lor de a controla raportul dintre autoritatea patriarhului și autoritatea publică, adică dintre „direcția patriarhală” asigurată de oamenii bătrâni și înțelepți în societate și „direcția” inițiată istoric prin apariția unei clase specializate în administrarea „domeniilor publice” și deci în exercitarea autorității publice. În societățile moderne, aceasta este clasa „politicienilor” și ea va fi recrutată dintre „fiii” trimiși la studii în Occident (remarcă Demolins pentru sud-estul Europei).

Când clasa „politicienilor” a lichidat „direcția patriarhală” a stăpânilor gospodanilor sătești, societățile țărănești și-au pierdut orice autonomie.

Demolins examinează regimul tranziției grupului patriarhal pe cazul tipurilor sud-slave

și turc. Menținerea tipului patriarhal în Balcani se datorează următoarelor două cauze:

a) configurația fizică (Balcanii sunt izolați de restul Europei – la Nord, de Dunăre și Sava, la Vest, de Alpii dinarici, care separă Bosnia și Herțegovina de Dalmați – și deschiși spre Orient);

b) regimul politic – toate țările Sud-slave au fost supuse dominației turcești, adică unei puteri esențial asiatice și de origine pastorală. Turcia imobilizează orice societate peste care domină (pe care-o stăpânește), astfel că o atare dominație devine o cauză supra adăugată condițiilor fizice în raport cu menținerea tipului tradițional, originar, al societăților patriarhale. Un alt factor este absența securității (aceasta a împiedicat orientarea spre industrie și comerț, dată fiind situarea acestei zone pe drumul care leagă Orientul de Occident, drumul migrațiilor. Modernul nu ia aminte la faptul că o țară ca aceea a românilor a fost situată, cum spune cronicarul, „în drumul tuturor răutăților” devreme ce în mileniul I acest spațiu a fost continuu vânturat de popoare migratoare, iar în mileniul al II-lea, secolul al XVIII-lea este secolul ultimei invazii tătare, când în Franța se construia Versailles-ul. Morți, robie, invazii, războaie interminabile sunt „permanențele” acestui spațiu. Acestea sunt cauzele stagnării, nu tipul familial.

Referindu-se la Bulgaria, Demolins, observă că acest popor a fost opresat timp de secole de dominația politică a turcilor, cea religioasă a grecilor și singura cauză a vitalității lor a fost „caracterul esențial agricol al acestui popor”, ceea ce i-a dat structura de conservare a etniei (familia patriarhală este cadrul unei maxime stabilități).

Familia patriarhală funcționează așadar nu doar ca un cadru de autoritate asupra membrilor, ci și ca o „comunitate spirituală”, ca un model de sistematizare a vieții spirituale individuale și colective. Caracterul de comunitate *noologică* (*nous* = spirit, *logos* = știință), adică de comunitate capabilă să „recepteze” orice experiență spirituală, s-o prelucreze și organizeze în conformitate cu propria ei „logică simbolică”, face din familia patriarhală un *factor de conservare a identității spirituale a unui întreg popor*. Este un al doilea element care atestă calitatea satului de depositum custodi spiritual, de valoare universală, funcție pe care nici un alt tip de comunitate n-ar putea-o îndeplini. Așa putem înțelege și capacitatea extraordinară a societăților agrare de a-și conserva identitatea în condițiile unor presiuni asimilatoare și a unor dominații prelungite uneori pe durate de sute de ani. Este foarte probabil ca, odată slăbită puterea satului ca tip de comunitate, să scadă și puterea de conservare identitară a unui popor.

Faptul că dominațiile se manifestă, de regulă, prin și sub formă de „grupări superpuse” este de natură să stimuleze conservarea etnică a popoarelor aflate în robie.

Dincolo de toate aceste aspecte, tipul familiei patriarhale suportă și el transformări relative grație intensificării regimului culturii. Familiile cele mai capabile tind să prevaleze asupra celorlalte (Demolins, *op.cit.*, II, 207) și astfel apar ierarhiile. În arealul balcanic apare zadruga, un tip de familie lărgită care atinge și o sută de membri. Zadruga sud-slavă și comunitatea devălmașă din arealul românesc redau cele două expresii ale familiei patriarhale semitransformate, care devenise între timp familie lărgită cu autoritate mixtă: patriarhală și comunitară.

Să examinăm acest tip, nedenumit de Demolins, pe care îl putem asocia tipurilor mixte, adică unei comunități familiale lărgite cu autoritate mixtă: patriarhal-comunitară, adică un tip de autoritate împărțită între patriarh (ca șef al familiei) și un fel de consiliu al comunității.

Ideile generale sub care se așează analizele lui Demolins sunt:

1. Solul netransformat și ocupațiile dependente de condițiile naturale reprezintă

condiția geografică a familiei patriarhale; cazul ideal este viața pastorală de stepă.

2. Tipurile sociale sunt determinate de sol, familie, ocupație și un factor istoric variabil.

3. Tipurile familiale sunt matricea tipului social. Schimbarea lor atrage după sine schimbarea tipului social de popor.

4. Familiile sunt situate pe un ax dinspre Orient spre Occident: cu cât trecem de la polul oriental al axului spre cel Occidental, cu atât familia patriarhală slăbește și cu atât se întărește tipul familiei particulariste.

5. Situația Sud-Estului european cam la jumătatea axului dintre Orient și Occident reprezintă un factor de slăbire a tipului patriarhal pur, chiar dacă nu aduce o întărire compensatorie a tipului particularist propriu spațiului nordic, norveg.

6. O cultură mai intensă (trecerea de la păstorit la agricultură, de pildă) determină alterarea organizării patriarhale; această alterare se manifestă chiar de la nivelul membrilor familiei patriarhale, în poziția și statutul lor.

7. Dintre toți membrii comunității, cel ce are poziția crucială este tatăl familiei. Când autoritatea paternă pe care se reazemă familia patriarhală

„este zdruncinată, tipul de familie este el însuși zdruncinat. Când această zdruncinare ajunge în ultima sa fază, ea conduce la disoluția comunității” (*ibidem*, 222-223).

Ce anume a fost mai puternic decât structura consolidată, puternic legitimată de tradiții, de credințe, de mitologii, simboluri, a societăților agrare, în particular a comunităților sătești? Vom constata că nu industrialismul, nici capitalismul nu au fost factorii care-au ruinat structurile comunitar tradiționale, sătești, autoritatea patriarhală, ci ivirea unei categorii strict politice: politicienii. Politicienii în Sud-Est și beamterii austrieci în Imperiul habsburgic au clătinat structurile patriarhale mai mult decât orice alt factor.

În Sud-Estul Europei au acționat deopotrivă cauze care au mers pe linia conservării tipului și cauze care au condus spre disoluția tipului. Conjugarea lor dă o rezultantă pe care Demolins o numește „*familie patriarhală slăbită*”. Această slăbire se manifestă la nivelul tuturor acelor componente semnificative ale tipului: patriarhul, stăpâna casei, bătrânii, celibatarii și bărbații tineri, femeile, cei plecați (emigrații). Examinarea fiecăreia dintre componente ne va îngădui să remarcăm faptul că deși tiparul familiei patriarhale e conservat (în cadrul zadrugăi), totuși, în interiorul ei se petrec transformări radicale. Fațada rămâne intactă, în vreme ce distribuția interioară se schimbă cu totul. Iar această schimbare se petrece în cadrul și pe fondul predominării tiparului de societate agrară peste tot în Sud-Est.

Deși Demolins nu face distincția dintre familia patriarhală mixtă (sau semipatriarhală) și familia patriarhală slăbită, noi suntem nevoiți să consemnăm deosebirea tipurilor. În vreme ce prima rezumă o structură echilibrată și de cooperare între cele două sfere ale autorității – patriarhul și consiliul comunal – cea de-a doua rezumă o situație în care deja între autoritatea patriarhală și cea publică s-a produs o fracturare, astfel că ele merg separat, una spre declin și dispariție, alta spre o exclusivă instaurare.

Să examinăm trăsăturile familiei patriarhale slăbite.

1. *Patriarhul*. În trăsăturile exterioare nimic nu pare schimbat. El este în continuare „obiectul unei extreme deferențe”, al unui respect extraordinar. Aceasta se traduce în „semne manifeste”: a) poartă titlul de *gospodar* (senior), de „*starchind*” (bătrân sau moș), ori *domaichin* (stăpânul casei); b) „la masă ocupă locul de onoare și e servit primul”; el distribuie porțiile; c) „la intrarea lui toată lumea se ridică, dansul, muzica nu încep niciodată în prezența sa fără o autorizare expresă a lui”; d) „*el administrează bunurile comunității, o reprezintă în exterior, răspunde de bunăstarea membrilor*”; într-un cuvânt, „el acționează ca un tată față de toți membrii comunității” (*ibidem*, 210).

Iată însă transformările interioare. În primul rând, cultura devenind mai intensă, cere „aptitudini mai rare și o mai mare responsabilitate”. În consecință este cerută fiecăruia o „sumă mai mare de inițiativă”. Acestea – o inițiativă mai mare, efort mai mult, aptitudini mai rare – reclamă o „sumă mai mare de influență personală”. Din acest moment, „*vechiul tipar patriarhal începe să pară prea compulsiv tuturor celor care se trezesc pentru acțiune și muncă*” (*ibidem*, 211). Acestea sunt împrejurările care conduc la „constituirea consiliului de comunitate” în care puterile șefului familiei sunt limitate, o „autoritate directă” fiind atribuită altor membri ai familiei. Aceasta conduce la

„decapitarea patriarhatului; este înlocuirea regimului monarhic cu un regim constituțional; este criza cea mai gravă pe care a traversat-o vreodată familia patriarhală” (*idem*) și deci societatea de tip agrar.

Această criză înseamnă transformarea tipului pastoral și nomad al familiei patriarhale pure, pe care Demolins îl denumește tipul abrahamic, în „tip patriarhal slăbit”. Totuși, în ciuda acestei transformări,

„respectul autorității, supunerea la cuvântul șefului de familie, domină toate discuțiile în aceste societăți” (*ibidem*, 212-213).

Respectul din familiile patriarhale este, așadar, elementul strategic al ordinii în aceste societăți.

Vom observa că pentru Durkheim prăbușirea respectului tradițional este un fenomen esențial, care a mediat trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Acest tip de respect este baza legitimității autorității. Respectul vârstei adulte și mai ales a celei înaintate este elementul crucial al ordinii societăților patriarhale.

„Un popor este cu atât mai capabil să se gverneze, cu cât este mai respectuos în fața autorității” (*ibidem*, 213).

Aceasta este AXIOMA ORDINII.

Vom observa că respectul și consensul în chestiunea respectului este una dintre sursele legitimității autorității și a stabilității. Respectul are și el forme sociologice diverse. Când, într-o societate, se produce degradarea generalizată a tuturor formelor de respect, spunem că avem de-a face cu societăți anarhice, cu o biruință a spiritului anarhic în lume.

Respectul presupune recunoaștere și induce recunoaștere.

În sociologie s-au determinat trei forme de respect:

- a) *respectul patriarhal, al patriarhului* (sursa monarhismului);
- b) *respectul capacităților și a competențelor* (sursa regimurilor constituționale și a etosului raționalist);
- c) *respectul meritelor* (sursa regimurilor con-sacrate).

Față de acestea s-ar mai putea adăuga și o formă de respect care are elemente comune și cu meritul și cu autoritatea patriarhală. Este vorba despre *carismă*. Respectul carismei este baza unei forme speciale de autoritate în lume asupra căreia vom stărui în cadrul prezentării concepției lui Max Weber.

De îndată ce apare nevoia de aptitudini rare și de capacități speciale, de eforturi mai mari și de o inițiativă sporită, familia începe a se preocupa de

„împiedicarea înmulțirii incapabililor, care ar fi o povară. Ea începe a opri uniunea celor care nu prezintă calitățile necesare” (*ibidem*, 214).

În fine, ceva se schimbă și în maniera de a numi patriarhul. Acesta

„nu mai este membrul cel mai bătrân al familiei, el este de regulă ales de comunitate” (*idem*).

Când patriarhul este incapabil a gira afacerile familiei este înlocuit de cel mai capabil.

Într-un studiu asupra *Societății chineze*, Pinot, unul dintre elevii școlii Le Play, scrie:

„Patriarhul a rămas în capul familiei, dar pe măsură ce munca devine tot mai intensă și obiceiurile de prevedere se vor înrădăcina în familii, ascendentul bătrânilor va tinde să descrească ... Astfel munca zdruncină ascendentul bătrâneții și, la vârsta în care patriarhul

domină și guvernează în stepă, nu i se mai permite a guverna, în China; el trebuie să lase locul copiilor săi ...” (Pinot, f.a., 523, *apud.* Demolins, *op.cit.*, II, 216-217)

2. *Stăpâna casei (domatchitza)*. Cauzele care zdruncină autoritatea patriarhului, modifică și situația stăpânei casei (la slavi, domatchitza).

„Dacă femeia șefului de familie e prea în vârstă, sau nu posedă calitățile pe care această calitate le cere, este numită, în locul ei, cea mai capabilă dintre femeile în vârstă” (*ibid.*, 45, *apud.* idem).

3. *Bătrânii*.

„Cultura mai intensă nu cere diminuarea ascendentului pur moral pe care tradițiile patriarhale le-o acordă bătrânilor. [...] Nimic nu determină devierea, nici slăbirea tradiției, care, în tot Orientul, până în China, face să se plece capetele în fața bătrâncii” (Demolins, *op.cit.*, II, 218-219).

Ceea ce se respectă la bătrâni este experiența. Un proverb slav spune: „Dracul știe multe pentru că-i bătrân”. Un proverb oltenesc sună astfel: „Fă-ți crucea mare, că dracu-i bătrân”, adică ia-ți precauții deosebite în fața experienței și deci a științei neobișnuite a bătrâneții. Este un fel de a spune că știința și experiența bătrânilor trece de hotarul obișnuitului în regiunea neobișnuitului și oarecum a supranaturalului. Proverbul este deci și un avertisment, o prevenire în raport cu eventualul hybris al pretenției și deci orgoliului de a te măsura cu experiența și înțelepciunea celui bătrân, în genere a celui mai în vârstă. Această maximă va fi prezervat, așadar, un regim de stratificare a vârstelor și deci un anumit tip de ordine comunitară. Gesturile de recunoaștere a preeminenței bătrânilor sunt diverse, de la ridicarea pălăriei în fața lor și până la sărutarea mâinii.

“Niciodată un tânăr nu-și permite să se certe cu cineva în fața unui bătrân, ori de a sta așezat când acesta trece prin fața lui ... În Sparta tinerii se ridicau în picioare, când un bătrân intra într-un loc public” (*idem*).

4. *Celibatarii și tinerii*. Conservă încă o poziție inferioară în fața celor căsătoriți și a celor mai în vârstă. Dar, o dată cu sporirea inițiativei, ei vor fi primii care vor ieși din condiția subordonată.

5. *Femeile*. Acestea urmează și ele linia care accentuează personalitatea și individualismul. Femeile tind a se emancipa de comunitate. „Organismul patriarhal se duce piesă cu piesă.”

6. *Emigranții*, cei care pornesc în căutarea de lucru, trec și ei printr-o modificare de regim. „Din colectivă, emigrarea devine individuală” (*ibidem*, 220). Însă, în regimul patriarhal, câștigurile muncii, în afara comunității, tind să se întoarcă în comunitate, iar uneori și aparțin direct acesteia.

Când toate aceste laturi ale zdruncinării familiei patriarhale ating o fază înaintată, urmează disoluția comunității și astfel se sfârșesc *Societățile patriarhale*. Cauzele disoluției: disensiuni interioare pe care autoritatea slăbită a patriarhului nu le mai poate aplana, sporirea numărului de membri peste capacitatea de hrană a domeniului. În aceste cazuri lipsește, ca în stepă, un sol disponibil, pe care se poate înmulți familia. Atâta vreme cât influența altui tip social a fost slabă și cât guvernarea superpusă este nesigură și redusă, familia patriarhală se menține.

Este cazul societății sud-est europene, unde influențele societăților occidentale au fost o vreme destul de slabe, iar Imperiul otoman a manifestat o aptitudine și o voință reduse de a constitui „puteri publice” speciale în Societățile ocupate. El nu s-a preocupat în mod special de menținerea ordinii, de reprimarea brigandajului, „aceasta a fost lăsată în sarcina liberei inițiative a familiilor”. Pe măsură ce cauzele care mențin autoritatea patriarhului și-au slăbit influența, factori opuși au intrat în joc, tipul familiei s-a transformat și o dată cu aceasta s-a schimbat, în aceeași proporție, și organizarea socială a societăților.

Astfel, pe măsură ce ne apropiem de Occident, asistăm la o dezagregare progresivă a

comunității și la o transformare a stării sociale. Demolins ilustrează procesul acesta comparând societatea bulgară cu cea sârbă și din Bosnia. Cauzele care mențineau comunitatea patriarhală în Bulgaria nu mai acționează aici, ba acționează în sens chiar răsturnat. Principala cauză a transformării tipului familial este, apreciază Demolins, „acțiunea exercitată de o societate de un tip cu totul diferit” (*ibidem*, 227). Monarhia austro-ungară nu mai este, ca Turcia, o societate cu bază patriarhală. Puterea publică este mai dezvoltată și ea acționează direct asupra vieții private prin legile și funcționarii ei. *Beamterii* austrieci se amestecă în sferele cele mai intime ale vieții comunitare.

„Dieta ungară decretă /între 1839-1840/ că țărani vor putea împărți părțile de succesiune între copii în părți egale. Era o incitare la disoluția comunităților.” (*idem*)

Se introduce legea austriacă a împărțirii bunurilor. Legislația calchiată după Codul austriac a dat lovituri decisive comunității în Serbia; “în loc de a aduce reglementarea, ea a aruncat comunitatea în confuzie.” (*idem*). Putem spune, într-un fel, că tot ceea ce s-a întâmplat istoricește în Sud-Est a urmat o singură direcție și pare a fi ascultat de același imperativ: slăbirea societății țărănești, a regimului comunitar al vieții în această regiune. Împărțirea și deci parcelarea proprietății aduce nu doar lovituri unei instituții care apărase comunitatea în fața stăpânirii mahomedane, dar, în plus, aduce și sărăcia, pe urmele ei. Un proverb sârbesc apare acum: „Cu cât stupul e mai plin de albine, cu atât e mai greu”. Sistemul partajului golește stupul, slăbește comunitatea, și aduce mizeria.

Inovația deci nu este în sine un progres.

În acest caz ea a adus o stare dezastruoasă și deci a provocat o „mentalitate de restaurație”, paseistă, de nostalgie pentru vremurile apuse.

„Ceea ce ucide zadruga, scria E. de Laveleye, este plăcerea schimbării, gustul luxului, spiritul de insubordonare, suflul individualismului și al legislațiilor numite «progresiste», care s-au inspirat din acesta. Mi-e greu să văd în toate acestea un progres veritabil” (Laveleye, 1888, I, 131, 133, *apud*. Demolins, *op.cit.*, II, 229).

Una dintre consecințele acestei mutații este apariția unei noi clase: *politicienii*.

„Aceștia ocupă rapid orice loc lăsat liber prin surparea familiei patriarhale. Ei se recrutează în principal dintre dascălii (învățătorii) pe care i-a înmulțit noul regim și dintre tinerii care s-au dus să-și facă studiile la Paris și în principalele capitale ale Europei. Aceștia se întorc nu doar străini de țara lor, ignorați cu privire la constituția intimă a acesteia, dar și ostili ideilor sale, tradițiilor sale seculare, doritori de a reforma totul, de a reconstrui totul pornind de la un tip ideal pe care ei l-au întrevăzut în cărțile lor. Această invazie de școlari și de funcționari vor prelua rapid direcția țării din mâna acestei rase puternice de țărani patriarhi, sobri, înțelepți, practici, atașați tradițiilor țării și care reprezentau însăși temelia ei. Ceea ce secole de cucerire turcească n-au putut face, va fi dus la îndeplinire de către această nouă cucerire” (*ibidem*, 229-230).

Curiozitatea schimbării regimului de autoritate constă în aceea că surparea familiei patriarhale crează, proporțional, „locuri” libere pentru noile elemente ale autorității publice: politicienii. Declinul familiei patriarhale generează „locurile” unei noi direcții de guvernare, ocupată de o „clasă nouă”: politicienii. Iată de ce noua clasă de guvernare („clasa politică”) subscrie la politicile de distrugere a societăților patriarhal-țărănești. O anume cantitate de autoritate patriarhală surpată este echivalentă cu un anumit număr de locuri disponibile pentru clasa politicienilor.

Demolins a sesizat una dintre schimbările de morfologie socială absolut fundamentală pentru Societățile sud-est europene și a definit adversarul agrarianismului și al comunităților sătești. Acesta nu este nici capitalistul, nici industrialismul, ci politicianismul. Dușmanul peren al țărănismului și al comunitarismului sătesc este, deci, politicianismul. Chestiunea anticipată de către Demolins va fi pe deplin limpezită de către C Rădulescu Motru la începutul secolului al XX-lea, într-o carte celebră apărută în 1904, *Cultura română*

și politicianismul.

Apariția clasei politicienilor reprezintă, într-adevăr, cea mai profundă schimbare socio-morfologică a acestor societăți.

Ea va influența în mod hotărâtor destinul lor. Nimic nu se va întâmpla în viața acestora care să nu fie legat într-un fel sau altul de noua clasă pe care-a creat-o în Sud-Estul Europei disoluția comunității patriarhale. Este important să reținem că această clasă nouă apare în cadrul schimbărilor induse de regimul imperial austro-ungar, pe de o parte, și de regimul influențelor occidentale, pe de alta.

Înălțarea noii clase a politicienilor este proporțională cu aservirea „familiilor patriarhale” și cu prăbușirea autonomiilor țărănești. Sufletește, politicienii au, deci, orientare antițăărănească, și apariția partidelor țărănești (cu ideologie țărănistă) este o încercare de reechilibrare a acestui raport.

Analiza transformărilor suferite de familia patriarhală ne conduce în fața chestiunii tipului familial opus: *familia particularistă*. După ce vom prezenta acest tip, ne vom întoarce la problema tranziției și a tipului familiei instabile.

Însă până se ajunge la familia particularistă proprie Occidentului, se poate încă insista asupra *tipului meridional*, în care vom întâlni o combinație între comerț și familia patriarhală, iar aceasta se va imprima în caracterul general al organizării acestor societăți. Chestiunea este importantă și pentru că se înlătură astfel o prejudecată și anume că societățile agrare și comunitățile sătești ar fi adversarele sistemului comercial. Ele se află în opoziție în Sud-Est pentru că aici sistemul comercial a îmbrăcat forma unei exploatare fiscal-comerciale deosebit de dure, cunoscută și sub denumirea de sistem neoiobag. Într-adevăr, combinația dintre comerț și familia patriarhală, proprie tipului meridional (cadru care explică și emergența formulei primare a mafiei italiene), se traduce în organizația dualistă a cultului: cultul este totodată domestic și urban. Fiecare familie are „altarul”, sacrificiile ei, *sacra privata*, cultul propriu al strămoșilor. Aceasta e consecința tradiției patriarhale. Cultul domestic

„a luat naștere în izolarea stepei, când fiecare familie, trăind separat, era obligată să se încredințeze cultului ei fiind create astfel atâtea culte câte familii erau” (*ibidem*, 261).

Această tradiție s-a menținut grație menținerii familiei patriarhale pe care comerțul n-a putut-o zdruncina. Dar, pe de altă parte, acesta a introdus un element nou în structura cultului, elementul urban. Comerțul a aglomerat familiile în oraș (anulând izolarea pastorală), dar a creat o izolare nouă: izolarea între orașe. Astfel, fiecare oraș reprezintă o lume în sine, distinctă, rivalizând cu celelalte (apar acum războaiele comerciale) și constituindu-și propriul ei cult. Acesta se menține printr-o dublă stabilitate: patriarhală și a orașului autonom. „Multiplicarea orașelor a adus înmulțirea zeilor și astfel a apărut politeismul. Cucerirea romană, (ca proces de încorporare) a lăsat zeii locali, dar a impus orașelor învinse zeul învingătorilor. Mișcarea intelectuală și predispoziția metafizică a grecilor și italienilor este o moștenire a popoarelor pastorale. această predispoziție se accentuează spre Orient. Viața pastorală dezvoltă facultatea de a te lăsa absorbit în tine, formează meditația solitară și abstractă” (*ibidem*, 263).

Anarhia orașelor, pe de altă parte, reclamă prezența unui legislator. Așa se explică importanța pe care-o au filosofii aici.

Față de familia patriarhală pură și de cea patriarhală slăbită, față de Societățile dualiste (tipul mediteranean), Occidentul ne oferă cadrul unui alt tip familial: *familia particularistă*.

Familia particularistă consacră „triumful individului asupra statului”. Ea este tipul

familial al națiunilor scandinave și anglo-saxone. Familia particularistă formează caractere independente la tineri, capabili de inițiativă și putere organizatorică, pregătiți să conducă afaceri și activități comerciale în mod independent. Grație inițiativei individuale și capacităților speciale, individul este apreciat prin el însuși. El este organizator și patron al unor grupuri sociale publice sau private legate direct de afacerile inițiate. În Societățile în care predomină acest tip, individul

„prevalează asupra comunității, viața privată asupra celei publice, profesiunile utile asupra celor liberale și administrative” (Demolins, 1907).

Individul nu se bazează în acțiunile lui pe familie, ci pe capacitățile și inițiativa lui proprie.

Spre deosebire de familia instabilă, la care ne vom referi mai jos, individul nu se bazează pe susținerea statului (în Societățile particulariste statul reprezintă o piață redusă a muncii pentru că puterea publică nu este centralizată ca în „statul comunitar” și deci funcționarii oficiali compun un foarte scăzut contingent ocupațional). Scopul școlar al societăților particulariste este deci de a dezvolta individualitatea, spiritul de inițiativă, capacitățile individuale și spiritul întreprinzător, astfel că sistemul educațional al acestor societăți se află la polul opus față de sistemele educative ale societăților patriarhale.

Să remarcăm deci că fără „spirit întreprinzător”, fără o mare „capacitate organizatorică” și fără reducerea „statului funcționarilor” nu poate să apară „societatea particularistă” de tip occidental. Dimpotrivă, societatea va tinde spre „statul comunitar” (Sud-Estul european de astăzi a ieșit din regimurile totalitare comuniste, dar n-a intrat în structuri particulariste, ci, mai degrabă, în structurile „statului comunitar”, care este statul funcționarilor, nu al inițiativei individuale).

Cadrul istorico-genetic al apariției acestui tip este Nordul Europei cu drumul fiordurilor norvegiene.

Se cuvine făcută observația că, în viziunea lui Demolins, tipul stepei este tipul matriceal din care au ieșit toate popoarele Europei. Diferențierea lor este produsul diverselor drumuri pe care aceste popoare le-au urmat. Așa cum arată Demolins,

„Europa este divizată în două părți printr-o barieră naturală care merge de la Est la Vest și separă Germania de bazinul Dunării. Această barieră e compusă dintr-o serie continuă de munți care leagă Carpații de Alpi prin masivele /Austriei/ și Boemiei. Când păstorii traversară stepele Rusiei ci se găsiră în fața Carpaților și trebuiră să aleagă între două drumuri: cel de Sud, care trebuia să-i conducă, cum am văzut, fie spre valea Dunării (celții), fie în Balcani (Sud-slavii); cel de Nord, care s-a prelungit de-a lungul Germaniei” (Demolins, *op.cit.*, II, 460-461).

Cele două drumuri au imprimat caracteristicile tipului social al popoarelor, conservând tipul patriarhal pe „drumul de Sud”, dar transformându-l tot mai accentuat, pe drumul de Nord, spre regiunea fiordurilor care au impus definitiv și radical tipul familiei particulariste. Ne confruntăm, iată, cu cea dintâi teorie sociologică a diferenței sociale a indoeuropenilor și totodată cu cea mai provocatoare teorie asupra puterii determinante a familiei în raport cu destinul colectivităților umane.

Teoria familiei particulariste este și cadrul profetic al sociologiei școlii lui I. J. Play.

Analiza acestui tip este deci, hotărâtoare. Pe baza ei, Demolins conchide asupra tezei „superiorității anglo-saxonilor”. Este punctul suprem al etnocentrismului occidental al sociologiei europene.

Zona de plămuire a noului tip este Norvegia și câmpia saxonă dintre Elba și Rhin. „Faimosul Odin a venit cu caravanele sale din stepele Turkestanului până la Baltica. O parte a acestor păstori trecură în Norvegia unde întâmpinară alte condiții de existență”. Acest drum al fiordurilor, așadar, a transformat tipul social de stepă și familia patriarhală în familie particularistă. Sociologia ecosistemului Mării Nordului este extrem de interesantă în

acest sens. Între caracteristicile definitorii ale acestui ecosistem sunt acele sinuoziități continui care constituie faimoasele fiorduri, sau golfuri. Acest litoral care în linie dreaptă măsoară 1.900 km, este prelungit de aceste sinuoziități la 13.000 km: este distanța care separă Parisul de Japonia (*ibidem*, 469). „Nu există pe suprafața globului un țărâm atât de lung pe un spațiu atât de restrâns” (*idem*). În plus, munții se prelungesc până pe țărâm. Solul cultivabil este deci extrem de restrâns. Agricultură e posibilă în acele despărțituri destul de mari care separă muntele de țărâm. Populația fost păstorească devine una mixtă, combină pescuitul cu agricultura și devine sedentară. Apare ferma numită *gaard*, adică împreunare de locuințe compuse din rezidența stăpânului și din clădirile de exploatare. *Gaard*-ul prefigurează ferma normandă și castelul feudal.

Viața acestor oameni capătă deci un caracter rural. „*Hof*-ul german și *home*-ul englez nu sunt decât o reproducere a acestui *gaard* norvegian” (*ibidem*, 478).

„Specificul domeniului rural de acest tip este că el reprezintă în întregime rezultatul unei acțiuni progresive de transformare a unui colț de natură de către om. Tineretele menaje suedeze încep, în genere, prin a defrișa un colț de pădure într-un astfel de fiord, își clădesc un adăpost, extrag rădăcinile și pietrele care împiedică plugurile, ameliorează drumurile care pun în comunicare ferma cu biserica și piața, etc. Astfel se constituie domeniul rural. Acesta apare sub același tip la toate popoarele scandinave și anglo-saxone, în S.U.A., în Australia, Noua Zeelandă etc.” (*idem*)

Caracteristicile sale sunt:

1. Locuirea este izolată (fiecare familie trăiește izolat în *gaard*-ul ei); nu apare satul; fiecare familie trăiește izolată în ferma ei, dispersată în *gaard*-uri, ferme distanțate unele de altele. Chiar în orașe, casele sunt dispuse în spații despărțite.

2. Familia este redusă la menajul simplu. În aceste spații delimitate strâmt de apă și munte, este imposibilă orice comunitate mai largă în jurul familiei. Nu pot trăi mai multe menaje în același foyer. Această cauză (diseminarea domeniilor, izolarea și comprimarea menajului) a impus populației Norvegiei o evoluție de la comunitatea de familie, care-a dominat lumea până atunci, la instalarea în menaje simple, reduse la tată, mamă, copii. Astfel a apărut un tip nou de familie, familia particularistă, care în consecință a antrenat

“tranziția de la formația comunitară la formația particularistă; adică la o stare socială în care particularul nu mai poate conta decât pe sine însuși. El se bazează pe propriile-i forțe și pe inițiativa sa proprie” (*ibidem*, 482).

Acest menaj nu poate fi transmis decât unui singur copil. Practicile care interzic fragmentarea domeniului și determină, dimpotrivă, diseminarea copiilor în menaje izvorâte din aceeași „tulpină” au contribuit la apariția unui tip familial nou, la care ne-am referit deja: familia tulpină. În Norvegia acest model presupune două reguli: regula care dă moștenitorului principal dreptul complet și exclusiv asupra proprietății pământului, și regula ca celorlalți copii să le revină o sumă de bani. Când aceștia rămân în cadrul unei dependențe față de familia matcă, vorbim despre o familie tulpină.

Familia tulpină se referă la procesul roirii și al organizării altor menaje din aceeași familie față de care aceste menaje ivite prin roire își păstrează dependența.

Familia din care se constituie, prin roire, aceste menaje dependente, este, deci, o familie tulpină precum am arătat. Dacă drumul fiordurilor și al câmpiei saxone au creat familia particularistă și tipul domeniului compact, dacă tot aici apare și tipul familiei-tulpină (ce poate izvorî și din familia patriarhală), în schimb un alt drum, cel al pădurilor, a generat *tipul familiei instabile*.

Ca tip, aceasta a apărut prin puterea generatoare a drumului pădurilor, ca realitate istorică însă vom regăsi acest tip diseminat în cadrul altor societăți europene moderne (inclusiv cea franceză, iar, uneori, într-o anumite relație cu statul, va genera un tip special

denumit de membrii școlii lui Le Play, „statul comunitar”). Același Pinot, citat de către Sorokin, fixează sintetic trăsăturile familiei instabile, ca tip de familie.

„Ea nu destinează tânăra generație pentru nimic particular; nici n-o deturmează de la ceva. Ea își crește copiii fără a le comunica respectul autorității și al tradițiilor, cum face familia patriarhală, și, în același timp, nu-i pregătește pentru a fi originali, ori pentru o creație independentă, cum face tipul particularist de familie. În familia instabilă calitatea subordonării și cea a inițiativei sunt deopotrivă absente, și individul care, în realitate, n-a primit nici o educație sau instrucție și care nu e capabil de nimic, devine prada statelor și guvernelor” (Pinot *apud*. Sorokin, *op.cit.*, 63).

Așa cum bine observă Sorokin, în aceste cazuri

„marea comunitate publică ia locul comunității familiei dizolvate; tinerii contează în principal pe stat pentru a-și face rostul în viață...” (Sorokin, *op.cit.*, 83)

Societățile în care predomină acest tip de familie dezvoltă o „structură de stat comunitar”, astfel că aceste societăți vor cunoaște un balans nedefinit între stări sociale de stat comunitar și stări sociale anarhice. Este, sigur, cazul să ne întrebăm dacă aceste societăți provin din tipul familial instabil ori, dimpotrivă, „statul comunitar” (statul autorității totale în care capul familiei este lipsit de puteri și de autoritate înăuntrul familiei sale) provoacă o disoluție a familiei comunitare, împiedicând constituirea familiei particulariste și menținând starea de instabilitate și tipul familiei instabile.

Destabilizarea și disoluția pe care Statul comunist le-au provocat familiei ne confruntă cu un caz aparte: comunismul de stepă care, în viziunea lui Demolins, este atât de intim asociat cu familia patriarhală, transplantat în Europa experienței comuniste, conduce la disoluția completă a tipului patriarhal și la generalizarea tipului de familie instabilă. În genere acolo unde birocrăția domină, unde intervenția guvernului este continuă și centralizată, ne așteptăm la deposedarea capului familiei de orice putere și autoritate înăuntrul familiei și, deci, la generalizarea familiei instabile. Familia instabilă este, în viziunea lui Demolins, ca și celelalte tipuri de familie, produsul drumului.

„Cele trei drumuri, al Savanei, al Munților Stâncoși și al Lacurilor au avut drept rezultat zdruncinarea relativă a comunității familiale și dezorganizarea, sub anumite aspecte, a grupărilor superpuse familiei” (Demolins, 1901, I, 163).

Însă drumul care a produs *dezorganizarea socială* la ultimul său grad și deci a generat tipul pur de familie instabilă, a fost „drumul pădurilor” în care vom întâlni tipul „Indianului marilor păduri ale Americii de Sud”.

„Pe solurile forestiere, populațiile nu se mai pot consacra nici artei pastorale, nici vânătoarei de animale în mari turme; ele n-au la dispoziție, ca mijloc de existență, decât mica vânătoare” (*ibidem*, 173).

Această configurație a drumului va genera un nou tip social ale cărui caracteristici sunt:

- 1) superioritatea vârstei tinere asupra celei bătrâne (aptitudinile cerute sunt: agilitatea, forța, precizia, etc., care sunt proprii bărbaților tineri și acest mod de existență conferă vârstei tinere superioritate asupra celei bătrâne);
- 2) dezvoltarea individualismului (fiecare vânător are interesul de a se izola: fiecare vânător este un concurent etc.);
- 3) limitarea mijloacelor de existență (stepa asigură păstorului resurse neîngrădite, ceea ce nu oferă pădurea) etc.

Toate aceste împrejurări (și altele speciale) contribuie la dizolvarea familiei patriarhale.

„Familia, zice Le Play, se reduce în cazul vânătorilor la expresia ei cea mai simplă: se formează prin uniunea tinerilor căsătoriți; crește temporar prin nașterea copiilor; apoi se restrânge prin stabilirea precoce a adulților. Indivizii conservă numai raporturile de rudenie absolut indispensabile pentru conservarea rasei” (Le Play, 1884, cap. II, *apud*. Demolins, *op.cit.*, I, 183-184).

Acestea sunt tocmai trăsăturile unui tip nou de familie, spontan apărută la popoarele de vânători: familia instabilă Alte trăsături ale ei:

- a) răzlețirea și recompunerea în jurul noilor menaje;
- b) limitarea funcției tatălui la procreere și la îngrijirea materială a copiilor;
- c) sustragerea tineretului de sub influența familiei;
- d) anularea aproape completă a autorității paterne;
- e) reducerea religiei la simple superstiții;
- f) individualism anarhic;
- g) această familie lasă fără refugiu și fără suport: orfanii, bolnavii și bătrânii, într-un cuvânt, pe cei neputincioși.

Cum perpetuarea foyerului este elementul solid al naționalității, ne dăm seama că familia instabilă este o forță potrivnică funcționării unui sentiment de solidaritate mai largită și că în orice caz este potrivnică sentimentului vetrei și al naționalității (Demolins, *op.cit.*, I, 184-185). În plus, în cazul societăților cu familie instabilă autoritatea nemafiind patriarhală este exercitată de cei mai puternici. Puterea publică va fi despotică și crudă, familiile se așează sub un șef puternic, capabil să-și protejeze membrii. Această stare generează

„autoritatea cea mai arbitrară și mai crudă. Neputința, instabilitatea familiei fac din această autoritate una atotputernică și omniprezentă” (*ibidem*, 187).

Acesta este „statul comunitar”, cu expresia lui Demolins, adică statul autorității totale, sau cu termenul consacrat, statul totalitar. Particularitatea lui ține tocmai de acest fenomen de concentrare a puterii și autorității în „mâinile” sale, astfel că familiile sunt lipsite de orice putere, de orice autoritate și de orice inițiativă. Neputincioase și imobile, aceste familii devin instabile și sfârșesc prin a se livra cu totul statului, generalizând „învățătura” tragică a dependenței de stat, o mentalitate care a bântuit societățile răsăritene în tot ciclul comunist și, parțial, imediat după căderea regimurilor comuniste, pustuiindu-le. De la statul autorității totale și până la statul lipsit de credibilitate, și deci de autoritate minimală, este un salt ușor de făcut și el a și fost făcut în România guvernelor postdecembriste, generând o criză endemică de legitimitate a instituțiilor statului în tot acest interval.

COMUNITĂȚILE RURALE, FORMAȚIUNILE SUPERPUSE ȘI OBOSEALA ISTORICĂ¹⁰

Studiul societăților agrare ne cere să completăm analiza societăților simple sau naturale cu examinarea societăților compuse și adeseori artificiale.

Formarea unei societăți complexe (compuse) este, în general, produsul unei întâlniri între o formațiune comunitară, constituită și dezvoltată prin creștere și diversificare naturală, și o formațiune socială superpusă, adică supra-adăugată celei dintâi.

Sociologia societăților compuse este în mare măsură sociologia acestui fenomen de superpunere a două formațiuni sociale diferite.

Înainte de a prezenta aceste aspecte este necesar să aducem câteva clarificări generale în privința școlii geografice, care nu se suprapune în nici un caz cu școala Le Play, destul de impropriu asimilată școlii geografice.

În cadrul acestei școli întâlnim nume celebre precum acela al lui F. Ratzel cu a sa *Geografie politică*, I. Brunhes (*Geographie humaine*), Vidal de la Blache (*Principes de géographie humaine*), H.T. Buckle (*Introduction to the History of Civilization of England*), E. Huntington (*World Power and Evolution*), H.L. Moore (*Economic Cycles; their Law and Cause*), W.H. Beveridge (*British Exports and the Barometer*). Înainte a acestora, putem consemna o generație întreagă: Vico, Turgot, Cuvier, Herder, Montesquieu, au subliniat efectele factorilor geografici. În secolul al XIX-lea și al XX-lea apar nume noi și tot celebre în câmpul a ceea ce s-ar numi școala geografică: Lamark, Humboldt, Le Play, Tourville, Demolins, E. Reclus, P. Vidal de la Blache, și cei deja menționați în prima listă de nume ilustrative. Înainte de a examina problematica societăților compuse vom stărui asupra câtorva aspecte metodologice ale școlii geografice. După opinia noastră, școala geografică încă își păstrează actualitatea, dacă reinterprețăm conceptul de *mediu geografic* într-un stil nou.

Ideea fundamentală a acestei școli susține că ansamblul condițiilor geografice determină într-o oarecare măsură organizațiile și procesele sociale.

Relația este interpretată în sensul determinismului liniar, direct și imediat. Propozițiile care schematizează aceste influențe sunt:

“Rolul determinant al factorilor geografici (B) poate fi direct sau indirect: direct când el determină nemijlocit o serie definită de fenomene (A), după formula $A = f(B)$; indirect când el condiționează o serie definită de fenomene sociale, nu întrucât le influențează în mod direct, ci întrucât influențează alte fenomene (C) sau (D) care la rândul lor influențează seria (A). În acest caz formula condiționării indirecte este: $C = f(B)$; deci $A = f(C)$.” (Sorokin, *op.cit.*, 95).

Cu cât factorii intermediari sunt mai mulți, cu atât relația devine mai nedefinită, mai improbabilă.

Ipoteza *Nomenclatorului* este că legăturile diverselor fenomene umane cu factorii geografici sunt: a) directe, la baza nomenclatorului (în raport cu fenomene precum alimentarea, locuirea, veșmintele, etc.) și b) tot mai indirecte și mai complexe pe măsură ce urcăm pe scara nomenclatorului spre sistemele sociale complexe. Un alt celebru reprezentant al școlii geografice identifică șase serii de fenomene care au corelații strânse

¹⁰ Acest capitol reproduce, cu adăugirile de recontextualizare, informația prezentă în capitolul care tratează această chestiune în lucrarea mea, *Enciclopedia sociologiei universale*, vol 1, apărută la Editura Mica Valahie, București, 2008

cu factorii geografici: locuirea umană, direcția și caracterul drumurilor, cultura plantelor, exploatarea mineralelor, etc. Tot ceea ce trece deasupra acestor fapte depășește determinismul geografic. Fenomenul acesta stă la baza teoriei lui Demolins a celor două tipuri de societăți: simple și compuse. Este drept că în viziunea lui Demolins distincția celor două societăți ține de criteriul „transformării solului”. Cu trecerea de la „producțiile spontane ale solului” la „solurile transformate” intrăm în categoria societăților compuse (Demolins, *op.cit.*, I, 193). Ipoteza este aceea că societățile simple nu transformă solul și ca atare „nu-și pot dezvolta nici bogăția, nici puterea, nici complicațiile sociale”. Acestea sunt „societăți” fără istorie și pot fi denumite „societăți simple”.

Societăți simple îi este proprie acel tip de:

“organizare socială în care familiile își bazează subzistența pe exploatarea producțiilor spontane ale solului și ale apelor [...] Societățile complicate diferă în mod esențial de societățile simple, prin aceea că producțiile spontane nu le mai sunt suficiente; ele sunt nevoite pentru a obține o producție mai abundentă să transforme solul.” (*ibidem*, 194)

Influența locului este deci atenuată, contrabalansată de alte variabile.

Consecințele sociale derivă mai puțin direct din caracteristicile locului și mai direct din cele ale muncii (*ibidem*, 195). Apare un fenomen nou: diversitatea fenomenelor sociale pe același sol. A doua trăsătură a societăților complicate este ilustrată în cadrul nomenclatorului prin fenomenul de ruptură a lanțului deterministic: de unde până la nivelul ocupațiilor spontane putem decela influențe geografice directe, peste acest nivel aceste influențe încetează. De la acest prag în sus este inaugurat un determinism mult mai complex, tot natural, tot organic, în care însă rolul preponderent revine tipului de familie. Cu formațiunile suprafamiliale se creează cadrul unui alt nivel de determinare, care ține de structurile superpuse. Ceea ce nu înseamnă că determinismul de jos în sus încetează, ci doar că „puterea” lui scade, astfel că determinismul de sus în jos, de la structurile superpuse spre cele organic dezvoltate (din structurile locale) devine preponderent sau predominant. Putem vorbi, deci, în cadrul concepției deterministe, despre o „teorie a predominării” unuia dintre cele două determinisme cu tot ceea ce decurge de aici.

Ideea școlii este aceea că în orice proces de compunere socială acționează două determinisme: unul de jos în sus, organic, natural, și altul de sus în jos, care uneori, în cazul dominațiilor străine, este neorganic și nenatural, artificial.

Cine exercită determinismul de sus în jos? Ce forță etalează acest determinism de jos în sus? Vom reține ideea metodologică extrem de importantă conform căreia în orice proces de expansiune a unui tip social există un determinism organic, de jos în sus, identificabil, arată Demolins și Thourville, până la nivelul formațiunilor intercomunitare. De la acest nivel în sus determinismul se rupe, se diminuează sau chiar se anulează și intră în funcțiune un determinism artificial de sus în jos, răspunzând altor scopuri decât primul. Trebuie să examinăm acest principiu metodologic în chiar spiritul analizelor școlii Le Play.

Ne vom întreba mai întâi: până la ce grad de complexitate socială își păstrează puterea formativă acel determinism de jos în sus? Vom examina în acest sens instituțiile create prin mișcarea acestui determinism, al acestor societăți organice care, la temelii lor, sunt societăți agrare, compuse adică, la baza lor, din manifestările comunităților sătești.

Vom descoperi că acest tip de manifestare are puteri mult mai mari decât ne imaginăm. Astfel au apărut instituții precum confreriile religioase, grupurile de caravană, etc.

Una dintre contribuțiile remarcabile ale școlii Le Play se referă tocmai la evidențierea capacității acelui determinism de a crea instituții supracomunitare care au fost apoi utilizate ca forțe de structurare în alte cadre geografice, sociale și etnice. Demolins examinează șase cazuri: caravana, raziia, confreria religioasă, imperiul nomad, comunismul de stepă,

instituția ienicerilor și culminează analiza prin examinarea formațiunilor superpuse, contribuția de mare originalitate a școlii Le Play la teoria determinismului.

Românii au venit în atingere cu formula comunismului de stepă, de mai multe ori, ultima fiind cea a comunismului sovietic; vom stăruia asupra acestei forme sociale în altă parte. Ea a fost bine cunoscută la noi în cadrul invaziei și dominației tătare, prin sistemul cnezilor tătari și în cadrul invaziei comuniste (sovietice), prin sistemul secretarilor roșii. Vom observa, mai întâi, că orice asemenea năvălire oprește determinismul organic și suprapune peste el un determinism străin, aflat în slujba năvălitorului. Începe astfel *conflictul determinismelor* care se traduce în conflictul formulelor de viață colectivă (organică, locală, și artificială, superpusă). Un astfel de conflict definește în timp și peste timp relația satului și a culturii izvodite pe temelii rurale, cu felurite sisteme dominatoare de ieri și de azi, de la dominația sovietică la cea politicianistă susținută de propaganda antiruralistă, antinațională, abstractizantă și anticreștină a neocominterniștilor de astăzi, care fac comisii, exercită presiuni și manipulează prin consiliere și prin formule comisariale precum cea care ilustrată de celebrul „Raport Tismăneanu”. Expresia conflictului este distinctă, vechimea lui se pierde în negura veacurilor, formula lui fiind mereu același: conflict al determinismelor.

Ori de câte ori se produce o transformare a regimului de existență a unei populații (cum ar fi trecerea de la nomadism la sedentaritate), factorul cel mai semnificativ în ordinea determinismului devine și cel mai relevant în ordinea teoriei și deci a explicației. Acel fapt nou care se implică în lanțul determinării capătă valoarea faptului relevant și deci fundamental.

Așa, bunăoară, în sedentarizarea bașkirilor, populație din Ural, a intervenit un factor nou în viața lor, care este „constrângerea”, adică fixarea unor cantonamente care limitau parcursurile unei turme. Acest fapt nou capătă o valoare teoretică specială fiindcă el determină apariția „*tipului social de tranziție*”, care, în cazul acesta, este și un tip de rasă – tipul bașkir. Ca tip social, acesta este un tip seminomad, cu particularitățile sale, ale căror analize deschid volumul al II-lea al cărții lui Demolins, subintitulat *Drumurile moderne*. Acest fapt care-a intervenit în viața comunității bașkire, influențându-i destinul, nu mai este produsul structurii comunitare ci al unei formațiuni superpuse, expresia unui determinism de sus în jos. Analiza tipului bașkir este prima analiză consacrată sistemelor superpuse, adică, unui raport social de superpunere a unei autorități și administrații „străine” peste o societate locală, cu propria ei ierarhie.

Analiza relației sociale superpuse este un prilej de a înțelege tipul de socialitate extracomunitară, întrucât în acest caz socialitatea de tip societal este separată morfologic de cea de tip comunitar, astfel că o „comunitate” este simplu aglutinată cu o „societate”, ceea ce facilitează exploatarea tributale.

Dar să observăm fenomenul pe cazul bașkirilor examinați de Demolins după metoda lui Le Play completată cu „nomenclatorul” lui Thourville.

Cum este deci organizată societatea bașkiră? La baza ei este familia patriarhală. Pe măsură ce familiile se apropie (densitate) apar contestări, tensiuni și conflicte între ele care nu pot fi reglate decât de către o autoritate superioară. În plus, sedentarizarea și deci trecerea de la „arta păstoritului” la „cultură” separă funcțiile religioase, publice și de instruire, de familie și de rolul patriarhului. Apare un „rol cultural” („ministru al culturii”) care îndeplinește și funcția de supraveghetor de ceremonii, de arbitru, de sfătuitor, etc. Acesta este subordonat *muftii*-lui. În raport cu puterile publice, o dată ce comunitatea a preluat sub controlul său solurile, apare o funcție nouă, aceea a repartizării pământurilor pentru exploatarea familiale. Aceasta e făcută de comunitatea locuitorilor prezidată de un

„*vuibermi*” (un fel de „primar”). Deasupra lui se află *starchina*, numit de delegații a șase sate. Peste acest nivel, deja apare un funcționar superior, care nu mai este legat de necesitățile organizației naturale, ci de organizarea imperială a Rusiei. Acesta este *kantonierul* și el e numit de guvernatorul rus spre a administra un ținut mai întins numit *kanton*. El avizează deciziile celor cu funcție de *starchina*.

“Se poate spune deci că funcția exercitată de *starchina* este cel mai înalt punct la care se ridică independența rasei bașkire. Până la acest nivel și grad de organizare socială, acest popor se guvernează el însuși; de la gradul superior, al kantonului, apar agenții ruși emanând dintr-o voință dominatoare” (*ibidem*, II, 34)

Prin urmare, acest nou tip de relație socială nu mai derivă prin determinare naturală și nu ține de structura organică a societății bașkire. Este, dimpotrivă, un raport artificial care derivă dintr-o voință străină, are o esență raționalistă și pur politică, se exercită în mod arbitrar, adică peste voința organică a comunității bașkire; este o relație externă și superpusă comunității. Ea apare în locul de întâlnire a două populații sau grupuri, a două voințe opuse, a două tipuri sociale – comunitate și societate – și derivă nu din creșterea societății locale și deci din diviziunea organică a muncii sociale, ci dintr-o voință superorganică de dominație. Geneza sa este legată nu de creșterea organică a societății, ci de superpunerea artificială și coercitivă a unei dominații. Societatea locală nu devine prin aceasta nici mai complexă, nici mai dezvoltată; ea doar îmbracă forme noi care însă ascund un fond nedezvoltat, o populație ținută în structuri tradiționale, exploatată neorganic, parazită și deci constrânsă unei ordini străine. Observăm așadar că relația de superpunere are o natură rasială. Ea vizează exercitarea unei dominații în numele unui tip social socotit universal valabil, împotriva unui tip social organic, adică a tipului social până la care a reușit să se dezvolte sociabilitatea unei comunități date (un trib, sau un popor).

Esența sociologică a formațiunii superpuse constă în aceea că nu derivă din dezvoltarea (organică) a sociabilității populației locale, ci din nevoile unei dominații. În acest sens, formațiunea superpusă nu va stimula dezvoltarea și creșterea societății locale (a sociabilității ei), ci, dimpotrivă, o va stopa.

“Vedem aici, se referă Demolins la bașkiri, un exemplu particular de suprapunere a două rase și linia precisă a juxtapunerii lor [...] Această linie, mai precizează Demolins, lasă bașkirilor independența familiei, a comunei și a micilor uniuni de comune; ea atribuie rușilor funcțiunile superioare acestora în ordinea suveranității, adică în ceea ce privește provincia și statul” (*ibidem*, 34).

Grupul celor care dețin aceste funcții superioare are două caracteristici: a) transformă organizația socială unitară în organizație socială dualistă: dedesubt se află „țara reală”, cu structurile și organizările ei, deasupra „țara legală”, a cărei esență este „forma fără fond”; b) acest grup desparte statul, ca organizație, de societatea reală, ca structură. În plus, relația superpusă are funcția unui redistribuitor al posturilor și al recompenselor. Astfel, relația superpusă redistribuie posturile și funcțiile din familie, din comună și din uniunea comunelor populației bașkire, iar funcțiunile din stat, grupului superpus, alcătuit din populația de funcționari ai imperiului. Cele două societăți sunt separate și etnic și politic. Ordinea este deci xenocrată, adică puterea este a străinilor (etnic și geografic).

Pe de altă parte, relația superpusă operează o linie de separație între comunitatea organică și societatea artificială. Chestiunea este bine sesizată de către Demolins pe cazul raporturilor dintre societatea bașkiră și “statul” bașkir:

„La adăpostul acestei triple independențe a familiei, a comunei și a micilor uniuni de comune, rasa conservă nu puterea politică, ci pacea și libertatea căminului, a atelierului și a vecinătății, obiceiurile și normele sale sub o dominație străină. Ea își datorează aceste avantaje tradițiilor patriarhale, care țin la distanță respectuoasă agenții și ingerința statului” (*idem*).

Prin urmare, caracteristicile grupului situat deasupra societății locale sunt: a) străin, b) superpus, c) de natură politică. El a confiscat statul pe care-l utilizează în serviciul său nu al "rasei", adică al „țării reale”. Este drept că Demolins atribuie un sens și o funcție pozitivă grupului superpus căruia îi conferă un rol pozitiv și anume acela de a contribui la sedentarizarea societății nomade (prin regim de constrângere) și de a transforma „barbarii” în „cultivatori”, deci de a-i introduce în regimul „culturii”.

„Fixând rasa de sol, făcând-o sedentară, transformând calul de cursă în animal de tracțiune, cultura pune capăt perioadei marilor invazii, în care erau cuprinse popoare întregi. Ea face imposibili alți Gengishani, Tamerlani. Ea realizează visul atâtor împărați romani care nu găseau mijloc mai sigur de a opri barbarii decât de a-i transforma în cultivatori. Politica rusă n-are alt obiectiv în raport cu bașkirii” (*ibidem*, 35-36).

Aici începe eroarea lui Demolins, care nu distinge categoria „imperiiilor” redistributive, superpuse societăților locale. Funcția lor este una pur redistributivă, nu augmentativă. Ele nu aduc nimic în compensație la „plusprodusul” pe care-l extorchează de la localnici. Ele folosesc „statul” și deci „organizația politică” aproape exclusiv ca pe un instrument propriu, aflat în interesul dominației, nu ca pe un mijloc de civilizație, aflat în slujba societății locale. Fiindcă, de pildă, statul nu aduce pădurile în regim de exploatare pentru civilizația localnicilor, ci în regim de exploatare pentru câștigurile proprii. Tot astfel regimul cantonamentelor pastorale sunt o tehnică de exploatare redistributivă, în sensul că permit controlul producției pastorale. Rețelele cantonale servesc exploatarea și „cadastrării” terenului pastoral. Aceasta este marea deosebire între regimul pădurilor în statul național și în statul imperial. Statul național folosește pădurile în interes național, cel imperial în regim și în interesul metropolei imperiale. Fiindcă metropola imperială nu aduce cu sine cea mai înaltă civilizație, excluzând cazul imperiului roman. Aceasta spune foarte mult despre rolul său „civilizator” asupra bașkirilor și a celorlalte popoare de stepă.

Dar să presupunem că pentru popoarele de stepă, imperiul ar fi jucat rolul de factor de sedentarizare (întrucât alt rol nu putea juca). Însă pentru societățile deja sedentarizate, ce rol putea să joace? Aceasta este marea problemă a dominației imperiale în Europa și, în genere, în țările cu veche civilizație, cum a fost și România

În viziunea lui Demolins, determinismul familial influențează decisiv dezvoltarea comunitară a tipului social, dar dezvoltarea lui suprafamilială este decisivă de jocul celor două determinisme: al familiei și al formațiunii superpuse.

Prin urmare, în logica socială a școlii Le Play, orice tip social trebuie cercetat în lumina relației dintre cele două formațiuni: cea comunitară și cea superpusă.

Această relație poate fi una de convergență sau una de divergență: totală ori parțială.

Revenind la statul sovietic, vom sesiza că acesta are aparența structurii patriarhale, dar principiile lui matriceale sunt cele ale familiei instabile (vezi ideologiile socialiste ale comunizării sexelor și principiile familiei comuniste; copilul scos de sub autoritatea paternă și supus, din primele faze ale socializării, autorității politice). Acesta este un stat aparent comunitar, de tipar aparent patriarhal (cazul “tătucăi”, al “patriarhului politic” ori al “sultanului”, al oricărui despot oriental). Aici este și eroarea lui Demolins care crede că organizația imperiilor poate fi de tip patriarhal (când, în fapt, doar fațada e patriarhală, adică autoritatea e de tip psudeopatriarhal, întrucât patriarhul politic, despotul în genere, își folosește autoritatea nu spre a proteja comunitatea, ci spre a o exploata). Protecția se preschimbă în robie de tip despotic, oriental. În fapt, toate societățile comuniste, erodând baza familiei patriarhale, au involuat spre statul comunitar cu familie instabilă.

Deci: robia, înregimentarea, iată formele pe care le capătă relația de superpunere în cele două cazuri; după cum, în cazul statului particularist, relația de superpunere îmbracă forma contractului. Acestea sunt

și cele trei forme de exercitare a dominației.

Dar să ne întoarcem la analiza lui Demolins spre a examina un caz istoric de genă a relației superpuse, cazul rus. Argumentele lui Demolins se constituie pe baza celebrei *Histoire de la Russie* a lui Rambaud. Formarea poporului rus și deci a tipului Nord-slav este produsul celor două determinisme: determinismul unei formațiuni sociale superpuse, varegă, de tip particularist, peste o formațiune comunitară patriarhală. Această dualitate se va imprima, precizează Demolins sufletului rus. *Cronica lui Nestor* vorbește, în felul ei, despre acest eveniment prim:

„Slavii din Ilmen, epuizați de diviziunile lor, se deciseră să-i cheme la ei pe varegi: «Să căutăm, își spuseră ei, un rege care să ne guverneze și să ne vorbească după dreptate.» Atunci slavii din Novgorod... și alte populații reunite se adresară regilor Varegiei: «Țara noastră e mare și totul este aici din abundență, dar ordinea și justiția ne lipsesc: veniți să luați în stăpânire și să ne guvernați» (Rambaud, 1877, *apud. ibidem*, 162).

Demolins identifică aici cauza constituirii formațiunii superpuse: nevoia de a organiza puterile publice.

Ideea sa este aceea că societățile cu formație comunitară suferă de această incapacitate cronică de a-și organiza puterile publice regulate. Așa se explică faptul că în aceste societăți acțiunea comună se organizează greu și este precară; comunitatea de familie tinde să-și reia (după expediții militare) independența. Marile imperii ale lui Attila, Gengis-Khan și Tamerlan s-au dizolvat rapid din această cauză (*idem*).

„Ideea unității unei populații și cu atât mai mult aceea a unității națiunii ruse, era străină ideea de guvernare și de stat trebuiau importate de afară” (Rambaud, *op.cit.*, 34, *apud. ibidem*, 163).

Străinii chemați erau varegii. Cine erau acești varegi? Aceștia sunt de origine scandinavă.

„Suntem îndreptățiți să asimilăm acești oameni ai Nordului regilor mării, vikingilor atât de celebri în Occident în epoca decadenței carolingiene... Cu sosirea varegilor în Slavia începe efectiv istoria Rusiei” (*ibidem*, 40, 41, 45, *apud. ibidem*, 164).

Faptul important al acestei sosiri este și cel care fixează trăsătura definitivă a relației superpuse varege. Acești oameni

“aduseră, în anarhia slavă, acel element de forță războinică și disciplinată fără de care nu există stat. Ei impuseră indigenilor gradul de constrângere necesară pentru a-i smulge din izolarea și dispersarea lor în gorodiși și în volosti” (*ibidem*, 42, *apud. ibidem*).

Or ei au adus cu ei o formațiune care consta dintr-o „societate ordonată și ierarhizată cu un organism complet al puterilor publice” (Demolins, *op.cit.*, I, 164).

Stabilirea varegilor în Rusia și deci constituirea relației superpuse varege, este cadrul care a modelat istoric tipul social al slavilor de Nord. Cercetarea unei asemenea chestiuni trimite direct la examinarea elementului pe care se reazemă o putere publică. La nomazi, observă Demolins, „puterea /socială/ se reazemă în principal pe prestigiul personal al șefilor” (*ibidem*, 165). Când aceștia dispar, puterea publică se dizolvă și ea. La popoarele cultivate, dimpotrivă,

„dezvoltarea puterii naționale nu se mai sprijină pe prestigiul personal al șefilor, ci pe organizarea progresivă a pământurilor (terenurilor). Sistemul social nu mai este fondat pe ierarhia oamenilor, ci pe o ierarhie teritorială. Omul, familia, sunt solid încadrați în și prin domeniu. Posesiunea solului dă puterea” (*idem*).

Așadar, puterea socială (națională) ia forma organizării progresive a terenurilor. Așa se explică de ce comuniștii au trecut în țările comuniste satelite la desființarea formelor cadastrale ale pământului anihilând astfel una dintre expresiile puterii naționale(sociale). Natura relației superpuse în Rusia varegă se referă așadar și derivă din organizarea progresivă a raportului cu pământul și din „tehnicile” sociale folosite în acest scop. Fazele acestei „cuceriri” și „superpuneri” varege sunt:

1. *Opera lui Rurik*. Acesta a distribuit terenuri tovarășilor săi și astfel a constituit marile domenii (apar deci "fiefurile"). Peste tot oamenii Nordului au procedat la fel, în toate invaziile lor, și în Galia și în marea Britanie. Apar „principate” și „prinți”; dispar numele vechilor triburi slave și apar principatele. Oamenii de pe domenii fură siliți la muncă și deci sedentarizați. Apare cultura sub influența marilor proprietari interesați de buna exploatare a domeniilor. Se constituie astfel proprietatea personală.

2. *Faza a 2-a: Boris Godunov (începutul sec. al XVII-lea)*. Este faza care în esență a introdus *glebae adscripte*, legătura de moșie, forțând astfel procesul de sedentarizare și trecerea de la viața nomadă la agricultura și deci la viața sedentară.

3. *Faza a 3-a* constă în emanciparea șerbilor (prin *obrok* – răscumpărarea aservirii și prin ukazul din 1861, care a promulgat eliberarea șerbilor în masă). Aceasta a avut drept efect scoaterea șerbilor din comunitate forțându-i să trăiască din propria lor inițiativă. Petru cel Mare a inaugurat acel uriaș transport cultural occidental în Rusia:

“Pentru a transporta piesă cu piesă civilizația europeană în Rusia, Petru cel Mare trebui să împrumute de la străini totul fără a avea timpul să opereze o selecție ori o operație critică. Ceea ce se numește civilizație era și este încă civilizația Occidentului, iată de ce Petru s-a înconjurat de olandezi, englezi, scoțieni, elvețieni, nemți, de ce a importat în bloc industrii, meserii, artizani; de ce el însuși se face olandez și german, proscie veșmintele lungi care aminteau de Asia, etc...” (Rimbaud, *op.cit.*, 382 *apud ibidem*, 174)

Iată însă că această dezvoltare facilă, prin ukaz, deci pe calea intervenției puterilor publice, deci prin determinism de sus în jos, a avut, în cele din urmă, ca efect ruinarea operei năzuite. Începe, iată, actul al II-lea din istoria oricăror relații superpuse, în care ni se dezvăluie fața negativă, partea ei dezastruoasă. Geneza relației superpuse în aria slavilor de Nord se desfășoară în cadrul procesului de „occidentalizare” a Rusiei. Să-l examinăm și noi pe urmele analizelor lui Demolins dată fiind reprezentativitatea situației rusești în privința occidentalizării societăților agrare, cum era, în mare măsură, societatea rusă la vremea reformelor lui Petru cel Mare. Cazul rusesc este lămuritor și în ceea ce privește capacitatea societăților agrare de a susține birocrația uriașe, ca cea pe care a generat-o reforma petrinică. Pe de altă parte, teoria formațiunilor superpuse ne face sensibili la ideea că toată istoria ultimilor 6500 de ani (din cei 8000 de ani cât este vârsta civilizațiilor) este comprehensibilă prin relația dintre comunitățile sătești și formațiunile superpuse de diferite tipuri, de la dominațiile înrobitoare la imperiile civilizatoare, capabile adică să organizeze sfera autorității publice fără a crea în acest scop sisteme fiscale împovărătoare și sisteme coercitive amănunțit opresive. Pentru a înțelege mai în adâncime chestiunea să insistăm asupra cazului rusesc la momentul reformelor occidentalizante ale lui Petru cel Mare, reprezentativ într-un anume sens pentru toată Europa de Răsărit.

Vom observa, mai întâi, că împăratul Rusiilor era un mōnarnh autocratic și deci avea puteri absolute asupra supușilor.

“Nobilimea ... nu este decât o creație a șefului statului și de fapt ea nu este decât un corp de funcționari; este înregimentată în cadre administrative strâmte, formând o birocrație numită cin. Această organizație birocratică s-a constituit mai ales începând cu Petru cel Mare.” (Demolins, *op.cit.*, 180-181)

Nobilimea rusă luă caracterul unei „nobilimi de serviciu”. Serviciul în slujba țarului și nobilimea deveniră corelative. Orice nobil trebuia să fie un nobil-slujitor. Țarul se folosea în acest scop de regimul pământului (*pomiestia* sau fiefurile și *voșcina* sau răzeșia, erau folosite ca prebende de către țar prin care se menținea obligația serviciului). Petru cel Mare “desfășurează diferența între nobilimea ereditară și nobilimea serviciilor” și “distribuie slujbașii statului în 14 grade sau *cinuri*”: de la registrator de colegiu la cancelar al Imperiului.

În plus, funcționarii tuturor ordinelor fură militarizați, adică li se conferea titlu, rang, locuință și disciplină militară. Această militarizare a funcționarilor este forma pe care a căpătat-o relația superpusă generată în cadrul procesului de occidentalizare. Pentru a „occidentaliza societatea slavă” și deci spre a reduce rezistența la acest proces, era nevoie de o administrație docilă, militarizată, supusă, înregimentată. Iată dar că, pe rând, relația superpusă a preluat în Rusia, forma robiei, a pseudocontractului (eliberarea mușicilor prin ukazul din 1861) și a înregimentării (aparatul creat de Petru). Militarizarea a fost cerută și de poziția Rusiei între Orient și Occident astfel că ea trebuia

„să reziste atât nomazilor, cât și sedențiarilor. Ea trebuia să facă față, pe fiecare parte, cu un sistem militar diferit; în Orient cu cavaleria cazacă, în Occident cu infanteria. Rusia e într-adevăr singura țară care are două sisteme militare complet distincte” (*ibidem*, 182).

Inginerul militar, constructor al drumurilor capătă o poziție preeminentă asupra generalului de infanterie. Drumul de fier transcaspiian și trans-siberianul sunt opera a doi ingineri militari. Inginerul militar este prototipul (tipul perfect) al funcționarului rus: totodată civil (de stat) și militar: este un tip produs deci de două formațiuni sociale. Or tipul acesta este și o juxtapunere de două tipuri socio-culturale: occidental și oriental.

„Ca tip de inginer el este esențialmente un tip occidental, el nu este de formație slavă; el a fost importat în Rusia cu toate celelalte influențe ale Occidentului care au împins Rusia în afara căilor sale naturale. Triumful său este deci din nou triumful Occidentului” (*ibidem*, 183).

Pe de altă parte, în el stau aglutinate un tipar militar și unul industrial; el este deci o personalitate compozită, ceea ce reprezintă una din caracteristicile dualismului rusesc și una din expresiile pe care-a îmbrăcat-o efectul relației superpuse asupra societății ruse. Deci, combinarea celor două elemente – occidental și oriental – modelează societatea rusă sau tipul social rusesc. Elementul occidental a predominat, susținând o dezvoltare rău echilibrată și producând un fruct „copt înainte de vreme” (*ibidem*, 184). Caracterizarea pe care o face Demolins Rusiei este încă neîntrecută.

“Rusia suferă, zice el, de un surmenaj social. Și acest surmenaj determină niște fenomene morbide pe care nu le întâlnim nicăieri în altă parte... De o parte, ea pare a fi întârziată față de societățile Occidentului, de alta, ea pare a voi să le devanseze pe toate pe calea transformărilor și revoluțiilor. O putem cita totodată ca exemplu de societate stabilă și instabilă... Este țara contrastelor. Ea este «sfânta Rusie»; și este, în același timp, casa anarhiei și a nihilismului. Dar mirarea crește când observi că, în această societate curioasă, rolurile nu sunt deținute de aceiași actori ca în Occident: aici spiritul revoluționar se încarnează mai ales în clasele populare; spiritul de conservare, în clasele superioare. În Rusia totul este pe dos; poporul este conservator, clasele superioare sunt revoluționare; ... un nou atentat contra țarului, ori un complot contra ordinii stabilite... au drept autori funcționarii de stat, nobili studenți, femei aparținând nobilimii și burgheziei; rareori sunt oameni din popor... Iată care sunt revoluționarii: este contele Leon Tolstoi, aparținând celei mai înalte aristocrații... este Turgheniev... mare proprietar; este Herten, moștenitor al unui mare patrimoniu populat de șerbi, este Bakhunin, un ofițer ... este prințul Kropotchin, etc., etc.” (*ibidem*, 184-185)

În Franța, burghezii au făcut revoluția spre a câștiga drepturi, în Rusia, nobilii o fac spre a le pierde (*ibidem*, 185). Cum se explică această plonjare în revoluții, în comploturi, etc.?

„Trebuie că această clasă suferă de un rău foarte profund, foarte vechi, foarte ascuțit, întrucât o suferință superficială, recentă și lejeră nu poate produce o explozie atât de formidabilă. E sigur că ea poartă în corp o suferință, o rană teribilă.” (*idem*)

Demolins leagă această suferință de surmenajul social provocat de occidentalizarea accelerată și oarecum înainte de vreme. Putem observa aici un rău mai general și tipic, de care suferă toate popoarele care s-au format printr-un conflict neabsorbit al determinismelor, este maladia tuturor relațiilor superpuse și cu cât această relație este într-

o stare mai neasimilată și mai artificială, cu atât suferința acelor popoare e mai copleșitoare. Este boala fenomenului general al superpunerii unei formațiuni artificiale peste una organică și naturală. Spre același tip de explicație ne conduce Demolins el însuși:

„Răul de care suferă această societate este desigur consecința surmenajului social la care a fost supusă această societate în întregul ei pentru a se occidentaliza înainte de vreme fără a ține seama de etapele necesare, violând, în mii de feluri, legile evoluției. Cu corpul social e la fel ca și cu cel uman, când se violează legile igienei: el se răzună prin starea morbidă. Pentru a transforma extrem de rapid această societate, șefii statului rus au avut nevoie de o armată de funcționari, de o imensă birocrăție, în care au înregimentat, cu voia sau cu forța, toată clasa superioară. Această clasă ... a fost separată de țărani, de slavi ... Guvernul a mers astfel contra scopului pe care-l urmărea și astfel a ratat educația agricolă a claselor țărănești /rupând clasa superioară de țărani, n.n./, care au recăzut adânc în vechiul mir oriental și rutinier. Și, împiedicând dezvoltarea agricolă, a fost împiedicată și cea industrială și comercială. Toată marea operă socială a rămas în suspensie, suspendată. Dar răul n-a fost doar pentru țărani, el a lovit încă mai puternic clasa superioară: din rurală a devenit urbană; din agricolă a devenit de curte; din activă a devenit o clasă de prisos, din utilă, dăunătoare. Și cum viața de funcționar conduce rareori la bogăție, din bogată ea a devenit săracă. Astfel ea a fost lovită și în situația ei socială și în cea financiară; ea s-a simțit rănită, fără a ști de cine și nici de ce, neîndoindu-se că răul era în ea, că răul era ea ...” (*ibidem*, 186)

Iată dar că răul acesta provine dintr-un proiect social eronat, din forțarea unei părți a societății să trăiască în cadre artificiale, care istovesc potențialul uman fără de vreun rezultat progresiv și împlinitor. Ea a fost silită, acea parte, să trăiască într-o formație socială superpusă, neorganică, artificială, croită pentru un scop, care n-a fost atins niciodată: crearea rusului nou, pur, european. Dar, în același timp, nici împlinirea tipului rusesc, în cadrele lui naturale n-a fost îngăduită. Proiectul formațiunii superpuse a fost ratat și cu el odată au fost deferite inutilității (tema oblomovistă o spune) uriașe energii omenești. În același timp, proiectul formațiunii comunitare a fost reprimat, și energiile lui au fost comprimate. Aceasta a dus la manifestarea lor anarhică și de uriașe proporții, ca o energie închisă și brusc declanșată prin fisiune. Aceasta a fost marea deflagrație a „Marii Revoluții din Octombrie”. Ea a fost o deflagrație a sufletului comunitar comprimat. Evident că și în acest caz, energiile dezlănțuite au fost re canalizate (cum se întâmplă în aceste situații) pe un canal străin în care și prin care a renăscut un tip de relație superpusă; între o formațiune naturală și una artificială numită stat comunist bolșevic (anticreștin și deopotrivă antirus) sau Imperiu marxist, tot un proiect occidental.

Concluzia pe care-o putem formula pentru teoria lui Demolins a relației de suprapunere este aceea că există două moduri de a construi statul și ordinea puterii publice. Unul se referă la crearea instituțiilor ordinii publice printr-un determinism de jos în sus, de la structurile comunitare ale societății locale la structurile puterii publice. Cea de-a doua cale constă în clădirea edificiului puterii publice de sus în jos, de la dominația unei populații superpuse către ordinea comunitară a societății locale. În primul caz structura nou creată a puterii publice slujește interesele generale ale societății locale. În cazul al doilea, structura puterii publice, creată ca structură superpusă, va sluji interesele grupului dominant împotriva grupului dominat. Întreaga ei acțiune este pusă în serviciul creării unei mașini de comandă spre a fi utilizată în scopul și în folosința grupului superpus (străin sau indigen), nu a societății locale.

Adeseori noua mașină de comandă este folosită în stil prădalnic, întrucât exercițiul ei și manifestarea grupului care-o folosește conduc la furtul resurselor locale și la istovirea puterilor vitale ale populației astfel prădate. Este cazul mai tuturor grupurilor superpuse de la imperiul de stepă năvălitor la comunismul sovietic și apoi la „capitalismul prădalnic” pe care l-

au experimentat ieri și îl experimentează astăzi mai toate societățile răsăritene. Comparația între modul de utilizare a mașinii politice în Franța și în Imperiul rus este concludentă (vezi regimul pădurilor în cele două țări, de pildă).

Statul liberal la noi a creat, în prima fază, mașina arendeii spoliatoare, prădalnice, astfel că pentru țăranul dus la muncă *manu militari*, statul liberal n-a avut în nici un caz sens de stat național, ci de stat de pradă. Răscoala din 1907 a fost răspunsul.

Teoria formațiunilor superpuse, așadar, este una dintre marile contribuții ale sociologiei. Teoria este impusă de către Demolins. În România, teoria a fost pe deplin elaborată, ca teorie a „păturii superpuse”, de către Mihai Eminescu în cadrul scrierilor sale politice, economice și sociologice de la „Timpul” conservatorilor.

CRIZA LUMII ȚĂRĂNEȘTI ȘI INVENTAREA NEO-RURALITĂȚII. CÂTEVA OBSERVAȚII PRIVIND EVOLUȚIA RURALULUI FRANCEZ¹¹

Ne găsim într-un moment de redefinire a opțiunilor privind viitorul lumii rurale. După ce secole întregi am aparținut precumpănitor unui spațiu al lumilor țărănești, perioada post-belică a marcat dezvoltarea unei noi realități sociale, orașul industrial, născut în procesul „industrializării socialiste”. Expansiunea orașului industrial a fost însoțită de marele exod rural, care a făcut ca zone întregi ale ruralului românesc să fie aproape vidate demografic de populația tânără. Mai are satul românesc posibilități de revitalizare și modernizare? Care va fi destinul noilor orașe, create exploziv în perioada comunistă? Întrebările trec dincolo de răspunsurile de moment ale politicienilor, se pare, incapabili să elaboreze strategii de perspectivă. În fond, este vorba de configurarea viitorului unor întregi generații. De aceea, am considerat ca fiind de o mare oportunitate prezentarea a ceea ce s-a întâmplat în spațiul rural francez, în istoria modernă a acestuia și, mai ales, după cel de-al doilea război mondial. În fond, transformările ruralului francez ne pot da sugestii extrem de interesante, inclusiv pentru acțiunea practică. Franța a fost, ca și România, o țară a micii proprietăți țărănești. Cu întârzierile și desincronizările inevitabile, determinate de conjuncturile geo-politice, România a traversat, în bună măsură, o parte dintre procesele sociale ale lumii rurale pe care le-a traversat și Franța.

Într-un incitant articol semnat de Nicole Mathieu (N. Mathieu, 1990) apărut în prestigioasa revistă pariziană *Etudes rurales*, se încearcă surprinderea modului în care transformarea mediului rural francez s-a reflectat în modelele teoretice și instrumentarul conceptual al sociologiei rurale franceze, în special după anii '60, când evoluțiile satului francez îl fac pe sociologul Henri Mendras să vorbească de „sfârșitul țărănimii” (Mendras, 1967).

Credem că cercetarea acestui raport poate să contureze atât evoluția demersului sociologic al sociologiei rurale franceze, cât, mai ales, să ofere posibilitatea stabilirii unor eventuale puncte comune între transformările rurale din cele două țări.

Principalul criteriu analitic în tipologia propusă de Nicole Mathieu este cel al raportului între urban și rural, modul în care acești doi termeni sunt construiți la nivelul discursivității sociologice. Dincolo de construcțiile teoretice, pe măsura posibilităților, vom încerca să surprindem însă și transformările care s-au produs în Franța în realitatea rurală, în special în perioada post-belică.

Iată principalele caracteristici ale evoluției sociologiei rurale franceze în perioada de după al doilea război mondial.

1. Anii '50 sunt marcați de conturarea unei perspective teoretice bazate pe opoziția dintre urban și rural. Cele două tipuri de comunități sunt considerate ca entități de sine stătătoare, autonome, cu valori și sisteme economice distincte. De multe ori, construcția sociologică este influențată de clișee interpretative de tip marxist. Spațiul rural este văzut ca o realitate caracterizată prin dimensiuni sociologice ca: „mediu natural”, „activitate agricolă”, univers al omului necontaminat de evoluția tehnologică, în timp ce orașul este considerat ca un mediu social opus, o lume a „mediului tehnic”, al „activităților industriale” și al acumulărilor de capital prin activitatea noului tip de agenți economici nețărănești. Perspectiva asupra ruralului capătă în unele curente politice și mișcări sociale, accente idilico-romantice (similare, în opinia noastră,

¹¹ Studiul de față a apărut în Șișeștean (1996).

cu unele poziții politice care s-au conturat în cadrul P.N.Ț.C.D., înainte de victoria sa în alegeri, în 1996). Lumea rurală este considerată, mai ales din perspectiva unor curenți creștin-umaniste, ca fiind purtătoarea unor valori morale pure, opuse mizeriei morale urbane.

În această perioadă, satul francez de tip țărănesc, se găsește de abia la începutul destructurării sale, în sensul declinului micii proprietăți țărănești și al începutului exodului rural. Cu toate acestea, ar însemna să schișăm o viziune simplificatoare dacă am considera ca debut absolut al destructurării satului tradițional țărănesc francez începutul anilor '60. Semnele unor crize regionale ale spațiului rural sunt mult mai timpurii. Ele vor fi analizate de istorici și sociologi, care vor urmări și preocupările statului francez de contracarare a efectelor acestor crize.

Primul recensământ francez cu o metodologie științifică, cel din 1851, indică o populație rurală de 20 de milioane, reprezentând în jur de 75% din populația Franței. Mica proprietate țărănească ieșise învingătoare, din punct de vedere al productivității economice, în lupta sa cu fosta mare proprietate nobiliară (Lamaison, 1988, 13). Teoria fiziocratului englez A. Young, care cu aproape un secol înainte postulase teoria noului ciclu al economiei agrare bazat pe supremația proprietății libere țărănești, își găsisse pe deplin confirmarea. Cu toate acestea, a doua parte a secolului al XIX-lea este marcată în istoria rurală franceză de crize regionale. Astfel, concurența cerealiară a Lumii Noi, în special a S.U.A. și a Argentinei, apariția filoxerei și dezvoltarea industriei provoacă o primă mare migrație țărănească: în perioada 1856-1866, în jur de 130.000 de persoane iau anual drumul orașului (idem, 13). Marile pierderi umane din primul război mondial provoacă o altă importantă hemoragie demografică țărănească: între 500.000-700.000 de morți și dispăruți și între 360.000-500.000 de răniți. Criza anilor '30 determină alte mișcări demografice țărănești și restrângerea spațiilor cultivate. Practic, de la începutul secolului al XX-lea și până la sfârșitul marii crize economice, numărul gospodăriilor agricole țărănești s-a redus cu aproximativ 30%, rămânând, totuși, un număr de 4.000.000 de gospodării; se reduce, de asemenea, cu aproximativ 50% numărul de gospodării care dețineau mai puțin de un hectar de pământ (ibidem., 14).

Cu toate aceste pierderi demografice și depopulări zonale, Franța își păstrează specificul de țară a micii proprietăți țărănești, care își menține vitalitatea economică și demografică în întreaga primă parte a secolului al XX-lea.

„Guvernele continuă să susțină în mod viguros menținerea unei mici țărănime numeroase, ceea ce L. Salleron comentează cu luciditate în 1937: «adevărat e că o populație de mici producători agricoli nu costă cu nimic societatea. Ea nu trebuie nici hrănită, nici plătită. Dimpotrivă, această populație aduce enorm societății: 1. hrănește o cultură ultra-modernă; 2. economisește în folosul ei; 3. resoarbe la maxim toate inflațiile industriale și financiare; 4. dispune de o putere de cumpărare considerabilă» (Duby, 1976, *apud*. Lamaison, 1988, 15).

Sociologia franceză a acestei perioade de până la cel de-al doilea război mondial este o sociologie a micii proprietăți țărănești. Ea este complementară politicilor guvernamentale ce susțin menținerea și stimularea acestei proprietăți. Din această perspectivă, teoria sociologică a opoziției sat-oraș, împletită cu o mitologie neoromantică, evident de factură citadină, își găsește pe deplin confirmarea.

2. Începutul anilor '60 marchează explozia urbanizării, efect al expansiunii extraordinare a modelelor economice de mare productivitate de tip industrial, determinând apariția fenomenelor supra-consumatoriste, a creșterii nivelului de trai și a unor profunde schimbări de mentalitate, în special prin apariția noilor tehnici de „loisir”, de neimaginat în cadrele lumii țărănești. Aceste profunde schimbări vor marca și spațiul teoretic al sociologiei, dualitatea sat – oraș, caracterizată prin opoziția dintre cele două modele, va fi înlocuită printr-o teorie a unor relații de continuitate; lumea citadină își impune domnia generalizatoare asupra celei țărănești. Această nouă realitate este teoretizată sociologic sub

forma atât de vehiculatului și de controversatului concept de „continuum urban-rural”. Mediul țărănesc al micii proprietăți este considerat ca un vestigiu social și economic. În 1967, H. Mendras proclama al său celebru “la fin des paysans”. Datele statistice confirmă această restrângere considerabilă a micii proprietăți țărănești în fața industrializării, exodului înspre oraș și a comasării proprietăților funciare, trecându-se la marea fermă de tip industrial: dacă în 1954 populația agricolă a Franței reprezenta 26,7% din populația totală, în 1974 ea este de numai 10,1%. Sistemul administrativ francez consemnează pentru anul 1968, 37.708 de comune, dar exodul rural este în plină desfășurare: 35.500 dintre aceste comune au mai puțin de 2.000 de locuitori, iar din acestea, 24.000 de comune au mai puțin de 500 de locuitori. De altfel, între 1968 și 1974, au fost desființate 1.266 de comune, chiar dacă unele au fost între timp refăcute (Chiva, f.a., 11-12).

Deceniile al VI-lea și al VII-lea ale secolului al XX-lea sunt caracterizate printr-o schimbare fundamentală a lumii rurale; practic într-o scurtă perioadă de timp, în mai puțin de 20 de ani, are loc procesul de dispariție a țărănimii, dezvoltarea sistemului bazat pe marea fermă agricolă și extraordinara explozie a productivității. Câteva date statistice suplimentare sunt semnificative pentru surprinderea acestor mutații ce au determinat o adevărată „deşărănizare a ruralului”: în 1963 agricultura franceză avea peste un milion de tractoare, în timp ce în 1955 numărul lor era abia la 300.000; productivitatea muncii în agricultură a crescut în intervalul 1950-1980 într-un ritm anual de 7%, fapt ce a determinat o creștere cu 2/3 a producției agricole. În 1960 un agricultor producea hrana pentru șapte persoane, în timp ce în 1983, un agricultor hrănea 40 de persoane. Procesele de comasare a proprietăților, de creare a marilor exploatari agricole, sunt paralele cu marele exod rural: între 1963-1985 au dispărut 800.000 de exploatari agricole familiale de tip tradițional, bazate pe mica proprietate. Populația agricolă a suferit un accentuat proces de îmbătrânire și de scădere a ratei natalității: în 1983, vârsta medie a populației agricole a fost de 53 de ani, 63% dintre agricultori având peste 55 de ani, în timp ce populația sub 35 de ani reprezenta numai 20%. În 1982, numărul mediu de copii pe o familie de agricultori a fost de 0,9 copii, în timp ce în mediul muncitoresc acest indice era de 1,4 copii. Întregi zone montane au fost vidate demografic; în anii '60, între 2.000-4.000 de școli și-au închis anual porțile. (Lamaison, 1988, 17)

Teoria sociologică a continuumului urban-rural surprinde conceptual tocmai acest proces de transformare a ruralului în sensul modernizării sale pe baza criteriilor de eficiență. Satul se va supune acestor criterii de raționalitate economică, produse în spațiul economiei urbane. Realitatea rurală va fi percepută ca o formă socială aflată pe diferite niveluri de evoluție înspre ideal – tipul de urbanitate ce își instituie dominația modelului său.

3. Deceniul al nouălea marchează repunerea problemei distincției dintre urban și rural. Chiar dacă unele curente sociologice mai insistă încă asupra existenței unui continuum urban-rural, în această perioadă se remarcă în paralel, un tot mai puternic curent „anti-liberal-productivist”, care readuce în discuție distincția dintre urban și rural. Printre cauzele care au reactualizat această distincție se pot enumera:

a) apariția unei adevărate crize demografice în anumite zone ale Franței (Cérvantes, Alpii Sudici, Corsica, Pirinei), criză care a făcut ca sociologii să vorbească de geneza unui „deșert francez”, cuprinzând spații întregi golite de populație:

b) semnele unei îngrijorări crescânde din partea politicienilor în fața acestei „deşertificări” a spațiului rural. În 1971 Georges Pompidou spunea:

“Franța nu trebuie să devină o aglomerație urbană, dispersată într-un deșert verde. A salva natura, care va fi mâine prima nevoie a omului, este a salva natura locuită și cultivată. O natură abandonată de către țăran, chiar dacă este întreținută, este o natură artificială, aș putea spune chiar funebră. Toate alte posibile formule, nu sunt numai deplorabile ci chiar ruinătoare. Și

chiar pe plan economic este, în opinia mea, mai rentabil de a avea pământuri locuite și cultivate de către oameni, chiar dacă suntem obligați să-i ajutăm pe acești oameni, decât de a avea vaste rezervații naționale, întreținute, conservate și protejate, fatalmente, de către o masă de funcționari” (Lamaison, 17).

c) eșecul social al modelului urbanizării. Expansiunea urbană ca semn al dezvoltării, teoretizată cu puțină vreme înainte, este pusă în discuție. Tendințele centrifuge care au însoțit marel exod urban sunt urmate de tendințe centripete, marcate prin noile politici de ruralizare a spațiului. Chiar într-o țară ca Franța, recunoscută prin centralismul său excesiv, din care și-a făcut o importanță dimensiune a politicilor administrative, se produce o creștere în importanță a factorilor locali, ca elemente generatoare de strategii comunitare.

În această nouă ipostază, satul nu mai este văzut nici ca un spațiu al idilicului, ca un ultim refugiu al unei lumi alienate, dar nici ca punct pe continuumul urban-rural, care imită specificitățile orașului. În noile strategii de dezvoltare locală, se produce reinventarea ruralului. Evident este vorba de un rural de o altă factură decât satul tradițional al micii proprietăți țărănești. Este un rural „desțăranizat”, recuperat în dimensiunea sa socializatoare. Satul francez devine un răspuns la marile provocări urbane. În jurul marilor orașe și pe principalele artere de comunicații, Franța redescoperă funcționalitatea spațiului rural. Acest rural desțăranizat este folosit ca un spațiu de locuit dar și ca spațiu de dezvoltare a micii industrie și a serviciilor. Angoasa și atomizarea urbană sunt înlocuite prin comunizarea rurală. În ultima vreme se pot constata fenomene extrem de interesante, adevărate instituții de resocializare și redescoperire a tradițiilor. Marile momente din ciclul vieții, în special nunta, sunt regândite la dimensiunea lor comunitară de altă dată și nu ca momente familiale. Reuniunile de vineri sau sâmbătă seara imită balurile de odinioară și redescoperă plăcerea comunicării. Revărsarea orașului la țară este marcată de reinventarea strategiilor socializante ale satului tradițional.

Exemplul transformărilor lumii rurale franceze cred că este sugestiv și pentru spațiul rural românesc. În fond, Franța a demonstrat că se poate face o trecere relativ rapidă, și fără mari convulsii sociale, de la economia rurală de tip țărănesc la economia fermieră, menținând, acolo unde este posibil și satul, ca formă de comunitate funcțional respecializată, pe turism, activitate micro-industrială sau ca spațiu periurban de habitat, pentru populația care desfășoară activități în oraș.

Cred că este timpul unor strategii lucide de raportare la realitatea rurală. Perspectivele idilizante și mitologizante trebuie înlocuite printr-o situație realistă în raport cu marile provocări ale istoriei momentului. Lumea rurală nu poate fi numai un teren al experimentului politic, eșuat în lamentabile slogane politicianiste aducătoare de voturi, ci o realitate care merită reconsiderată. Ea trebuie regândită ca un spațiu al marilor strategii. Să nu uităm că în Franța, la începutul anilor '60, atunci când s-a produs marea criză a „țăranității” și dispariția treptată a acestei categorii sociale cu o istorie care vine din profunzimile arhaicității europene, au existat oameni politici și de știință care au înțeles momentul istoric. Nașterea sistemului fermier a fost un produs al unor evoluții economico-sociale, dar și al unor decizii politice. Acolo unde nu a fost posibilă menținerea sa, satul a dispărut, dar în multe cazuri satul a fost reinventat, ca opțiune posibilă la provocările crizei urbanului.

COMUNITATEA RURALĂ – UNITATE SOCIALĂ

COMUNITATEA RURALĂ. DE LA VECINĂTATE LA SAT ȘI DE LA SAT LA INTERCOMUNALITATE ¹

Comunitate și societate

De la vechii greci la iluminiști, observă Gerard Delanty, comunitatea a exprimat esența societății și nu antiteza ei. Și în gândirea modernă timpurie comunitatea și societatea au fost virtual interschimbabile, comunitatea desemnând domeniul social al vieții de zi cu zi. (Delanty, [2003]2008, 8). În timp, *comunitate* și *societate* vor deveni concepte opozabile.

Ori de câte ori apare această asociere de termeni sau, mai degrabă, această delimitare (comunitate vs. societate), suntem aproape automat trimiși la Ferdinand Tönnies. Dar termenul de comunitate, se remarcă în *Dicționarul de sociologie* de la Penguin Books, „este unul dintre cei mai evazivi și vagi în sociologie și până acum în mare măsură fără un înțeles specific”. (Abercrombie et al., 1988, 44).

Și Neil J. Smelser constata la un moment dat:

„Cuvântul *comunitate* are atât de multe înțelesuri și întrebuințări încât este aproape imposibil de definit cu precizie.” (Smelser, 1981, 144).

Tönnies avea în vedere aceste diferite genuri de comunități: 1) înrudirea, 2) vecinătatea 3) prietenia. Înrudirea presupune posesia și folosirea comună a bunurilor și venerarea în comun a strămoșilor. Respectul și venerarea comună întreține viața tihnită și activitatea familială. Omul normal se găsește în mod obișnuit cel mai fericit și cel mai senin când el este înconjurat de familia sa. El este atunci *la el*. Vecinătatea este considerată drept caracteristica generală a vieții comune în sat, unde apropierea locuințelor, hotarele câmpului, văzute ca simple limite ale terenului, determină numeroase contacte ale oamenilor, unde obișnuința de a trăi împreună și obișnuința cunoașterii, bazată pe încredere reciprocă, necesită munca, ordinea și administrarea în comun. Prietenia se distinge de înrudire și de vecinătate prin *identitatea de condiții de muncă* și, ca efect al acestora, *identitatea de mod de gândire*. (Tönnies, 1997, 200).

Pentru Tönnies, societatea este un grup de oameni care, trăind și locuind, *ca într-o comunitate*, de o manieră pacifistă unii alături de alții, *nu sunt legați organic, ci sunt organic separați*. În timp ce, în comunitate, ei rămân legați împotriva oricărei separații, ei sunt, în societate, separați, împotriva oricărei legături. În societate, fiecare este pentru sine și într-o stare de tensiune față de toți ceilalți. Nimeni nu va face ceva pentru altul, nimeni nu va vrea să acorde sau să dea ceva la altul, dacă acesta nu este *în schimbul unui serviciu sau al unui dar* estimat cel puțin echivalent cu al său. Este chiar necesar ca darul sau serviciul să-i fie mai util decât ceea ce el a dat, căci singură primirea unor lucruri care i se par mai bune va decide facerea binelui. (Tönnies, 1997, 207).

O faimoasă aplicație a distincției tönniesiene, remarca William Kornblum, se regăsește în teoria lui C.H. Cooley cu privire la *grupurile primare* versus cele *secundare*. Prin grupuri primare, rezumă Kornblum, Cooley înțelegea acele grupuri caracterizate *prin asocieri intime față în față și cooperare*. Ele sunt primare în mai multe sensuri, dar mai ales pentru că ele sunt fundamentale în formarea naturii sociale și a idealurilor individului. Un asemenea grup implică simpatia și identificarea reciprocă pentru care „noi” este expresia naturală. Grupurile secundare, dimpotrivă, sunt grupurile în cadrul cărora participăm *din motive*

instrumentale, pentru a realiza o sarcină sau un set de sarcini. Etalonul într-un asemenea grup este „indiferența sau lipsa implicării personale.” (Kornblum, 1994, 87).

Asupra schimbărilor structural-funcționale în comunitate de-a lungul timpului s-au pronunțat numeroși cercetători, de la reprezentanții Școlii de la Chicago la analiștii fenomenului comunitar în societatea comunistă.

Astfel, pentru a ne introduce în problematica distincției dintre comunitate și societate, Kornblum ne propune să ne plasăm în următoarea situație ipotetică:

„Imaginează-ți că ai crescut într-un sat agrar sau într-un oraș puțin industrializat și apoi ai venit să trăiești în Statele Unite, cum fac milioane de oameni în fiecare deceniu. O parte dificilă a acestei experiențe va fi aceea de a te obișnui cu impersonalitatea societății americane moderne opusă relațiilor apropiate pe care le-ai avut cu oamenii pe care-i cunoșteai de-o viață în societatea în care te-ai născut.” (Kornblum, 1994, 86).

Acest exemplu al lui Kornblum ne aduce în minte experiența țaranului polonez, așa cum a fost ea descrisă într-una din cele mai celebre lucrări din istoria sociologiei: *The Polish Peasant in Europe and America*, de Thomas și Znaniecki (1927).

Analizând această lucrare, Danilo Martuccelli va remarca la un moment dat:

„În felul său, țăranul polonez este figura tipică a unei experiențe comune în raport cu modernitatea. La el vom găsi experiența slăbirii liniilor de solidaritate locală și familială și constituirea unei realități dezorganizate, care face ca numeroase comportamente să scape controlului social.” (Martuccelli, 1999, 416).

Referindu-se la aceeași celebră lucrare, Alain Coulon aprecia:

„...Contribuția principală este fără nici o îndoială studiul proceselor sociale pe care Thomas le numește *dezorganizare și reorganizare*.” (Coulon, [1992]1997, 27-28).

Dezorganizarea, ne atrage atenția Coulon, cu trimeriți ușor critice la Tönnies, nu provine dintr-un „paradis social pierdut” care corespundea societății rurale preindustriale. Ea este mai întâi consecința unei schimbări extrem de rapide, a unei densificări a populației urbane sau, invers, a unei deșertificări subite a spațiului rural. Schimbările tehnologice majore pot provoca o anume dezorganizare la fel ca și catastrofele naturale, crizele economice, crizele politice sau personale. Thomas și Znaniecki, observa Coulon, percepuseră deja această dezorganizare a vieții țărănești poloneze în Polonia însăși, *înainte de începerea fluxului migratoriu*. Dezorganizarea nu provenea din imigrare, ci imigrarea era un indicator al stării de dezorganizare a societății poloneze. Thomas și Znaniecki, reține Coulon, distingeau două tipuri de dezorganizare: *dezorganizarea familială* și *dezorganizarea comunității*. Familia rurală se dezorganizează prin irumperea noilor practici de consum, a noilor valori care modifică comportamentele economice, în timp ce indicatorul nivelului de dezorganizare a comunității este *absența opiniei publice*, care conduce la un declin al solidarității comunitare. Această dezorganizare va fi ranforsată de către imigrare. În America, ea va lua o turnură spectaculară și adesea dramatică, apreciază Coulon.

Dezorganizarea familială va antrena pauperizarea și delicvența juvenilă. Dar, după Thomas și Znaniecki, reține Coulon, grupul imigrant, pentru a face față acestei dezorganizări, va reorganiza atitudinile sale¹. Valorile religioase, care sunt mai puțin

¹ Impactul științific al *The Polish Peasant in Europe and America* se pare că fost mult mai extins. Noțiunea de atitudine, aprecia Gustave Fisher, a apărut în psihologia socială începând cu anul 1918, prin intermediul unui studiu a lui Thomas și Znaniecki, care, analizând schimbul de corespondență dintre imigranții polonezi veniți în Statele Unite și familiile lor rămase în Polonia, au arătat modificarea atitudinilor acestor imigranți, pe de o parte față de familia și țara lor de origine, pe de altă parte, față de Statele Unite. Plecând de la acest studiu, *noțiunea de atitudine* va fi introdusă în psihologia socială, unde va ocupa multă vreme un loc central. (Fisher, 1997, 21).

permeabile la schimbare, vor prezida restabilirea regulilor și practicilor tradiționale. Pentru imigranți nu este vorba numai de o întoarcere în trecut, ci de o conduită care le va permite să se adapteze la noul lor univers. În acest proces, educația, organizarea habitatului pe naționalități, precum și presa locală în limba națională, vor juca un rol decisiv.

Comunitatea va renaște sub o formă sau alta și folosim acest prilej pentru a insera și una din constatările noastre: *de regulă, în procesele de destructurare a comunității una din cele trei dimensiuni descrise de Pönnies (rudenția, vecinătatea, prietenia) rămâne întotdeauna dacă nu intactă cel puțin suficient de puternică pentru a contribui mai târziu la renașterea organizării comunitare.*

Mai recent, contrar ideologiei sale, una din cele mai dure și dramatice bătălii pe care comunismul a dat-o a fost bătălia cu ideea și realitatea modului comunitar de organizare. Ivana Marková și colaboratorii remarcă de pildă existența a două modalități principale de a suprima viața comunitară în perioada totalitarismului sovietic. Mai întâi, interogarea liderilor locali, cu scopul de a-i discredită în fața comunității. Simplul fapt de a ști că cineva a fost interogată pentru un motiv necunoscut constituia un semnal de alarmă pentru întreaga comunitate. Nu trebuia să se mai comunice cu acea persoană decât dacă era absolut necesar, însuși conținutul comunicării fiind determinat de această situație. În al doilea rând, comunitățile locale erau distruse prin faptul că indivizii acceptau regimul cu pasivitate, consolidându-l de fapt. (Markova et al., 1998, 179).

Referitor la realitățile românești, Daniele Masson (1985) și Aurora Liuceanu (2000) au în vedere impactul cooperativizării asupra destructurării comunității tradiționale. Masson remarcă faptul că organizarea cooperării locale nu însemna adaptarea organizării comunitare tradiționale ci dezintegrarea sa, iar Liuceanu reținea efectele negative ale organizării muncii în comun: unii munceau, alții câștigau și, în plus, responsabili cu normarea și evaluarea muncii erau cei dintâi care profitau.

Rezultatele destructurării comunității dau naștere la ceea ce Nicolae Radu și colegii numeau *comunitatea nominală* (Radu et al., 1996, 9). Cercetările de psihologie socială, remarcă Radu și colaboratorii săi, au pus în evidență destructurarea comunităților tradiționale, până la nivelul de *comunitate nominală* (doar cu numele). Procesele psihosociale care au însoțit tranziția la comunitatea nominală au fost: 1) oprirea vechiului tip de evoluție și distrugerea mecanismului care permitea conservarea tradiției și 2) „străinarea demografică”, datorată afluxului brusc de populații noi și, ca o consecință – „străinarea psihologică” de tradițiile satului (Radu et al., 1998, 266-267).

Privind din această perspectivă și „în manieră comparativă”, remarcă Andrei Negru, se observă o „decalare” a ruralului românesc în raport cu cel occidental, în sensul că satul nostru se află încă în plin proces de destructurare, de „nominalizare”, în timp ce ruralul occidental, după ce a trecut prin „binefacerea” nominalismului,

„încearcă să le depășească prin dezvoltarea spiritului comunitar...” (Negru, 2006, 85).

Astăzi, în contrast cu discursul teoretic și conturarea unui tip ideal de organizare socială, limbajul folosit își găsește expresia, după cum remarcă Schofield, în obligația autorităților de a se consulta și de a colabora cu comunitățile pe care le servesc în scopul furnizării serviciilor dorite¹. Pare să se impună conceptualizarea comunității ca un ansamblu de artefacte (rațiuni politice, discursuri ale experților, tehnologii și structuri administrative) ce constituie componente diverse din contexte istorice precise. (Schofield,

¹ Comunitatea în general, comunitatea rurală cu deosebire, nu mai este văzută astăzi ca un spațiu idilic, ca un eden terestru (Bauman, 2000). Sunt sesizate mai ales tensiunile, nevoile, excluderea socioculturală și numeroase contradicții (Neal, Walters, 2008, 279).

2002, 663). Este semnalat însă și pericolul unei astfel de abordări. Astfel, Kenyon, subliniașe deja în 2000 faptul că

„o forță motrice cheie este recunoașterea necesității unei clarități conceptuale care să permită o analiză sistematică și comparativă, în locul simplei recunoașteri și înregistrării exemplurilor discrete de viață comunitară”,

fapt ce ar putea ridica proiectul comunitar de la stadiul anecdotal, localizându-l împreună cu celelalte variabile cheie a sociologiei. (Kenyon, 2000, 22).

Definirea și tipologia comunității teritoriale

Dacă luăm înțelesul tönnesian al ideii de comunitate, remarca Ion Aluș, acesta se referă la comunitatea de intercunoaștere, *face to face*, deci la comunitățile rurale sătești. La Tönnies orașul (industrial) iese dincolo de sfera de comunitate... Putem astfel să adoptăm termenul de comunitate în „sociologia comunității” și să-i atașăm cuvântul „teritorial” pentru a specifica despre ce fel de comunitate vrem să discutăm (Aluș, 1998, 11).

Prin comunitate teritorială, Ion Aluș desemna o anumită distribuție în spațiu (teritoriu) a locului de locuire (rezidență), pe de o parte, și a locului de muncă, pe de altă parte. Termenul de comunitate teritorială desemnează o anumită relație între cele două locuri (distanță, drum, timp etc.).

Ioan Mihăilescu definea comunitatea, oarecum similar, drept

„un grup de oameni care trăiesc în cadrul unei anumite diviziuni sociale a muncii, într-o anumită arie geografică, având o anumită cultură comună și un sistem social de organizare a activităților și fiind conștienți de apartenența la comunitatea respectivă” (Mihăilescu, 2003, 264).

Problema conștiinței apartenenței este una complexă și, tocmai de aceea abordată din perspective multiple. Joseph Hughey și Paul W. Speer, de pildă vorbesc de *responsabilitatea limitată a comunităților*, care sunt circumscrise în nume și legături geografice de entități externe precum întreprinderile comerciale și guvernamentale, care constrâng circulația resurselor comunităților cu enorme implicații pentru bunăstare. Aceasta se asociază cu apartenența simultană a individului la mai multe tipuri de comunități, ceea ce implică o puternică fragmentare de loialitate. (Hughey, Speer, 2002, 71). Abordările sentimentului apartenenței la comunitate (*sense of community*) pun accentul pe atașamentul social și solidaritate, pe o conectare emoțională clară, parteneriat, folosirea și împărtășirea simbolurilor și o identitate comună ce poate fi utilizată pentru caracterizarea și promovarea relațiilor productive în anume contexte comunitare. Valoarea acestor forme de experiență comunitară este considerabilă. Totuși, observă Hughey și Speer imaginea comunității transmisă prin această abordare este incompletă, realitatea conflictelor în comunitate neputând fi ignorată, ca și relațiile conflictuale dintre comunități. (Hughey, Speer, 2002, 71-72). Tocmai de aceea poate, așa cum remarcă Allen M. Omoto și Mark Snyder, unele teorii privitoare la sentimentul apartenenței la comunitate implică o concepție a comunității mai largă și, potențial, mai flexibilă. Autorii sugerează o reorientare a accentului dinspre o înțelegere a comunității ca spațiu delimitat geografic înspre o înțelegere mai degrabă psihologică a conceptului. (Omoto, Snyder, 2002, 848).

Pentru Mihăilescu, comunitatea teritorială este nucleul principal al ceea ce numim *spațiu social* în care se relaționează locul de muncă, locul de rezidență și traseul dintre ele într-o anumită unitate, rolul principal revenind locului de muncă deoarece mobilitatea locurilor de muncă a determinat mobilitatea rezidențială, iar sedentarizarea acestora și sedentarizarea rezidențială.

În mod tradițional, observa Mihăilescu, comunitățile umane se împart în *rurale* și *urbane*. Distincția însă, considera sociologul român, nu este pe deplin acceptată de sociologi. În primul rând, împărțirea în *urban* (comunități mari, cu o mare complexitate funcțională) și *rural* (comunitățile mici, cu o complexitate funcțională redusă) nu acoperă întreaga diversitate de tipuri de comunități. În al doilea rând, în condițiile societăților contemporane dezvoltate, întrepătrunderea dintre diversele tipuri de comunități și procesele de omogenizare și mobilitate socială nu mai permit stabilirea unor criterii disjunctive foarte riguroase. Totuși, conchide Mihăilescu, distincția dintre rural și urban este fondată pe criterii obiective (Mihăilescu, 2003, 265).

Pornind de la modelul lui Frankenberg (*Communities in Britain*, Harmondsworth, Penguin Books, 1966) și de la construcțiile tipologice formulate de H.H. Stahl, R. Redfield și de H. Mendras, Mihăilescu consideră că se poate elabora un model dihotomic cu un număr mic de variabile. A se vedea Tabelul 1.

Tabelul 1. Un model dihotomic pentru definirea comunităților teritoriale

Rural	Urban
Volumul populației	Redus
Densitatea	Redusă
Ocupațiile	Predominant agricole
Diviziunea activităților	Familială, gospodărie
Autosubzistența	Relativă
Autonomia	Relativă
Reglementarea activităților	Impusă de condițiile naturale
Relațiile sociale locale	Primare, informale, de rudenie
Intercunoașterea	Puternică
Comportamentele	Omogene, dominate de tradiție
Cultura	Omogenă, locală
Raporturile cu societatea globală	Reduse

Sursă: I. Mihăilescu (2003, 275-276)

Unii sociologi, mai observă Mihăilescu, consideră că dihotomia rural-urban nu este un instrument suficient de analitic pentru a cuprinde marea diversitate a tipurilor de comunități teritoriale. În locul analizei dihotomice, a fost propus modelul *continuum*-ului rural-urban: comunitățile teritoriale ar putea fi ordonate de-a lungul unei linii care are la un capăt *micul sat izolat* și la celălalt capăt *megapolisul*, între acești doi poli existând un număr mare de comunități, diferite prin dimensiuni, densitate, profil ocupațional, funcții etc. (Mihăilescu, 2003, 276).

Dimensiunea, observa și Smelser, este un criteriu bun pentru clasificarea comunităților, de la micile cătune la orașele mari. Un alt criteriu poate fi *proporția comunităților care depind de alte comunități*. De exemplu, un trib de vânători și culegători este izolat și în mare măsură

sieși suficient, pe când modernele suburbii sunt legate printr-o vastă rețea de interacțiune – acolo există interdependență între comunitățile vecine. (Smelser, 1981, 145).

Definirea satului la George Em. Marica

Sociologul român George Em. Marica, considera că pentru definirea satului trebuie să facem apel la mai mulți factori determinați: 1) factorii naturali-materiali, 2) factorii sociologici, 3) factorii ideologici, socio-spirituali. (Marica, [1942]1997, 142). În legătură cu factorii naturali-materiali, am reținut elementele esențiale în contextul analizelor consacrate spațiului rural¹. De aceea ne vom opri în cele ce urmează doar asupra factorilor sociologici și socio-spirituali.

Din categoria factorilor sociologici, primul analizat de către Marica este *volumul populației*. Volumul comunităților rurale ca și numărul populației lor sunt reduse, condiții în care se nasc relații specifice:

„O formație socială mică, cu un număr redus de persoane implică un anumit tip de relații sociale. Oamenii se cunosc aici toți între ei, sunt în general în raporturi personale și apropiate. Creșterea numărului unei colectivități, oricâtă dispoziție spre sociabilitate ar fi la membrii ei, implică în mod fatal predominarea relațiilor lipsite de intimitate, dat fiind că ei nu mai pot fi toți în legătură, nici nu se mai pot cunoaște toți personal” (Marica, [1942]1997, 150).

Micimea volumului social mai implică și un control *intim*, ceea ce înseamnă o unitate mai mare a colectivității.

O altă trăsătură ce distinge și determină într-o oarecare măsură natura satului, o trăsătură ce merge mână în mână cu cea anterioară, e lipsa de densitate. O densitate socială mică, observă sociologul român, este strâns corelată cu o diferențiere individuală mică. Dacă satul e o formațiune socială omogenă și bine controlată, aceasta se datorează, între altele, pe lângă volumul său mic, și densității sale reduse (Marica, [1942]1997, 151). O a treia trăsătură socială, plină de consecințe pentru sat, e slaba mobilitate a locuitorilor săi, sedentarismul lor *relativ*, după cum aprecia sociologul român. Sunt de asemenea reduse stratificarea și mobilitatea socială ca și mobilitatea profesională.

Populația rurală, ținea să sublinieze Marica, este omogenă și din punct de vedere al compoziției etnice, rasiale, într-un sat cu populație etnică diferită fiind nu mai mult de două sau trei naționalități diferite. Mai mult, populația satelor e omogenă și din punct de vedere psihosocial, existând mai multă asemănare între locuitorii unui sat din punct de vedere al limbii, credinței, opiniilor, moravurilor, normelor de conduită, decât între orașeni. (Marica, [1942]1997, 153).

Intrând în ceea ce consideră a fi „nucleul socialității” satului, Marica ținea să remarce faptul că satul e o unitate durabilă și nu una efemeră: „Dacă viața socială a satului are un caracter conformist, dacă ea e dominată de tradiție, – adică dacă ea este integrată –, aceasta se datorează, pe lângă existența unui spirit tradiționalist puternic la săteni, și caracterului său de unitate durabilă” (Marica, [1942]1997, 154). O consecință a durabilității vieții sociale este apariția unei ordini sociale, factorii ordonatori fiind: tradiția, obiceiurile, regulile sociale, pe de o parte, și conducătorii, individuali sau colectivi, pe de altă parte. Satul mai este, după Marica, o unitate nevoluntară și nefinală:

¹ A se vedea și „Spațiul rural. De la proximitatea spațială la cadrul regional”, în volumul de față.

„Satul nu e o unitate născută în vederea realizării unei valori, a unui țel, a unei opere sau a unui interes. Scopul satului este de a fi laolaltă, el fiind o unitate de realizare de viață” (Marica, [1942]1997, 157).

Inspirat de Cooley, Marica mai precizează și faptul că satul e mai mult decât o unitate nefinală (o comunitate de viață), el e chiar o *unitate primară*, între altele și pentru că după individului prima și cea mai completă experiență de viață socială organizată.

Satul, continua Marica analizele sale, e o *formațiune socială totală*, mai mult chiar decât o unitate de realizare de viață și o unitate primară, satul întregindu-se din propriul său fond și putând trăi din propriile sale resurse economice și morale.

Problema *sufletului* satului este la Marica în strânsă legătură cu *factorii constitutivi și determinați socio-spirituali*. Satele au un etos specific iar variabila principală din care decurg valorile spirituale specifice satului este tradiția (Marica, [1942]1997, 162-163). Tradiția, adică dominația obiceiurilor și normelor moștenite, înseamnă dominația trecutului asupra prezentului, înseamnă rutină, inerție (în sens de reacțiuni stereotipe). Tradiția mai înseamnă și determinația forțelor iraționale: a religiei, magiei, superstiției etc. Acolo unde avem o civilizație sătească autentică, observa sociologul român, găsim o mentalitate mitico-mistico-religioasă, pe când orașul aduce după sine întotdeauna o diminuare a acestor forțe și o accentuare a *mentalității raționale*. Domanția tradiției mai înseamnă *conformism social*, manifestările individului netrebuind să se abată de la canoanele colective, care sunt intangibile tocmai în virtutea faptului că au fost și ale înaintașilor. Conformismul social, constata Marica, poate să aibă și alte izvoare decât tradiția, dar niciodată nu este mai puternic decât atunci când are la bază tradiția¹. (Marica, [1942]1997, 164-165).

O trăsătură caracteristică locuitorilor satului, reținută și subliniată de Marica, este *individualismul colectiv*, rezultat din faptul că unitatea economică la țară e familia, nu individul. Să mai reținem de la Marica și precizarea că legăturile sătenilor între ei sunt mai complete, nu se referă numai la un aspect al personalității, nu sunt numai legături cu o parte specială din individ. ([1942]1997, 169).

Având în vedere toate considerentele de mai sus, Marica propunea această definiție a satului:

„Satul e o unitate cu bază geografică, cu o populație agricolă și puțin numeroasă, puțin deasă, sedentară și omogenă, o unitate durabilă, puțin diferențiată și stratificată, însă bine integrată. O unitate nevoluntară și nefinală (chiar o comunitate de viață), o unitate primară și totală (o unitate completă, fără să fie însă complexă, ci relativ simplă și o unitate autonomă, mai bine zis autarhă), determinată de tradiție, care explică în mare măsură fixitatea, stabilitatea sa, iraționalismul motivației sociale și conformismul social puternic ce domnește la săteni, ca și felul de a fi rutinar al socialității lor, caracterizată prin predominarea raporturilor personale, intime, directe, totale etc.” (Marica, [1942]1997, 172).

¹ În psihologia socială se consideră că, de multe ori, cei din jurul nostru ne fac să credem (sau să afirmăm în mod public) că un anumit lucru este adevărat, deși observatori independenți ar putea observa cu ușurință că acel lucru este fals - la fel cum, probabil, am considera și am afirma și noi dacă ni s-ar cere să ne exprimăm opinia în particular, departe de sursele de influență din partea celorlalți. Această situație (necesitatea de a face față presiunilor influenței sociale) este una des întâlnită în cadrul comunităților. A se vedea și Page, Lafreniere (2005, 288).

Diversitatea și viabilitatea comunităților rurale

Definiția lui Marica, asemeni demersului tonniesian, ține și ea de conturarea unui *tip ideal* (Vedinaș, 2001, 44). Comunitățile rurale însă, așa cum remarcă și Ioan Mihăilescu, sunt de o mare diversitate de forme și nu pot fi reduse la un fenomen social omogen:

„Deși sunt păstrătoare ale unor forme de organizare și a unor elemente de civilizație străvechi, comunitățile rurale nu sunt pasive și imuabile. Ele s-au transformat în permanență în decursul timpurilor datorită propriului lor dinamism și sub acțiunea unor factori extralocali. Analiza istorică a diferitelor civilizații pune în evidență o mulțime de forme de comunități rurale de care analiza sociologică trebuie să țină seama în definirea acestui tip de comunitate umană teritorială.” (Mihăilescu, 2003, 266).

Mihăilescu ne amintește de o distincție propusă de Robert Redfield care identificase trei tipuri de comunități rurale (*sălbatică, țărănești și agricole*), fiecare tip fiind definit prin anumite trăsături caracteristice. Astfel, din punct de vedere istoric, comunitățile sălbatice sunt comunități primitive, caracteristice organizării economico-sociale anterioare feudalismului, în timp ce comunitățile țărănești au ca prototip principal comunitățile rurale caracteristice sistemului de producție feudal în forma sa occidentală. Comunitățile agricole sau agriculturale sunt caracteristice societății capitaliste. (Mihăilescu, 2003, 266).

Prin contrast cu comunitățile primitive și cele recente de agricultori, observa Mihăilescu, tipul ideal de societate țărănească (comunitate rurală) se definește prin următoarele cinci trăsături: 1) autonomie relativă a colectivităților țărănești față de societatea înglobantă care le domină sau influențează, dar tolerează originalitatea lor; 2) importanța socială a grupului domestic în organizarea vieții economice și a vieții sociale a colectivității; 3) un sistem economic de autarhie relativă, care nu distinge consumul de producție și care întreține relații cu societatea înglobantă; 4) o colectivitate locală caracterizată prin raporturi interne de intercunoaștere și raporturi slabe cu colectivitățile din jur; 5) funcția decisivă a notabilităților care au rolul medierii între colectivitatea țărănească și societatea globală. (Mihăilescu, 2003, 266).

Sursele diversității în satul românesc contemporan

Pentru Dumitru Sandu, diversitatea satului românesc contemporan este legată mai ales de nivelul de dezvoltare, sărăcia/dezvoltarea satului fiind un caz special de sărăcie/dezvoltare comunitară, înțelesă ca probabilitate mare de consum scăzut/ridicat într-un grup de persoane cu identitate teritorială. Un sat este considerat ca fiind sărac/dezvoltat dacă sunt de ajuns de multe semne că populația sa este probabil să aibă consum alimentar și nealimentar scăzut/ridicat. „Scăzut” sau „de nivel ridicat” trebuie definit numai în termeni relativi, considerând amplitudinea variației într-un context dat al unei țări sau al unei regiuni (Sandu, 2000, 576-577). Sandu identifică serioase dependențe regionale pentru sărăcia satului românesc: „Satele sărace sunt așezate mai ales în județe puțin dezvoltate, în zone izolate, departe de drumurile modernizate” (Sandu, 2000, 587). Capitalul uman al satului, măsurat ca stoc de educație, rată de participare și slujbe în afara sectorului agricol, constată Sandu, are o foarte specifică localizare regională. Astfel, stocul de educație este mai scăzut în Moldova, în satele depărtate, departe de drumurile modernizate și de orașe, localizarea în apropierea orașelor mari fiind un factor de favorizare a unor niveluri mai înalte de educație în rural. Faptul că principalele punți de sărăcie ale țării sunt în estul și în sudul țării, aprecia Sandu, este în mare măsură condiționat de distribuția educației și a agriculturii. Acestea sunt zonele țării în care

stocurile de educație la țară sunt mai scăzute și gradul de ocupare în agricultură este mai mare. Mediul de câmpie este favorabil agriculturii ca activitate generatoare de venit scăzut, ocupațiile agricole fiind prin ele însele mai puțin favorabile unei creșteri a stocului de educație a persoanelor.

Calitatea locuințelor este văzută de Sandu ca un factor foarte important pentru sănătatea populației, cu implicații deosebite asupra mortalității infantile. Comunele cu un mai mare număr de case cu pereți de pământ și cu dimensiuni scăzute au o rată de mortalitate infantilă mai ridicată. A avea o casă cu mai multe camere este mai important decât o suprafață mai mare de locuit. Influența condițiilor de locuit asupra mortalității infantile este mare chiar dacă se controlează efectele educației și așezării regionale. Stocul de educație din comunitățile rurale, este, prin el însuși, un factor important al sănătății copiilor. Comunele cu un mai mare stoc de educație tind să aibă mortalitate infantilă mai scăzută. Ca factori de localizare, ceea ce contribuie cel mai mult la niveluri mai ridicate ale mortalității infantile sunt așezarea satului în arii de câmpie, în sate mici și regiunile istorice ale vechiului Regat. Localizarea în câmpie este mai puțin favorabilă decât așezarea în regiuni muntoase. Distanțele mari până la cel mai apropiat oraș favorizează, de asemenea, creșterea mortalității infantile rurale, aceasta fiind mai mică pentru comunele care au grade mai mari de concentrare a populației într-un sat. (Sandu, 2000, 588).

Sandu identifică și o serie de situații paradoxale, cum ar fi faptul că satele de câmpie, care sunt mult mai mari decât cele de munte, sunt mai sărace decât acestea din urmă în condițiile în care sărăcia este asociată, de obicei, cu așezări rurale de dimensiuni mici. În regiunile rurale de câmpie deși satele sunt mai mari și posibilitățile de dezvoltare a infrastructurii comunitare sunt mai bune, explică sociologul român, predomină populația mai în vârstă, cu stoc de educație redus și ocupare preponderent agricolă. Agricultură și nivelul redus de educație duc nemijlocit la venituri mai reduse, afectat fiind astfel factorul esențial pentru calitatea vieții oamenilor. (Sandu, 2000, 589).

Diversitatea rurală din România, conchide la un moment dat sociologul român, nu se ordonează numai pe dimensiunea dezvoltare-sărăcie, unele date disponibile susținând și ipoteza unei dimensiuni suplimentare, de ordin cultural-valoric, cum ar fi gradul de modernitate a satului măsurat prin nivelul redus/crescut de fertilitate. (Sandu, 2000, 590).

De la vecinătate la sat, de la sat la asocierea intercomunală

Vecinătatea și formele ei

Să ne aducem aminte de faptul că Tönnies descria vecinătatea ca fiind caracteristica generală a vieții comune în sat. Vecinătatea, considerăm noi, nu numai că nu poate lipsi dintr-o încercare de conturare a specificului comunității rurale, dar chiar devine esențială în delimitarea acestui specific. A fi sătean înseamnă a fi vecin, a fi orășean înseamnă a fi *colocatar*. Vecinătatea, căutată și la oraș, nu este însă obligatorie.

Vecinătatea nu cunoaște limite geografice și uneori nici particularitățile relațiilor de vecinătate dintr-un spațiu geografic sau altul nu sunt definitorii. Unele considerații din cele ce vor urma, ne pot conduce în plus și spre constatarea că *vecinătatea se schimbă mai greu și mai încet decât satul în ansamblul lui*. (Pascaru, 2003a, 48)

Sociologul brazilian Emilio Willéms remarca mai întâi faptul că termenul de *vecinătate* se folosește, în general, într-un sens restrâns, cel care desemnează relațiile apropiate ce se stabilesc între persoane trăind în același loc, în care locuințele sunt apropiate unele de altele, ceea ce permite contacte și interacțiuni permanente. (Willéms, 1940, 115).

Pentru a clasifica tipurile de vecinătate, Willéms se folosește și de criteriul *coordonării* sau *subordonării*. Se poate distinge astfel: 1) vecinătatea egalitară (*le voisinage égalitaire*) și 2) vecinătatea seniorială (*le voisinage seigneurial*). Cea dintâi există între producătorii liberi chiar dacă și între aceștia poate exista vecinătatea seniorială în cazul în care unul îl domină economic pe celălalt! (Willéms, 1940, 116).

Elementul primordial de sincretism local și fundamentul vecinătății este, după Willéms, *reciprocitatea* în formele sale spontane: *A fi un bun vecin înseamnă a fi mereu pregătit să faci un serviciu.* (Willéms, 1940, 117). Willéms ne atrage atenția asupra raporturilor vecinătății cu alte modalități de grupare umană, cum ar fi *rudenia*. În societățile primitive, remarca E. Willéms avem de a face cu o *vecinătate concomitentă*, care coincide cel mai adesea cu relații de altă natură. Înrudirea cosanguină a vecinilor, natural frecventă, decurge din factorul vecinătate: *anumite persoane se înrudesesc pentru că sunt vecine și nu sunt vecine pentru că se înrudesesc.* Este introdus și termenul de *vecinătate existențială* (*voisinage existentiel*), care desemnează grupul în care vecinătatea *absoarbe existența individului* și în care orice alte relații derivă din acest element de vecinătate. Se dă exemplul micilor grupuri de populații rurale². Grupurile de vecinătate, aprecia Willéms au parcurs drumul de la *vecinătatea concomitentă* la *vecinătatea existențială* și, în sfârșit, la *vecinătatea accidentală*. (Willéms, 1940, 117-118).

În literatura de specialitate, s-a propus și o altă tipologie a vecinătății: *vecinătăți spontane* și *vecinătăți reglementate*, sau „vecinătăți ce funcționează după reguli nescrise” și vecinătăți „care funcționează organizațional” (Vedinaș, 2001, 68). Delimitarea aceasta are consecințe de ordin teoretic mai larg pentru că dacă *vecinătatea* la Tönnies este vecinătatea reglementată, atunci întreaga sa teorie trebuie revăzută din această perspectivă, o astfel de vecinătate fiind, în opinia noastră mai apropiată de *societate* decât de *comunitate*.

Asupra vecinătății reglementate se oprește și Rudolf Poledna, atunci când prezintă pe larg problema vecinătății *la sașii transilvăneni*. Inițial vecinătatea trebuia să asigure îngrijirea fântânilor și organizarea înmormântărilor. Ulterior vecinătatea tradițională și-a diversificat funcțiile, devenind o instituție plurifuncțională care a încercat să acopere prin acțiuni specifice absolut toată gama de probleme și disfuncții care apăreau la nivelul global al vieții comunitare. Datorită acestei plurifuncționalități vecinătatea tradițională a fost o instanță și un mecanism de control social de o severitate pe care societatea modernă nu o mai acceptă. Orice persoană de etnie săsească și de confesiune evanghelică (pe lângă condiția apartenenței etnice a funcționat și cea a apartenenței confesionale) devenea membru într-o vecinătate în momentul în care împlinea vârsta de 24 de ani, sau atunci când se căsătorea. A deveni membru al unei vecinătăți nu era o opțiune personală a celor în cauză, ci o obligație formulată explicit de comunitate. Incluziunea într-o vecinătate se făcea respectându-se principiul teritorialității: devenea membru al acelei vecinătăți în care se afla proprietatea ta. De regulă, o vecinătate era formată din zece până la treizeci de gospodării, numărând aproximativ patruzeci de membri. În orașe vecinătatea se compunea din zece

¹ Eric Wolf, în lucrarea sa *Țăranii* (1998) analizează tipurile de *coalitii țărănești*. El va distinge la nivelul acestora *coalitiile orizontale* (între țărani ai aceluiași grup social) și *coalitiile verticale* (între țărani și membrii altui grup social, aflat pe o treaptă superioară). De asemenea, în funcție de interese, *coalitiile* sunt *simple articulate* (bazate pe un singur interes) și *multiarticulate* (bazate pe mai multe interese). Găsim că o asemenea schemă de analiză este extrem de interesantă și pentru abordarea raporturilor de vecinătate.

² Martine Segallenn (1980), studiind raporturile dintre viața de cuplu și comunitate în societatea țărănească tradițională, identifică o serie de modalități prin care problemele cuplului erau stigmatizate la nivel comunitar. Dar, când membrul cuplului care trebuia „pedepsit” nu era de găsit, în locul era supus oprobriului public cel mai apropiat vecin. Scrie Segallenn: „În fapt se estima că responsabilitatea vecinului era angajată în scandal, deoarece acesta fusese martor în cursul anului fără să intervină...” (Segallenn, 1980, 49).

familii de sași. Sunt menționate și situații în care vecinătățile erau constituite din 15 până la 65 de gospodării (Poledna, 2001, 41-42).

Vecinătățile funcționau conform unui *statut* care de la un moment dat a fost redactat și în scris. Acest statut al vecinătății stipula drepturile și obligațiile fiecărui membru al vecinătății și fixa sancțiunile ce urmau să se aplice în cazul neîndeplinirii sarcinilor și obligațiilor care reveneau fiecăruia. În fruntea vecinătății se afla *tatăl vecinătății* (Nachbarvater), un bărbat ales anual, sau din doi în doi ani, din rândul celor mai destoinici gospodari. Starostele vecinătății era ajutat în îndeplinirea sarcinilor sale de un *staroste mai tânăr* al vecinătății, ales și el, și de un *consiliu*, sfatul bătrânilor, compus din aproximativ șase oameni în vârstă. Coeziunea vecinătății era garantată nu doar prin prevalența relațiilor primare, ci și de proprietatea comună asupra anumitor bunuri (mașini agricole, echipament de stingerea incendiilor, vase de bucătărie, tacâmuri, mese, bănci etc.). Simbolurile fiecărei vecinătăți erau *semnul vecinătății* (Nachbarschafts-zeichen) și *sîpetul vecinătății* (Nachbarschaftsrube). (Poledna, 2001, 42).

Funcțiile principale ale vecinătății tradiționale au fost: 1) acordarea de ajutor vecinilor, 2) menținerea și transmiterea nealterată a conceptelor patriarhale săsești despre ordinea și viața socială, 3) reglementarea și controlul comportamentului laic și religios a fiecărui membru al vecinătății. (Poledna, 2001, 43).

Mecanismul global de control social instituționalizat a fost „ziua de judecată”. Vecinii se întâlneau în casa starostelui pentru „a judeca”. Această adunare avea caracterul unui tribunal, de unde numele de *Richttag*. Scopul acestei adunări viza verificarea vieții fiecăruia în anul care s-a scurs, prin confruntarea acesteia cu valorile și normele valabile. Abaterile puteau fi aduse la cunoștința celorlalți, fie de către cel în cauză, fie de starostele mai tânăr al vecinătății sau de „secretarul” vecinătății care au consemnat zi de zi comportamentul „nonconformist” al fiecărui membru al vecinătății. Vecinătatea în ansamblul ei dădea verdictul de vinovat sau nevinovat și aplica pedeapsa cuvenită dacă era cazul. Pedepsele reprezentau de fapt amenzi încasate pe loc și păstrate în lada vecinătății. (Poledna, 2001, 42-43).

O problemă pe care ne-am putea-o pune este cea a adecvării acestui tip de organizare la modul sau stilul de viață românesc, în general părănd o treabă „prea nemțească pentru noi”.

Într-un articol publicat în 1997, rezumând o parte din rezultatele unei investigații realizate la Cisnădioara (Jud. Sibiu), în 1996, Baga Tünde remarca:

„În 1990, vecinătatea săsească a oferit posibilitatea apartenenței unor familii de români care s-au stabilit în Cisnădioara ca urmare a emigrărilor, dar aceștia au refuzat, îndatoririle ce le reveneau fiind considerate neîndreptățite” (Baga, 1997, 112).

Aurel Bodiu semnaleză în schimb existența unor vecinătăți în așezările românești, cum ar fi la Rupea, județul Brașov. În 1996, de pildă, au fost identificate la Rupea un număr de patru vecinătăți ale românilor (Bodiu, 1998, 180). Același autor ne semnaleză și un studiu al lui H. H. Stahl, „Vecinătățile din Drăguș”, publicat în primul număr al publicației *Sociologie Românească* (1936).

Ionica Berevoescu și Manuela Sofia Stănculescu, într-un studiu realizat pe baza unor investigații în satul Moșna (județul Sibiu) constatau faptul că în această comună, după plecarea sașilor, modul de organizare comunitară a rămas cel promovat de „modelul săsesc”. Astfel, în ciuda faptului că ponderea populației săsești era extrem de redusă, în Moșna existau 7 vecinătăți, 4 de țigani și 3 de români. Singura diferență între cele două grupe de vecinătăți, de țigani și de români, observau autoarele studiului, era aceea că „în

vecinătățile de țigani nu pot deveni tată de vecinătate membrii care nu știu carte și nici cei care nu au o casă suficient de mare să găzduiască întâlnirile”. Ca o consecință, tatăl de vecinătate țigănească nu este obligatoriu schimbat anual, ceea ce face ca vecinătatea în comunitățile țigănești să fie un tip de organizare mai degrabă pe verticală, cu posibilitatea concentrării capitalului de influență la nivelul unui grup restrâns de indivizi (Berevoescu, Stănculescu, 1999, 99).

Asocierea intercomunală

În unele țări vest-europene, intercomunalitatea devine o realitate, purtătoare de potențialități pentru colectivitățile locale, prin mutualizarea mijloacelor lor, dar și un factor de multiplicare a incertitudinilor referitoare la consecințele asupra cetățeanului ale acestui mod de organizare teritorială.

În Franța, de pildă, *Carta de dezvoltare a intercomunalității*, adoptată în 1993, și-a fixat drept obiectiv punerea în practică a unui cadru de cooperare adaptat mizelor sociale, economice și ecologice ale dezvoltării durabile locale, răspunzând nevoilor populațiilor și comunelor. Se dorea dotarea aglomerărilor urbane cu un statut instituțional, fiscal și financiar care le conferă o responsabilitate specială în tratarea problemelor urbane și periurbane, prin aceasta înțelegând consolidarea politicii de amenajare și dezvoltare durabilă a ansamblului teritoriului, politica solidarității comunelor în serviciul unităților teritoriale și al locuitorilor lor precum și favorizarea acțiunii în materie de cooperare descentralizată.

Se pot distinge în principal două semnificații, destul de diferite ale intercomunalității în spațiul francez: 1) cooperarea în mod liber consimțită între comune pentru a răspunde mai bine nevoilor populației; 2) o reorganizare teritorială generalizată, obligatorie și ireversibilă, care ar veni să înlocuiască vechea moștenire a revoluției franceze – comune/departamente/stat – cu alte trei niveluri: syndicate intercomunale /regiuni/ Uniune. (Aubelle, 1995).

Legea Chevenement (1999) definește *syndicatele comunale* ca spații ale solidarității în interiorul cărora comunele elaborează un proiect comun al dezvoltării urbane și al amenajării teritoriului lor. Termenii forte ai acestei definiții sunt cei de *solidaritate*, de *dezvoltare urbană* și de *amenajare a teritoriului*. Ei sunt cei care pot servi la definirea noțiunii de interes comunitar. Astfel *sunt de interes comunitar acțiunile care vizează a asigura o solidaritate și un echilibru teritoriului aglomerării, luat în ansamblul său*.

În cazul politicii locale, obiectivul este de a lupta contra proceselor de excludere și pentru a întări solidaritatea între locuitori și între comune pe ansamblul teritoriului aglomerării. Astfel acțiunea comunală și intercomunală se reunesc într-o logică a complementarității și a subsidiarității, cu dorința afirmată de a mutualiza mijloacele în vederea respectării contractului cadru.

În ceea ce privește resursele sindicatului (resurse umane, bunuri și resurse financiare), acestea fac obiectul unei repartii solidară și echitabile. Astfel personalul comunal afectat de transferul de competențe către sindicat va putea să fie menținut în comune sau integrat în efectivele sindicatului. În cazul competențelor împărțite între sindicat și comunele membre, o coordonare trebuie să fie instituită între diferitele servicii însărcinate de punerea lor în practică.

Cooperarea intercomunală a fost implementată și în România, un exemplu reușit părând a fi asociația de dezvoltare intercomunală din Valea Cricovului, județul Prahova.

Programele inițiate prin această asociație au fost implementate între anii 1995-1997, beneficiind de asistență tehnică din partea fundației elvețiene INTER-ASSIST.

Ca perspectivă metodologică, intercomunalitatea presupune crearea de instrumente de diagnostic și de stimulare a dezvoltării comunitare la nivelul unei multitudini de comunități teritoriale.

În România, acțiunea LEADER, componentă fundamentală a *Programului Național de Dezvoltare Rurală 2007-2013* (PNDR), are în vedere facilitarea cooperării între unitățile administrativ-teritoriale, ca persoane juridice de drept privat, fără scop patrimonial și de utilitate publică, creându-se posibilitatea asocierii acestora, în conformitate cu Legea administrației publice locale nr. 215/2001, republicată, sub denumirea de *asociații de dezvoltare intercomunitare*. Acestea au apărut ca o necesitate, datorită fragmentării administrative (aprox. 3000 comune), a insuficienței veniturilor proprii ale unităților administrativ teritoriale, capacității financiare proprii limitate de accesare a fondurilor europene. Beneficiul înființării acestor asociații de dezvoltare intercomunitare îl constituie posibilitatea accesării fondurilor structurale, progresul social condiționat de recunoaștere și admitere a nevoilor fiecărui individ, protejarea eficiență a mediului, utilizarea rațională a rezervelor naturale, păstrarea unui nivel ridicat și sigur de creștere economică și de ocupare a forței de muncă, dezvoltare culturală și păstrarea tradițiilor, fructificarea potențialului turistic al zonei. Asociațiile de dezvoltare intercomunitare se finanțează prin contribuții din bugetele locale ale unităților administrativ teritoriale membre, precum și din alte surse și au posibilitatea participării active, împreună cu alte structuri ale societății civile pentru realizarea de sarcini de interes comun, specifice colectivităților locale. (PNDR, 2008, 49).

Cercetări asupra resurselor și colaborării intercomunale s-au realizat la noi în zona Munților Apuseni și în județul Vâlcea (Pascaru, Stroescu, 2005).

DEZVOLTARE RURALĂ DURABILĂ

Emergența dezvoltării durabile: de la global la local

Ideea dezvoltării durabile (engl. *sustainable development*¹) emerge dintr-o serie de întâlniri și documente politice, din anii '70 ai secolului trecut. În 1972, Conferința Națiunilor Unite de la Stockholm este considerată prima întâlnire de nivel mondial concentrată asupra problematicii impactului activităților umane asupra mediului, cu efecte de bumerang asupra umanității pe termen lung. În 1980, Strategia Mondială de Conservare elaborată de organizații de mediu, susține ideea de protejare a mediului în interesul umanității.

Conceptul a fost promovat pentru prima dată la nivel mondial în 1987, de către norvegiana Gro Harlem Brundtland, președintele Comisiei Mondiale pentru Mediu și Dezvoltare a Națiunilor Unite – (raport intitulat *Our common future*, dar cunoscut ca *Raportul Brundtland*) și definit ca *dezvoltarea care răspunde nevoilor prezentului fără a compromite capacitatea generațiilor viitoare de a-și satisface propriile nevoi*.

Raportul a evidențiat cele trei componente fundamentale și interrelaționate ale dezvoltării durabile: protecția mediului, creșterea economică și echitatea socială. Cerințele menționate în Raport pentru asigurarea dezvoltării durabile sunt: redimensionarea creșterii economice, modificări tehnologice, reorientarea spre noi resurse de materie și energie pentru economisirea resurselor naturale neregenerabile, creșterea controlată a populației, eliminarea sărăciei, participarea mai multor state la luarea deciziilor globale etc.

Imediat după difuzarea *Raportului Brundtland*, definițiile date dezvoltării durabile proliferază în principal datorită sensurilor particulare pe care le au termenii componenți în principalele domenii vizate (social, economic și ecologic). Însă impactul sub aspect practic rămâne încă redus. Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare (PNUD) integrează conceptul în programele de dezvoltare și îl structurează, definindu-l ca luptă împotriva sărăciei, crearea de locuri de muncă, protecția naturii, democrație și echitate.

Adevărata popularizare a conceptului se petrece o dată cu Conferința Națiunilor Unite pentru Dezvoltare de la Rio de Janeiro (1992), când se stabilesc principiile dezvoltării durabile (în documentul numit *Declarația de la Rio* – unul din cele cinci elaborate în cadrul întâlnirii) și se lansează *Programul de cooperare internațională pentru dezvoltare în secolul al XXI-lea* numit și *Agenda 21*, urmând ca, în scurtă vreme, fiecare țară semnatară să își elaboreze propriile programe locale de dezvoltare durabilă, sub titlul generic *Agenda locală 21 (AL 21)*. De altfel, în Capitolul 8 al *Agendei 21* se solicită statelor să adopte strategii de dezvoltare durabilă prin care să se armonizeze politicile sociale cu cele economice și de mediu. Astfel, *AL 21* devine principalul instrument de promovare a conceptului de dezvoltare durabilă.

Conferința Mondială privind Dezvoltarea Durabilă de la Johannesburg din 2002 (*Summitul de la Johannesburg*) a reafirmat dezvoltarea durabilă ca element central al agendei internaționale și a dat un nou impuls pentru aplicarea în practică a măsurilor globale de luptă împotriva sărăciei, pentru protecția mediului și gestionarea rațională a resurselor naturale. Prin Declarația de la Johannesburg s-a asumat responsabilitatea colectivă pentru progresul și dezvoltarea celor trei piloni interdependenți ai dezvoltării durabile: dezvoltarea

¹ În limba română s-a preferat traducerea termenului „sustainable” prin „durabil(ă)” în defavoarea introducerii unui neologism („sustenabil”) pe care de altfel îl întâlnim în unele lucrări.

economică, dezvoltarea socială și protecția mediului, la patru niveluri (local, național, regional și global). La Johannesburg au fost reliefate o serie de tendințe care amenință durabilitatea la nivel mondial. Schimbările climatice și producerea de energie din surse convenționale au fost relaționate cu amenințări la adresa sănătății publice, sărăcia și excluziunea socială, presiunea demografică și îmbătrânirea, pierderi în biodiversitate, probleme de management al resurselor naturale, probleme de utilizare a terenurilor și de transport (UNDESA, 2002).

Dar cu doi ani înainte, în septembrie 2000, pentru a se răspunde la provocările dezvoltării la scară mondială, la a 55-a Adunare Generală a Națiunilor Unite, 147 șefi de stat semnează *Declarația Mileniului și Obiectivele de dezvoltare ale mileniului*, documente care vor deveni de referință pentru politicile naționale de dezvoltare. Al șaptelea din cele opt obiective de dezvoltare ale mileniului se referă la asigurarea durabilității mediului și are ca primă țință *integrarea principiilor dezvoltării durabile în politicile naționale și contracararea pierderii de resurse naturale*.

Uniunea Europeană înglobează conceptul de dezvoltare durabilă în politicile de dezvoltare, într-un ritm ceva mai lent decât PNUD. După aproape zece ani de la Conferința de la Rio de Janeiro, Consiliul European de la Göteborg (2001) adoptă prima Strategie de dezvoltare durabilă a Uniunii Europene, care a fost îmbunătățită un an mai târziu, în urma rezoluțiilor Conferinței Mondiale privind Dezvoltarea Durabilă de la Johannesburg. În iunie 2006 a fost adoptată Strategie de Dezvoltare Durabilă pentru o Uniune Europeană extinsă.

Cu toate aceste progrese, în *The Future of Sustainability: Re-thinking Environment and Development in the Twenty-first Century*, W.M. Adams (2006), în urma unei analize critice a ideii de durabilitate, propune o regândire a conceptului, politicilor și metodologiilor dezvoltării noului secol, bazându-se pe câteva argumente: (1) conceptul este holist, atractiv, elastic dar imprecis, fapt evident din încă din documentele și declarațiile conferințelor mondiale care l-au consacrat; (2) modelul cu trei piloni ai dezvoltării durabile, creștere economică, protecția mediului și progres social nu este viabil întrucât sugerează că ar putea exista un troc între piloni, în caz de deficite; (3) problema măsurării durabilității, care până acum, cu toate eforturile, sunt doar exerciții pregătitoare, ceea ce transformă conceptul în simplă retorică.

În România, Biroul Programului Națiunilor Unite pentru Dezvoltare (fondat în 1971 pentru a sprijini România în dezvoltare prin consultanță, asistență tehnică, instruire și suport logistic și al cărui rol a devenit mult mai activ după 1989), a înființat în 1997 *Centrul Național pentru Dezvoltare Durabilă* care, în iunie 2001, se constituie ca organizație neguvernamentală responsabilă de susținerea și coordonarea inițiativelor relevante care vizează dezvoltarea durabilă în România. Programul organizației, *Building Capacities to implement LA 21* a fost lansat în anul 2000 pentru nouă orașe pilot din România (Baia Mare, Galați, Giurgiu, Iași, Miercurea Ciuc, Oradea, Ploiești, Târgu Mureș, Vâlcea). Conform datelor Centrului Național pentru Dezvoltare Durabilă, extinderea implementării Agendei Locale 21 a inclus 13 localități în perioada 2003 – 2004 (Arad, Bolintin Vale, Câmpina, Fălțiceni, Mediaș, Pitești, Sibiu, Sighișoara, Slatina, Târgu Jiu, Târgoviște, Vatra Dornei, Zimnicea), 3 localități și 1 județ, în 2004 – 2005 (Bistrița, Borsec, Brașov și județul Mureș) iar în 2005 – 2006, 3 localități și 1 județ (Constanța, Gura Humorului, Medgidia și județul Brașov). Prin urmare, pentru ruralul din România, AL21 este un instrument funcțional în două județe, Mureș și Brașov.

Comunități durabile

Durabilitatea presupune (re)cunoașterea conexiunilor între acțiuni la nivele diferite (local, regional, global) și efectele lor asupra mediului, ceea ce presupune o paradigmă sistemic-holistă a dezvoltării.

Comunitatea ca ecosistem

În termenii *ecologiei sistemice*¹, comunitățile umane, împreună cu teritoriul ocupat sunt ecosisteme, mai precis, subsisteme ale Ecosferei (planetei Pământ). Dezvoltarea comunităților cunoaște o nouă abordare, *ecosistemică*, care presupune tratarea într-o manieră integrativă a obiectivelor de dezvoltare.

Conceptului de ecosistem, definit ca sistem natural delimitat în spațiu și timp și compus din ființele vii și mediul lor de viață (Stugren, 1994), deși a fost elaborat și definit la jumătatea secolului trecut, i-au trebuit mai bine de cinci decenii pentru a pătrunde ca atare în științele socio-umane. Ecologia umană, fondată în anii '20 ai secolului trecut de reprezentanții *Școlii de la Chicago* (R.E. Park, R.R. McKenzie, E. Burgees etc.), a aplicat principiile și legițile ecologiei în sociologie, fără o abordare (eco)sistemică. Dealtfel, conceptul de ecosistem a fost creat ulterior celui de ecologie. Conform lui Ernest Burgess (în *The Growth of the City*, 1925), orașul este analog unui organism în care *expansiunea* este o creștere a parametrilor fizici iar *metabolismul urban* constă în organizare și dezorganizare socială (analog *anabolismului* și *catabolismului* din biologie). Din perspectivă ecologică, afirmă Park, societatea este *arealul (unitatea teritorială) în care competiția este redusă prin contact social iar lupta pentru existență, conștient asumată, capătă forme sublimatate*. Însă distincția pe care o face Park între *ecologia umană* și *ecologia plantelor / animalelor*, susținută de un complex de redefiniri a unor concepte sociologice consacrate este mai degrabă o paradigmă sub care se vor dezvolta ulterior studii de sociologie urbană (Buțiu, 2005, 154).

Schimbarea petrecută acum trei decenii în politicile mondiale de dezvoltare prin adoptarea conceptului de dezvoltare durabilă, este o provocare la nivelul comunităților locale, în primul rând prin trecerea de la antropocentrism la ecocentrism. Înlăturarea obișnuinței practicienilor dezvoltării de a concepe politici, strategii și programe pe dimensiuni slab interconectate cu factorii de mediu este susținută de modele teoretice. Unul din acestea este Modelul Presiune – Stare – Răspuns (Fig.1), creat de Organizația pentru Cooperare și Dezvoltare Economică (OCDE). Modelul prezintă schematic modul în care societatea, prin activități de dezvoltare și utilizare a resurselor naturale, exercită presiuni asupra mediului. Sunt incluse aici și presiunile indirecte exercitate de activități economice și non-economice cu semnificație pentru mediu, ca forțe directoare, socio-economice și socio-culturale care pot micșora sau mări impactul activităților umane asupra mediului. Informațiile privind schimbările în starea factorilor de mediu cât și cele referitoare la presiunile exercitate de activitățile umane, fundamentează răspunsul societal colectiv sau individual (politici, programe, comportamente etc.). Astfel, modelul utilizează o abordare holistă care leagă cauzele de efecte și de răspunsurile venite din mediul social.

Definiri ale comunității durabile

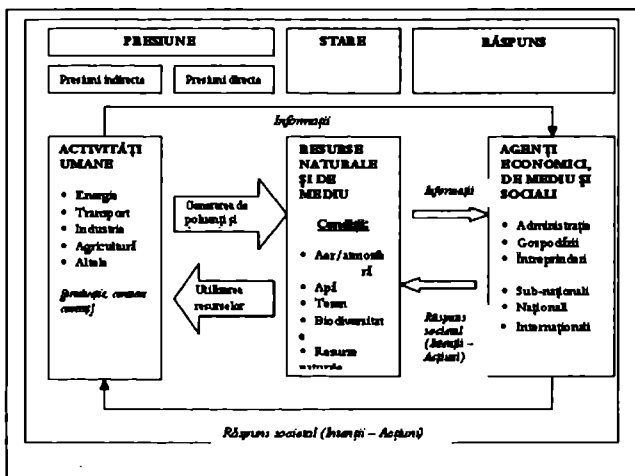
După Conferința de la Rio, termenul de durabilitate intră și în limbajul practicilor dezvoltării comunităților locale. Pe lângă impulsul dat de *Agenda locală 21*, document – cadru inițiat de la nivel supra-comunitar, Huckle (1996) aduce încă un argument puternic

¹ Ramură a ecologiei generale care studiază optimizarea relațiilor sociale, economice și de mediu prin prisma teoriei sistemelor.

pentru integrarea conceptului de durabilitate în practicile comunităților locale, susținând că există slăbiciuni ale dezvoltării durabile la niveluri superioare comunității prin faptul că se încurajează creșterea economică în favoarea marilor corporații, și astfel Huckle lasă să se înțeleagă că nu se iau în calcul interesele particulare ale comunităților. Comunitatea durabilă este sinonimul comunității viabile.

După *Ontario Round Table on Environment and Economy* (2005), sunt comunități durabile acele comunități în care sistemele sociale, economice și de mediu sunt profund interconectate în toate deciziile privitoare la dezvoltare. Însă complexul de relații și interdependențe între sisteme nu se lasă ușor surprins. Sunt formulate principii ale comunităților durabile (*a se vedea Caseta 1*), se elaborează liste de verificare a indicatorilor durabilității comunității (Tabelul 1) și, în general, concepte și metodologii noi intră în limbajul și practica dezvoltării.

Figura 1: Modelul Presiune - Stare - Răspuns



Sursa: OCDE 2001, 134

CASETA 1

Ontario Round Table on Environment and Economy
Principiile comunității durabile

O comunitate durabilă este aceea care ...

- Recunoaște limitele creșterii și limitele capacității de suport a mediului
- Valorizează diversitatea culturală
- Respectă toate formele de viață și, deopotrivă, pe cele de suport a biodiversității
- Promovează valorile durabilității prin educație
- Ia decizii ecologice prin integrarea criteriilor de mediu în guvernare, afaceri și în viața privată
- Ia decizii și planifică într-o manieră echilibrată, deschisă și flexibilă care cuprinde mai multe perspective
- Utilizează la maxim potențialul de efort și resurse locale

- Utilizează surse regenerabile de energie
- Minimizează daunele provocate mediului
- Reciclează materiale

Și, ca rezultat...

- Nu compromite durabilitatea altor comunități (perspectiva geografică, teritorială)
- Nu compromite durabilitatea generațiilor viitoare (perspectiva temporală)

Sursa: http://www.sustreport.org/issues/sust_comm.html.

Torbjorn Lahti și Sarah James (2005) elaborează un model al *eco-municipalității* pentru schimbări durabile în comunitate, având ca ghid modelul comprehensiv al planificării în sisteme complexe, „The Natural Step Framework”, realizat în 1990 pe baze științifice, de către cercetători suedezi din medicină și fizică. Ca metodă, modelul prevede guvernarea pe principiile dezvoltării durabile și atingerea țințelor prin procese democratice, larg participative. Modelul presupune aspirații de dezvoltare a comunității pe termen lung privind toate cele trei dimensiuni, economică, ecologică și socială. Elementul de inovație a modelului este, susțin autorii, pe lângă abordarea sistemică, instituirea unui limbaj comun la nivelul municipalității privind semnificația dezvoltării durabile. Modelul este bazat pe patru principii directoare: *reducerea dependenței comunității de resursele naturale neregenerabile, reducerea generării de substanțe chimice de sinteză, diminuarea exploatării neraționale a mediului și satisfacerea promptă și eficientă a nevoilor umane*. Se așteaptă ca modelul să conducă la reducerea conflictului și competiției între acțiuni concurente de dezvoltare. Succesul modelului ar putea fi evaluat prin numărul, răspândirea pe glob și diversitatea comunităților care l-au adoptat, de organizațiile și rețelele naționale și internaționale create. Asociația Eco-municipalităților din Suedia numără peste șaptezeci de comunități rurale și urbane (cca. 25 % din total) în care se realizează reciclarea deșeurilor solide într-un procent ridicat (de până la 90%) iar în unele comunități a fost redus gradul de utilizare a combustibililor fosili cu peste 40%. În Canada a luat naștere Federația Eco-municipalităților Canadiene iar orașul Whistler (British Columbia) a primit premiul Națiunilor Unite pentru planul de dezvoltare durabilă „Whistler 2020”. În Statele Unite a fost creată Rețeaua Eco-municipalităților Nord Americane. La acestea s-au alăturat comunități din Japonia, Estonia și Noua Zeelandă.

Tabelul 1: Criterii de verificare pentru indicatorii durabilității unei comunități

Nr. Cr.	Criteriu
1.	Indicatorul se adresează capacității de suport a resurselor regenerabile și neregenerabile, locale și extra-locale pe care comunitatea se bazează
2.	Indicatorul se adresează capacității de suport a ecosistemului local sau global
3.	Indicatorul se adresează calității estetice valorizate de comunitate
4.	Indicatorul se adresează capitalului uman din comunitate (sănătate, educație, abilități etc.)
5.	Indicatorul se adresează capitalului social din comunitate (conexiuni și relații de prietenie, familie, vecinătate, grupuri sociale diverse, mediu de afaceri, guvern, precum și capacitatea acestora de a interacționa pozitiv)
6.	Indicatorul se adresează capitalului antropoc (clădiri, parcuri, locuri de joacă, infrastructura de transport și cea informațională etc.)
7.	Indicatorul furnizează o viziune pe termen lung privind comunitatea

8.	Indicatorul vizează aspecte economice, sociale sau de biodiversitate
9.	Indicatorul se adresează problematicii echității intrageneraționale și intergeneraționale
10.	Indicatorul este ușor de înțeles și de utilizat de către public
11.	Indicatorul exprimă o legătură între economie și mediu
12.	Indicatorul exprimă o legătură între mediu și societate
13.	Indicatorul exprimă o legătură între societate și economie
14.	Indicatorul exprimă costul durabilității comunității pentru durabilitatea altor comunități sau a Planetei

După M. Hart (1995 / 1999), Guide to Sustainable Community Indicators

Comunitățile durabile și amprenta ecologică

Pentru evaluarea durabilității comunităților, la mijlocul anilor '90, Mathis Wackernagel și William Rees dezvoltă conceptul de amprentă ecologică (ecological footprint), ca măsură a presiunii exercitate de om asupra ecosistemului. În ecuația calculului amprentei ecologice intră două variabile critice: mărimea populației și materialele organice exploatate din teritoriul ocupat, raportate la capacitatea de regenerare a ecosistemului. Rezultatul este exprimat într-o cifră care reprezintă deficitul sau rezerva ecologică a ecosistemului.

În The Ecological Footprint Atlas 2008 (Ewing et al., 2008, 4), posibilitatea cuantificării amprentei ecologice este argumentată de autori pe baza următoarelor asumții: (1) poate fi urmărită / înregistrată cea mai mare parte a consumului de resurse și a deșeurilor generate; (2) cea mai mare parte a resurselor poate fi măsurată ca arii productive biologic, iar circuitul resurselor și al deșeurilor care nu poate fi măsurat este exclus din calcul ceea ce face să persiste o subestimare sistematică a presiunilor exercitate asupra ecosistemului; (3) prin scalarea fiecărei arii în termeni de bioproductivitate¹, tipuri diferite de arii pot fi convertite în unități de bioproductivitate medie, ca hectare globale, unități care exprimă atât amprenta ecologică cât și biocapacitatea; (4) hectarele globale pot fi însumate, și astfel se poate exprima cererea agregată sau amprenta ecologică, iar fiecare hectar de arie productivă poate fi scalată conform bioproductivității proprii; (5) exprimarea în hectare globale și presiune umană (ca amprentă ecologică) permite comparații la nivel global, regional, național sau local; (6) aria solicitată poate excede aria disponibilă dacă presiunea într-un ecosistem particular excede capacitatea regenerativă a ecosistemului.

În același document, autorii evidențiază și ce nu intră în ecuația amprentei ecologice, ca limite ale metodei: aspectele non-ecologice ale durabilității, epuizarea resurselor neregenerabile (de pildă a combustibililor fosili), activitățile care poluează prin natura lor, degradarea ecologică a terenurilor și capacitatea de refacere a ecosistemului (Ewing et al., 2008, 11).

După metodologia amprentei ecologice, s-a estimat că amprenta ecologică (presiunea exercitată de umanitate) pentru anul 2005 depășea cu o treime capacitatea de suport a ecosistemului terestru. Dar la nivel național, sunt diferențe semnificative care arată că deși pentru majoritatea statelor lumii se înregistrează o relație direct proporțională între nivelul de bunăstare (Indicele Dezvoltării Umane) și amprenta ecologică, nu este o regulă general valabilă. De pildă, deși Emiratele Arabe Unite

¹ Bioproductivitatea se referă la suprafețele terestre sau acvatice unde au loc activități de fotosinteză semnificative și acumulări de biomasă, ca expresie a sursei de hrană.

înregistrau amprenta ecologică maximă, după IDU se situau în 2005 la nivelul țărilor est-europene¹.

În Raportul Dezvoltării Umane 2007-2008, care are ca temă centrală încălzirea globală, Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare utilizează conceptul de amprentă ecologică pentru estimarea emisiilor de carbon, considerate principala cauză a schimbărilor climatice din ultimul deceniu și pentru evidențierea inechităților la nivel mondial în privința costurilor și beneficiilor dezvoltării. În țările sărace, supraviețuirea depinde mult de agricultură, dar seceta, furtunile, inundațiile etc., datorate schimbărilor climatice, sunt efectul pervers al dezvoltării din țările bogate.

Chiar dacă între țări relația între nivelul de dezvoltare și rezerva/deficitul ecologic nu este întotdeauna direct proporțională, relația inversă constituie mai degrabă excepții (cum ar fi Canada, pe continentul nord-american sau Finlanda și Suedia, în Europa, țări dezvoltate și cu mari rezerve ecologice). În schimb, între mediul rural și cel urban, persistă o inechitate tot mai evidentă. Locuitorii din rural, deținătorii bioproductivității sunt expuși riscului de sărăcie în procent mult mai ridicat decât cei din urban. Altfel spus, durabilitatea ecosistemelor, la orice nivel, se realizează pe socoteala comunităților rurale. O economie rurală de tip arhaic, deficitul de facilități și dotări, ca elemente ale modernității, consumul redus de energie electrică, combustibil fosil sau apă ș.a.m.d. sunt factorii care compensează la nivel global amprenta ecologică a orașelor. De aceea dezvoltarea durabilă, care presupune o balanță echilibrată între consum și resurse și între beneficii și costuri, este o problemă de echitate și justiție socială.

Pe de altă parte, pentru o dezvoltare durabilă a comunităților urbane, municipalitățile caută să își educe cetățenii pentru un comportament mai puțin consumist, după un model apropiat de cel din ruralul tradițional. Multe din aspectele tradiționale ale stilului de viață revin acum în forță mai ales în urban, sub un alt imperativ decât cel al sănătății individului, cel al durabilității Planetei. Apelul la remedii naturiste pentru tratarea anumitor boli sau deplasarea pe jos în locul deplasării cu autoturismul, sunt doar câteva din mulțimea de exemple. În sprijinul menținerii unui standard de viață ridicat vin inovațiile tehnologice (numite tehnologii „verzi”, tehnologii alternative, tehnologii prietenoase ecologic sau eco-tehnologii) și produsele ecologice (de la produse cosmetice la locuințe în întregime ecologice). Industrii întregi stau sub semnul revoluției tehnologice în condițiile crizei energetice și se constată creșterea ponderii serviciilor ecologice în economia mondială (ca exemplu, a se vedea www.ecobusiness.com).

1

http://www.footprintnetwork.org/en/index.php/GFN/page/fighting_poverty_our_human_development_initiative/

Concepte conexe comunității durabile: buna guvernare și societatea civilă

Bundschuh-Rieseneder (2008), afirmă că durabilitatea nu poate fi realizată fără buna guvernare, concept care comportă mai multe definiții¹ dintre care o reținem pe cea mai apropiată de tema studiului de față:

„Managementul transparent și responsabil al resurselor umane, naturale, economice și financiare în scopul realizării unei dezvoltări echitabile și durabile, în contextul unui mediu politic și instituțional care respectă drepturile omului, principiile democratice și legea”. (27-28).

În contextul tensiunilor crescute de globalizare și regionalizare, sistemele tradiționale de reglementare sunt supuse unei presiuni tot mai mari de reformare. Cu toate că statul va continua să joace un rol semnificativ, deși schimbat în viitor, importanța actorilor din mediul de afaceri și a societății civile este în creștere. Dezvoltarea durabilă cere această schimbare. Astfel, perspectiva intra- și inter-generațională nu poate fi realizată printr-o abordare de sus în jos, ci mai degrabă are nevoie de participare largă.

În tensiunile recente generate de schimburile de roluri și responsabilități pentru dezvoltare durabilă, societății civile pare să i se acorde o atenție sporită în ultimele decenii, comportând re-definiri. Bermeo și North (2000) care identifică originile conceptului în ideologia și practica politicilor secolului al XIX-lea, ideologii și practici strâns legate de liberalism și democratizare, găesc că interesul pentru definiții recente ale conceptului pare să fie resuscitat de transformările socio-politice la scară mondială precum și de eșecul statului și al pieței în a răspunde într-un mod adecvat nevoilor umane. John Keane (1998) definește societatea civilă ca *idealtip* weberian, care descrie și vizează complexul și dinamicul ansamblu al instituțiilor neguvernamentale, care tind să fie non-violente, auto-organizate, auto-reflexive și aflate într-o permanentă tensiune între ele, pe de o parte, și cu instituțiile de stat care le încadrează, le constrâng și le potențează activitatea, pe de altă parte. Jeffrey Alexander (1998), consideră că societatea civilă reprezintă o sferă a solidarității sociale, autonomă și distinctibilă analitic și empiric de celelalte sfere, politică, economică, religioasă și familială. Resursele societății civile, după Alexander, se află în alte subsisteme ale societății cum ar fi comportamentul independent, rațional și autocontrolat încurajat de economia de piață.

Krishan Kumar (1993) reîncadrează conceptul de societate civilă în contextul transformărilor din țările central și est europene după căderea comunismului. El atrage atenția asupra largii utilizări a conceptului de către teoreticienii revoluțiilor din 1989 și asupra speranțelor pe care intelectualii din fostele țări comuniste și le-au pus în programele de construcție și reconstrucție a societății civile.

La început de secol XXI, acest concept devine semnificativ și chiar paradigmatic pentru domeniul *politicilor și practicilor dezvoltării*. Astfel, Jude Howell și Jenny Pearce (2001), propun ca alternativă la genealogiile conceptuale clasice o genealogie care vizează relația *societate civilă – dezvoltare*.

O amplă dezbateră privind legăturile existente între încredere și societate civilă, idei pregnante în lucrările lui Putnam, Fukuyama, Giddens și Seligman, întâlnim în volumul de eseuri editat de Fran Tonkiss, Andrew Passey, Natalie Fenton și Leslie C. Hems (2000). În

¹ Citându-l pe Roderick Rhodes, Comisia Europeană precizează ambiguitățile care persistă încă în definirea bunei guvernări în științele sociale contemporane, fiind unul din sensurile date guvernancei, alături de stat minimal, guvernare corporatistă, noul management public, sistem socio-cibernetice și rețele autoorganizate (http://ec.europa.eu/governance/index_en.htm).

cele opt eseuri se examinează încrederea și societatea civilă în raport cu individul, familia, religia, organizațiile voluntare, mediul înconjurător, statul și economia. De pildă, Fred Powell în esul *State, Welfare and Civil Society* notează faptul că deși sectorul voluntar este considerat adesea ca o alternativă la ceea ce face statul pentru bunăstarea cetățenilor, acest sector nu are încă o poziție suficient de consolidată. Aceasta și pentru că nu doar cristalizarea societății civile în organizații voluntare este de interes ci și *capacitatea acestora de a stabili legături cu instituțiile de stat pe baza încrederii.*

Dezvoltarea comunitară - model de intervenție pentru comunități rurale durabile

Convergențe paradigmatică ale dezvoltării

În privința teoriei și practicilor dezvoltării, începutul noului mileniu pare să stea sub semnul convergențelor paradigmatică generate de presiunile globalizării economice, politice și culturale, și de generalizarea principiului participării publicului la programele de dezvoltare. *Summitul de la Johannesburg (2002)*, deși este dedicat dezvoltării durabile, durabilitatea este doar unul din cele opt obiective de dezvoltare ale mileniului. Celelalte obiective, de *dezvoltare umană* sau *dezvoltare socială*, vizând sărăcia, egalitatea de gen, educația, sănătatea și parteneriatele globale, sunt subsumate termenului generic *dezvoltare durabilă*. De asemenea, așa cum am menționat înainte, Raportul Dezvoltării Umâne 2007-2008 atrage atenția asupra inechităților privind costurile dezvoltării economice pe seama populațiilor sărace și încorporează termeni care înainte păreau proprii științelor naturii.

Mai mult sau mai puțin explicit, termenul de durabilitate apare totuși foarte des atașat celui de dezvoltare (economică, socială, locală, comunitară etc.). Sub o perspectivă holistă a dezvoltării, dezvoltarea durabilă ca stare, proces sau deziderat, câștigă teren. Deși are ca origini politicile mondiale ale dezvoltării, a devenit obiectiv al politicilor publice naționale și locale.

Dezvoltarea comunitară, cu origini similare dezvoltării durabile dar cu un istoric ceva mai bogat, propunea încă de la început, un model de dezvoltare „de jos în sus”, vizând comunitățile sărace. Ambele concepte au *participarea* ca principiu fundamental, fondându-se pe un model endogen al dezvoltării și ambele au ca finalitate *bunăstarea*. Doar că dezvoltarea durabilă centrează atenția asupra unei viziuni și mai de perspectivă, mai precis, prospectivă pe termen nedefinit, astfel încât bunăstarea de azi sau de peste douăzeci de ani (a indivizilor, grupurilor, comunităților sau națiunilor) să nu o pericliteze pe cea a generațiilor viitoare, pe un orizont de timp nedefinit.

Definiri și evoluții ale dezvoltării comunitare

Definițiile date dezvoltării comunitare sunt extrem de diverse, reflectând diversitatea semnificației conceptului de comunitate care, printre altele, este utilizat și pentru promovarea ideologiilor, politicilor și programelor de dezvoltare. James Cooch (1994) menționează Programul Națiunilor Unite lansat în 1950, ca prim document oficial în care apare sintagma dezvoltare comunitară și sub care sunt reunite seturi de acțiuni menite să reducă decalajele existente între țările Lumii a Treia și celelalte națiuni. În câțiva ani se conturează și primele definiții ale dezvoltării comunitare.

Dezvoltarea comunitară este efortul unit al colectivității cu al autorităților guvernamentale de a îmbunătăți condițiile economice, sociale și culturale ale comunităților, de a integra aceste comunități în viața națiunii și de a le face capabile să contribuie la progresul național. (ONU *apud* Mayo, 1956, 3).

Ceva mai centrată pe dezvoltarea comunitară ca proces și mult mai aproape de ceea ce se înțelege astăzi prin dezvoltare comunitară este o altă definiție citată de Mayo, dată de *International Cooperation Administration*.

Dezvoltarea comunitară este procesul acțiunii sociale în cadrul căruia membrii unei comunități se organizează pentru a planifica și acționa în comun, pentru care: (1) își definesc nevoile și problemele comune și individuale; (2) întocmesc planuri cu scopul satisfacerii nevoilor și rezolvării problemelor identificate, pe baza resurselor comunității; (3) suplimentează resursele atunci când este necesar prin atragerea lor de la agenții guvernamentale și neguvernamentale din afara comunității. (*International Cooperation Administration, ibid., 3*)

Dar anii '50-'60 sunt caracterizați de inițiative de dezvoltare venite fie de la foruri internaționale preocupate de combaterea sărăciei, fie de la autoritățile naționale. Este perioada în care, deși numite ca proiecte de dezvoltare comunitară, predomină macroproiectele economice și de infrastructură. Modelul dezvoltării era unul exogen și centrat pe dezvoltare economică. Acest lucru este evident din primele proiecte globale de combatere a sărăciei de după cel de-al doilea război mondial, dar și din prima definiție dată dezvoltării comunitare în 1956 de *Organizația Națiunilor Unite*. Efectul acestor politici nu a fost cel așteptat, nu de puține ori soluțiile implementate dovedindu-se neadecvate sau ineficiente.

Castelloe și Gamble (2005) prezintă două lucrări semnate de Robert Chambers, *Putting the Last First* (1983) și *Whose Reality Counts? Putting the First Last* (1997), ca importante în politicile și practicile dezvoltării întrucât nu doar sumarizează eforturi ale practicienilor dezvoltării rurale din întreaga lume ci au și note critice la adresa *status-quo*-ului dezvoltării internaționale. Chambers arată tendința de a baza deciziile de dezvoltare pe informații abstracte, decontextualizate, colectate din surse secundare sau prin anchete pe bază de chestionar. Și propune, în contrast, *acțiunea și reflecția participativă*, ca metodă de ascultare a „vocii”, năzuințelor și experienței grupurilor marginalizate, neglijate de metodele clasice de investigare.

Este și motivul care determină Banca Mondială să își reorienteze finanțările, căutând să consolideze infrastructurile sociale, prin abordarea numită *community driven development*. Aici merită menționată contribuția lui Mihail Cernea, strălucit discipol al lui Dimitrie Gusti, încă din primii săi ani de cercetări la Banca Mondială. În lucrarea *Putting People First*, prezentată la al IV-lea Congres Internațional de Sociologie Rurală (Manila, Philippine, 1984), Cernea denunța modul de concepere și executare a programelor de dezvoltare rurală, orientat spre intervenții financiare, propunând mutarea accentului de pe infrastructurile fizice pe structuri sociale. Modelul propus de Cernea, tradus la noi sub sintagma „Oamenii, înainte de toate”, a avut ecouri imediate mai ales în rândul practicienilor, adoptându-se metodologii noi de lucru în planificarea și executarea planurilor de dezvoltare rurală. (Cobianu Băcanu, 2005, 314-317).

Prin urmare, în anii '70 ai secolului trecut, se discuta tot mai fervent necesitatea de a pune în practică o *politică de dezvoltare comunitară* în care fiecare comunitate se preocupă de dezvoltarea locală nu doar prin a aplica politica de dezvoltare ci prin *capacitare socială locală*. Procesul de capacitare (*empowerment*) presupune oferta și utilizarea resurselor într-o manieră care să ducă la creșterea capacității membrilor săi de a lua decizii bine gândite în privința diverselor probleme și de a adopta soluții adecvate (Ciumăgean, 2002). Strategiile de dezvoltare comunitară pornesc de la premisa că orice comunitate are cunoștințe, resurse și potențial organizatoric de a realiza o schimbare constructivă (Zani, 2003). Pe de altă parte,

Campfers (1997) consideră că transferul inițiativelor de dezvoltare comunitară de la nivel guvernamental la nivel local a fost posibil odată cu creșterea și întărirea sectorului nonprofit.

După mai bine de cinci decenii de la geneza conceptului, pe plan teoretic, nu par să se înregistreze prea mari progrese, astfel încât dezvoltarea comunitară

„...este o etichetă tolerantă pentru o familie, relativ dezorganizată, de practici sau modele de intervenție locală ...” (Sandu, 2005, 15).

Totuși, într-o sinteză a diferitelor sensuri atribuite dezvoltării comunitare, Dumitru Sandu definește dezvoltarea comunitară ca:

„...schimbare voluntară în, prin și pentru comunitate.” (Sandu, 2005, 26)

Distincția între schimbări de tip dezvoltare comunitară și alte tipuri de schimbări care se produc în comunitate poate fi făcută și prin apel la *caracteristicile dezvoltării comunitare* menționate de J. Cook (1994): (1) schimbarea se produce cu sprijinul membrilor comunității, prin *participare publică*, fiecare participant la schimbare înțelegând că se ajută de fapt pe sine; (2) luarea deciziilor ce privesc dezvoltarea se face prin intensificarea *democrației participative*; (3) abordarea este holistă; (4) schimbarea se face în sens pozitiv și este ireversibilă (se știe că se pot face schimbări structurale și pentru a se evita altele, nedorite, sau pentru a stabili o situație preferabilă).

Detalii privind caracteristicile schimbării ce poate fi numită dezvoltare comunitară sunt oferite de Philip Mondolfo (2005, 17-25), care ne prezintă astfel și propria perspectivă privind evoluția istorică a semnificației conceptului. Dimensiunea participativă, definitorie pentru dezvoltarea comunitară, a evoluat spre forme tot mai puțin dirijate din exterior. Respectiv, de la acțiuni *pentru* comunitate în care participarea membrilor comunității nu apare în discuție, s-a trecut la acțiuni *împreună* cu comunitatea, pe baza parteneriatului între instituțiile de stat ale bunăstării și societatea civilă. Ideea care se deprinde de aici este că, pe baza unor obiective comune, instituțiile de stat susțin schimbările dorite de comunitate, planificate și derulate în și pentru comunitate.

A face pentru comunitate este o idee care a fost precedată de discursul privind *subdezvoltarea* formulat de președintele Statelor Unite, Harry Truman, în 1949, în care se lansa ideea unei cruciade împotriva sărăciei în regiunile subdezvoltate (cu inspirație din planul Marshall pentru reconstrucția Europei postbelice). Mesajul era, înainte de toate, ideologic și mai puțin tehnic iar jocul strategic a devenit și mai evident imediat după război. Țări ca Iran, Brazilia, Coreea, Mexic, India, prin modelul „exogen” de dezvoltare, se bucurau de privilegiul investițiilor masive venite din SUA, țară care, în opoziția manifestată la expansiunea blocului comunist, le devenea astfel și un atent supervisor politic.

A face prin comunitate s-a conturat ca idee ceva mai târziu, în anii '50 - '60 ai secolului trecut, ca urmare a criticilor aduse strategiei de dominație politică și culturală. Cercetătorii, sociologi și economiști, au identificat printre cauzele subdezvoltării în țările Lumii a Treia o anume alienare în rândul populației, produsă de fascinația Occidentului, care demobiliza prin aceea că experiența locală era desconsiderată chiar de către localnici. Prin urmare, se propune un model exogen al dezvoltării¹, iar pentru aceasta Albert O. Hirschman propune strategia „dezechilibrului alternant” prin care se creează tensiuni stimulative pentru acțiune. Concepția, endogenă și conflictuală a devenit specifică politicianilor progresiști

¹ Modelul este ancorat în teoria disonanței cognitive a lui Leon Festinger, teorie conform căreia introducând anumite activități care cer anumite comportamente, se suscită obiceiuri care se pot propaga și în alte sectoare de activitate (Mondolfo, 2005).

din perioada anilor '60 - '70, care doreau să respecte independența și cultura tradițională a țărilor confruntate cu imperialismul și modul de viață occidental. Astfel ia naștere o adevărată mișcare de mobilizare socială, teoretizată de Paulo Freire ca „acțiune de conștientizare” și care a fost susținută prin acțiunile practice ale bisericii și ale organizațiilor neguvernamentale. Pentru rural, în anii '70 - '80 ai secolului trecut, a face *prin* comunitate presupunea un proces de educație populară, bazată pe învățare experiențială pe care Freire o contrapune abordării tradiționale a educației. În modelul lui P. Freire (1970), educația populară aduce grupuri de oameni împreună pentru a reflecta la *teme generative* care sunt, în fapt, principalele motive de îngrijorare ale comunității și de mare prioritate, cum ar fi lipsa locurilor de muncă sau degradarea mediului, ca apoi să se acționeze pe baza propriei experiențe (Castelloe, Gamble, 2005, 261-276).

Ceva mai târziu se conturează o strategie de combinare a resurselor endogene cu cele exogene, bazată pe ideea parteneriatului între actorii locali și extra-locali, numită de Ph. Mondolfo ca *a face împreună*, ceea ce implică renunțarea la modelul conflictual și abordarea unui nou model, al parteneriatului. *A face durabil* este o completare necesară dar și impusă de abordarea eco-centrică a dezvoltării, lansată oficial prin sintagma *dezvoltare durabilă*, la Conferința de la Rio.

Politici și strategii de dezvoltare comunitară în rural

Ariile geo-politice în care au loc primele acțiuni cu scop explicit de dezvoltare comunitară sunt cele aflate sub influența a două mari puteri: Marea Britanie, puternic afectată economic de decolonializare și de efectele războiului, țară care se concentrează asupra problemelor din interiorul statului și Statele Unite ale cărei ținte sunt atât propriile zone sărace, în speță cele rurale (Mayo, 1957; Summers, 1986) cât și țările subdezvoltate (Mayo, 1958; Mondolfo, 2005).

O puternică centrare pe rural a dezvoltării comunitare se va menține mai departe, din cel puțin două motive: (1) disoluția comunității în sens tradițional care facilita cooperarea și acțiunile voluntare între membrii comunității pentru beneficii care nu satisfăceau neapărat un interes personal și imediat și (2) decalajele în dezvoltarea comunităților (rurale și urbane) produse de accesul inegal la resursele bunăstării.

Pentru ruralul american, Summers (1986) apreciază că dezvoltarea comunitară a început încă de la finele secolului al XIX-lea, odată cu începutul industrializării, când la nivel politic se pune tot mai des „problema fermei” datorită inegalităților sociale majore (săraci - bogați) și disparităților rural - urban. Urmează o serie de reorganizări politice și administrative cu scopul de a stopa scăderea nivelului de trai într-un rural care furniza hrană ieftină, obținută cu greu, pentru tot mai mulți locuitori ai orașelor. Acestea sunt, după Summers, primele programe de dezvoltare comunitară, urmate apoi de altele care se lansează abia după cel de-al doilea război mondial.

Dintre țările Europei, în Franța postbelică se constată că lipsită de eficiență o (re)construcție națională bazată exclusiv pe planificare de sus în jos. Însă proiectele naționale de modernizare din perioada 1960 - 1975 erau focalizate predominant pe mediul urban și practicile sunt încă puternic centraliste. Cu toate acestea, în anii '70 ai secolului trecut, se discuta tot mai fervent necesitatea de a pune în practică o *politică de dezvoltare comunitară* în care fiecare comunitate se preocupă de dezvoltarea locală, dincolo de o aplicare mecanică a politicilor de dezvoltare naționale.

După aproape șase decenii de intervenții sociale, de o diversitate copleșitoare, proiectate cu scopul declarat de dezvoltare comunitară, s-a ajuns la delimitarea

schimbărilor care au ca finalitate *dezvoltarea comunității* de cele care vizează *dezvoltarea comunitară*. Dumitru Sandu (2005) arată că acțiunile de tip dezvoltare comunitară ocupă un spațiu relativ redus în multitudinea de acțiuni cu scop de dezvoltare iar James Cook (1994) consideră că sunt schimbări care, deși duc la dezvoltarea comunității, sunt contraproductive pentru dezvoltarea comunitară, pentru că nu se fac cu participarea membrilor comunității sau nu au durabilitate.

Decalajele în dezvoltare între rural și urban a făcut din dezvoltarea comunitară o practică predilectă în ruralul sărac. Pe baza statisticilor care arată că la nivel mondial majoritatea covârșitoare a săracilor locuiesc în rural, Națiunile Unite se preocupă de dezvoltarea rurală prin politici, programe și agenții special create¹.

Chiar dacă Națiunile Unite consideră că dezvoltarea rurală este o posibilă soluție pentru rezolvarea problemei sărăciei mondiale și derulează o gamă variată de programe în acest sens, procedurile greoaie impuse uneori de structurile internaționale încetinesc procesul. De aceea se caută o schimbare de accent, de la politicile centralizate spre cele locale (Bleahu, 2006).

Oprindu-se asupra dezvoltării comunitare rurale, Summers (1986) constata ca există puncte de vedere divergente privind planificarea schimbării: (1) reformă *versus* revoluție (dacă îmbunătățirea propusă poate fi obținută prin revizuirii ale sistemelor existente sau prin acțiuni revoluționare); (2) metode populiste *versus* metode elitiste (cine trebuie să dețină controlul deciziilor privind scopurile și metodele de intervenție? cetățenii, oamenii de știință, tehnicienii, planificatorii sau cei care sunt cei mai afectați, cei cu resurse puține și care au cel mai puternic interes în schimbarea sistemului?); (3) structural *versus* individual (care este cea mai potrivită țintă a intervenției: instituțiile sau capacitățile individuale?); (4) rezultate *versus* proces (ar trebui să fie direcționată intervenția spre rezultate imediate sau mai degrabă spre sustenabilitate?). Autorii care au analizat pozițiile opuse și asumțiile asociate au încercat organizarea lor în modele descriptive ale intervenției planificate, identificând trei tipuri de strategii.

Strategia intervenției autoritare presupune un agent (de obicei din afara comunității) care induce schimbările prin propunerea de proiecte și planuri care sunt în interesul comunității, iar localnicii, prezumptiv raționali, subscriu propunerilor. Argumentul fundamental al acestui model este dat de presupusa ignoranță și proasta circulație a informației înspre comunitate. Agenții din domeniile științelor sociale au aici un rol secundar: acela de a facilita adoptarea și difuzarea noilor tehnologii care îmbunătățesc viața oamenilor. Agentul extern aduce cu sine informații, cunoștințe, abilități care lipsesc comunității, iar cercetarea cu caracter științific extinde baza cunoașterii. Abordarea implică o serie de condiții în relația furnizor - beneficiar. Mai întâi, cineva decide că beneficiarul necesită asistență iar cel mai adesea acesta este furnizorul sau sponsorul proiectului, rareori este beneficiarul. Apoi, cunoștințele furnizorului sunt superioare celor ale beneficiarului. În al treilea rând, există un climat socio-politic care favorizează relația. Meritele strategiei intervenției autoritare se remarcă în sănătate, nutriție, igienă, siguranță, calitatea aerului și apei, producția de bunuri ș.a.m.d., în principal acolo unde se introduc noi tehnologii și servicii pe care comunitatea încă nu le-a internalizat ca necesare. Criticile aduse acestei strategii se centrează pe problematica lui „locus of control” în procesul de dezvoltare, respectiv cine decide care este problema care cere soluție și care este cel mai bun curs al

¹ Dăm ca exemple Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare, Banca Mondială, FAO (Food and Agriculture Organisation), IFAD (International Found for Agricultural Development).

acțiunii? Cine decide dacă sunt sau nu resurse suficiente? Riscul este de a diminua autonomia locală. Prin contrast, alte două strategii, cea centrată pe client și strategia reformei radicale, oferă comunităților șansa de a-și decide singure soarta.

Strategia centrată pe client are o bază ideologică populistă (Canovan, 1981, *apud* Summers, 1986) plasând accentul pe egalitate politică și suveranitatea cetățenilor, ca mijloace prin care aceștia pot deține controlul asupra propriilor destine. Principala funcție a statului este de a garanta fiecărui cetățean dreptul la libertate de expresie. În vreme ce concepțiile promovate de acest mod de intervenție provin din vechile teorii ale democrației și din liberalismul modern, declarațiile contemporane ale ideologiei populiste derivă din științele sociale. De aceea apare evident contrastul dintre acest gen de intervenție și cel al strategiei autoritare care își are rădăcinile ideologice în științele naturii. Notele distinctive ale strategiei centrate pe client sunt următoarele: (1) toți oamenii sunt inerent activi în a-și căuta modalități de satisfacere a nevoilor; comportamentul lor este rațional și are un scop, iar experiențele lor zilnice sunt continui, și ei permanent își evaluează utilitatea comportamentului și a consecințelor în atingerea scopului care este, în principal, satisfacerea nevoilor; (2) oamenii învață din experiențe și dezvoltă un sistem funcțional de credințe, valori și comportamente; (3) învățarea experiențială este metoda prin care se dobândește încredere și se testează realitatea mai degrabă decât experimentele oamenilor de știință; (4) exercitarea drepturilor cetățenești constă și în angajarea în noi experimente și încorporarea a ceea ce s-a învățat din viața de zi cu zi. Astfel, agentul schimbării învață să lucreze în parteneriat cu cetățenii care participă activ la definirea problemei, identificarea soluțiilor alternative și a resurselor existente și la alegerea cursului acțiunii. Membrii comunității sunt considerați ca egali în deținerea de cunoștințe iar problema agentului extern este de a facilita integrarea acestora în cele cu caracter pur tehnic.

Strategia reformei radicale încorporează o largă paletă de stiluri tactice de la dezacorduri civile nonviolente la terorism sau persuasiuni ale partidelor politice de extremă stângă sau dreaptă. Ceea ce le este comun acestora este un set de asumții: (1) toți cred în existența unei injustiții încorporate în sistem și a unei inegalități pe care cei care dețin puterea o perpetuează pentru propriile beneficii; (2) cei care dețin puterea nu sunt dornici de reforme; (3) schimbarea necesară nu se poate face decât luptând împotriva deținătorilor puterii. Nonviolenții își fundamentează acțiunile pe justiția morală a planurilor lor de reformă care este ignorată și caută să obțină sprijinul maselor pentru a le impune. Succesul lor este mult condiționat de aderarea maselor la principiile morale pe care le promovează și de gradul în care se demonstrează că sunt încălcate de deținătorii puterii. Cazuri ilustrative: Ghandi și Luther King. Câtă vreme persuasiunea morală este piesa centrală a acestui stil tactic, adesea strategia apare combinată cu sancțiuni economice și politice cum ar fi boicouri ale consumatorilor sau greve. Partizanii acestui stil acceptă principiile democratice și susțin reforma radicală pentru realizarea viziunii societății /comunității.

Orientări metodologice în dezvoltarea comunitară

Metodologia dezvoltării comunitare este de o diversitate deconcertantă întrucât presupune intervenții adaptate comunității, care să asigure *participarea* membrilor comunității la *planificare și acțiune comună*. Există o serie de *ghiduri metodologice* care furnizează anumite prescripții, elaborate de regulă de organizații care au o bogată experiență în practica dezvoltării comunitare. Acestea însă sunt de cele mai multe ori orientative sau aplicabile unui anumit tip de comunitate. Specificul și contextualul sunt cele care generează procedurile concrete. Din combinarea cunoașterii științifice cu creativitatea socială apar

modele de acțiune foarte diferite ca generalitate și situație de aplicare, prin urmare nu prescripțiile detaliate, ci principiile și condițiile sunt cele care fac din dezvoltarea comunitară un demers de succes, ne spune Dumitru Sandu.

„Stimularea participării locale și a DEVCOM în genere este departe de a fi o știință. Este o largă familie de practici în care arta de a găsi soluții sociale, ideologiile și puterea sunt principalele forțe structurante. Actori foarte diferiți ajung să acționeze la fel sau, deși asemănător, construiesc diferit în domeniul DEVCOM.” (Sandu, 2005, 77).

Practica a demonstrat că participarea la luarea deciziilor privind viitorul comunității este intensificată atunci când există și rezultate imediate ale căror beneficii să fie resimțite direct de către participanți.

Considerând *finalitatea dezvoltării comunitare*, și nu atât procesul ca atare, putem spune că este vorba de *echivalența funcțională*, așa cum sunt acestea definite de Dogan și Pelassy (1993), adică de structuri diferite care pot îndeplini aceeași funcție și o aceeași structură poate îndeplini funcții diferite. Existența în comunitate a unor structuri care fac ca puterea să fie relativ echilibrat distribuită între oficialități și cetățeni, prin activismul unor organizații civice și practica parteneriatului între acestea și autorități, poate conduce la alt tip de acțiune¹ decât în cazul comunităților care prin tradiție sau necesitate, nu au aceste condiții de start.

Vom prezenta, mai departe, câteva din metodele care au cunoscut o largă aplicabilitate datorită centrării acestora pe principii și contextualitate.

Intervenții de scurtă durată: metoda „Engage”. Metoda pornește de la două premise: (1) eforturile comunitare de a crește bunăstarea socială a membrilor ei vor avea succes doar dacă se bazează pe implicarea și suportul larg al comunității; (2) proiecte relativ simple, de scurtă durată și cu rezultate concrete, care, odată realizate, vor duce la creșterea încrederii comunității în capacitățile proprii și va oferi fundamentul pentru proiecte mai complexe.

Urmărind să se obțină îmbunătățiri vizibile în comunitate, concrete și cu costuri relativ scăzute, prin metoda *Engage* se stabilesc priorități de dezvoltare cu o largă participare a comunității, se întărește capacitatea instituțiilor și cetățenilor de a lucra în cooperare, de a planifica și implementa proiecte, iar publicul este, astfel, conștientizat și responsabilizat față de problemele cele mai presante ale comunității.

Precedat de schițarea unui *Profil al comunității*², procesul începe cu asigurarea sprijinului liderilor care formează *Grupul de inițiatori*. Responsabilitățile grupului sunt de a informa publicul și de a mobiliza un număr cât mai mare de cetățeni care să participe la *Forumul comunitar*. Forumul poate fi cotelat ca specie a adunărilor cetățenești cu câteva deosebiri care, pe de-o parte, creează dificultăți inițiatorilor iar, pe de altă parte, sunt tocmai elementele care dau eficacitate procesului. Durata unui Forum comunitar este de o zi și jumătate, ceea ce presupune o puternică motivație a participanților pentru a-și alocă timp realizării unor obiective îndepărtate de interesul imediat, iar agenda este astfel alcătuită încât fiecare participant să fie pus în situația de a conștientiza și a analiza problemele comunității, de a contribui cu soluții și idei și de a-și asuma responsabilități în derularea planurilor de acțiune.

¹ Dezvoltarea comunitară se poate realiza și în acest gen de comunități, tocmai pentru că nu există comunități dezvoltate decât la modul relativ. Întotdeauna vor exista probleme de rezolvat care se cer rezolvate *cu, prin și pentru* oameni.

² Document concis și structurat pe cele mai semnificative dimensiuni care caracterizează comunitatea (demografie, bunăstare socială, economie locală, guvernare locală, infrastructură, mediu înconjurător) care se distribuie participanților la Forumul comunitar, ca bază pentru dezbateri și dezvoltare de proiecte.

Eficacitatea procesului este determinată de foarte mulți factori, dintre care îi menționăm pe cei hotărâtori: (1) încrederea pe care cetățenii o au în liderii care îi mobilizează la întâlnire; (2) abilitățile facilitatorilor de a menține discuțiile pe agendă, de a rezolva rapid conflicte generate de divergențe de opinie, de a stimula fiecare participant să contribuie cu soluții realiste și să-și descopere resurse pe care le poate angaja în eventualele proiecte; (3) existența unor soluții viabile la problemele prioritare identificate, dintre care, cel puțin una să fie aplicabilă în termen relativ scurt¹.

Detaliile de planificare și derulare ale Forumului cuprind ingrediente care să asigure o participare cât mai largă și constantă a cetățenilor (pauze de cafea, gustări, o cină festivă) dar și aranjamente care țin de *organizare și logistică*: data stabilită, locul stabilit, amenajarea spațiului întâlnirii, asigurarea de materiale informative și fișe de lucru multiplicat într-un număr suficient de exemplare etc. Derularea sesiunilor de lucru (fiecare sesiune cu o durată de 1 - 1,5 ore) se face cu alternarea activităților în plen cu cele pe grupuri mici. Scurtele raportări în plen a rezultatelor muncii grupurilor asigură *însurarea, confirmarea și asumarea* informațiilor și ideilor generate de către toți participanții.

Rezumarea finală are rolul de a puncta rezultatele cele mai semnificative ale întâlnirii, reducând în atenție declarația de viziune elaborată de către participanți și făcând legătura cu proiectele prioritare schițate.

Printre indicatorii de succes ai întâlnirii se pot menționa: (1) numărul participanților și consecvența lor în participare; (2) gradul de reprezentare a grupurilor (etnice, religioase), a categoriilor de vârstă (tineri, adulți, vârstnici), profesionale și ocupaționale (pe principalele profesii și ocupații); (3) distribuția teritorială a locuințelor participanților (zonă centrală, zonă marginală); (4) numărul și diversitatea ideilor generate în plen și pe ateliere; (5) gradul de realizare a consensului privind viziunea comunității și proiectele prioritare selectate; (6) numărul și calitatea persoanelor care și-au asumat responsabilități pentru elaborarea și punerea în aplicare a proiectelor.

Metoda facilitării comunitare. Utilizată în procesul dezvoltării comunităților rurale sărace, metoda facilitării comunitare constă în intervenția unei persoane din afara comunității (numită *facilitator comunitar*) cu rolul de a asista comunitatea pentru a se organiza în vederea acțiunii în scopul rezolvării unor probleme comune, prin procese participative. Facilitatorul comunitar, de obicei, vine din afara comunității și petrece un timp limitat în aceasta, transferând cunoștințele și abilitățile sale liderilor, învățându-i cum să implice comunitatea în rezolvarea propriilor probleme. Acesta are un rol activ în special în primele etape ale procesului (de la etapa de cercetare până la cea de mobilizare a liderilor). În această perioadă de timp se petrece un transfer de cunoștințe și abilități dinspre facilitator către lideri, iar spre final va fi mai mult o *persoană resursă*, rolul său activ fiind preluat de către liderii comunitari. Imparțialitatea, orientarea spre proces și reținerea de la a-și exprima opinii, sunt principiile de acțiune ale facilitatorului comunitar. Cunoștințele și abilitățile necesare unui bun facilitator comunitar (legate de comunicare, organizare și lucrul cu grupuri de oameni), se cer dublate de abilitatea de a fi formator pentru liderii comunitari. Metoda prescrie parcurgerea câtorva etape: (1) cunoașterea comunității (documentarea, realizarea primului contact cu

¹ Din experiența noastră în programul *Dezvoltare Rurală Durabilă în România – Microregiunea Depresiunea Traseău* (2002 - 2004) a reieșit faptul că fără reperul unei certitudini privind implementarea și succesul unui proiect (și multe comunități din România încă nu au acest reper), se produce rapid o puternică demobilizare a participanților. În cel mai fericit caz, rămân să urmeze agenda până la final doar liderii și, eventual, câteva persoane puternic motivate.

comunitatea, elaborarea „hărții” comunității); (2) identificarea nevoilor și liderilor (printr-o serie de interviuri directive aplicate „din ușa în ușa” și interviuri semidirective aplicate liderilor); (3) mobilizarea liderilor și comunității (prin provocarea și organizarea de întâlniri în cadrul cărora rolul facilitatorului devine din ce în ce mai discret); (4) planificarea acțiunii.

Rezultatele așteptate în urma procesului sunt: (1) rezolvarea unor probleme specifice, punctuale; (2) planificarea unor proiecte și scrierea propunerilor de finanțare; (3) formarea liderilor locali responsabili; (4) constituirea organizațiilor comunitare capabile să facă față problemelor nerezolvate sau a celor anticipate; (5) revitalizarea instituțiilor locale; (6) crearea de coaliții și rețele comunitare viabile.

În ruralul din România, metoda facilitării comunitare, introdusă prin programele Băncii Mondiale și adoptată de organizații neguvernamentale cu arie de acoperire națională (de pildă, *Fondul Român de Dezvoltare Socială* sau *Asociația Română de Dezvoltare Comunitară*), câștigă tot mai mult teren, fără să fie excluse și alte metode prin care se urmărește dezvoltarea comunitară rurală.

Dezvoltarea rurală durabilă în România

Dezvoltarea durabilă în rural este una din prioritățile României în calitate de stat membru al Uniunii Europene și aceasta presupune răspunsuri strategice. Ruralul din România ocupă o pondere însemnată în ruralul european. Conform definițiilor și statisticilor Uniunii Europene² (*Rural Development in the European Union - Statistical and Economic Information - Report 2008 - RD-EU*), la nivelul anului 2005, aproape jumătate din populația României (40,1%) locuia un teritoriu majoritar rural, cu o pondere din total teritoriu apropiată de media țărilor Uniunii Europene (UE27). În schimb, teritoriul predominant urban, pentru România, apare ca aproape de 10 ori mai mic decât media UE27, fiind locuit de mai puțin de 10% din populația României (Tabelul 2).

Tabelul 2: Teritorii și populație rurală în România și UE27

	Majoritar rurale		Intermediare		Majoritar urbane		(%)
	Suprafață	Populație	Suprafață	Populație	Suprafață	Populație	
ROMÂNIA	54,7	40,9	45,2	50,2	0,1	8,9	
UE27	52,6	16,7	37,6	37,1	9,7	46,2	

Sursa: http://ec.europa.eu/agriculture/agrista/rurdev2008/RD_Report_2008_Chapter3-1.pdf

Programul Național de Dezvoltare Rurală 2007-2013 (PNDR), elaborat de Ministerul Agriculturii, Pădurilor și Dezvoltării Rurale din România, ca instrument de accesare a Fondului European Agricol pentru Dezvoltare Rurală (FEADR), definește ruralul ca fiind

¹ În programele de dezvoltare rurală ale Băncii Mondiale, conceptul semnifică realizarea unui document sintetic care conține reprezentările localnicilor privind disponerea spațială a instituțiilor, a liderilor, a grupurilor marginale, a terenurilor în funcție de culturile agricole etc.

² Pentru delimitarea ruralului de urban, UE utilizează definiția OCDE, care ia în considerare densitatea populației de la nivel local și clasifică drept rurale unitățile administrative de stat de la nivel local cu mai puțin de 150 locuitori/kmp. Se identifică trei categorii de regiuni (de nivel NUTS3 sau NUTS2): majoritar rurale (cu peste 50% din populație, aflată în comunități rurale), intermediare (între 15 și 50% din populație, în comunitățile rurale) și majoritar urbane (cu mai puțin de 15 % în comunități rurale).

constituit din cele 2851 comune existente la 31 decembrie 2005. Astfel, din document rezultă că zonele rurale din România acoperă 87,1% din teritoriul țării, cuprinzând 45,1% din populație. Și acest document subliniază faptul că populația României are un nivel de ruralitate mai pronunțat decât majoritatea țărilor Uniunii Europene, ponderea populației rurale din România reflectând incidența mai mare a acesteia față de alte țări din UE, unde așezările rurale sunt mai puțin populate și sunt mai reduse numeric.

Pe lângă amploare, diversitatea pare să fie caracteristica definitorie a ruralului din România (Sandu, 1999, 2005, 2006), caracteristică ce poate fi valorificată în programele de dezvoltare. La diversitatea socio-demografică, culturală și ca nivel de dezvoltare i se adaugă diversitatea geografică. Paradigma durabilității adaugă la analizele privind tipurile de capital implicate în dezvoltare (uman, social, cultural, antropocentric etc.), capitalul natural.

În ce privește capitalul natural, unul dintre pilonii centrali ai dezvoltării în rural, pentru România se constată două tendințe negative. Pe de-o parte, se întârzie valorificarea capitalului natural pentru dezvoltarea economiei rurale și, pe de altă parte, are loc un proces de diminuare progresivă a acestuia. *Strategia Națională pentru Dezvoltare Durabilă a României, orizonturi 2013-2020-2030* (SDDR) formulează ca obiectiv pentru Orizontul 2013, „Încorporarea organică a principiilor și practicilor dezvoltării durabile în ansamblul programelor și politicilor publice ale României ca stat membru al UE” (SDDR, 2008, 4).

Aceiași document, invocând procesul prelungit de tranziție ca determinantă majoră a degradării capitalului natural, precizează următoarele aspecte care se manifestă în ultimele două decade: un proces activ de erodare a diversității biologice; fragmentarea habitatelor multor specii și întreruperea conectivității între habitate; restrângerea sau eliminarea unor tipuri de habitate sau ecosisteme din zonele de tranziție; modificarea amplă, uneori dincolo de pragul critic, a configurației structurale a bazinelor hidrografice și a cursurilor de apă; simplificarea excesivă a structurii și capacității multifuncționale proprii formațiunilor ecologice din ecosisteme agricole intensive; destructurarea și reducerea capacității bio-productive a componentelor capitalului natural din sectorul agricol.

Având o suprafață agricolă care reprezintă 56,6% din suprafața totală a țării, din care peste două treimi este teren arabil, România dispune de resurse agricole importante, cu condiții pedologice favorabile în regiunile de sud și de vest ale țării. Mărimea medie a exploatații agricole este de 3,27 ha, comparativ cu Franța, pentru care media este de 48,65 hectare (RD-EU, 2008, 108). La fărâmișarea terenurilor agricole se adaugă fenomene ca eroziunea, seceta, balanța negativă a apei în sol sau gleizarea, salinizarea, acidifierea sau alcalinizarea și compactarea, care afectează fertilitatea solurilor (PNDR, 2008). Pădurile, al doilea element important al capitalului natural al României, acoperă 29,3% din teritoriul țării, valoare apropiată de media țărilor UE27, de 30,9% (RD-EU, 2008, 109). Ministerul Agriculturii, Pădurilor și Dezvoltării Rurale din România apreciază că pădurile din România au un istoric de gospodărire eficient prin care au ajuns la un standard excelent, contribuind în 2005 cu 9% la exporturile țării și cu 3,5% la PIB. Problemele care limitează potențialul economic al pădurilor sunt, conform datelor PNDR, legate de retrocedarea terenurilor, capitalul uman, infrastructură, capacitățile de procesare și cadrul legal.

Turismul rural, pol important al dezvoltării rurale, este exemplul cel mai elocvent de interconexiune între sistemele economic, social și de mediu, astfel încât orice schimbare în unul dintre sisteme produce efecte care se resimt în celelalte două. Sub paradigma durabilității, poate că aici mai mult decât în oricare alt sector economic este necesar un management al calității integrat, care să ia simultan în calcul interesul clienților, populația și ecosistemele locale. Capitalul natural poate fi valorificat cel mai durabil prin industria

turistică și poate aduce venituri substanțiale și în creștere pe termen lung populației rurale, din două rațiuni simple: (1) trendurile socio-demografice europene, respectiv îmbătrânirea demografică și creșterea ponderii populației urbane, fenomene care aduc un flux sporit de clienți pentru turismul rural și (2) politicile de dezvoltare care determină guvernele naționale și locale să identifice soluții care să nu contravină durabilității.

Privind turismul din România, se recunoaște faptul că deși a înregistrat creșteri în ultimii ani, prezintă încă un potențial considerabil insuficient exploatat (PNDR). Conform datelor *INS - Anuarul Statistic al României, 2006*, sectorul turistic în anul 2005, comparativ cu anul 1998, a înregistrat o creștere a numărului structurilor de cazare (cu 35,4%), a nivelului capacității de cazare (cu 0,95%), și numărul locurilor de cazare în pensiunile turistice a ajuns la 22.061 în anul 2005, dintre care 50,5% în spațiul rural. Dezvoltarea turismului în pensiuni din mediul rural depinde de caracteristicile specifice ale fiecărei regiuni, folclor, regiuni etnografice și produse agricole, dar, pentru cea mai mare parte a arealelor cu potențial turistic din România, este profund afectat de lipsa infrastructurii de transport și edilitare, de calitatea serviciilor, de lipsa organizării, promovării și diseminării informațiilor din centrele turistice și de numărul limitat al acestor centre ce activează la nivel local (PNDR, SDDR, 2008).

De altfel, din lectura recentelor documente strategice europene și naționale, putem conchide că pentru dezvoltarea rurală durabilă în România, turismului îi revine un rol secundar, prevalând obiectivele, prioritățile și măsurile de dezvoltare a economiei agrare și forestiere. Ceea ce sugerează o centrare a dezvoltării economice pe sectorul primar și nu pe cel terțiar, cum este specific țărilor dezvoltate.

Dezvoltare rurală (ne)durabilă. Cazul Roșia Montană¹

Proiectul companiei româno-canadiene Roșia Montană Gold Corporation (RMGC), subiect al dezbaterilor cu ecou internațional, se înscrie în lista schimbărilor propuse de antreprenori exogeni, cu suficientă putere economică pentru a se angaja într-o lucrare de mare anvergură (privind teritoriul afectat, activitățile și impactul socio-economic). Este un megaproiect pe care Compania Națională a Cuprului, Aurului și Fierului - Minvest S.A. Deva, care avea deja o întreprindere cu același profil în zonă, nu și l-a propus.

Proiectul apare în anul 1997, într-un context economic și politic favorabil, în care era tot mai mult reclamată nevoia de a spori capitalul privat, de a se investi în industria românească aflată în picaj (unde investitorii străini erau considerați ca principali actori), de a se crea locuri de muncă și de a sprijini cu precădere zonele defavorizate.

De la o capacitate de extracție și prelucrare minereu de 0,42 milioane tone/an, a vechii întreprinderi miniere, RMGC își propune procesarea a 7,3 – 15,4 milioane tone/an. Cantitățile mult mai mari de material excavat și prelucrat presupun o arie industrială pe măsură, afectată de cariere, halde de steril, iaz de decantare, construcții și drumuri, de dimensiuni estimate la 3000 hectare (față de cca. 200 hectare afectate de vechea exploatare). Pe termen lung, după închiderea exploatării, se prevăd măsuri de reconstrucție ecologică pentru cea mai mare parte a terenurilor afectate. Însă aria ocupată de iazul de decantare (de 363,14 hectare) va fi afectată iremediabil, prin conținutul în cianuri a sterilului depus în iaz.

¹ Date preluate din M. Pascaru, C. Buțiu (2007), Proiectul companiei Roșia Montană Gold Corporation. În M. Pascaru, *Habitatul risipit de globalizare*, Cluj-Napoca: Argonaut, 38-59.

Pentru locuitorii zonei de impact, mulți dintre aceștia mineri prin tradiție, investitorul vede rezolvarea aspectelor legate de proprietate și strămutare, făcând o ofertă diversificată și atractivă economic, la care mare parte din proprietari au răspuns pozitiv. Dar a devenit tot mai limpede că strămutările și noua configurație teritorială a zonei vor desființa câteva comunități locale. De aceea discuția privind viitorul a cel puțin trei comunități (satele Roșia Montană, Corna și Gura Cornii) nu se mai poartă în jurul dezvoltării, ci a dizolvării lor. Faptul a generat o scindare destul de netă a comunităților vizate, între susținători și opozanți ai proiectului. Dar la scurtă vreme după lansarea ideii de proiect, raporturile de forțe s-au complicat. Opozanților locali, membri ai comunităților vizate de strămutări și relocări, li se alătură actori extra-locali, mult mai motivați să susțină conservarea patrimoniului natural și cultural al zonei, ca bunuri publice.

Argumente pro și contra

Argumentele susținătorilor proiectului constau în beneficiile economice și sociale pe care acesta le-ar aduce. Ca *beneficii economice*, la profitul adus de afacere statului român, se mai prevăd și beneficii care ar sprijini dezvoltarea comunităților locale (nedesființate) din zonă: (1) creșterea substanțială a bugetului administrației publice locale prin intermediul taxelor și impozitelor locale; (2) venituri stabile pentru angajații companiei despre care se presupune că vor fi majoritar din rândul localnicilor; (3) venituri pentru localnicii care nu sunt angajați dar care pot dezvolta afaceri colaterale; (4) contribuție la asigurarea cu infrastructură comunitară modernă; (5) dezvoltare regională. *Beneficiile sociale*, strâns legate de cele economice, se referă la soluționarea unor probleme sociale și la degrevarea administrației publice locale de o serie de sarcini care le-ar intra în atribuții cu privire la bunăstarea locuitorilor (sărăcie, șomaj, lipsa facilităților comunitare și infrastructură deficitară), dar și la oportunități noi de dezvoltare a comunităților din zonă, amenințate de tendințele de depopulare și îmbătrânire demografică.

Opozițiile la proiect, sunt în principal, bazate pe faptul că acesta, odată pus în aplicare, va presupune: (1) relocări și strămutări a cca. 970 gospodării (cca. 700 din Roșia Montană, 150 din Corna și 111 din Gura Cornii), cu multiple efecte psiho-sociale; (2) faptul că exploatarea în carieră este mai „vizibilă” și desfigurează peisajul, pe un larg areal, de dimensiuni fără precedent în Europa; (3) utilizarea în procesul industrial de cianuri în cantități proporționale cu mărirea exploatării, substanțe extrem de letale; (4) construirea unui imens iaz de decantare a sterilului de flotație (4) deschiderea exploatărilor noi în perimetrul a 13 situri arheologice, însumând peste 40 hectare, care conțin elemente de patrimoniu cultural dintre care cele mai multe vor fi iremediabil afectate; (5) temerea că un investitor străin nu are alt interes decât profitul rapid și că este rece la consecințele pe termen lung ale întreprinderii sale, câtă vreme sunt suficiente breșe în sistemul instituțional și legislativ din România.

Câmpul de forțe. Actori și poziții

Asociația Alburnus Major, fondată în septembrie 2000, de către 300 familii (cca. 1200 persoane) din Roșia Montană, este principalul actor vizibil din câmpul de forțe opozante proiectului. Misiunea asumată de asociație este dezvoltarea durabilă a zonei și păstrarea moștenirii naturale și istorice, susținând faptul că în Roșia Montană pot fi dezvoltate planuri alternative de turism rural și cultural și că se pot dezvolta afaceri în domeniul agricol, al meșteșugurilor și chiar al mineritului, dar un minerit care să nu afecteze zona.

Asociația se opune (1) planului de relocare; (2) distrugerii patrimoniului istoric și arheologic; (3) folosirii tehnologiei pe bază de cianuri; (4) exploatarea pe scară largă, în carieră, a minereului aurifer.

În jurul său se grupează importante forțe de susținere. În 28 iulie 2002, la o întâlnire a organizațiilor neguvernamentale care s-au alăturat campaniei „Țara Moșilor - fără cianuri”, cincisprezece organizații de mediu și cultură din Cluj Napoca, Târgu Mureș, București, Alba Iulia, Sighișoara și Constanța semnează prima declarație de susținere a poziției Asociației Alburnus Major. Prin declarație se cere Guvernului României (1) să retragă imediat licența de exploatare și să stopeze lucrările RMGC; (2) să respecte convențiile internaționale aplicabile proiectului, dar și legislația românească; (3) să adopte o strategie de dezvoltare durabilă a zonei.

La polul opus, și aproape în același timp, un alt grup de localnici, susținători ai proiectului, se organizează fondând asociația *Pro Roșia Montană*, care are ca misiune revigorarea mineritului în Roșia Montană. Aceasta reprezenta, la fondare, interesele a cca. 85% din locuitorii Roșiei Montane, cei care cred că dezvoltarea Roșiei Montane este posibilă doar prin minerit. Însă până anul 2006, aproximativ jumătate din membri se mutaseră din zonă.

Greenpeace, pe baza precedentului creat de accidentul de la Baia Mare, în ianuarie 2000, când cedarea unui iaz de decantare cu steril care conținea cianuri a produs o poluare puternică a apelor de suprafață, dincolo de teritoriul României, a organizat și susținut campanii ample împotriva proiectului minier din Roșia Montană, invocând în general următoarele: (1) *Folosirea cianurii*. Organizația recunoaște că RMGC intenționează să aplice cele mai noi și bune tehnologii pentru controlul cianurii. Dar, din punctul de vedere al organizației, substanțele toxice nu pot fi controlate în mod adecvat, ci trebuie eliminate și pentru că, din păcate, se pare că nu există o alternativă pentru a extrage aurul din minereuri cu o concentrație scăzută de aur, singura soluție ar fi să nu se extragă acest aur; (2) *Mărimea proiectului*. *Greenpeace* consideră că proiectul este pur și simplu prea mare pentru a garanta o funcționare sigură; (3) *Distrugerea peisajului*. Proiectul RMGC se va întinde pe o suprafață de aproximativ 6000 de hectare, în prima fază, și pe mai mult de 10 000 de hectare, atunci când va fi inclusă și localitatea Bucium, ceea ce înseamnă că pentru o tonă de aur se vor distruge aproximativ 20 hectare de teren și mai mult de 1 000 000 tone de deșeuri vor fi produse; (4) *Strămutarea a aproximativ 2000 de oameni*. Este evident faptul că sunt oameni în Roșia Montană și Corna care nu vor să se mute. Nu este important dacă este vorba despre majoritatea locuitorilor, jumătate dintre ei sau o minoritate; (5) *Vechile situri arheologice dace și romane*. Această zonă a fost protejată până în 1977 fiind considerată Patrimoniu Universal UNESCO, statut pe care îl pierde datorită politicii de dezvoltare a industriei extractive, de sub regimul comunist; (6) *Proiectul va reprezenta un impediment în calea aderării României la Uniunea Europeană*. Mai ales evaluarea impactului asupra mediului, procedurile consultărilor publice și utilizarea cianurii nu sunt în conformitate cu legislația Uniunii Europene. Se cere RMGC, precum și autorităților românești și guvernului, să aplice doar legislația UE în cazul acestui proiect, fiind evident că după aderarea României la Uniunea Europeană, exploatarea RMGC trebuie să fie în deplină conformitate cu legislația UE, altfel va trebui închisă; (7) *Aurul ca materie primă*. Producția de aur nu mai este absolut necesară din moment ce există depozite uriașe de aur în toate băncile naționale din lume. Rezervele de aur existente sunt suficiente pentru următoarele câteva sute de ani (fie pentru uz tehnic, fie pentru bijuterii); (8) *Conform RMGC, nu vor exista emisii din țagul de decantare, doar emisii de ape tratate*. Luând în considerare

faptul că iazul este deschis și că precipitațiile sunt mai mari decât evaporarea naturală, *Greenpeace* pune sub semnul întrebării acest fapt; (9) *Proiectul a fost creat pentru a avea o durată de viață de numai 15 ani*. Deoarece se presupune că această companie va părăsi regiunea după terminarea activității, acest proiect nu poate contribui la dezvoltarea economică durabilă a regiunii; (10) *Protecția naturii*. Încă nu există o evaluare completă a tuturor speciilor de floră și faună din zona afectată de proiect. În Roșia Montană și împrejurimi există specii care se află pe așa numita *listă roșie* a speciilor protejate.

Fundația pentru o Societate Deschisă, organizație neguvernamentală cunoscută prin programele de succes și de mare impact pentru dezvoltarea societății civile din România, se alătură opozițiilor la proiect, prin „Cazul Roșia Montană”, un program de campanie pentru stoparea exploatării RMGC. Considerând că, cel puțin în acest caz, statul de drept din România este unul „slab”, principalele puncte focale ale campaniei sunt: (1) conflictele de interese ale oficialilor și lipsa de transparență; (2) demararea exploatării ar înscris România pe o listă a țărilor subdezvoltate și corupte; (3) disprețul pentru interesul public și pentru dreptul la proprietate; (4) efectele devastatoare ale proiectului asupra patrimoniului arhitectural și arheologic.

Academia de Studii Economice București, pe baza informațiilor furnizate de documentele RMGC, elaborează o serie de analize, organizează dezbateri cu caracter științific și prezintă materiale informative Parlamentului României și Guvernului, Academiei Române, organizațiilor neguvernamentale și publicului larg, argumentând nevoia stopării proiectului. Grupul pentru Salvarea Roșiei Montane, constituit din cadre didactice, reafirmă și își fundamentează în repetate rânduri poziția față de proiect, arătând că nu există argumente privind eficiența sa economică, socială sau de mediu. Privind viabilitatea economică a proiectului, analizele economiștilor arată că investiția se situează într-o zonă de mare risc, aflat la limită ca rentabilitate, fiind vulnerabil față de cotațiile la bursă a prețului aurului. Zăcămintul nu este dintre cele bogate în metal (având o concentrație de 1,4 g/tona minereu față de 1,2 g/tona minereu, limita rentabilității economice a aurului) iar costurile de mediu, mult subestimate, sunt cele care contribuie la creșterea vulnerabilității economice a exploatării. În aceste condiții, avantajele statului român și ale comunităților locale sunt puse, fie și numai din acest punct de vedere, sub semnul riscului.

Academia Română s-a pronunțat ferm împotriva; aceasta reține mai întâi faptul că, din datele furnizate de RMGC, rezultă că se urmărește o exploatare de mare extindere la suprafață, care implică decopertarea totală a zonei respective, strămutarea a aproximativ 2000 de persoane, respectiv a 800 de locuințe (740 case individuale și 138 apartamente), a 8 biserici, 9 cimitire, școli, etc. și distrugerea unor importante vestigii istorice, deci aproape 3000 hectare condamnate la deșertificare sau transformate în iazuri cu înaltă încărcătură toxică, scop în care societatea a solicitat concesiunea a 2120 hectare în vatra localității Roșia Montană și 800 hectare în comuna Bucium.

Ținând seama de amploarea activităților, sunt ușor de prevăzut consecințe grave asupra mediului înconjurător, între care se menționează: (1) Pădurile, pe o suprafață extinsă vor fi înlăturate, prin tăieri rase, ceea ce va imprima zonei un pronunțat caracter de deșertificare; (2) În condițiile de relief accidentat, depozitarea cantităților impresionante de rocă dislocată creează pericolul alunecării acestor halde – adevărate avalanșe de steril – care distrug totul în calea lor (păduri, construcții), după cum a arătat experiența consecințelor exploatării în carieră a sulfului din Munții Călimani; (3) Va exista un permanent pericol al poluării cu cianuri a apelor din râuri și a celor freatice; (4) Influențele directe negative asupra cadrului natural și asupra vieții, menționate mai sus, vor fi agravate

de influențe indirecte, respectiv de acele influențe negative care se manifestă într-un lung șir de conexiuni ale structurilor biologice și proceselor circulației materiei și fluxului energiei; (5) Proiectarea și instalarea unui obiectiv economic de o asemenea amploare într-o zonă intens populată reprezintă o nesocotire a celor mai elementare criterii de protecție și conservare a naturii, tehnologiile preconizate de RMGC, care au la bază utilizarea cianurilor pentru solubilizarea minereului și extragerea aurului, neaplicându-se nicăieri în lume în zonele cu o densitate apreciabilă a populației umane. Zona care va fi afectată prin lucrările preconizate, reșin și membrii Academiei Române, este neîndoiește de o marcantă importanță arheologică. La final, poziția Academiei Române este cât se poate de tranșantă împotriva proiectului.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române se pronunță împotriva proiectului pe temeiuri biblice, de cult și de tradiție ortodoxă. Mai întâi, pentru că pământul este creația lui Dumnezeu și proiectul RMGC urmează să o desfigureze. Al doilea argument este bazat pe gravitatea strămutării bisericilor și cimitirelor din zona afectată.

Parlamentul României, prin Comisia pentru administrație publică, amenajarea teritoriului și echilibrul ecologic, reacționează în cazul Roșia Montană mai ales în urma controverselor generate în anul 2006 de evaluarea impactului asupra mediului al proiectului RMGC. Din documentele făcute publice pe pagina web a Comisiei reiese preocuparea instituției pentru creșterea gradului de transparență și de încredere privind deciziile instituțiilor de stat în legătură cu proiectul în cauză. Comisia, conform atribuțiilor instituționale, se adresează: (1) Ministerului Mediului și Gospodării Apelor pentru clarificări, în principal privind expertiza autorilor, legalitatea procedurilor și completitudinea Raportului la studiul de evaluare a impactului asupra mediului; (2) Ministerului Agriculturii, Pădurilor și Dezvoltării Rurale, pentru a solicita date cu privire la suprafețele ocupate cu păduri, situate în perimetrul de exploatare; (3) Ministerului Culturii și Cultelor, cu o serie de întrebări privind importanța zonei afectate de proiect, din perspectiva acestei instituții; (4) Agenției Naționale pentru Resurse Minerale, solicitând detalii privind legalitatea licenței de exploatare și implicațiile de ordin tehnic ale acesteia.

Din anul 2004, *Ministerul Mediului* caută să clarifice aspectele legate de proiectul RMGC postând pe site-ul propriu o serie de documente care conțin informații furnizate de titularul proiectului și de celelalte părți interesate, dar și informații privind acțiunile și deciziile luate de instituție referitor la proiect. În pagina principală sunt punctate acțiunile care arată respectarea procedurilor de evaluare a impactului asupra mediului în context transfrontalier, conform Convenției de la Espoo, prin notificări trimise statelor posibil afectate (Ungaria, Muntenegru, Bulgaria, Moldova, Ucraina și Slovacia), pentru a participa la procedura de evaluare a impactului proiectului asupra mediului. În urma notificărilor, făcute în 21 decembrie 2004, singura țară care a răspuns că va participa a fost Ungaria. Tot aici se specifică faptul că sunt în curs de evaluare propunerile/comentariile motivate ale publicului și că instituția va solicita titularului Raportului la studiul de evaluare a impactului asupra mediului soluții de rezolvare a problemelor semnalate.

Dintre reacțiile negative de peste hotare cele mai ferme par să fie cele care vin din partea Ungariei.

Ungaria, ca țară care susține că a mai suportat o dată, nu de mult, consecințele poluării produse de activitatea minieră de pe teritoriul României, se implică activ în dezbaterile legate de proiectul RMGC. În martie 2006, o scrisoare de protest față de proiect, semnată de 700 reprezentanți ai 240 organizații neguvernamentale de mediu, a fost trimisă Ministerului Mediului din România și îngrijorările organizațiilor au fost reiterate într-o sesiune plenară a Parlamentului European. Parlamentarul maghiar Hegyi Gyula a solicitat Adunării Parlamentare

să stopeze proiectul și să ceară guvernului român să își respecte angajamentele față de Uniunea Europeană.

Privitor la poziția față de proiect a *Uniunii Europene*, parlamentarul britanic Eddie O'Hara, din Comisia de cultură, știință și educație a Adunării Parlamentare, elaborează un raport informativ în urma vizitei făcute la Roșia Montană în vara anului 2004 și a întâlnirilor cu oficiali și reprezentanți ai părților interesate din proiectul RMGC. În concluziile raportului se arată că situația vestigiilor istorice este sub control, că nu este amenințat patrimoniul cultural și că proiectul RMGC pare să asigure o bază economică pentru dezvoltarea durabilă a întregii arii, cu beneficii de mediu, sociale și culturale.

În 2006, Raportul la studiul de impact pentru proiectul minier Roșia Montană, elaborat de experți atestați de Ministerul Mediului și Gospodăririi Apelor, a fost evaluat de Institutul de Cercetări Juridice al Academiei Române, identificându-se o serie de lacune, contradicții de conținut, deficiențe procedurale și chiar încălcări ale unor legi în vigoare, încălcări care au avut loc în îndelungatul proces al avizării proiectului. Găzduit pe site-ul Fundației pentru o Societate Deschisă (www.sfos.ro), alături de alte rapoarte de analiză critică a proiectului, documentul *Evaluarea raportului la studiul de impact pentru proiectul minier „Roșia Montană”*, la nivel instituțional se produce o schimbare de accent a discuțiilor din sfera valorilor în cea a normelor și procedurilor.

Perioada 2006-2008. În septembrie 2007, Ministerul Mediului și Dezvoltării Durabile suspendă procedura de autorizare a proiectului.

Din seria de dezbateri publice privind proiectul RMGC reiese că, la opoziția organizațiilor neguvernamentale, a Academiei de Științe Economice București, a Academiei Române și a Bisericii ortodoxe din România, exprimată instituțional, se adaugă opoziția unei mari majorități a publicului larg. Pe pagina web a Camerei Deputaților, secțiunea forumului dedicat proiectului Roșia Montană, până în februarie 2009, când subiectul a fost închis, citim că din 8507 mesaje postate, 7397 (95,88%) exprimau opoziția la proiect.

Cu toate acestea, începutul anului 2009 stă sub semnul victoriei susținătorilor proiectului, când Curtea de Apel București a decis ca Ministerul Mediului să emită în cel mai scurt timp avizele necesare construirii barajelor pentru iazurile de decantare absolut necesare proiectului RMGC.

ION ALUAȘ ȘI CERCETAREA RURALULUI ÎN CONTEXT REGIONAL¹

În încercarea de modernizare accelerată a „bazei materiale” a României, comuniștii anilor șaptezeci-optzeci erau mereu cu ochii pe realizările Occidentului, „împrumutând” modele de succes de acolo. Resursele mult limitate în raport cu modelele de dezvoltare care se doreau importate, asociate cu barierele ideologice mai mult decât vizibile și cu un adevărat cult pentru nerostirea adevărului despre problemele și durerile reale ale societății, au făcut ca multe modele de succes în lumea occidentală să rămână aici adevărate forme fără fond. Este, de pildă, cazul fundamentării sociologice a marilor proiecte de dezvoltare industrială sau cazul programelor de amenajare teritorială. Din păcate, nici după 1989 nu ne-am întâlnit cu prea multe strategii și programe coerente până relativ recent când, din nevoia atragerii fondurilor europene, asemenea programe și strategii au devenit obligatorii. Toate acestea, precum și impactul globalizării asupra societății românești, explică de ce o serie de cercetări regionale realizate sub conducerea lui Ion Aluaș în perioada comunistă sunt de actualitate și astăzi.

La baza acestor cercetări a stat cu siguranță o anumită concepție despre raporturile ruralului cu urbanul, abordările regionale implicând de regulă ambele tipuri de spațiu, în întrepătrunderea lor (Pascaru, 2005, 30-31). După Ion Aluaș, se disting două etape în evoluția sociologiei comunităților teritoriale: 1) etapa în care ruralul și urbanul sunt concepute ca *două entități antagonice, rivale*, moduri de a fi care merg până la excluderea reciprocă și între care omul ar trebui finalmente să aleagă; 2) etapa bazată pe principiul potrivit căruia ruralul și urbanul nu sunt două moduri antitetice de ființare în teritoriu, ci mai degrabă așezări umane, comunități teritoriale, acestea situându-se pe un continuum (de la maxima ruralitate la minima urbanitate). (Aluaș, 1998, 10).

Ion Aluaș – elemente biografice

Sociologul Ion Aluaș s-a născut la 7 noiembrie 1927 în comuna Gârbou, județul Sălaj, și a murit la 26 februarie 1994 în Cluj-Napoca.

Ion Aluaș a urmat Liceul catolic din Cluj, pe care l-a absolvit în anul 1947. Cursurile universitare le-a făcut la Facultățile de Filozofie de la Universitățile din Cluj și București, luându-și licența în anul 1953. Și-a început activitatea didactică universitară ca asistent la Facultatea de Filozofie din București. În perioada 1955-1957 a fost doctorand în URSS, la Moscova. Doctoratul nu l-a finalizat însă, din motive necunoscute nici până în prezent în lumea științifică românească, după cum remarcă și Ștefan Costea (2001)². La revenirea în țară a activat ca asistent la catedra de materialism dialectic și istoric a Facultății de Filozofie din București, apoi s-a reîntors la Cluj, continuând să profeseze ca asistent și, apoi, lector la catedra omologă din centrul universitar transilvan. În 1967 a devenit conferențiar de istoria sociologiei și sociologie rurală, discipline nou introduse în învățământul superior. În

¹ Studiul de față include părți/fragmente din: Vedinaș (1998) și din Pascaru (2007).

² Informațiile noastre ne arată că în perioada șederii la Moscova, Ion Aluaș s-a revoltat public împotriva colectivizării forțate a agriculturii, ca urmare fiind exclus de la posibilitatea de a-și lua doctoratul la Universitatea moscovită (A se vedea și Vedinaș, 1998). În același timp putem să-i dăm dreptate și lui Vasile Muscă: „Omul care a condus «neoficial» atâtea doctorate, cel care altora aproape că le-a scris teza, el însuși nu și-a făcut o preocupare din propriul doctorat” (Muscă, 1998, 4).

același an a devenit șeful Laboratorului de Sociologie al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj. În anul 1966 a efectuat un stagiu de documentare și perfecționare în Franța¹, iar în 1972, beneficiind de o bursă DAAD de documentare științifică la München, s-a concentrat asupra sociologiei lui Max Weber².

Activitatea lui Ion Aluș a fost, după aprecierea lui Ștefan Costea, în principal didactică, dar el a desfășurat și coordonat importante activități de cercetare teoretică, pe baza cărora a pus în circulație, în limba română, o serie de texte sociologice, între care: *Sociologia franceză contemporană*, Editura Politică, 1971, antologie întocmită împreună cu Ion Drăgan; *Citindu-l pe Marx*, de L. Althusser, prefață, București, Editura Politică, 1970; *Antropologia structurală*, de Claude Lévi-Strauss, prefață, Editura Politică, 1978; *Texte sociologice alese*, de Raymond Boudon, selecție și prefață în colaborare cu Traian Rotariu, București, Editura Humanitas, 1990. La acestea se adaugă volumele *Bibliografia Munților Apuseni*, Cluj, 1982, precum și culegerile de studii și comunicări *Problemele sociologice ale tineretului*, Cluj, 1973, și *Rencontre internationale sur l'enseignement sociologique*, Cluj-Paris, 1992, coordonat împreună cu Gabriel Gosselin.

În 1990 a devenit vicepreședinte al Asociației Sociologilor din România și președinte al Filialei „Transilvania” a acestei asociații. A activat, de asemenea, ca membru fondator în consiliul de conducere al Asociației Profesioniștilor în Urbanism și Amenajarea Teritoriului. A fost șef al Catedrei de sociologie a Universității „Babeș-Bolyai”, membru al Institutului Internațional de Sociologie din Roma, al Societății Europene de Sociologie, al Societății Mediteraneene de Sociologie Rurală, al Asociației Internaționale de Sociologie Rurală și al Asociației Sociologilor de Limbă Franceză. A fost declarat „Om internațional al anului 1992/1993” de către Centrul Internațional Biografic din Cambridge (Costea, 2001, 8-19)

Strămutarea și impactul ei social în epoca industrializării accelerate

În anii șaptezeci-optzeci, când se pregătea implementarea Combinatului Minier al Cuprului Roșia Poieni (CMCRP), o echipă de sociologi clujeni, condusă de Ion Aluș, a realizat o serie de cercetări de teren menite să contribuie, între altele, și la o mai bună cunoaștere a opțiunilor rezidențiale și profesionale ale locuitorilor zonei ce urma să fie afectată.

Raportul de cercetare, primit de noi, sub formă de manuscris, de la Ion Aluș, este precedat de o sinteză – „Dezvoltarea economică și redistribuirea spațială a populației”, în care se specifică faptul că este vorba de un studiu pe bază de contract cu Institutul de Proiectări Cluj, institut implicat în acea perioadă în marile proiecte industriale din Transilvania. Conținutul raportului este structurat pe mai multe capitole. Un prim capitol, este intitulat „Specificări teoretice și metodologice”. Capitolul al doilea are în vedere o serie de „Caracteristici și structuri socio-profesionale și demografico-familiale” ale zonei studiate, fiind de reținut elemente importante de demografie (populație îmbătrânită, feminizată, cu o pondere mare a inapților de muncă). Capitolul III se ocupă de situația

¹ Este perioada în care Franța lansa programe ample de revitalizare și amenajare a spațiului rural, fapt ce îl va marca în mod deosebit pe Ion Aluș în legătură cu preocupările sale majore din deceniile următoare, așa cum vom încerca să arătăm într-unul din paragrafele următoare. Pentru detalii legate de șederea lui Ion Aluș în Franța, a se vedea și Zăpârțan (2006).

² În anii optzeci, când era internat într-un spital pentru a se trata de o boală de inimă, aveam să-l găsim pe Ion Aluș nedespărțit de tomurile weberiene, așa cum un bolnav obișnuit nu s-ar fi despărțit de *Biblie* la ceasuri de câmpână existențială.

materială a zonei: terenuri, animale, locuințe, iar Capitolul IV are în vedere opțiunile rezidențiale pentru cazurile în care ar fi necesară strămutarea. Capitolul V se concentrează asupra opțiunilor profesionale, evidențindu-se o serie de opțiuni *modernizate*, cele pentru agricultură deținând o pondere de doar 17%. Capitolul VI își propunea să insereze câteva concluzii mai generale și să contureze o imagine de ansamblu a zonei, bazându-se pe: 1) rezultatele anchetei și 2) impresii culese pe Valea Arieșului în timpul realizării investigației. De unde, scria Ion Aluș, se nasc avantajele dar și dezavantajele unei atari imagini:

„Căci experiența trăită face posibilă pătrunderea în profunzimea universului interior al oamenilor dar în același timp ele [imaginile] introduc în considerațiile noastre elemente dificil de controlat, verificat”. (Aluș, *Ancheta sociologică „Roșia-Poeni”*. *Câteva concluzii*, 1).

Întălnim aici și o remarcă poate șocantă pentru ecologiștii de azi:

„Cei care agită steagul negru al neajunsurilor, poluarea... proprie civilizației urban-industriale, dau dovadă de o stranic amnezic: poluarea fizică și morală la care a fost supusă această zonă (ca multe altele de altfel), cu nimic mai prejos decât cea modernă, a produs ravagi a căror urme și astăzi se observă. Dovadă și condițiile în care mai locuiesc numeroase familii sau numărul mare al celor inapți de muncă la 40-49 de ani”. (Aluș, *Ancheta sociologică „Roșia-Poeni”*. *Câteva concluzii*, 11-12).

Echipea condusă de Ion Aluș pleca atunci de la considerentul că amplasarea în teritoriu a unor obiective industriale importante are consecințe umane apreciabile, determinând restructurări socio-profesionale, frecvent și spațiale (prin fluxurile migratorii declanșate). Construcția CMCRP reclama, conform proiectului inițial, strămutarea unui număr important de localități, cu 8855 de locuitori (4732 în complexul Roșia-Poeni, zona de exploatare și prelucrare a minereului de cupru, și 4132 în complexul Mihoiești, zona lacului de acumulare care urma să deservescă combinatul). Beneficiarul, statul român în fond, își propunea să ofere condiții avantajoase de locuit în trei localități (satul Bistra, care urma să devină *sat model*, cu aspect pronunțat urban, și orașele Câmpeni și Abrud), sperând și presupunând că populația strămutată se va orienta spre ele în proporție însemnată. Totodată beneficiarul dorea și presupunea că un număr însemnat de persoane (în vârstă de muncă) se va orienta spre ocupațiile și profesiile solicitate intens de amenajarea obiectivelor (profesii necalificate și calificate, cu deosebire tehnicieni în construcții) și apoi funcționarea acestor obiective (mineri, metalurgiști).

În aceste condiții beneficiarul era interesat în cunoașterea: a) principalelor caracteristici demografice și socio-profesionale, b) situației materiale a gospodăriilor, c) opțiunilor rezidențiale și d) a opțiunilor profesionale ale populației care urma să fie strămutată.

Aria cercetării realizate de către sociologii de la Universitatea din Cluj, sub conducerea lui Ion Aluș, cuprindea localitățile și populația determinate de perimetrul obiectivelor industriale (exploatarea la suprafață, iazuri de decantare, halde de steril, lac de acumulare etc.). A fost cuprinsă în universul investigației întreaga populație cu domiciliul stabil în aria considerată, deci și persoanele care temporar erau plecate de acasă (elevi, militari etc.).

Ca unitate de bază în investigație a fost considerată familia, plecându-se de la constatarea că în una și aceeași gospodărie (sau grup familial) pot exista familii cu opțiuni specifice referitoare la viitorul lor rezidențial. Familia a fost definită ca unitate de producție și de consum de sine stătătoare și a fost privită esențial din punctul de vedere al capului de familie, acesta fiind considerat principalul agent de decizie în problemele ivite în familie.

Ca o constatare mai generală, la data proiectării anchetei s-a remarcat că, deși subiecții știau că în zonă vor fi amplasate obiective industriale și că este necesară o strămutare, ei nu cunoșteau aproape deloc cât de mult se întinde teritoriul afectat, nici care erau perspectivele locurilor de muncă sau modalitățile de strămutare. Explicațiile date de

operatori la începuturile interviului (ca motivație a cercetării) cât și prin întrebările concrete au adus unele clarificări în acest sens¹. Cu toate acestea, informațiile mai precise și detaliate despre amplasarea obiectivelor industriale și condițiile de strămutare și demararea propriu-zisă a lucrărilor, cu mare probabilitate, ar fi putut determina multe schimbări ale opțiunilor, ale intențiilor locuitorilor și o ajustare din mers la situațiile concrete nou create.

Ancheta a cuprins 4732 de subiecți, aparținând la 1436 de familii și 1245 de gospodării rezidente pe teritoriul aflat în atenție. Urmărind preocupările beneficiarului, ancheta sociologică a vizat câteva obiective principale: (1) cunoașterea opțiunilor rezidențiale; (2) cunoașterea opțiunilor profesionale; (3) determinarea situației materiale a familiilor din zonele supuse cercetării; (4) cunoașterea caracteristicilor demografice și socio-profesionale ale întregii populații care urma să fie strămutată.

Dintre rezultatele extrem de bogate ale cercetărilor coordonate de Ion Aluș, vom reține pentru cele ce urmează doar o serie de aspecte privitoare la opțiunile rezidențiale, opțiuni care sunt și astăzi o problemă pe măsură ce evoluează proiectul Roșia Montană Gold Corporation.

Echipa de sociologi clujeni ținea să semnaleze mai întâi caracterul relativ al valorii predictive a răspunsurilor cu privire la opțiunile rezidențiale și profesionale ale populației cercetate. Aceasta din mai multe motive, dintre care reținem: a) Opțiunile erau exprimate de către subiecți în mod „improvizat”, insuficient cumpănit, în cadrul unui interviu care cuprinsese și multe alte chestiuni, subiecților fiindu-le prezentată o situație ipotetică (*Ce ar face dacă s-ar deschide șantierele...*) și cerându-li-se un răspuns imediat, fără ca membrii unei familii să fi avut răgazul de a se consulta reciproc. În multe cazuri, unii membri ai familiei nefiind prezenți în momentul anchetei, opțiunile acestora fuseseră declarate de aparținătorii lor; b) Chiar admitând că răspunsurile date de subiecți ar exprima în mod fidel opțiunile rezidențiale și profesionale pentru situația viitoare ce le-a fost prezentată, exista posibilitatea ca în răstimpul dintre momentul efectuării anchetei și până la apariția efectivă a situației în care opțiunea trebuie realizată, subiecții să-și schimbe opiniile și intențiile, din motive subiective sau obiective. Puteau interveni între timp modificări în starea lor de sănătate, în situația lor familială, în pregătirea lor școlară etc., modificări care să determine anumite schimbări ale opțiunilor profesionale.

Exista în același timp o relativ ridicată probabilitate a temeiniciei și constanței opțiunilor majorității subiecților cercetați. Dat fiind numărul mare al celor cuprinși în aria cercetării, remarcă sociologii clujeni, era foarte probabil ca eventualele inconstanțe individuale să nu modifice în mod esențial aspectele statistice ale rezultatelor.

În ceea ce privește rezultatele propriu-zise ale anchetei, se constata mai întâi faptul că din totalul de 1436 familii (capi de familie), 164 nu-și exprimaseră nici un fel de opțiune rezidențială, 97 manifestaseră una vagă („merg unde merg și alții”) iar 26 declaraseră că nu doreau să părăsească localitățile de domiciliu. Din totalul de 4732 persoane, 531 (11,22%) nu răspunseseră, 313 (6,61%) dăduseră un răspuns vag, iar 87 (1,81%) refuzaseră strămutarea.

Din totalul persoanelor care agreau strămutarea, 1647 (34,89%) optaseră pentru rezidență în zonă, 935 (19,76%) persoane optaseră pentru localități din județul Alba, dar în afara zonei obiectivelor industriale, iar 1306 (27,60%) persoane își manifestaseră dorința de a se muta în alte județe.

¹ Această contribuție a operatorilor de teren merită ea însăși reținută ca un eveniment aparte. În legătură cu impactul unei anchete sociologice a se vedea și Pascaru, Buțiu (2007, 122-123).

Cei care potențial rămăneau în zona obiectivelor alegeau, în proporție de 51,73% (852 persoane) viitorul lor de reședință în mediul urban, iar restul în mediul rural. Se presupunea însă că, în cazul amplasării complexului economic în zonă, satul Bistra va intra într-un proces rapid de urbanizare și probabil că în momentul strămutării efective ponderea populației care se va muta *la oraș* va fi mult mai mare. În orice caz, se pronostica un proces accentuat de *deruralizare*, respectiv de *urbanizare*, a populației din zona obiectivelor.

Sociologii clujeni țineau să atragă atenția asupra faptului că în condițiile în care 50% din totalul familiilor și persoanelor intenționau să părăsească, și ar fi putut părăsi zona obiectivelor, se contura într-o măsură oarecare pericolul unui vid demografic care putea afecta printre altele forța de muncă din zonă. Se cerea, în consecință, *un sistem complex de măsuri, inclusiv publicitare, pentru a preveni plecarea masivă de populație din zonă.*

Iată însă câteva particularități ale opțiunilor rezidențiale, la nivel familial, adică la nivelul unității de analiză utilizată în anchetă: 1) în cazul familiilor cu 3-4 membri erau mai mulți cei care își propuneau să plece decât cei care își propuneau să rămână; 2) femeile erau mai decise decât bărbații să evadeze din centrul munților cât mai departe, în alte județe; 3) se putea remarca o oarecare îmbătrânire a populației care-și fixa opțiunile în zona obiectivelor; 4) grupa de vârstă care putea sta în centrul atenției noului combinat, ca o rezervă pentru școlile de calificare și recalificare (15-29 de ani) depășea prin ponderea ei (22,77%) în populația optantă pentru zona obiectivelor, ponderea pe care o deținea în populația care avea altă opțiune; 5) se remarca fenomenul îmbătrânirii populației care dorea să rămână în raport cu cea care voia să plece, una din consecințele negative ale strămutării putând fi și accentuarea îmbătrânirii populației care își propunea să rămână în teritoriu.

Într-un set de note concluzive, profesorul Ion Aluaș se oprea mai întâi asupra atitudinii populației față de mutațiile ce urmau a se produce în zonă. Potrivit observațiilor și impresiilor selectate de cei aproape 60 de operatori de teren, această atitudine era, în esență și în media populației, pozitivă. Cu deosebire în rândurile tinerilor care, frecvent, își manifestau bucuria pentru apropiatele transformări calitative, în sensul modernizării modului de viață și al creșterii nivelului de trai ce urmau să se petreacă în Munții Apusen¹. Nu se putea însă ascunde faptul că, datorită atât obiectivelor cercetării cât și specificului transformărilor socio-economice din zonă, în centrul atenției, pe primul plan al preocupărilor populației investigate, era problema strămutării cu tot alaiul de fenomene problematice care o însoțeau. Era vorba de o schimbare radicală în toate compartimentele vieții, de un efort substanțial (material și psihic) pe care trebuia să-l depună cel angajat în strămutare, de renunțarea la o serie de bunuri materiale și la un stil de viață cristalizat, de părăsirea unui sistem de relații (rude, vecini etc.) în condițiile unei foarte slabe cunoașteri a ceea ce va primi drept recompensă. O anume opoziție, rezistență la strămutare (implicit la transformările preconizate) se înregistra la grupele de vârstă înaintată și la cei cu o situație materială mai bună. Profesorul Aluaș socotea că dacă țara în ansamblul ei urma să profite de pe urma amplasamentelor industrial-miniere, se cuvenea și se impunea realizarea cu minimum de efort și suferință a strămutării populației, mai cu seamă a celei în vârstă. Îndosebi, susținea profesorul Aluaș, în cazul bătrânilor incapabili de muncă și fără susținători s-ar fi putut prevedea de către beneficiar acordarea unei *pensii sociale* care să intre în prețul de cost al unităților economice ce se vor înălța pe raza localităților afectate. În orice caz, organul de decizie și beneficiarul, sublinia profesorul Aluaș, trebuiau să ia toate

măsurile pentru a reduce la minimum inconvenientele strămutării¹. (Aluaș, *Anchetă sociologică „Roșia-Poieni”*. *Câteva concluzii*, 15-16).

Studiul ruralului și amenajarea teritoriului

Această secțiune debutează cu câteva note izvorâte din dorința noastră de a reorienta asocierea numelui lui Ion Aluaș de la un anumit conformism la ideea comunistă de „sistemizare” spre asimilarea marii sociologii și a practicii amenajării teritoriului, îndeosebi a celei franceze, cunoscut fiind faptul că profesorul Ion Aluaș a fost în contact nemijlocit nu numai cu urbanismul occidental ca teorie ci și cu diferitele lui fațete practice din Franța anilor șazeci.

În Franța, Roger Mucchielli, de pildă, pune aplicațiile anchetei rurale în legătură cu trei aspecte importante: 1) revitalizarea spațiului rural; 2) amenajarea teritoriului și 3) animarea rurală.

Numeroși sociologi, remarca Mucchielli, considerau la acea vreme că societatea rurală și valorile rurale *trebuie să contribuie la schimbarea societății* în ansamblul său și nu să fie condamnate la dispariție. Proiecte concrete prevedeau chiar o ruralizare a dezvoltării – *villagisation du developement*: un *bourg-centre* putea reuni echipamentele și serviciile grele (împovărătoare) a șase-șapte sate-satelit cu care comunicațiile să fie bine organizate. (Mucchielli, 1976, 69).

Problema amenajării teritoriului, constata Mucchielli, era mai complexă deoarece era vorba de a coordona acțiunile *la nivel național* și a de a gândi problemele în termeni mai generali (economic, ecologic, sociologic) decât cei ai revitalizării locale sătești sau comunale.

În mai 1960, Ministerul Agriculturii Francez lansa studiile *sectoarelor rurale pilot* (micro-regiuni agricole definite prin criterii particulare în scopul definirii viitoarelor structuri ale societății rurale și echipamente colective de prevăzut). Paleta preocupărilor guvernamentale la acea dată era dată de: 1) frânarea fenomenelor concentrărilor cu toate consecințele lor (delincvență, toxicomanie, șomaj etc.); 2) descentralizarea industrială; 3) urbanizarea ruralului (pentru încetinirea exodului populației); 4) amenajarea *mediului natural* pentru a favoriza afluxul de locuitori din oraș (ca și pentru a prezerva anumite zone contra devastărilor sau *desfigurărilor* care însoțeau invazia orașenilor).

Lupta contra depopulării și ruinării spațiilor rurale, pentru *amenajarea teritoriului*, în sensul controlului asupra mișcărilor umane în teritoriu, presupunea întemeierea planurilor și programelor pe cunoașterea cea mai bună posibilă a sectoarelor interesate. Această cunoaștere, sublinia Mucchielli, nu însemna numai inventarul posibilităților obiective sau a înapoierilor în echipamentele colective, ci însemna, de asemenea, cunoașterea mediului uman, *comprehensiunea psihologică* (Mucchielli, 1976, 82).

Vom recunoaște multe dintre obiectivele și preocupările în materie de amenajare a teritoriului din Franța și în cercetările și proiecțiile fundamentate științific de către Ion Aluaș în legătură cu zona Munților Apuseni, la începutul anilor optzeci.

În 1980, între Universitatea “Babeș-Bolyai” și Consiliile Populare ale județelor Arad, Alba, Bihor, Cluj și Hunedoara intervine o colaborare cu privire la „sistemizarea”

¹ Multe dintre cerințele reliefate de către Ion Aluaș anticipează magistral actualele exigențe impuse în materie de strămutare de către Banca Mondială. A se vedea și *Handbook for Preparing a Resettlement Action Plan* by International Finance Corporation, Richard English, Frederick I. Brusberg, Published March 2002 by World Bank.

teritorială a Munților Apuseni, de fapt *amenajarea teritorială a acestei zone*, după cum am sugerat mai sus. În cadrul muncii concrete, partea tehnică a revenit specialiștilor de la Institutul de Proiectare Cluj, iar coordonarea și realizarea discursului părții științifice lui Ion Aluș și specialiștilor din diferite domenii cu care el a lucrat. La cercetarea empirică și elaborarea sintezelor au participat 47 de cadre didactice, de diverse specialități. Operatori în teren au fost grupuri studențești: istorici și filosofi, biologi, geografi și economiști. Sursele de informare au constat din: 1) recensămintele din ultimele două secole; 2) datele cuprinse în caietele comunelor, caiete statistice special pregătite în acest scop; 3) planurile de dezvoltare; 4) rapoarte de activitate ale instituțiilor județene, cu responsabilități în domeniile: agrar, silvic, industrial, turistic; 5) anchete sociologice pe eșantioane reprezentative în rural și urban. Așa cum remarcam și cu altă ocazie, dincolo de proiectul „sistemării teritoriale” cercetarea a năzuit și spre realizarea unei monografii eco-socio-economice a Munților Apuseni (Vedinaș, 1999, 91). Numit și „Cercetarea complexă a zonei Munților Apuseni”, studiul avea drept temă un model de dezvoltare economică, urbanistică și turistică a Munților Apuseni, iar ca finalitate viza, pe de o parte, *contribuții la fundamentarea planurilor de dezvoltare regională în perioada 1981-2000* și, pe de altă parte, *perfecționarea cercetării de tip zonal și interdisciplinar*. Așa cum s-au realizat sintezele, pe subzone ale Apusenilor, ele ne comunică astăzi că a fost cu puțință eludarea ideologicului, cu puține excepții, dar mai ales ne dezvăluie că în elaborarea sintezelor s-a procedat științific și academic, pe o riguroasă bază sociologică.

Perspectiva cercetării este aceea a monografiei regionale, cu punct de plecare în descrierea cadrului natural. În acest cadru localitățile sunt fixate documentar (prin atestări documentare) și teritorial. Sunt urmărite apoi funcțiile economice ale teritoriului în industrie, agricultură, silvicultură, turism și resurse financiare. Un capitol aparte este rezervat dinamicii, evoluției, structurii și mișcării naturale a populației. Un alt capitol este rezervat rețelelor de localități, corelațiilor demo-economice, dotărilor și echipării localităților.

Toate componentele interdisciplinare ale cercetării (geografică și geologică, agrară și silvică, industrială și turistică, economică, demografică și sociologică) au fost alcătuite cu dăruire și profesionalism. Concluziile referitoare la geologie sunt fixate pe tema resurselor de materii prime foarte bogate în zonă și strâns legate de potențialul de dezvoltare. Urmează apoi descrierea activităților industriale din perioada cercetării, adică aceea a regimului comunist. Pentru județul Alba, dar nu numai, rezultatele analizelor sunt prezentate, contrar practicii din epocă, în completitudine a adevărului lor, remarcându-se dinamica ascendentă a unor localități și dinamica descendentă a altora. În ceea ce privește *perspectiva dezvoltării*, alături de scenariile pentru exploatarea rezervelor subsolului, se mai pot reține ca fiind actuale obiectivele *dezvoltării micii industriei cooperatiste și revitalizarea meșteșugurilor tradiționale*¹. Sinteza referitoare la producția agricolă vegetală e mai degrabă un document de epocă, întrucât se mulează pe realitatea economică a două tipuri de agricultură, una a *cooperativelor agricole* și alta a *gospodăriilor individuale*, recunoscându-se vitalitatea gospodăriilor individuale. Sub aspectul contribuției diferiților producători la obținerea produselor agricole vegetale în zonă, balanța înclina categoric în favoarea gospodăriilor individuale, ceea ce era firesc atât timp cât ele dețineau cea mai mare parte a suprafețelor. În prezentarea producției agricole animale, deși se face diferența între satele

¹ Problema IMM-urilor este frecvent discutată astăzi, iar în materie de dezvoltare a industriei meșteșugărești aproape că nu există plan sau program de dezvoltare rurală care să nu menționeze acest lucru.

colectivizate și satele necolectivizate, discursul ce recunoaște iarăși rolul mai important al gospodăriilor individuale este de-a dreptul fascinant. Astfel se stabilea că, în fapt, contribuția gospodăriilor populației, și în primul rând a gospodăriilor individuale, era copleșitoare la toate produsele. Capacitatea ridicată de valorificare a resurselor de care dispuneau aceste gospodării, privind atât particularitățile terenului de care dispuneau, cât și numărul de animale pe care-l posedau, se impunea a fi luată în considerare în vederea măririi sau cel puțin a menținerii aportului lor la asigurarea necesarului de produse animale. În descrierea fondului forestier se pune în evidență relația dintre pădure și mediu. În context erau amintite studii făcute în Carolina de Nord – SUA, studii care duseseră la concluzia că în urma despăduririlor, frecvența viiturilor a crescut de 4 ori, timpul necesar până la apariția viiturii a scăzut sub jumătate, iar debitul maxim a crescut de 7 ori. Pădurile puteau reduce până la 62% din viteza vântului ce ducea cu el o parte din umezeala solului, pe care îl usca sau îl spulbera¹. După acest argument științific, cu privire la rolul pădurii în protecția mediului, reîmpădurirea era văzută ca o condiție vitală pentru agricultura zonelor cu eroziuni excesive, aceasta depinzând de reinstalarea pădurii pe terenurile care prin eroziune și-au pierdut parțial sau total rolul. Turismul este prezentat prin cadrul natural, defileuri și chei, prin câteva popasuri și cabane, pentru a actualiza, în cele din urmă, un proiect de organizare a unui Parc Național, care ar fi putut servi în egală măsură atât conservarea mediului cât și activitatea turistică.² Analiza demografică releva faptul că la nivelul județului Alba, de pildă, în 1977 se ajunsese la o cifră de populație sub nivelul anului 1890, în așezările situate la peste 600 m reducerea fiind și mai accentuată. Este reliefat apoi fenomenul de îmbătrânire demografică, nivelul deosebit de scăzut atins de natalitate în ultimii ani (înainte de 1980) fiind în strânsă legătură cu procesul accentuat de îmbătrânire demografică și implicit de nivelul ridicat al mortalității³.

Fenomene similare se întâlneau și în zona Apusenilor din județul Cluj. La turism, pentru județul Cluj se invoca slaba reprezentare a turismului internațional și faptul că turiștii străini poposiți în Apusenii Clujului practicau un turism de tranzit sau de scurt sejur, durata medie a șederii acestora depășind doar cu puțin o noapte cazare/turist. În discursul despre resursele financiare este vizată îndrăzneț *descentralizarea financiară*. Se putea prevedea, considera Ion Aluaș, ca o anumită cotă din beneficiile obținute de întreprinderile locale din industria lemnului, cuvenite bugetului republican, să se verse bugetului comunal.⁴

¹ De fiecare dată când diferite zone ale României sunt inundate, problema tăierii neraționale a pădurilor, ca și cauză directă, este imediat invocată.

² Astăzi beneficiază de suport legislativ și administrație proprie Parcului Natural Apuseni. Primul act normativ prin care a fost declarat parcul, inițial ca și „Parc Național Apuseni” a fost Ordinul de Ministru 7/1990, urmat, după zece ani, de Legea 5/2000 privind amenajarea teritoriului, Secțiunea a III-a, arii protejate, unde este menționat ca „Parcul Natural Munții Apuseni”. În 1992 s-a realizat de către Institutul de Cercetări Biologice din Cluj-Napoca „Studiul de fundamentare privind organizarea rețelei de arii protejate pe teritoriul țării”, care a stat la baza deciziei finale de instituire a parcului. Prin Hotărârea de Guvern 230/2003 s-au stabilit limitele „Parcului Natural Apuseni” care au dat și suprafața totală de 75784 ha. Începând cu anul 2004, s-a înființat Administrația Parcului Natural Apuseni ca subunitate a Regiei Naționale a Pădurilor - Romsilva – Direcția Silvică Oradea în urma semnării contractului de administrare a Parcului între Regia Națională a Pădurilor - Romsilva și Ministerul Mediului și Gospodării Apelor. A se vedea și <http://www.parcapuseni.ro/>

³ Aceste procese s-au accentuat după 1989, așa cum rezultă și dintr-o serie de cercetări realizate într-un proiect european pentru Apusenii Albei (Buciuman, Pascaru, 2003).

⁴ Autonomia financiară este astăzi stabilită prin lege. Astfel, Legea 215/2001, care „reglementează regimul general al autonomiei locale, precum și organizarea și funcționarea autorităților administrației publice locale”, prevede la Art. 10: „Autoritățile administrației publice locale administrează sau, după caz, dispun de resursele

Apusenii Bihorului erau caracterizați printr-o diminuare a activității meșteșugărești față de cea cooperatistă. În agricultură, cooperativele depășeau gospodăriile individuale, dar erau depășite de acestea în ceea ce privește creșterea animalelor. Dezvoltarea Apusenilor era văzută prin impulsivitatea activităților industriale. Pe lângă bogăția de monumente naturale, zona bihoreană a Munților Apuseni era foarte bogată și în monumente istorice, monumente ale civilizației *lemnului*. Ceea ce se remarcă în Apusenii Bihorului era lipsa așezărilor la altitudine de peste 800 m, fenomen întâlnit în celelalte județe, respectiv județele Cluj, Alba și parțial Hunedoara. În subzonă se înregistra și schimbarea structurii habitatului. În urma mecanizării și introducerii tehnicilor noi în agricultură, s-a redus forța de muncă necesară cultivării pământurilor, forța de muncă eliberată din agricultură sau provenită din creșterea demografică concentrându-se în anumite așezări unde și-au găsit amplasamente activitățile din sectoarele secundar și terțiar. Astfel, localitățile dominante agricole deveneau din ce în ce mai mici, în timp ce localitățile unde erau concentrate activitățile secundare și terțiare erau în continuă creștere.

În Apusenii județului Hunedoara s-a putut observa o trecere de la agricol la forestier. În timp ce în alte subzone sensul formelor terenului s-a manifestat pe succesiunea pădure-arabil-pajiște, în subzona Hunedoarei succesiunea constatată era arabil-pajiște-pădure. Cauzele acestui fenomen erau două: 1) depopularea zonei și 2) procurarea din altă parte a cerealelor și a derivatelor acestora.

Demnă de reținut este și o proiecție a dezvoltării Munților Apuseni, într-o manieră evident diferită de cea oficială, cu excepția accentului pus pe industrializare. Se aprecia că, în fapt, creșterea potențialului financiar al localităților din Apuseni se putea obține prin diversificarea activităților industriale și de servicii în organizarea administrației locale cât și a cooperativei meșteșugărești și a cooperativei de producție, aprovizionare și desfacere, dar și prin inițiativa meșteșugarilor necooperativizați¹.

Asemenea arealului hunedorean, și Apusenii Aradului aveau dominantă economică și industrială în primul rând în sectorul de stat, dar, în prognoza dezvoltării, accentul nu este pus numai pe industrializare, ci se apreciază că dezvoltarea activităților industriale în zona Apusenilor nu poate fi concepută decât într-un raport complementar cu agricultura și silvicultura (cu deosebire în mediul rural). În analiza turismului din județul Arad se poate descoperi o neașteptată pledoarie pentru agroturism, înțeles ca o acțiune de salvare a satelor montane chiar de la dezafectarea² pusă în mișcare la acea vreme. Era cazul satului Văsoaia (comuna Chișindia), care a fost propus pentru *dezafectare*, dar căruia activitatea turistică i-ar fi oferit posibilități inedite nu numai de menținere ci chiar de dezvoltare într-o direcție nouă. Era o localitate relativ izolată, amplasată într-un cadru montan pitoresc, având cu prisosință posibilitatea asigurării turiștilor cu produse alimentare naturale de cea mai bună calitate datorită unei zootehnii tradiționale puternice. Pentru dezvoltarea acestei forme noi de turism la noi, aprecia Ion Aluș, mai era necesar un cadru legislativ adecvat³.

financiare, precum și de bunurile proprietate publică sau privată ale comunelor, orașelor și județelor, în conformitate cu principiul autonomiei locale”.

¹ Ceea ce am numi astăzi „inițiativa particulară”.

² Unele sate urmau să fie lăsate „să se stingă” prin migrație și „moarte naturală”. Așa se explică, probabil, faptul că în 1992 se înregistrau 185 de sate românești cu sub 20 de locuitori. (Sandu, 2000, 576).

³ Astăzi agroturismul este susținut legislativ. Astfel, în 1998 a fost promulgată Legea nr. 187, pentru aprobarea Ordonanței Guvernului nr. 63/1997 privind stabilirea unor facilități pentru dezvoltarea turismului rural. Conform Legii 187, Art. 3.1., „pensiunile agroturistice sunt pensiunile turistice care pot asigura o parte din alimentația turiștilor cu produse din producția proprie.”

Analizând relevanțele cercetării sintetizate, trebuie subliniat faptul că într-o vreme în care sociologia românească era decapitată, un program riguros sociologic, cu un cert caracter interdisciplinar s-a desfășurat prin ceea ce s-ar putea numi Școala sociologică de la Cluj.

Cercetările coordonate de Ion Aluș sunt deosebit de importante și din punct de vedere metodologic. Este vorba mai ales de contribuția lui Traian Rotariu, colaborator apropiat al profesorului Aluș, la analizele demografice din perspectivă altimetrică. Pentru a încerca identificarea măsurii în care relieful afectează fenomenele socio-economice, s-a procedat la împărțirea teritoriului Munților Apuseni în subunități naturale, pe de o parte și în trepte de altitudine cuprinse între curbele de nivel trasate din 200 în 200 m, pe de altă parte. Astfel, fiecare localitate a fost încadrată într-o subunitate de relief și o treaptă altimetrică.

O altă dimensiune, tot de nivel metodologic, a fost introducerea de către Ion Aluș în analiza habitatului a *corelației demo-economice*, noțiune menită să exprime raportul dintre necesarul de hrană al populației din teritoriu și producția alimentară disponibilă realizată.

În sfârșit, un ultim aspect important din cadrul cercetării este cel care viza chiar amenajarea teritorială a Munților Apuseni. Prima dimensiune a acesteia era urbanizarea privită de Ion Aluș și colaboratorii săi ca o tendință firească în comunitățile Apusenilor. Se constata că urbanizarea Apusenilor este în curs, ținându-se cont de faptul că în cuplul dialectic urban-rural, primul trebuie să fie factorul activ, elementul în extensiune. În fapt era vorba de o *dezvoltare rurală integrată*, în care organizarea în sistem a localităților rurale constituia unul din factorii de bază. Această dezvoltare sistemică presupunea următoarele tipuri de sisteme și de subsisteme: 1) *sistemul intercomunal*¹, definit prin relații de treaptă superioară care integrează grupările de comune coordonate și polarizate de un oraș sau un viitor centru urban, 2) *sistemul comunal*, corespunzător unităților administrativ-teritoriale definite prin Legea 2/1968; 3) *subsistemele comunale*, reprezentate de microformații de tip sistemic cu caractere auxiliare, care era necesar a fi organizate în cadrul sistemelor comunale în zona Munților Apuseni, zonă care se caracteriza printr-un număr foarte ridicat de localități mici situate la mari distanțe față de reședința de comună.

Această organizare în sistem a localităților nu se suprapunea pe proiectul ideologic și totalitar al „sistematisării rurale”, ci pe realitatea științifică a *continuum-ului rural-urban*², reflectată în sistemul localităților.

Cercetări comparative asupra modului de trai

Un studiu important a fost întreprins, sub conducerea lui Ioan Aluș și Traian Rotariu, în 1985. Coordonatorii plecau de la premisa că numeroase schimbări se produceau în structura și profilul ruralului din țara noastră sub impactul dinamicii globale a societății românești din ultimele decenii, schimbări ce ar putea fi subsumate ideii de *modernizare*. Aceste schimbări afectaseră structura, tipologia și modul de trai al familiilor (gospodăriilor)

¹ Intercomunalitatea a devenit astăzi o realitate și un principiu metodologic deopotrivă. A se vedea și Pascaru, 2005, 149-159.

² Ion Aluș considera că se disting două etape în evoluția sociologiei comunităților teritoriale: 1) etapa în care ruralul și urbanul sunt concepute ca *două entități antagonice*, rivale, moduri de a fi care merg până la excluderea reciprocă și între care omul ar trebui finalmente să alege; 2) etapa bazată pe principiul potrivit căruia ruralul și urbanul nu sunt două moduri antitetice de ființare în teritoriu, ci mai degrabă așezări umane, comunități teritoriale care se situează *pe un continuum* - de la maxima ruralitate la minima urbanitate. A se vedea și Aluș (1998).

rurale. În studiu era vizată conjuncția dintre o anume tipologie – elaborată și utilizată de coordonatori în mai multe investigații – și câteva aspecte ale modului de trai. Era vorba exclusiv de aspecte *obiectuale* (dotări și bunuri casnice în gospodărie), aspecte ce puteau exprima puterea economică, dar și mentalitățile ce se ascundeau în comportamentele productive și extraproductive, în organizarea și înzestrarea gospodăriilor proprii diverselor tipuri de familii, mentalități și comportamente situate *pe axul tradițional-modern*. (Aluaș, Rotariu, 1998, 116).

Modernizarea ruralului românesc însemna și diferențierea pe orizontală și verticală a ocupațiilor și tipurilor de familii, o nouă ierarhie care implica și inegalități în ce privește situația economică și modul de trai, cu repercusiuni însemnate asupra reproducerii și stabilizării forței de muncă în agricultură, asupra structurilor și dinamicii demografice globale a ruralului.

Din totalul de 69 de comune rurale ale județului Cluj, a fost ales un lot de șase comune, încercând să se acopere cu acest mic eșantion, pe cât posibil, atât diversitatea rezultată din așezarea în teritoriu cât și cea referitoare la funcțiile social-economice îndeplinite de diferite localități. Comunele la care coordonatorii studiului s-au oprit, din mai multe considerente, dintre care nu pe ultimul loc ca importanță s-au situat cele practice, legate de posibilitatea de a găzdui câte o echipă relativ mare de cadre didactice și studenți au fost: Vișoara (așezată în câmpia râului Arieș, în imediata vecinătate a orașului Câmpia Turzii), Ciucea (plasată pe culoarul Crișului Repede, comună de munte aflată în raza de atracție a orașului Huedin, Râșca, o comună tipică de munte, fără unități de producție nonagrare, departe de așezările urbane), Recea-Cristur (așezată în zona Podișului Someșan, cu un acces nu prea facil spre orașe), Țaga (aflată cam în aceleași condiții ca și precedenta, cu deosebire că se găsea în altă unitate geografică, în Câmpia Transilvaniei) și Cițcău (o comună nu dintre cele mai dezvoltate din salba celor care se găseau pe valea Someșului, aflată în raza de atracție a orașului Dej).

Din fiecare comună a fost ales un eșantion de circa 400 de gospodării – și în mod proporțional din localitatea centru de comună și din satele aparținătoare – pe baza unei proceduri aleatoare. A rezultat, în final, un eșantion de 2409 gospodării (familii) pentru care datele culese au fost considerate ca valide.

O problemă deosebit de importantă pentru înțelegerea vieții comunităților rurale, în general, și pentru reliefarea modului de trai, a diverselor stiluri de viață ce se întâlnesc aici, remarcă Aluaș și Rotariu, este cea a activității populației, privită atât din punctul de vedere al gradului de ocupare, cât și din cel al domeniilor de activitate, al tipului de muncă, al nivelului de calificare, al locului de muncă etc. Din păcate, remarcă coordonatorii cercetărilor, statisticile existente, fie că era vorba de recensăminte, fie, mai cu seamă, de cele curente, ofereau puține informații în această privință, care – și acestea – erau dificil de interpretat, datorită lipsei unor precizări metodologice sau unor lacune de altă natură. Drept exemplu ni se amintește faptul că ca la recensăminte nu se ofereau precizări legate de locul de muncă, fapt care nu permitea să se facă distincția – pentru sociolog – între cei care lucrau în localitatea de domiciliu și cei al căror loc de muncă se afla în altă localitate. Or, se știa că navetismul era un fenomen caracteristic vremii, în țara noastră o bună parte din populația rurală deplasându-se zilnic (sau cu alte frecvențe) spre locuri de muncă nonagrare aflate mai cu seamă în orașe. Acest fenomen acționase și acționa cu multă forță asupra modului de viață din localitățile rurale, aceste efecte fiind mai curând bănuite decât sistematic cercetate și evaluate, nefiind exclus ca o serie de stereotipii de apreciere să nu aibă totuși fundamentul care li se atribuie. (Aluaș, Rotariu, 1998, 117).

La nivelul țării între recensămintele din 1966 și 1977, avusese loc o scădere a proporției populației active în agricultură, în totalul populației rurale de la 79,0% la 61,2%, concomitent cu creșterea activilor nonagricoli de la 21,0% la 38,8%. Se puteau extrage câteva concluzii mai importante: a) scăderea rapidă, în cifre absolute, a populației ocupate în agricultură (de la 142181 la 87215, adică o reducere cu aproape 40% în circa 11 ani); b) scăderea puternică, în cifre relative, a populației ocupate în agricultură, prin creșterea ponderii celorlalte sectoare (ponderea activilor în agricultură din totalul de activi a scăzut între 1966 și 1977, în județul Cluj, de la 76,9% la 56,1%); c) reducerile amintite se produsese, în perioada respectivă, mai ales în rândul populației masculine, ceea ce a condus la cunoscutul și atât de comentatul *fenomen de feminizare a forței de muncă în agricultură* (ponderea femeilor în populația ocupată în agricultură sporind, în cazul județului Cluj, de la 57,3% la 64,9%); d) chiar în condițiile feminizării forței de muncă în agricultură, sporirea ponderii celorlalte sectoare nu se făcuse exclusiv pe seama populației masculine. Dacă la început, cei care părăsiseră agricultura fuseseră bărbați, cu timpul în acest proces au fost atrase treptat și femeile. Intervalul 1966-1977 era foarte semnificativ în această privință, căci se observa cum, în populația rurală clujeană, ponderea femeilor ocupate în ramurile neagricole, din totalul femeilor active, crescuse de la numai 7,1% la 21,2%

Pentru sociolog, remarcau Aluaș și Rotariu, aceste elemente constatative erau totuși generale și ele ar fi trebuit detaliate cel puțin din două puncte de vedere: 1) pentru populația ocupată în agricultură care lucra, de regulă, în localitatea de domiciliu, ar fi trebuit luate în considerare diferitele tipuri de muncă efectuate în agricultură; 2) pentru populația ocupată în alte sectoare, în afara eventualelor detalieri în funcție de sectoare, calificare, nivel de instrucție etc., era fundamentală distincția între cei care lucrau în localitatea de domiciliu și cei ce lucrau în afara ei.

Desigur, toate acestea priveau populația domiciliată în rural. Dar viața comunităților rurale, țineau să sublinieze Aluaș și Rotariu, era influențată și de cei care își desfășurau activitatea în aceste localități, fără a domicilia aici, mai ales că în categoria respectivă se înscriau cu preponderență cadre cu pregătire superioară, ce ocupau poziții importante în sistemul de activități al localităților.

Din populația activă a satelor studiate, aproximativ jumătate o reprezentau țărani cooperatori sau cu gospodării individuale, cealaltă jumătate fiind constituită din persoane retribuite. Alăturând țăranilor și celelalte categorii de activi în agricultură, s-a constatat că sectorul acesta utiliza 57% din populația activă a satelor. Pe de altă parte, circa două treimi (68%) din activi erau ocupați în localitatea de domiciliu și o treime în afara ei. În sfârșit, în rândul celor care lucrau în localitate predominau țăranii (72,6%), pe când, în rândul navetiștilor erau preponderente ocupațiile nonagrare (94%).

Referitor la populația activă în localitatea de domiciliu, ponderea specialiștilor în agricultură era de 8,7%, iar a celor ocupați în sectoarele nonagrare de 18,7%. Aceasta însemna că peste o zecime din activii în agricultură erau agricultori *netradiționali* și că, pe de altă parte, aproape o cincime din ocupațiile populației rurale nenavetiste erau în afara agriculturii, fapt care ilustra tendința unor localități rurale – mai ales a centrelor de comună – de polifuncționalizare.

În privința țăranilor, se observa că această ocupație recruta doar circa un sfert din forța de muncă masculină (26,5%) față de trei sferturi (75,9%) cât era ponderea țăranilor printre femeile active. Fenomenul de îmbătrânire și feminizare a forței de muncă din agricultură, remarcau Aluaș și Rotariu, deși real, nu privea decât populația țărănească, forța de muncă de tip tradițional. Atributele de mai sus nu-și găseau o justificare în raport cu

forța de muncă de tip modern, cea prin intermediul căreia se introduseseră în întregime progresul tehnic în agricultura românească și care era singura capabilă să se adapteze și să realizeze noile exigențe ale unei veritabile revoluții agrare. Fără a nega faptul că țărănimia tradițională mai poate deține un loc care nu e de neglijat o anumită perioadă (de tranziție) în dezvoltarea agriculturii, Aluaș și Rotariu considerau că era totuși firesc atât procesul de feminizare parcurs deja – dat fiind faptul că muncile nemecanizate, îndeplinite de femei, stăteau și în trecut cu precădere în sarcina femeilor – cât și cel de îmbătrânire, prolog al unei dispariții treptate a unei categorii de populație – *țărănimia tradițională* – care părăsea încetul cu încetul scena istoriei, unde jucase un rol atât de însemnat timp de milenii. (Aluaș, Rotariu, 1998, 122).

Despre acuitatea și actualitatea cercetărilor coordonate de Ion Aluaș

Vom structura aceste note concludive în două mari seturi, urmând ca apoi să dezvoltăm mai mult unul dintre ele. Este vorba mai întâi de semnalele critice pe care, explicit sau implicit, Ion Aluaș le extrage din cercetările sale de teren și le direcționează spre autoritățile epocii comuniste. Astfel, pentru cazul marilor investiții industriale precum CMCRP sunt de reținut: 1) slaba informare a locuitorilor care urmau să fie afectați, unii chiar prin strămutare și dezrădăcinare din locurile natale; 2) slaba informare a autorităților locale cu privire la eventualele efecte perverse (depopularea, de exemplu) și 3) lipsa unor proiecte sociale de diminuare a efectelor strămutării pentru cei care plecau, dar și pentru cei care rămăneau, bătrâni, bolnavi și neajutorați în satele lor.

În ciuda eforturilor făcute astăzi de către *Roșia Montană Gold Corporation* (RMGC), unele probleme de acest gen rămân valabile și pentru noul proiect de amploare din Munții Apuseni

În problematica amenajării teritoriului notele critice implicite vizau cu deosebire: 1) slabul randament al Cooperativelor Agricole de Producție, adică al modului de organizare a agriculturii cel mai agreat și proslăvit de către comuniști; 2) dezvoltarea dezechilibrată a teritoriului prin favorizarea investițiilor în satele centre de comună, aspect aprofundat în cercetări ulterioare (Aluaș, Rotariu, 1989).

Al doilea set conclusiv are în vedere soluțiile proiective pe care Ion Aluaș le fundamentează prin cercetările sale, proiecții de mare actualitate, după cum vom încerca să arătăm mai jos. Sunt de reținut, credem noi, cu deosebire următoarele soluții proiective pentru o problematică extrem de complexă cum era și cea a dezvoltării rurale în comunism: 1) imbinarea strânsă a dezvoltării economice cu protecția mediului, a pădurilor în special, și crearea de parcuri naturale protejate, în spiritul *unei dezvoltări durabile*², cum am spune astăzi; 2) dezvoltarea agro-turismului pentru salvarea satelor cu viitor incert din cauza migrației și a îmbătrânirii populației; 3) dezvoltarea industriei mici și mijlocii pentru diversificarea surselor de venit în spațiul rural; 4) dezvoltarea sistemică a spațiului rural, prin reorganizarea sistemului comunal oficial, atât la nivelul infracomunal (prin crearea subsistemelor comunale) cât și la nivel supracomunal (prin crearea sistemelor

¹ Fenomenul dispariției țărănimii tradiționale fusese remarcabil studiat în Franța de către Henri Mendras. A rezultat celebra lucrare *La fin des paysans*, 1967.

² Definiția cea mai cunoscută a dezvoltării durabile este cea dată de Raportul Brundtland: „Dezvoltarea durabilă este dezvoltarea care urmărește satisfacerea nevoile prezentului, fără a compromite posibilitatea generațiilor viitoare de a-și satisface propriile nevoi”.

intercomunale); 5) descentralizarea financiară ca soluție pentru dezvoltarea locală endogenă.

Pentru a stabili cât de actuale și viabile sunt aceste soluții proiective ale lui Ion Aluș și colaboratorilor săi propunem un demers analitic simplu, și anume lectura din această perspectivă a *Programului Național de Dezvoltare Rurală 2007-2013 (PNDR)*.

În PNDR *împăduririle* sunt strâns legate de creșterea protecției populației față de riscurile naturale, precum inundațiile și alunecările de teren. Trebuie subliniat faptul că terenurile agricole vizate pentru împăduriri sunt cele aproximativ 7 milioane de hectare cu fertilitate scăzută. Împădurirea în aceste zone va genera un impact pozitiv asupra peisajului natural și va contribui direct la creșterea productivității ecologice a acestor terenuri. (PNDR, 2008, 564). În același document se remarcă nevoia unei Rețele Naționale de Arii Protejate funcționale și a unei Agenții Naționale a Ariilor Protejate și Conservare a Biodiversității.

Turismul rural, ca o componentă a turismului național în ansamblu, este privit ca un subsector cu potențial deosebit de dezvoltare, reprezentând astfel o alternativă ocupațională pentru forța de muncă rurală, o modalitate de diversificare a activităților economice din mediul rural și un factor de stabilizare a populației rurale. Dezvoltarea acestuia poate contribui la atenuarea dezechilibrelor apărute între diverse zone, constituind și o sursă de creștere a veniturilor populației rurale. Un segment important al turismului rural românesc este reprezentat de *agro-turism*, dată fiind prezența unui număr ridicat de gospodării agricole, localizate în zone cu valoare peisagistică ridicată, unde sunt păstrate tradițiile și obiceiurile străvechi. Având în vedere necesitatea reorientării unora dintre aceste gospodării către activități non-agricole și de obținere a veniturilor suplimentare, se consideră că agroturismul poate fi o bună alternativă (PNDR, 2008, 47). Agroturismul este văzut ca o activitate practică de membrii unei gospodării agricole ce presupune îmbinarea activităților agricole cu serviciile turistice în interiorul acesteia și este caracterizată prin oferirea cazării și asigurarea parțială a hranei din produse obținute în propria gospodărie, precum și implicarea turistului în activitățile gospodărești, constituind o soluție complementară de suplimentare a veniturilor din agricultură, cu efecte pozitive atât de natură economică cât și socială.

Măsura 312 din PNDR se referă la *micro-întreprinderi*, urmând să se acorde prioritate investițiilor generatoare de locuri de muncă și selectării proiectelor cu mai mult de un loc nou de muncă / 25000 Euro. Măsura privește direct diversificarea *activităților economice non-agricole din gospodăriile agricole și încurajarea micilor întreprinzători din spațiul rural*. (PNDR, 2008, 68).

Mobilizarea potențialului endogen de dezvoltare a zonelor rurale este strâns legată de implementarea strategiilor integrate de dezvoltare. Implementarea strategiilor integrate de dezvoltare locală, care asociază agricultorii, silvicultorii și alți actori din spațiul rural, pot pune în valoare patrimoniul local prin promovarea produselor locale și a turismului (PNDR, 2008, 110). Implicarea actorilor locali în dezvoltarea zonelor pe care le reprezintă prin identificarea nevoilor locale și stabilirea priorităților, va contribui la îmbunătățirea guvernancei locale. Prin promovarea potențialului endogen al teritoriilor, după cum se apreciază în acest document, se va asigura creșterea calității și atractivității spațiului rural, prin stimularea proiectelor comune între comunitățile locale și cele de la nivel național sau european, și va îmbunătăți imaginea și coeziunea teritoriilor românești.

În cadrul măsurii referitoare la *renovarea satelor* se va acorda prioritate proiectelor integrate care combină componentele de alimentare cu apă, canalizare și tratare a apelor uzate, precum și proiectelor desfășurate în cooperare cu operatorii regionali, care vor fi implicați în găsirea unor soluții tehnice adecvate la nivel local, care să concorde cu sistemele de la nivel regional.

Criteriile de selecție acordă prioritate zonelor sărace, proiectelor integrate în strategiile locale și proiectelor intercomunale. (PNDR, p. 100).

Cercetările coordonate de Ion Aluș în ruralul clujean, cu semnalul tras asupra îmbătrânirii și feminizării, ne pun astăzi în fața unei întrebări cu adevărat dramatice: *avem oare cu cine pune în practică în satul românesc programe atât de elaborate și de complexe precum PNDR?*

Să sperăm că răspunsul sociologilor nu va întârzia prea mult.

NAȘTEREA UNUI NOU TIP DE PERIURBAN - ÎNTRE RURALITATE ȘI URBANITATE¹

Fenomenul la care ne vom referi a început în țările europene dezvoltate încă de acum 30 de ani. Este vorba de instalarea unei populații citadine, tot mai numeroasă, în teritorii care aveau, ca logică tradițională de funcționare și organizare activitățile agricole. Acest proces constituie o sursă de conflict între urbanitate și ruralitate. De natură socială, politică, economică și peisagistică, acest conflict se traduce, cel mai adesea, prin marginalizarea activităților agricole, prin excluderea aproape totală a acestui domeniu din strategiile de gestionare și de planificare a teritoriilor periurbane respective (Cavailles, Jolie, 2006).

Periurbanizarea în scop rezidențial este în plină evoluție și în România zilelor noastre. Astfel, spațiile agricole periurbane din jurul marilor orașe românești par să cunoască în ultimii ani o nouă dinamică determinată de dorința de a accede la o proprietate într-un teritoriu în care prețurile terenurilor au devenit accesibile financiar, chiar și pentru categorii de populație cu venituri medii, nu doar pentru cei bogați și foarte bogați.

Cât privește rădăcina fenomenului, s-ar putea spune că în România nașterea periurbanului a fost fructul unei duble crize: atât a urbanului cât și a ruralului, ambele ipostaze disfuncționale începând cu mult înaintea anilor 90, respectiv o dată cu exodul rural, cu migrația dinspre rural spre urban ca efect al industrializării masive, industrializare care, la rândul ei, a fost însoțită de o urbanizare la fel de spectaculoasă.

În prezent, în Europa dezvoltată, dar și în țări precum România, prin periurbanizare avem de a face de fapt cu un altfel de urbanizare.

Trebuie insistat asupra unei prime distincții fundamentale dintre *vechiul tip de periurban* și cel aflat în prezent în plină naștere:

- dacă *vechiul tip* avea înțelesul mai mult de periferie a orașului sau de marginalitate urbană, fiind caracterizat printr-o maximă și multilaterală sărăcie, aici adunându-se, de regulă, o parte dintre „ratații orașelor”;

- în schimb, *periurbanul de tip nou* are în centru actori sociali care sunt departe de a putea fi numiți săracii orașelor, dimpotrivă, ei aparțin de regulă unor straturi sociale superioare sau mijlocii (Caruso, Peeters, Cavailles, Rounsevell, 2007).

Așadar, la începutul secolului al XXI-lea asistăm la o *mutație tăcută*, foarte interesantă din punct de vedere social și sociologic – este vorba de *noi forme de ocupare a teritoriilor rurale*. Preocuparea pentru problematica ocupării spațiului rural stă în centrul atenției publice și politice de câteva decenii, dar cunoaște o intensitate sporită în ultimii 15-20 de ani. Încadrarea teoretică a problematicii nașterii unor noi tipuri de comunități ar fi aceea a *funcției geopolitice a ocupării spațiului național de către anumite colectivități umane*. Simultan cu orientarea discursurilor politice și științifice către necesitatea repopulării spațiilor rurale deșertificate demografic și a luptei împotriva exodului rural, ia naștere un nou tip de comunitate umană, aflată în raporturi deosebite cu spațiile rurale și cu cele urbane (Jean, 1992).

Dacă se examinează o hartă a unui mare oraș ca Bucureștiul românesc sau Parisul francez sau Quebecul canadian etc., cadastrul și titlurile de proprietate vor arăta că

¹ Studiul de față include părți din Petre (2008a).

numeroși locuitori plătesc taxe atât „orașului cel mare” (metropolei) cât și „satului cel mic” pe teritoriul căruia și-au stabilit de curând rezidența. Cu alte cuvinte, „orașul cel mare” nu poate înghiți juridic și instantaneu spațiile înconjurătoare în care și-au construit rezidența locuitorii respectivi. Ei figurează în statisticile naționale ca populație rurală (care a migrat din oraș în sat) deși, din multe alte puncte de vedere – locuri de muncă, de educație, preocupări culturale, etc. – aceasta este o populație strict urbană.

În plus, cei mai mulți dintre locuitorii teritoriilor periurbane au dublă rezidență deoarece au păstrat și vechea rezidență din perimetrul urban, din nevoia apropierii de locul de muncă, sau de instituțiile de învățământ în care studiază descendenții, sau de lăcașurile culturale reprezentative, precum teatrele, cinematografele, etc.

Există de asemenea numeroși reprezentanți ai „noilor elite” economico-politice care au și a treia și a patra rezidență, destinate petrecerii vacanțelor mai lungi sau mai scurte – la munte sau la mare, în propria țară sau în alta.

Amalgamul acestor de statusuri rezidențiale are consecințe sociale dintre cele mai surprinzătoare: asupra colectării taxelor, asupra corectitudinii listelor electorale, asupra transportului periurban și interurban etc. Tocmai de aceea problema ocupării spațiilor rurale ar trebui să suporte o revizuire în profunzime atât din partea segmentului politic, cât și a celui sociologic.

Formele acestei ocupări a teritoriilor rurale din lumea dezvoltată și chiar din cea mai puțin dezvoltată cum e România s-au schimbat radical în ultimele decenii și probabil se vor schimba încă. Spre exemplu, noțiunea de „pădure locuită” (permanent) era aproape inexistentă până acum 15-20 ani, ca fapt social și ca noțiune utilizată în discursul sociologic, politic sau social. În urmă cu mai puțin de două decenii nu se putea vorbi despre existența unui nucleu comunitar semnificativ din punct de vedere social. Astăzi asistăm la exercitarea unei presiuni imense asupra teritoriilor forestiere, fenomen care se finalizează cu ocuparea iremediabilă a acestor spații de către persoane care își stabilesc rezidența permanentă aici. Menționăm ca aceste teritorii nu au avut până de curând decât funcții economico-turistice.

Toate aceste mutații cer o revizuire fundamentală a discursurilor politice și sociologice. Din punctul de vedere al sociologiei comunităților, cercetarea și cu atât mai mult paradigmele lipsesc aproape total și nu numai în România.

Profilul sociologic al spațiului periurban contemporan

Pentru definirea profilurilor sociologice ale principalelor categorii ale populației periurbane actuale se impune o *primă mare diviziune a locuitorilor acestor spații*:

1) *O prima categorie – majoritară* – care s-a constituit în România în ultimii 15 ani și în Europa în ultimii 30 de ani este formată din persoane venite din oraș pentru a locui în ruralul situat în proximitatea acestuia;

2) *O a doua categorie* – cea a băștinașilor – este cea care și-a înstrăinat o parte din teritoriu către noii veniți, în general din motive de precaritate financiară.

În legătură cu *prima categorie*, *trei sunt fenomenele care explică* instalarea familiilor de origine urbană la periferia rurală a marilor orașe, fenomene proprii evoluției – mai timpurii sau mai târzii – a întregului teritoriu european:

1. Nașterea și consolidarea unei *pături sau clase sociale mijlocii* care a acumulat suficient capital pentru a putea accede la o proprietate rezidențială în afara metropolei.

2. *Contestarea tot mai vehementă a vechilor valori sociale urbane* și conștientizarea importanței cadrului natural de viață.

3. *Reacția de respingere* a vechiului mod de viață urban, soluționată prin achiziționarea unor terenuri situate în ruralul de proximitate, pe care s-au construit locuințe individuale; sunt respinse mai ales modelele de locuire în comun în cartiere cu blocuri și fără spații naturale în jur, în care viața se desfășura, și se desfășoară încă, pentru multe zeci de milioane de oameni, în condiții de lipsă de intimitate. În România sentimentul de respingere amintit a fost dublat de o *refuzare a modelului comunist de locuire* în așa numitele „cutii de chibrituri” din beton, inestetice și nefuncționale, în care s-au instalat în anii de expansiune industrial-urbană noii locatari de proveniență rurală, veniți în oraș în căutarea unui loc de muncă mai bun și a unei vieți mai bune.

4. *Răspândirea enormă a automobilului și a mijloacelor de transport* interurban precum și dezvoltarea infrastructurii rutiere au facilitat dezvoltarea unor astfel de comportamente, făcând posibilă pendularea zilnică între oraș și zona rezidențială.

5. Un lanț de *legiferări favorizante* pentru astfel de schimbări de domiciliu, schimbări care nu erau permise în deceniile anterioare; în plus, în țările cu regim comunist nu era permisă nici deținerea în proprietate a celei de-a doua locuințe și nici a unor proprietăți multiple.

Caracteristicile sociologice ale familiilor venite din oraș sunt următoarele:

- În general aceste familii *sunt mai tinere și mai numeroase decât în comunitățile de plecare sau de primire*, fiind alcătuite din patru-cinci persoane, respectiv din soț și soție având vârsta între 20 și 40 ani și doi sau trei copii. Cu alte cuvinte, celibatarii sunt aproape inexistenți în acest stadiu de evoluție a perimetrului periurban rezidențial, dorința de „împământenire” fiind agreată mai ales de familii decât de persoane singure. În special după întemeierea și consolidarea unei familii, începe căutarea în afara spațiului alienant al orașului, a liniștii, a spațiului natural, a calmului, a libertății și a frumuseții peisajelor.
- A doua caracteristică a acestor familii este aceea că majoritatea sunt *proprietari individuali* ai propriei locuințe și ai terenului adiacent (mai mare sau mai mic). Deși locuințele individuale predomină, și-au făcut apariția și mici cvartale de locuințe de tip vilă sau mini blocuri închinate noilor veniți de către proprietari întreprinzători care au folosit ca oportunitate de afaceri construirea și închirierea de locuințe în spațiile periurbane.
- Membrii acestor familii se contabilizează în statisticile naționale ca *migranți activi* întrucât, deși și-au schimbat localitatea de rezidență, cei mai mulți nu și-au schimbat și locul de muncă și/sau ocupația. *Rata de activitate a populației periurbane* de origine urbană este mai mare decât a celei locale. Grație mijloacelor de transport și a rețelei rutiere, mobilitatea pendulatorie a devenit o regulă, în ciuda costurilor mai mari pe care le implică: creșterea timpului de transport, creșterea costurilor de transport (pentru combustibil și întreținerea mașinilor), cumpărarea celei de-a doua mașini etc. Trebuie subliniat că toate aceste tribulații au și un impact negativ asupra mediului înconjurător, alterându-l treptat și necontrolat.
- În sfârșit, a patra caracteristică sociologică a acestor familii se referă la faptul că ele au o *cultură urbană*. Schimbându-și rezidența, noii veniți își transplantează și modul anterior de viață, obiceiurile în materie de cumpărături, de loisir, de utilizare a serviciilor, etc.

Caracteristicile sociologice ale populației rurale locale

Așa cum s-a menționat, periurbanizarea s-a efectuat pe teritoriile locuite și cultivate de o populație băștinașă. O parte din aceste teritorii au fost înstrăinate – prin vânzare – către familii urbane doritoare să își schimbe rezidența într-un spațiu natural și mai puțin poluat. Populația locală rămasă alcătuiește un „corp social” distinct, separat de „corpul social” al nou veniților, percepându-i pe aceștia ca pe un implant străin. Cu alte cuvinte, vechiul „corp social” rural nu se identifică cu cel nou, de proveniență urbană.

Agricultorii sau țăranii reprezintă categoria socio- ocupațională definitorie pentru „corpul social” tradițional. În noile condiții ei devin însă o *pătură socială minoritară* și marginală, având o pondere scăzută în totalul populației active din aceste zone periurbane.

De pildă, în Franța, conform statisticilor naționale, agricultorii reprezintă astăzi doar 5% din totalul populației active, deși ocupă 52% din suprafața națională (Larchers, 2007). Nu același lucru se întâmplă cu agricultorii actuali ai României. Aceștia au ponderi incomparabil mai mari în populația activă sau ocupată, comparativ cu țările Europei dezvoltate (circa 30%).

Tabloul general al structurii socio-geografice actuale a Franței arată, conform autorului citat, astfel:

- 8 milioane de locuitori în periurban, adică 15% din total populației și 22% din suprafață,
- populația urbană deține 7% din teritoriu și 60% din totalul populației Franței,
- populația rurală este de 30 milioane adică 24% din populația totală și deține 70% din suprafață.

Definirea identității populației periurbane actuale

Pentru a defini cât mai exact această identitate este necesar în primul rând apelul la conceptul de „*liberă alegere*”. Din acest punct de vedere, actualmente există două categorii de populație periurbană: una care trăiește în periurban prin *propria alegere* și alta care trăiește aici din *obligație sau prin forța împrejurărilor*.

În ecuația definirii identității, în afara „*liberei alegeri*” este necesară introducerea *conceptului de excluziune*. În acest sens, din nou, populația periurbană actuală se divide în două categorii:

- a) *acea care și-au putut realiza visul de a trăi avantajele atât ale urbanului cât și ale ruralului și*
- b) *acea care se află în situații de excluziune de la aceste oportunități.*

O altă diviziune a teritoriilor periurbane actuale, care poate contribui de asemenea la o mai corectă definire a identității locuitorilor săi este cea făcută de Gerard Larcher în lucrarea *Les avenirs des espaces periurbains* (Larcher, 2007): *zone periurbane rezidențiale și zone periurbane în criză*. În zonele periurbane rezidențiale viața socială, activitățile asociative se înfiripă și se dezvoltă aproape exclusiv în interiorul comunității noilor veniți, relațiile de vecinătate cu zona periurbană de criză fiind destul de firave. Are loc, așa cum spuneam mai înainte, un fenomen de „*enclavizare socio-rezidențială*” a noilor veniți. Pe de altă parte populația băștinașă se percepe ca fiind exclusă de la acest mod de existență – mai ales tinerii – din această cauză dezvoltând anumite *comportamente agresive* (asupra mașinilor, asupra magazinelor, asupra altor bunuri simbolice pentru lumea de la care se simt excluși).

Atât pentru populația din zona periurbană rezidențială cât și pentru populația din zona periurbană de criză, identitatea devine chestionabilă. Găsirea unei noi identități apare la fel

de necesară pentru noii locuitori dezrădăcinați din mediul urban și împământeniți într-un spațiu rural ca și pentru vechii locuitori rurali care, simțindu-se excluși, caută să-și redescopere rădăcinile, tradițiile, să și le revalorizeze și revalorifice în noile condiții.

Acest proces de construcție identitară poate fi cu folos populației din ambele zone, inclusiv țăranilor băștinași, care își pot valorifica competențele în noile circumstanțe, în activități agro-zootehnice, în producție industrială artizanală, în turism rural (hoteluri, moteluri, pensiuni, etc.).

În concluzie, se poate spune că populația periurbană actuală este o categorie foarte complexă, în căutare de identitate, spațiile periurbane actuale aflându-se încă la intersecția unor identități diferite (urbanitate și ruralitate). Ele sunt „o frontieră în mișcare”, în extensie continuă, extensie care, dacă nu este bine gestionată, riscă să conducă la uniformizarea modului de viață urban și la pierderea a ceea ce este bun în modul de viață rural natural și nepoluat.

Nașterea noului periurban al marilor orașe din România

În cele ce urmează se va încerca decelarea *principalelor factori* care au concurat la proliferarea domeniului construit într-un teritoriu rural-agrar în România, punând în paralelă totodată evoluția periurbanizării din România cu aceea din spațiul dezvoltat al Europei.

Spațiul periurban actual al Bucureștiului, al Clujului, al Brașovului, al Constanței etc. s-a născut din cerința și putința anumitor categorii de populație de a locui într-o casă și într-o zonă rezidențială cu caracteristici rurale și urbane în același timp, având, așa cum menționam, avantajele ambelor medii de viață: spațiul natural nepoluat și facilitățile tehnico-edilitare urbane cele mai moderne (străzi, canalizare, încălzire, apă curentă etc.).

În acest context trebuie subliniat că, atât la noi cât și în alte țări în care acest proces s-a dezvoltat, s-a ajuns la apariția unui dezechilibru semnificativ între zona urbană și cea inconjurătoare (Dubost, 2003)

În ciuda sărăcirii unei bune părți a populației românești după '90, anumite categorii au prosperat, adunând suficient capital care să conducă la declanșarea nașterii noului tip de periurban din România, un periurban populat cu oameni „cu stare” și cu un nivel de școlaritate peste medie.

Noul tip de urbanizare, prin presiune asupra spațiului agricol, face parte din categoria *mobilității strict rezidențiale*, uneori chiar numai în scop de vacanță, nefiind însoțit, așa cum s-a întâmplat în anii 60-70, și de industrializarea masivă a teritoriului ocupat. Dimpotrivă, scopul pentru care se creează acest tip de spațiu rezidențial este tocmai *punerea la adăpost a locuitorilor lui de efectele nocive ale stabilimentelor industriale*.

Zonele care alcătuiesc spațiul periurban al marilor orașe se situează, cel mai adesea, de-a lungul marilor axe rutiere și autorutiere ale țării. Ca regulă se constată că spațiul periurban de tip nou se întinde în *manieră circulară*, în jurul marilor orașe, pătrunzând și desființând arealul agricol tradițional situat la 10-15 km față de vechiul hotar al orașului. S-au creat astfel, în fiecare an, la nordul și la sudul, la estul și la vestul marilor orașe românești, noi zone rezidențiale care pot deveni în timp chiar o *categorie aparte de comunități umane*, speciale prin tendința de izolare atât față de spațiile urbane supraaglomerate și suprapoluate, cât și față de zonele rurale de tip tradițional. Prin aceasta, *stratificarea socială* întâlnită la nivelul structurilor socio-ocupaționale *începe să se manifeste și în plan rezidențial*. Numai că, dacă între straturile socio-ocupaționale permeabilizarea este mai facilă, în privința zonelor rezidențiale periurbane de tip nou straturile devin aproape impermeabile: practic, aceste

spații periurbane locuite devin un tip de comunități cvasiizolate, în care este aproape imposibilă pătrunderea dinspre straturile inferioare. *Impermeabilitatea straturilor socio-rezidențiale este determinată în primul rând de decalajul dintre veniturile foarte mari ale celor care populează aceste zone și veniturile celorlalte categorii de populație din zonele înconjurătoare.*

Se estimează că, în ultimii ani, s-au consumat pentru fiecare nou periurban sute de hectare de teren agricol. Practic, toate aceste terenuri își schimbă destinația. Prin aceasta se schimbă și peisajul geografico-economic al țării, datorită trecerii de la categoria „teren agricol” la cea de „teren construit” a sute și sute de hectare anual.

Formarea noului periurban s-a realizat printr-un proces specific de migrare dinspre urban spre rural, îmbunătățind, cel puțin formal, calitatea capitalului uman al ruralului. Deși statistic așa arată lucrurile, în realitate noii locuitori ai zonelor periurbane au vtile lor, cu conturile lor bancare, cu nivelul lor ridicat de educație, neparticipând la viața comunității rurale în care și-au stabilit rezidența. Dimpotrivă, are loc un fenomen de „enclavizare rezidențială”, de izolare atât față de sat, ca mediu natural primitor, cât și față de orașul alienant din care au plecat tocmai din cauza dezagrementelor pe care le presupune locuirea lui.

Din punct de vedere al facilităților de locuire și de viață în general, spațiul periurban nou are mai multe caracteristici care îl apropie de trai urban decât de cel rural. Practic, aceste noi comunități nu au legătură cu viața rurală decât prin locuința amplasată în același cadru natural. Într-o anumită măsură, apariția și dezvoltarea spațiilor periurbane în jurul marilor orașe din România contribuie la degradarea satului primitor cel puțin prin reducerea teritoriului agricol.

Destructurarea și restructurarea spațială a teritoriului României din ultimii ani pornește de la presiunea urbană asupra spațiului rural-agricol. Cauzele care au făcut posibilă actuala periurbanizare sunt, în principal, următoarele:

- a) *Proximitatea marilor orașe*, care este de circa 10-15 km de la hotarul urban. Alături de proximitate trebuie luată în calcul și dezvoltarea rețelei rutiere care leagă municipiul respectiv de județul din care face parte și de județele învecinate. În acest context trebuie menționată mișcarea pendulatorie cotidiană dinspre noua rezidență spre locul de muncă situat, în cele mai multe cazuri, în miezul spațiului urban.
- b) *Gestionarea fondului funciar*. Nu de puține ori, practicile speculative cu fondul funciar al țării au făcut obiectul investigațiilor juridice și jurnalistice. Acest fapt demonstrează o proastă gestionare a fondului funciar al României de către autoritățile instituite să facă acest lucru. Sute de hectare amplasate avantajos în astfel de zone au fost acaparate prin metode nu totdeauna ortodoxe și apoi speculate la prețuri exorbitante (s-a început cu 10-15 dolari sau euro pe metru pătrat și s-a ajuns la sute de euro sau chiar mai mult).
- c) *Fărămițarea fondului agricol funciar*. Fenomenul de creștere a numărului de exploatații agricole și, pe alocuri, de diminuare a dimensiunii acestora, au avut loc în cazul României pe fondul desființării, după 1990, a proprietății colective asupra pământului, respectiv a CAP-urilor și IAS-urilor și pe fondul retrocedării – simultane sau nu – a pământurilor către proprietarii de drept, în principal prin renumita Lege 18, lege care nici astăzi nu este în totalitate pusă în aplicare. Ulterior procesului de reîmproprietărire, a intervenit o nouă fărămițare prin redistribuirea, prin succesiune, a

pământului către moștenitori, către generațiile următoare. De cele mai multe ori, acești descendenți nu își mai au domiciliul în rural, astfel încât disponibilitatea pentru înstrăinarea pământurilor moștenite este mai mare decât la un locuitor permanent al satului. Vânzându-și proprietățile către noii „favoriți ai epocii”, se schimbă și destinația agricolă a terenului într-una neagrícola, în principal rezidențială. Trebuie adăugat că înstrăinarea rapidă a pământului reprimat sau moștenit a fost cauzată și de sărăcirea, până la pauperizare, a unei părți importante din populația rurală.

- d) *Operațiunea de amenajare și de echipare tehnico-edilitară a teritoriului.* La nașterea și dezvoltarea noilor zone periurbane din România a contribuit substanțial și infrastructura rutieră existentă sau dezvoltată, dar și numeroasele centre comerciale de tip „en gros” construite la periferia marilor orașe. Aceste amenajări și dotări au contribuit, o dată în plus, la creșterea prețurilor terenurilor apropiate, apte de a deveni rezidențe permanente pentru clasele medii și superioare, care în ultimii zece ani și-au sporit rândurile.

În concluzie, se poate spune că *suplețea și variabilitatea sistemului de acțiune a actorilor publici și privați* sunt la originea noilor comunități nereglementate. Habitaturile spontane, cum mai sunt numite zonele noi rezidențiale periurbane, devin forme specifice de locuire, inexistente până acum în spațiul socio-geografic național. Acestea se circumscriu unor realități care, deși au multe constrângeri, au permis, din cauza lacunelor juridice, acțiuni de ocupare a solului care adesea s-au situat la limita legalității. O altă caracteristică a noilor spații periurbane este aceea că agricultura dispare aproape definitiv, chiar și numărul grădinilor se împuținează, ele având doar o funcție de relaxare nu și de producție, ca în satul tradițional (nici măcar pentru utilitate personală).

Locul agriculturii în proiectele de amenajare a teritoriilor periurbane.

Așa cum s-a văzut, după '90, în România ocuparea și extinderea spațiilor periurbane în scop rezidențial devin procese de neoprit, dar și noncontrolabile. Practic, nici o instanță administrativă, nici o instituție nu dispune de date exhaustive și nici de competențe necesare gestionării acestor procese.

Pentru a remedia aceste disfuncții, statul român ar trebui să pună în lucru un adevărat arsenal de arme ce țin de planificarea și de amenajarea teritoriului. Planurile de amenajare și de urbanism, la nivel național sau regional, precum și legi care să protejeze terenurile agricole de presiunea și invazia urbană reprezintă, cel puțin în alte țări europene, măsuri pe care fiecare guvernare care s-a succedat a dorit să le întreprindă. S-au întocmit numeroase documente cartografice și fotografii aeriene care, alături de alte analize de document, să se poată constitui în instrumente de rezolvare a problemelor generate de presiunea urbană asupra terenurilor agricole. Din păcate finalitatea acestor proiecte se lasă și aici așteptată. Cauzele acestui cvasieșec sunt multiple: incoerența dintre programele sectoriale, absența unor relee instituționale permanente care să confere un caracter operațional dispozițiilor emise: refuzul anumitor administrații județene și locale de a respecta aceste dispoziții, relațiile dintre micii proprietari și avocați sau alți oameni ai legii care permit și contribuie la transformarea unei zone agricole într-una construită, urbanizată etc.

Este nevoie de o rectificare a modului de abordare a problemei în sensul:

1. orientării de la logica activităților cu privire la valorizarea spațiului agricol la elaborarea unor proiecte de anvergură și de dezvoltare durabilă, a unui spațiu bogat în valori peisagistice și patrimoniale;
2. crearea unor instrumente realiste și operaționale;
3. control și urmărire permanentă de către autoritățile locale și regionale;
4. axarea habitaturilor sociale numai în afara spațiilor rezervate agriculturii;
5. sensibilizarea populației cu privire la importanța capitală a categoriei terenurilor agricole.

Valorificarea și în scop agricol a spațiului periurban se impune ca o necesitate tot mai presantă dacă nu se dorește transformarea treptată și a acestor zone în urban pur, cu toate restricțiile calitative de viață pe care le regăsim acum în oraș. Este nevoie pentru aceasta de o conștientizare colectivă a rolului agriculturii în menținerea echilibrului dintre viața la oraș și viața la țară („*ville-campagne*”) în atenuarea actualelor efecte de desfigurare a peisajului rural agricol.

Trebuie spus în încheiere că evoluția traseului periurbanizării din România nu este unicat în Europa și în lume. Multe societăți (cele mai multe) au cunoscut evoluții asemănătoare, cel puțin în anumite secvențe (*Moez Bouraoui, Saida Hammami, 2005*)

NOI ABORDĂRI ALE RURALULUI ȘI RURALITĂȚII ÎN SOCIOLOGIA CONTEMPORANĂ ¹

Pe fondul unei tot mai evidente și extinse crize la nivel mondial, criză care atinge toate sectoarele vieții, sistemul de valori al popoarelor cunoaște el însuși mutații, ca reacție la această criză generalizată. Introducând în ecuație și degradarea fără precedent a calității vieții în spațiul urban (dominant într-o mare parte a lumii), vom vedea că, în acest context, natura și viața în spațiul rural devin valori tot mai importante. Din ce în ce mai des, ele motivează și determină comportamentele rezidențiale, de consum sau de loisir ale oamenilor.

Întoarcerea în rural (retromigrație) și la rural, la valorile specifice acestuia, apar astfel ca tendințe ce transcend granițele naționale și continentale.

Valorizarea sau revalorizarea ruralului nu puteau trece neobservate pentru segmentul reflexiv al societății alcătuit din oamenii de știință, dar nu numai. Și aceștia deci, prin „obiceiul” lor de a decela din noianul evenimențial cele mai semnificative macroprocese sociale, politice, economice, culturale etc., redescoperă ruralul în felul lor specific: în câmpul creației științifice și al dezbaterilor de idei, în primul rând în cel al sociologiei și al antropologiei rurale. Eforturile teoretice din domeniul sociologiei rurale se înmulțesc substanțial la sfârșitul secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea, aria de preocupări și controverse fiind din ce în ce mai largă.

Evoluția ruralității și a discursurilor despre ruralitate

Pentru țările europene occidentale, dar și pentru alte zone dezvoltate economic (SUA, Canada, etc.) repunerea în spațiul public a *chestiunii rurale* a devenit mai insistentă în ultimii 15-20 de ani, deși a început de mai bine de trei decenii. Ceea ce a resuscitat atașamentul pentru tematica rurală, atât în științele sociale cât și în discursul politic și mediatic, au fost mutațiile fundamentale din chiar lumea rurală. Astfel, dincolo de estomparea treptată a anumitor diferențe dintre modurile de viață urban și rural, de care aminteam la începutul acestui studiu, asistăm la nașterea altor diferențieri, fapt care induce nevoia unor *schimbări și în paradigmele interpretative* ale dinamicii rurale. În acest sens, în funcție de viziunea asupra ruralului și ruralității, în ultimii 15-20 de ani s-au structurat *două tipuri fundamentale opuse de punere a chestiunii rurale*.

- fie în termenii unui declin inevitabil,
- fie ai unei renașteri surprinzătoare.

În viziunea lui Bruno Jean interogarea științifică ar putea fi formulată astfel: *în condițiile unei modernități avansate, mai poate fi ruralitatea un fapt tangibil și semnificativ?* Marea provocare pentru demersul sociologic actual este de a formula și propune o caracterizare adecvată a ruralității contemporane și a schimbărilor în care aceasta a fost antrenată (Jean, 2002).

Una dintre consecințele pozitive ale semnalelor de alarmă despre o posibilă dispariție a ruralului a fost conștientizarea în masă a chestiunii rurale, pentru toate segmentele importante ale opiniei publice, de la științele sociale la politică. Urmarea directă a acestei

¹ Studiul de față include fragmente din articolul Petre (2008b)

conștientizări a fost formularea, în foarte multe țări, a unor *politici rurale naționale* bine articulate, lucru cerut de sociologi de foarte multă vreme.

Astăzi, la debutul secolului al XXI-lea, după formidabila dezvoltare a orașelor și după urbanizarea modurilor de viață din secolul al XX-lea, iată că ruralitatea promite a fi din nou în centrul atenției, în principal prin ceea ce nu de mult părea a fi o trăsătură secundară a sa: mediul înconjurător. Ruralitatea ca mediu care trebuie protejat și pus în valoare se înscrie astfel, din nou, într-o problematică de largă preocupare.

Înainte de a prezenta schimbările la care a fost supusă lumea rurală pentru a ajunge la forma actuală, o incursiune succintă în *istoria ruralității* pare obligatorie. Ea ne arată că vechea ruralitatea era prezentată fie ca omogenă cultural și economic, fie structurată în categorii ușor reperabile. În ultimele cinci decenii însă spațiile rurale au fost teatrul unor profunde transformări în lumea dezvoltată: concentrarea exploatajilor agricole (care au devenit ferme comerciale) și extinderea spațiilor necultivate, profesionalizarea și mecanizarea muncii agricole dar și a celei forestiere, etc.

Toate aceste schimbări s-au derulat concomitent cu o explozie demografică („baby boom”) și cu o creștere generală a economiei industriale și urbane. Francezii au denumit această perioadă „les Trente glorieuses” datând-o în intervalul 1945-1975. Oportunitățile oferite de viața și economia urbană au fost valorificate substanțial de populația acestor țări, inclusiv de populația rurală. În acest din urmă caz, categoria care a beneficiat cel mai mult a fost tineretul, prin intermediul fluxului migratoriu rural-urban și al mobilității pendularii (navetism). În această evoluție regăsim multe din tendințele cunoscute și de societatea românească a ultimelor cinci decenii. Nu însă toate caracteristicile a aceeași intensitate în România, bulversată puternic și de schimbarea de regim politic de la începutul anilor '90. De pildă, în România nu poate fi regăsită evoluția spre terțIALIZARE a economiei care, în țările dezvoltate, a modificat sensibil structura spațială a economiilor rurale,

„compoziția și repartitia echipamentelor comerciale și a serviciilor publice, ca să nu mai vorbim despre infrastructura necesară pentru această terțIALIZARE. Are loc o concentrare spațială a funcțiilor terțiare care permite diferențierea spațiului rural între satele mici, în declin sever, și satele mari, în prosperitate și înflorire”.

Are loc ceea ce sociologii au numit un *proces de „eroziune diferențială” a populației rurale*. (Jean, 2002)

Ruralitatea, în condițiile modernității avansate de astăzi nu a dispărut deci, ci a îmbrăcat „haine noi”, continuând să ființeze atât în Europa dezvoltată cât și în cea mai puțin dezvoltată, prin cel puțin două dintre cele mai solide criterii care o definesc: *criteriul geografic și cel sociologic*. Criteriul geografic se referă la un mod specific de raportare la spațiu, indus de slaba densitate a populației, iar criteriul sociologic se referă la un mod specific de sociabilitate, indus de slăbirea demografică. Procesele implicate în această ecuație sunt mobilitatea, în cazul primului criteriu și intercunoașterea, în cazul celui de al doilea.

Numărându-se printre susținătorii continuității ruralității în condiții de modernitate, Bruno Jean relevă că, deși o parte din teritoriile rurale dintr-o societate se poate afla în disoluție, concomitent o alta poate să crească, să se dezvolte (Jean, 2002, 2). În fapt, ruralitatea de astăzi prezintă numeroase fațete, sensul evoluției fiind acela al *creșterii diferențierii din chiar interiorul ruralității* și al estompării disparităților clasice dintre rural și urban. Această situație este specifică îndeosebi țărilor dezvoltate, în care diferențierea dintre sat și oraș pare tot mai puțin pertinentă pentru înțelegerea ruralului și a ruralității. Nu este cazul și situației din țările mai puțin dezvoltate ca România.

O provocare importantă pentru științele sociale care au ca obiect de studiu ruralul este, în opinia autorului citat mai înainte, *construirea unei noi tipologii a teritoriilor rurale*, capabilă să țină seama de procesele istorice de diversificare socio-spațială a ruralității (Jean, 1997).

El propune, cu titlul ipotetic, următoarea tipologizare a ruralității: agro-industrială, forestieră, turistică, periurbană rezidențială, etc. Din păcate lipsesc încă studiile sintetice de anvergură care să recompună actualele spații rurale. Pornind de la experiența canadiană, Bruno Jean semnaleză existența următoarelor categorii: spații rurale aflate în plină destructurare, spații agricole prospere, dar subpopulate, spații forestiere stagnante, spații agro-forestiere din ce în ce mai turistice, spații rurale în creștere centrate pe comerț și servicii. Concluzia care se impune este că astăzi, cel puțin în țările dezvoltate, nu se mai poate vorbi de un rural sau de o ruralitate, ci de o *multitudine de ruralități*, de centre, în jurul cărora gravitează mai multe localități rurale.

Un exemplu de astfel de tip specific de ruralitate este *noul periurban* care se naște în jurul marilor metropole ale lumii, având funcție preponderent rezidențială. Se apreciază că, din multe puncte de vedere, acest nou tip de ruralitate este mai apropiat de urban decât de ruralul clasic.

Dinamica ruralității din țările dezvoltate sau mai puțin dezvoltate a determinat și schimbarea discursului despre această ruralitate.

Tot Bruno Jean propune o *cartografiere conceptuală* a principalelor reprezentări cu privire la ruralitate, cartografiere care se structurează pe trei mari tipuri de discurs despre ruralitate (grafic 1):

- discursul sociologic,
- discursul social și
- discursul politic

Discursul sociologic despre ruralitate nu este și nu a evoluat omogen. El s-a format diferit în funcție de tradiția intelectuală de la care s-a originat. Este vorba în primul rând de *tradiția europeană și de cea nord-americană*.

Abordarea americană a ruralității a avut în centru încă din start conceptul de „folk society” care se revendică de la Robert Redfield (Redfield, 1967). O dată cu evoluția spre modernitate aceste „folk societies” fie dispar, fie se transformă în societăți sau în comunități urbane. Aici regăsim *marea paradigmă sociologică a evoluționismului* după care ruralitatea, asociată trecutului, tradiției, este nevoită să dispară sub asaltul modernității.

În *tradiția intelectuală europeană* (vom reveni asupra acestei variante a discursului sociologic rural) nu se regăsește, cu aceeași intensitate, interpretarea evoluționistă a ruralității, al cărui destin implacabil ar fi dispariția. Chiar dacă această tendință nu dispare cu desăvârșire din discursul european, ceea ce domină în acesta sunt conceptele de „țaran” și „țărănesc” („paysannerie”), reunite în noțiunea de „societate țărănească”. Acest tip de societate sau comunitate este considerat complex și organizat după reguli care se opun modernității, și, cu atât mai mult, modernității avansate. Din acest conflict dispare tipul de societate sau comunitate țărănească tradițională, locul „țaranului” fiind luat de „agricultor”, categorie socială formată după alte reguli, respectiv după logica raporturilor de piață din societățile moderne.

Acest tip de discurs asupra ruralității este încă prezent în spațiul sociologiei rurale, respectiv în cel dedicat studiului transformărilor unui singur sector socio-economic rural, *agricultura*.

Revenind asupra diferențelor de discurs dintre sociologia rurală europeană și cea nord-americană, trebuie subliniat că ele reflectă de fapt *diferențele dintre realitățile americane și realitățile europene*. Pe teritoriul american nici nu se putea naște o clasă precum cea a

țăranilor, și nici o societate țărănească. Aici pare mult mai adecvată noțiunea de „folk society” pentru a descrie realitatea rurală tradițională americană. Practic, întreg teritoriul nord-american s-a structurat și a evoluat ca o uriașă întreprindere de modernizare și urbanizare, circumstanță în care *ruralitatea* nu putea fi tratată altfel decât ca *un anacronism*.

Dacă școala franceză de sociologie rurală și, în general, cea europeană se revendică de la Jean Lefebvre și apoi de la Mendras și Jollivet, în schimb cea nord americană s-a structurat în jurul a două foruri științifice reprezentative pentru SUA: „Rural Sociology Society” și revista „Rural Sociology”. Domeniul circumscris ruralității americane este cel al „*arealului nonmetropolitan*” („nonmetropolitan area”) sau, altfel spus, spațiile situate în afara marilor orașe americane. S-ar putea spune că în cazul american avem de a face cu o reprezentare socială asupra ruralului cu o clasă spațial dominantă.

Grafic 1: Evoluția discursurilor sociologice, sociale și politice despre ruralitate.

DISCURSUL SOCIOLOGIC		DISCURSUL SOCIAL	DISCURSUL POLITIC
nord-american	european		
În modernitatea născândă ruralitatea = „folk societies”	ruralitate = comunități țărănești	Ruralitatea este o realitate depășită sau întârziată	Modernizarea = amenajarea teritoriului
În modernitatea avansată ruralitatea = regiuni nonmetropolitane	ruralitatea = mediu înconjurător	Ruralitatea = peisaj naturale și mediu	Prezervarea sau dezvoltarea durabilă

Sursa: Jean, Bruno, 2002, „Les territoires ruraux dans la modernité avansée et la recomposition des systèmes ruraux”, in „Estudos Sociedade e Agricultura”, aprilie, 5-27.

Abordarea ruralității în viziunea nord-americană pare a fi mai puțin aplicată spre demersul teoretic, fiind mai degrabă o sociologie descriptivă a problemelor sociale ale populației care trăiește în mediul non-metropolitan. În schimb, discursul sociologic european modern glisează progresiv spre un rural ca mediu înconjurător (Mathieu, Jollivet, 1989). Această glisare face ca noua orientare europeană să se apropie de discursul sociologic american contemporan tocmai printr-o temă comună – ecologia.

„Cadrul de viață devine un fel de variabilă decisivă, discriminantă, iar locuitorii satelor devin sau ar putea deveni actori sociali importanți în protecția mediului (Jollivet, 1989).

În plus, cum o asemenea sarcină nu putea fi lăsată doar în seama ruraliștilor, ea devine domeniu de interes pentru întreaga societate.

Dincolo de diversitatea națională a discursurilor sociologice asupra ruralității contemporane, se poate extrage o *trăsătură comună*: pe măsură ce societatea se modernizează, țăranul și comunitatea țărănească tradițională dispar, subzistând în același timp un altfel de ruralitate, definită mai ales de *dimensiunea spațială sau ecologică*. Are loc prin acestea o *reconsiderare a rolului naturii, a mediului înconjurător în teoria sociologică* (Kalaora, 1998).

Prin intermediul acestei noi arii a studiilor de sociologie rurală se acordă o nouă șansă atât ruralului cât și cercetării rurale: șansa vine în primul rând din atenția acordată și din partea politicienilor și a societății civile.

Noua provocare pentru științele sociale, inclusiv pentru sociologie, este aceea de a *replasa natura într-o teorie asupra societății*, sarcină deloc ușoară, care cere o solidă reconstrucție a conceptului de ruralitate în noile condiții ale modernității avansate.

Discursul social contemporan cu privire la conținutul specific al ruralității și la rolul său în societatea actuală tinde să fie dominat de o *revalorizare a modului de viață rural*, îndeosebi de către populația urbană supusă stresului și poluării de tot felul. Acestuia îi apare lumea rurală ca aparținând autenticului, întoarcerii la origini, la tradiție, la natură. O importanță socială a acestei revalorizări a ruralității în reprezentarea publică este și nașterea unui nou tip de periurban, cu funcție rezidențială prevalentă. Astfel, chestiunea mediului tinde să ocupe un loc din ce în ce mai important în dezbaterile atitudinile și comportamentele sociale referitoare la valențele spațiului rural.

Discursul politic la rândul său nu este în esență diferit de cel științific sau social, diferențiindu-se doar prin aceea că încearcă să construiască un model care să concilieze limbajul savant cu cel popular. Pe de altă parte, nu putem să nu remarcăm că inflația de discursuri politice cu privire la chestiunea rurală ascunde de foarte multe ori inactivitatea din planul implementării exhaustive a politicilor rurale și alocării unor resurse materiale și financiare capabile să asigure obiectivarea procesului de dezvoltare rurală.

Paradigmele interpretative ale ruralității au evoluat și ele de la cele ale integrării mediului rural, la cele ale recompunerii sau reconstrucției acestuia. Astfel, în epoca de început a modernității, dincolo de diferitele reprezentări asupra ruralului, a existat un consens destul de confortabil cu privire la modelul interpretativ al dinamicilor rurale (Jean, 1991): transformările lumii rurale sunt explicate printr-un singur fenomen, o singură cauză, un singur factor – *integrarea economiilor și comunităților rurale în economia și societatea modernă*. Prin integrare însă, comunitățile rurale își pierd specificul și destinul propriu, marginalizându-se. În această direcție școala franceză de sociologie și economie rurală și-a construit o paradigmă interpretativă coerentă apelând la metodologia economiei politice marxiste (Jollivet, 1992), în timp ce școala americană de sociologie rurală a adoptat modelul explicativ de inspirație economică liberală. Dincolo însă de aceste diferențieri, ceea ce unește cele două școli este faptul că paradigma interpretativă se fixează pe un singur factor dominant – *integrarea ruralului în societatea înglobantă*. Această abordare poate lăsa în afară *chestiunea statutului* ruralității în condițiile modernității avansate. De aici și nevoia construcției unui nou model interpretativ valabil pentru noile condiții. Doi dintre cei mai reprezentativi inițiatori ai acestui nou model de paradigmă interpretativă a ruralității sunt Bernard Kazser și Jean Renard (Jean, Chevalier, Klein, Sytakman, 1991). Aceștia consideră că noțiunea de „recompunere socio-teritorială” a ruralității ar putea contribui și la depășirea controverselor iscate pe marginea persistenței ruralității în condițiile modernității avansate. Astfel, ruralul se schimbă recompunându-și propriile sale moduri de existență și de reglementări, iar adevărata provocare teoretică este *înțelegerea noilor atribute ale ruralității* într-o modernitate avansată „contrar paradigmei deterministe a integrării, care făcea din rurali niște actori pasivi. Acest nou tip de abordare are avantajul „posibilist” de a conferi populațiilor rurale capacitatea de acțiune și de intervenție în procesele complexe de recompunere socio-teritorială (Jean, 2002, 18.)

În timp ce ruraliștii francezi găsesc în noțiunea de „recompunere” un cadru conceptual util pentru înțelegerea dinamicii rurale contemporane, ruraliștii canadieni, în special cei de limbă engleză, folosesc conceptul de „*restructurare rurală*” pentru a interpreta această dinamică. Diferențele dintre cele două concepte par a fi mai mult de formă decât de conținut.

O altă pistă metodologică propune noțiunea de „sistem rural” capabilă să sistematizeze și să „captureze” personalitatea modurilor de explorare a ruralității, contemporane. Este cazul Grupului de lucru pentru sistemele rurale durabile din cadrul U.G.I. animat de Christopher Bryant (Jean, 2002, 9).

O altă ipoteză, inspirată din teoria structurării sociale ar putea fi astfel formulată: dacă ruralitatea continuă să existe în modernitate, atunci ea trebuie să fie considerată ca un fapt social structurant. Într-un teritoriu recunoscut ca rural, se poate încerca descoperirea – printr-o intensă muncă de deciptare a regulilor și resurselor, inclusiv a celor implicite, reguli de care se servesc actorii sociali rurali pentru a-și structura propria lume și pentru a-i conferi acesteia o referință identitară solidă. Și, întrucât ruralitatea este, așa cum s-a arătat, multiplă, fiecare tip de ruralitate ar trebui să își producă propriul sistem de reguli, relativ diferit de celelalte ruralități. Exemplificăm câteva tipuri de ruralități: ruralitatea agricolă, forestieră și ruralitatea recreativ-turistică, fiecare beneficiind de un altfel de discurs.

1. În cazul *ruralității agricole*, discursul rural se axează de regulă pe dimensiunea socială a ruralității, pe calitatea vieții, pe vitalitatea comunităților rurale sau pe eficiența strategiilor de dezvoltare locală.

2. În cazul *ruralității forestiere* discursul este axat pe o anumită viziune asupra ruralității ca rezervor de resurse primare exploatat pentru a crea bogăție și locuri de muncă. Este un discurs mai degrabă utilitarist, cu accent pe dimensiunea economică a ruralității.

3. În cazul *ruralității recreativ-turistice*, discursul este axat pe dimensiunea peisagistică a ruralității. Aici se întâlnesc elemente ale unei viziuni mai degrabă urban-estetice asupra ruralului. Este un discurs hedonist, care valorizează prioritar dimensiunea culturală a ruralității.

Specificul și legitimitatea actuală a sociologiei rurale

Cei mai mulți comentatori consideră că sociologia rurală ar trebui tratată ca o *parte specializată a sociologiei*, având sarcina de a da inteligibilitate diferitelor aspecte ale lumii rurale. În acest scop ea trebuie să descopere și să conceptualizeze liniile de legătură dintre diversele aspecte ale lumii sociale rurale și să pună în evidență *logica ansamblului (articularea)* precum și situarea fenomenelor sociale și a formelor instituționale în contextul general (*contextualizarea*). În plus, după cum susține Abdelmalek, analiza sociologică trebuie să aibă în vedere și istoricitatea și comparativitatea, amplasând în timp și relativizând acele fenomene. Finalitatea demersului său constă în *interpretarea într-o grilă teoretică adaptată (reflexivitatea)* și în degajarea *tendințelor generale și a particularităților raporturilor dintre universal și specific* (Abdelmalek, 2000).

În cele ce urmează, vor fi prezentate sistematizat *caracteristicile mai importante ale vocației actuale ale sociologiei rurale* în cadrul gândirii sociologice moderne. Începem prin a afirma că însăși persistența până în zilele noastre a comunităților rurale și a vieții sătești în toată complexitatea sa, în pofida semnalelor de alarmă care le anunțau dispariția încă din anii 70, reclamă *necesitatea asigurării continuității și în planul reflexiei științifice*, inclusiv prin sociologie, dar și prin celelalte științe socio-umane care au ca obiect de studiu un aspect sau altul din viața și existența satului (economia, geografia, etnologia, științele politice etc.)

În ce constă *vocația actuală a sociologiei rurale*, ce exigențe se impun demersului său în condițiile unui rural care, deși persistă, este radical transformat față de ruralul tradițional autonom sau semi-autonom - sunt întrebări pe care și le pune astăzi întreaga breaslă sociologică a „ruraliștilor”, confruntată perpetuu și aproape obsesiv cu spectrul dispariției.

Dezbaterile de idei în legătură cu cerințele care stau astăzi în fața sociologiei rurale se circumscriu pe trei repere de evaluare (interdependente):

- raporturile sociologiei rurale cu sociologia generală
- raporturile acesteia cu celelalte științe sociale ale ruralității
- raportarea sociologiei rurale și a sociologului rural la societate (care sunt sarcinile acestora pentru societate)

În legătură cu *raporturile sociologiei rurale cu sociologia*, se pare că în ultima vreme vocile contradictorii au slăbit în intensitate, instalându-se aproape un consens: sociologia rurală nu este o știință în sine, autonomă, ea integrându-se pur și simplu în evoluțiile tematiche, metodologice și teoretice ale sociologiei generale, putând fi culturalistă, marxistă, structuralistă, weberiană, durkheimiană, funcționalistă etc. Astfel, în funcție de o preferință sau alta (teoretică sau metodologică) sociologia rurală introduce dimensiunea socială în interpretarea lumii rurale. Unul dintre fondatorii săi, H. Mendras, scria încă din 1958:

„Mediul rural este un câmp de investigație pentru toate științele sociale și studiul său nu ar putea constitui o disciplină autonomă” (Mendras, 1958).

Demersul sociologic în rural se caracterizează prin transversalitate, în sensul că, atunci când studiază diverse aspecte ale vieții rurale, „ruralistul” trebuie să se comporte ca un „generalist”, interesându-se de religie, de politică, de familie etc. Nici coloratura sa teoretică nu este originală, iar obiectul său de studiu este mai degrabă „un câmp de aplicație”, acest câmp fiind chiar comunitatea rurală, de aici rezultând cerința interdisciplinarității. Din această perspectivă sociologul rural are o dublă sarcină, pe de o parte să studieze (el singur sau în colaborare cu alte discipline) diversele aspecte ale vieții rurale și, pe de altă parte, să interpreteze sociologic datele furnizate de cercetătorii din alte discipline (Mendras, 1958, 316).

Dacă această cerință metodologică era mai ușor de îndeplinit în condițiile unei comunități țărănești tradiționale, care conservă o anumită autonomie față de societatea globală, astăzi este mult mai dificil de realizat, comunitățile rurale devenind tot mai deschise și mai dependente de societatea globală (națională), ba chiar, în noile circumstanțe, de Uniunea Europeană sau de societatea globală. În pofida acestei deschideri a societății rurale actuale față de societatea globală, continuă să fie necesară menținerea unei coerențe interne (inclusiv în plan ideatic) a lumii rurale. *Sociologul ruralist are această dublă și dificilă sarcină: pe de o parte să reconstruiască științific lumea rurală într-o manieră și după o logică internă, dar și să integreze acest ansamblu într-o logică globală, într-o coerență externă, care aparține, de această dată, societății „înglobante”.*

Unul dintre sociologii ruraliști importanți care a aprofundat problematica vocației actuale a sociologiei rurale este Marcel Jollivet. El formulează *cinci teme majore de întrebare pentru sociologia rurală*, cele mai multe întrepătrunse și interdependente și cu ponderi variabile în perioade diferite de timp (Jollivet, 1999).

1. În ordine cronologică, o *primă întrebare* a sociologilor ruraliști cu privire la rolul și vocația lor se leagă de *opoziția sat-orăș*. Deși problema este veche, astăzi ea se pune în cu totul alți termeni datorită expansiunii exagerate a urbanului și a degradării calității vieții în spațiul urban, îndeosebi în ultimele decenii. Raportul dintre rural și urban rămâne și el un teritoriu al controverselor în sociologia contemporană. Astfel, deși chiar comunitățile rurale din societățile dezvoltate și-au urbanizat în mare măsură modul de viață, *totuși ruralul continuă să apară diferit față de urban*, inclusiv în reprezentările sociale, fiind considerat ca purtător de alte valențe pozitive conferite de traiul în spațiul natural, fără agenți poluatori agresivi. El este caracterizat de Abdelmalek ca

„un spațiu care mai degrabă prezervă decât transformă, este mai degrabă vizitat decât locuit, aparține mai degrabă domeniului sentimental decât domeniului muncii” (Abdelmalek, 2000, 20).

Fiind vorba despre o reprezentare socială cu privire la ruralul contemporan din țările dezvoltate, portretul de mai înainte în bună măsură nu seamănă cu ruralul din foarte multe țări și continente, inclusiv cu ruralul românesc. Este adevărat că și în spațiul României rurale se pot întâlni oaze de astfel de rural, cum este cel descris de Abdelmalek, dar acestea rămân oaze, și nu caracteristici generalizate ale mediului rural din România actuală, nici măcar din tot arealul rural al țărilor dezvoltate.

2. *A doua temă de interogare* pentru vocația actuală a sociologiei rurale propusă de Jollivet, este cea a *transformărilor din agricultură*, din exploatarea agricolă, din munca agricultorului, dar și a raporturilor dintre familie și exploatarea agricolă. Necesitatea unei politici agrare coerente din partea guvernanților este mai mult decât actuală, nu numai în Franța dar și în România, ba chiar în toate țările din Uniunea Europeană. Agricultură tinde să se plaseze în centrul atenției politicienilor, dar și al științelor sociale din motive diverse, de la finanțarea și subvenționarea pe plan național (gradul de suficiență) până la mult dezbătutele subvenții și finanțări europene, toate reprezentând procese cu implicații majore asupra ruralului în ansamblu, nu doar strict asupra agrarului (Robert, 1986).

3. *A treia temă* care este conținută, într-o oarecare măsură și în prima, și în totalitate în cea de a doua, este cea a locului țăranilor, ulterior a agricultorilor, în societate.

4. *A patra temă* ar putea fi inclusă în prima, dar a devenit mai degrabă un răspuns la prima temă: este tema dezvoltării locale cu multiple decupaje referitoare la amenajarea teritoriului, la nașterea unui nou tip de periurban prin schimbarea destinației unor terenuri din agricole în construite etc.

5. *O ultimă temă* ce poate fi evocată pentru delimitarea câmpului social de investigație al sociologiei rurale actuale este cea a *mediului înconjurător*. Deși a fost abordată de mai multă vreme, această temă devine mult mai prezentă astăzi în discursul public. Gestionarea rațională și protejarea mediului (a apelor, solului, pădurilor, etc.), raporturile populației cu natura, devin teme presante care nu pot lăsa indiferent nici pe sociolog, respectiv pe sociologul rural (Mathieu, Jollivet, 1989).

Deși temele enunțate mai sus nu epuizează câmpul de investigație al sociologiei rurale, ele ilustrează convingător ideea că toate sunt „chestiuni ale societății și deci răspund unei „cereri sociale”.

O întrebare care se poate pune după avalanșa de probleme de studiu care îi stau în față sociologului rural astăzi ar fi dacă *instrumentarul intelectual* de care dispune acesta este la înălțimea ambițiilor sale. Evaluările diverșilor critici din interiorul sau exteriorul sociologiei prezintă răspunsuri diferite și chiar contradictorii (Jollivet, 1997). Astfel, analiza critică a așa-zisilor *neoruraliști* exteriori sociologiei afirmă că niciodată sociologia rurală nu a fost pertinentă, fiind mai degrabă un *artefact ideologic*. Combătând această poziție, Jollivet dădea în 1997 un răspuns ferm: această negare a valorii euristice a sociologiei rurale pleacă de la supoziția că poate exista o schemă de referință teoretică acceptată de către toți sociologii, după care s-ar formula chestiunile cheie structurante ale disciplinei, chestiuni în jurul cărora s-ar organiza apoi activitatea întregii comunități de sociologi. Nimic mai fals! Ea nu corespunde nici caracterului empiric al unei părți a sociologiei rurale, nici constrângerilor impuse de specializarea cunoștințelor.

O a doua modalitate de negare a pertinentei sociologiei rurale în condițiile actuale este contestarea faptului că obiectul pe care și-l reclamă – comunitatea rurală – ar mai exista. Potrivit acestei poziții, „ruralul” a încetat să mai existe, trebuind deci să dispară, din motiv

de inutilitate, și sociologia rurală. Dacă este așa, atunci se naște întrebarea: *care este problematica capabilă să justifice încă pertinenta sociologiei rurale?* Încercând un răspuns extins, Jollivet *distinge două contexte în raport cu care se poate evalua situația actuală și viitoare a sociologiei rurale:*

- pe de o parte „*chestiunea socială*”
- pe de altă parte interogațiile care vin chiar dinspre *sociologie*.

În încheierea acestui excurs în specificul și obiectul sociologiei rurale, adăugăm încă o cerință „up to date”: fiecare dintre exigențele teoretice și metodologice expuse trebuie să se constituie într-un „corpus” obligatoriu, dar îmbogățit, aplicabil în întreaga Uniune Europeană. Îmbogățirea se referă la *toate procesele ce țin de integrare*, de la atitudinea de acceptare/respingere a proiectului unional, până la consecințele sociale ale implementării diferitelor măsuri (acquis-ul comunitar).

Cu alte cuvinte, cea mai mare parte din Europa devine un „șantier” rural pentru sociologi, sau, cum spune Jollivet, o ocazie excepțională de reinnoire și îmbunătățire a problematicii și a instrumentarului de investigație sociologică (Jollivet, 1997).

Mendras și Jollivet – o controversă de treizeci de ani.

În spațiul european, *Franța deține prioritate* în renașterea preocupărilor sociologice pentru comunitatea rurală, rămânând totodată un *teritoriu al controverselor teoretice și metodologice*.

O astfel de *luptă de idei*, declanșată în anii 70, dar cu puternice reverberații în zilele noastre, este controversa dintre *H. Mendras și M. Jollivet*, două mari personalități ale sociologiei rurale franceze și mondiale. Diferendul ideatic dintre aceștia s-a dezvoltat, în principal, în jurul a două lucrări de sociologie rurală apărute în 1971 și 1976, avându-i ca autori chiar pe Mendras și Jollivet¹.

Contextul istoric al nașterii controverselor a fost cel al unor mari transformări din societatea franceză în ansamblu și, în particular, din agricultură. Este vorba de o perioadă de *intensă mobilizare socială a agricultorilor*, mobilizare care, din păcate, s-a prăbușit în mai 1968, dată care a marcat intrarea într-o criză social-economică mondială.

Controversele au pornit de la *modul de interpretare* a transformărilor din agricultură și lumea țărănească din Franța anilor 1960 și 1970 și de la teoriile asupra țărănimului („*paysannerie*”) propuse de Mendras. Recursul la referințe teoretice diferite – pe de o parte la antropologia socială și culturală anglo-saxonă (Mendras) și, pe de altă parte, la Emil Durkheim și Karl Marx (Jollivet) – a condus la formularea de către cei doi a unor viziuni teoretice diferite despre realitățile rurale franceze.

Dincolo de importanța pe care a avut-o în epocă lupta de idei dintre aceștia, la fel de certă este și actualitatea tematicii aflată atunci în dispută. Este vorba atât despre *raporturile dintre sociologia generală și sociologia rurală* (auto-interogarea sociologiei rurale cu privire la propriul statut și obiect), cât și despre *statutul și vocația actuală a sociologiei* în ansamblu.

În cele ce urmează, vor fi prezentate *elementele care diferențiază cele două orientări* din sociologia rurală franceză.

¹ Lucrările la care ne referim sunt: „*Collectivités rurales françaises*”, lucrare apărută în 2 volume, primul fiind editat în 1971 și al doilea în 1974, avându-i ca autori pe Mendras și Jollivet (1971) și pe Jollivet (1974); „*Societes paysannes*” (Mendras, 1976).

Teoria țărănismului, elaborată de Mendras, s-a construit în jurul unei trilogii conceptuale: „*sauvage*”, „*paysans*” și „*agriculteurs*”. Ulterior Mendras a explicat că a ajuns la această trilogie prin aplicarea la realitățile franceze a categoriilor antropologului american Robert Redfield pentru care țărani nu sunt nici „*sauvages*” (*primitiv*), nici „*modern*”, ci o „specie socială” diferită (Redfield, 1967). Pe scurt, Redfield diferențiază între țărani și „*sauvages*”, primii trăind în micro-societăți care nu au decât autonomie parțială (de unde și noțiunea de „*part society*”), în timp ce societățile „*sauvages*” sunt, dimpotrivă, total autonome (închise). Pe de altă parte, noțiunea modernă de „*agricultori*” este, în viziunea lui Mendras, o categorie socială și profesională printre altele, neavând aceeași complexă încărcătură semantică precum „*țăranul*”.

Criticând poziția de mai sus, Jollivet vede în tipologia lui Mendras o schemă evoluționistă, interpretare care, de altfel, a fost recuzată ferm de Mendras însuși. Cu alte cuvinte, polemizează Jollivet, țărani ar fi, într-un anumit sens, niște „*sauvages*” pe cale de integrare într-o societate globală (a cărei unitate se exprimă în general prin Stat), iar agricultorii ar apărea într-o etapă ulterioară a dinamicii sociale, atunci când procesul de integrare într-o societate „modernă” se desăvârșește. În opinia sa, slăbiciunea abordării lui Mendras constă în considerarea analizei de sorginte weberiană a „*tipurilor ideale*” ca fiind unică și infailibilă. Dimpotrivă, Jollivet consideră că o astfel de perspectivă este privată de înțelegerea pe care o poate da analiza proceselor sociale care se află la geneza lor. *Tipul ideal* din teoria mendrasiană devine o realitate în sine, existând riscul de a se transforma într-un adevărat artefact. Fiind descriptiv și static, tipul ideal al lui Mendras nu doar că nu permite accesul la cunoașterea mecanismelor de schimbare din societate, dar chiar le scoate pe acestea din sfera de analiză, ca și când nu ar prezenta interes. (Jollivet, 2003)

În confruntarea dintre cei doi, Jollivet pune în discuție în general teoria asupra „*paysanneriei*” atât în plan istorico-metodologic, cât și al conținutului propriu-zis al acesteia. Referitor la primul plan, el caracterizează opoziția dintre „*sauvages*” și „*paysannes*” ca fiind prea abstractă și speculativă, ceea ce constituie, încă o dată, un risc. De fapt riscul există după el în orice tip ideal de inspirație weberiană.

Pentru Jollivet, format la „Școala Practică de Înalte Studii” și având ca profesori pe Georges Balandier și Paul Mercier, noțiunea de „*sauvage*” corespunde mai degrabă „*hoardei primitive*” a lui Durkheim decât unei teoretizări a formelor de organizare a societăților primitive (Jollivet, 2003).

Încă o chestiune care a ocupat loc de frunte în lupta de idei dintre Mendras și Jollivet a fost dacă *țărani* sunt „capabili” să inoveze. Acest subiect a reprezentat, de altfel, pentru mulți membri ai Grupului de Cercetare Rurală de la Paris (devenit ulterior CNRS), un adevărat test de încercare. Dispute s-au iscat și în ce privește posibilitatea descifrării sensului unor transformări sociale de anvergură chiar în timpul desfășurării lor. Este vorba în primul rând de schimbările din interiorul grupurilor sociale legate de activitatea agricolă, reunite într-o dublă apelare: *țărani și agricultori*. Ambele noțiuni au fost și sunt utilizate atât în discursurile politice cât și în cele științifice, ba chiar în autoevaluările persoanelor care fac parte din aceste grupuri (anumiți *agricultori* își spun *țărani*, alții își spun șefi de întreprindere etc.). Opoziția lui Jollivet față de Mendras intervine tocmai în modul de operare cu aceste „concepte cheie”. Dacă pentru Mendras „*sauvage*” și „*paysan*”, fiind *tipuri ideale*, sunt noțiuni abstracte, eliberate de orice încărcătură istorico-politică sau de altă natură, în schimb pentru Jollivet cele două concepte definesc realități cu mare încărcătură concretă, contextualizată. În plus, din cauza faptului că cele două categorii sunt într-o permanentă schimbare, intervine încă o dificultate metodologică serioasă, trebuind să

reunească, sub același frontispiciu, țărani din evul mediu cu cei din epoca modernă, impediment care la Mendras nu apare tocmai grație utilizării metodei weberiene a „*tipurilor ideale*”.

Transformările, bulversările la care au fost supuse grupurile sociale agricole din Franța la mijlocul secolului al XX-lea sunt strâns legate de schimbările economice din agricultură. Cu alte cuvinte, analiza lui Jollivet este mai apropiată de o sociologie economică a ruralului, spre deosebire de Mendras, care operează cu un câmp de analiză specific mai degrabă sociologiei politice. Pentru acest motiv Mendras, de pildă, acordă o atenție cu totul aparte noțiunii de „*notable*”, căruia îi corespunde, probabil, termenul românesc de „*notabilități ale satului*”.

Cei doi autori se diferențiază și în *utilizarea sistemului de valori ca instrument* de analiză. Astfel, Mendras se apleacă într-o măsură mult mai mare asupra transformărilor din sistemul de valori din spațiul rural, comparativ cu Jollivet, la care abundă analizele socio-economice de sorginte metodologică marxistă. Pentru el aplicarea metodologiei marxiste are o mai mare relevanță științifică în comparație cu metoda analizei transformărilor culturale, spirituale, aplicată de Mendras și alții.

Tot în planul controverselor se înscrie și studiul difuzării și „*aproprierii*” inovațiilor tehnice în viața agrară și rurală. Și aici apar cele două fațete ale demersului științific:

- o fațetă care se originează dinspre antropologia socială și culturală și
- o fațetă dinspre științele economice

Se poate aprecia că analiza jollivetică a contribuit la fondarea unui tip de socio-economie agricolă, punând în relație următoarele trei dimensiuni ale transformărilor

1. Evoluția locului agriculturii în economia națională
2. Transformările păturilor sociale și ale grupurilor sociale din cadrul populației agricole.
3. Transformările raporturilor sociale, de producție din cadrul exploatației agricole.

Dând prioritate explicativă faptelor economice (sub influența lui Marx) Jollivet plasează procesul sociologic în umbra celui economic, acesta din urmă fiind determinant și în înțelegerea sociologică (Jollivet, 2003). Mai concret, analiza economică îl conduce pe Jollivet la următoarea grupare problematică considerată relevantă pentru înțelegerea științifică:

- inegalitățile sociale din interiorul grupului de agricultori,
- fenomenele de transfer de valoare globală între agricultură și alte sectoare economice și
- incapacitatea agriculturii de a acumula capital.

În opinia autorului citat, conflictele sociale care se produc în interiorul sectorului agricol de producție nu pot fi explicate altfel decât prin contradicțiile economice ca efect al transformărilor induse de inserția populației agricole în schimburile de piață. El recunoaște totuși că și Mendras are dreptate, în sensul că politica și politicul își au și ele importanța lor, în mod particular prin intermediul Statului și al intervențiilor acestuia. De altfel, jocurile politice, în egală măsură de natură instituțională, simbolică sau electorală, sunt mai mult decât actuale în câmpul dezbaterilor publice, în mijlocul acestora tronând în continuare problema rolului Statului (în stabilirea prețurilor minimale, în asigurarea producției agricole și în despăgubirile în caz de calamități naturale, etc., etc.)

În concluzie, putem spune că divergențele între Mendras și Jollivet se referă la importanța covârșitoare pe care o acordă Jollivet în demersul explicativ *economicului în raport cu sociologicul*, față de Mendras la care *primează socialul (prin intermediul sistemului de valori)*.

Pentru el *sistemul de valori* se află în spatele planului economic, determinându-l, orientându-și și de altfel preocupările mai degrabă în sfera funcționării societății politice franceze și a implicațiilor acestora asupra spațiului rural. Controversele dintre Mendras și Jollivet au fost catalogate de către primul ca având un *substrat ideologic*, iar de către al doilea ca fiind de natură pur *teoretico-metodologică*. Jollivet chiar deplânge părăsirea instrumentarului de tehnici și metode de inspirație marxistă doar din cauza unei „așa zise” crize istorice în care a intrat ideologia creată de Marx, alimentând astfel chiar argumentele lui Mendras. În concepția lui Jollivet, astăzi, când au loc mutații formidabile în modul de producție capitalist, mutații care afectează profund funcționarea societății, metodologia marxistă ar fi mai mult decât utilă și binevenită pentru sociologie, în cazul de față pentru sociologia rurală. Aceasta, în opinia lui Jollivet, pare astăzi incapabilă să descifreze în hățișul evenimentțial actual, tendințe și regularități și, nici atât, repere teoretice, în absența unui „fir roșu” metodologic. După el astăzi există patru mari pericole care amenință sociologia:

1. reducăționismul,
2. specializarea până la exagerare și deci dispersia
3. consensul slab și
4. închiderea în sine.

Este vorba, în opinia lui Jollivet, despre o incapacitate a sociologiei de a decela procesele fundamentale care se află în spatele tuturor schimbărilor sociale, diverse și complexe, care se derulează în societatea contemporană.

Teorii și controverse privind câmpul social al dezvoltării rurale și modelele de dezvoltare rurală

O problemă care populează de circa douăzeci de ani câmpul ideatic al dezbaterilor din sociologia rurală contemporană este *susținerea modelului participativ al dezvoltării în contrapartidă cu modelul intervenționist*. Confruntarea dintre cele două modele continuă să ocupe centrul atenției în sociologia europeană, și nu numai.

Pentru o parte din lumea sociologilor rurali contemporani *opțiunea pentru modelul participativ de dezvoltare rurală* este singura alternativă viabilă, ca de altfel și pentru mulți decidenți politici și administrativi din domeniul agro-rural.

Printre primii autori care au construit un sistem teoretic coerent și încheat cu privire la modelul participativ de dezvoltare rurală se numără doi specialiști americani: Cohen și Uphoff. Aceștia fac la începutul anilor 80 o dublă constatare:

a) „*Participarea populară*” în scopul dezvoltării trebuie privită ca „implicarea” („*involvement*”) unui număr semnificativ de persoane în situații sau acțiuni care le ameliorează viața. Această abordare definește o strategie radical diferită de concepția care stă la baza teoriilor care au în centrul atenției inițiativele agenților de dezvoltare și recursul la capital. (Cohen an Uphoff, 1980). Participarea populară este concepută în acest din urmă caz ca o condiție a dezvoltării și mai puțin ca o consecință a acesteia.

b) A doua tendință în abordarea modelului participativ este *centrarea pe nevoile fundamentale ale populației* și pe propria ei capacitate de organizare. Această caracteristică domină astăzi teoria și practica dezvoltării rurale. Cu alte cuvinte, deși au trecut mai bine de 25 de ani de la apariția cărții lui Cohen și Uphoff, ideile puse în circulație de aceștia rămân la fel de actuale, verificându-se constant în diferite țări de pe toate continentele.

Filosofia „modelului participativ” al dezvoltării rurale s-a impus nu numai în rândul sociologilor ci și al altor categorii de *agenți ai dezvoltării*, de la ONG-uri naționale la instituții internaționale de ajutor și finanțare, de la serviciile de cooperare din principalele țări

industrializate, la publiciști etc., într-un cuvânt la toți cei care susțin ideea că agricultorii trebuie să se asocieze în scopul formulării obiectivelor de dezvoltare rurală și al transpunerii lor în practică. Iată câteva dintre conceptele cheie cu care operează teoria actuală a modelului participativ al dezvoltării rurale: „tehnologiile de apropiere”, „cercetare-dezvoltare”, aplicarea progresivă a măsurilor de dezvoltare pornindu-se de la cunoașterea sistemului agricol indigen și de la excluderea totală a experimentelor „pe spinarea” populației rurale din diferite țări, experimente considerate hazardante și riscante.

Tot în trendul actual al abordărilor modelului participativ se înscrie și apelul la științele sociale, îndeosebi la sociologie, antropologie și etnologie. Spitter (1984), de pildă, insistă pe ideea *punerii în ecuație simultan a țăranului și administrației* în toate proiectele de dezvoltare rurală, iar Schlippe (1953) elaborează încă de la jumătatea secolului al XX-lea un întreg eșafodaj teoretic pentru susținerea modelului participativ, pornind de la obiceiurile agricole și de la experiența Sudanului și a cooperării anglo-egiptene.

În prezent câștigă tot mai mult teren, în câmpul de gândire european, *sociologia sau antropologia „dezvoltatorilor”*, în detrimentul *sociologiei „dezvoltaților”*, în sensul că țăranii sau agricultorii trebuie să participe ei înșiși la dezvoltarea comunității, (să fie deci „dezvoltatori”) și nu să suporte măsurile de dezvoltare propuse și impuse de agenți exteriori (comportament de „dezvoltați”).

Rămân cel puțin două întrebări cheie în legătură cu emergența și recurența modelului participativ în istoria instituțională a dezvoltării rurale (Mercoiret, M.R., 1990):

- de ce alegerea modelului participativ s-a impus atât de precoce în defavoarea modelului constrictiv susținut de valorile autoritare și paternaliste?
- de ce organizațiile coloniale sau cele internaționale contemporane (UE, spre exemplu) care se ocupă sau s-au ocupat de dezvoltarea rurală au consumat energie și resurse pentru a găsi cauzele disfuncționalităților apărute în structurile participative și pentru a le remedia?

Strict legat de răspunsurile posibile la întrebările de mai sus, sociologul francez Jean-Pierre Chaveau vorbește despre un adevărat *paradox al menținerii modelului participativ al dezvoltării rurale* de la perioada colonială (în țările din sfera Marii Britanii și a Franței), până astăzi, indiferent de regimul politic din aceste societăți (Chaveau, J.P., 2006). Acest paradox poate fi rezolvat, în opinia autorului citat, imaginând dispozitivele spațio-temporale ale dezvoltării ca pe o instituție socială care contribuie la reglementarea raporturilor dintre grupurile sociale, comunitățile țărănești, societățile globale și Stat, în ciuda faptului că fiecare nivel este profund neomogen.

Aplicând metodologia weberiană a *tipurilor ideale* la istoria instituțională a dezvoltării rurale, Chaveau constata existența unei combinații de *două tipuri de legitimitate*, cu propriile lor sisteme de valori, de autoritate și de acțiune specifică:

1. Primul este *tipul birocratic de legitimitate și autoritate* (corespunzător organizației legal-raționale, pe care Weber o opunea tipului tradițional și carismatic. În evoluția acestui tip de legitimitate se operează mai întâi un transfer de la „*tipul rațional*” specific unui mediu, la alte tipuri de autoritate legitimată. Acest transfer constă, pe de o parte, în punerea în lucru a organizațiilor birocratice specializate în conceperea și administrarea „*schimbării provocate*” și, pe de altă parte, în incitarea grupurilor sociale beneficiare ale intervențiilor la a se organiza ele însele conform unor variante ale *modelului rațional* (pe grupări, cooperative, consilii, asociații etc.). Apoi, conform acestui model, sunt puse în acțiune procedurile de control și de evaluare critică a rezultatelor acestor organizații birocratice.

2. *Un al doilea element caracteristic istoriei instituționale a dezvoltării rurale este așa numita direcție „populistă”* (Kitching, 1982, Robertson, 1984, Olivier de Sardan, 1990) care insistă pe ideea că „dezvoltatorii” recunosc necesitatea sprijinirii pe resursele de bază, atât pentru asigurarea eficacității cât și a legitimității. Această orientare a condus la cristalizarea unei „culturi a dezvoltării”. Între promotorii orientării „populiste” se numără și românul *Mihail Cernea* care susținea încă în 1985 necesitatea punerii pe primul plan a „poporului” în strategiile de dezvoltare rurală, operaționalizând chiar principalele variabile sociologice ale dezvoltării rurale (Cernea, M., 1985). Aceași orientare o regăsim și în spațiul sociologiei *anglo-americane*. Arnîm în acest sens pe Chambers, care, într-o lucrare de referință, susține necesitatea trecerii săracilor pe primul plan („*putting the last first*”) (Chambers, R., 1983).

Combinarea celor două elemente din istoria și cultura instituțională a dezvoltării este ea însăși purtătoare de contradicții permanente, întrucît pretinde *concilierea virtuților eficacității birocratice cu virtuțile organizației comunitare*, or, numeroase studii au demonstrat că prin combinarea elementelor contradictorii reprezentate de idealul birocratic și cel comunitar se poate ajunge la o *exacerbare a formalismului birocratic*, pe de o parte, și, pe de altă parte, la *înflorirea rețelilor de clientelism și corupție*. Este și situația în care se află România astăzi, unde, din motive ce țin simultan de corupție și birocratie excesivă, s-a ajuns la blocarea, cel puțin parțială, a accesului ruralului la fondurile nerambursabile puse la dispoziție de Uniunea Europeană, ca urmare a strategiei proprii de dezvoltare rurală.

Funcționarea insuficientă a organizațiilor locale este atribuită particularităților comunităților locale, fiind corijată prin *reguli și control*. Pornind de la astfel de disfuncționalități, are loc un proces de „*neînțelegere productivă*” și de ajustare fără sfârșit între *strategiile sărăvești și strategiile operatorilor dezvoltării*, primele fiind dependente de eterogenitatea socială și economică a mediului rural, iar celelalte de caracterul politic și constrângător al acțiunilor.

Construcția câmpului dezvoltării, conform sociologului francez Denis Pesche (Pesche, D. 2007), implică *identificarea agenților sau instituțiilor* care alcătuiesc acest câmp și definirea pozițiilor pentru a stabili structura obiectivă a relațiilor dintre pozițiile ocupate de agenți și instituțiile concurente. În acest sens, inspirându-se din definiția lui Bourdieu (Bourdieu, Wacquant, 1992), Pesche precizează că *noțiunea de câmp al dezvoltării rurale* ar trebui să includă:

- transformările unei societăți,
- modificarea raporturilor de forță dintre agenți și
- transformările rezultate din intervenția exterioară.

Chiar din această succintă circumscriere se pot ușor observa raporturile strânse dintre *câmpul de dezvoltare și câmpul puterii* (Bourdieu, 1989). Ar trebui de asemenea adăugat că interesul pentru construcția câmpului de dezvoltare rurală include adesea și noțiunea de „*strategie*”. Apreciem totuși că aceasta are o încărcătură semantică mult prea diversă și contradictorie pentru a putea fi folosită ca un concept cheie în teoria dezvoltării rurale, rămânând însă mai mult decît utilă în practica dezvoltării.

MANIFESTĂRILE ECONOMICE

ECONOMIA ȚĂRĂNEASCĂ

Introducere

Născută în Statele Unite ale Americii, sociologia rurală își propune să deslușească, iar mai apoi să îmbunătățească viața fermierului american. Adept al exploatării capitaliste a agriculturii practică într-un mediu rural aflat sub influența covârșitoare a orașului, fermierul desfășura o activitate economică cu scop precis: profitul, rezultat din exploatarea eficientă a muncii, pământului și capitalului. La început, țărănimea și particularitățile lumilor țărănești nu intrau în sfera de interes a sociologiei rurale. Dacă ne gândim la trăsăturile tradiției științifice americane¹ sub auspiciile căreia apare, nici nu-i de mirare. În plus, zonele de graniță ale sistemului mondial modern erau deja scrutate de ochiul vigilent al antropologiei, iar o suprapunere a punctelor de interes era văzută ca pierdere de vreme.

Ulterior însă, ca urmare a creșterii ritmului modernizării animată de valori occidentale, este reliefat nivelul precar de dezvoltare al societăților din zonele răsăritene ale Europei, societăți ce aveau ca reazem economiile țărănești. Studiile realizate de cercetătorii acestui spațiu, ce evidențiază diferențele existente între exploatarea capitalistă a pământului și aceea prinsă în condiționările lumilor țărănești, nu captează la început interesul mediului academic anglo-saxon, atent la evenimentele politice care aveau să arunce Bătrânul Continent, iar mai apoi întreagă lume, într-o nouă conflagrație mondială. Dar în anii '50, la puțină vreme după încheierea Războiului din Coreea, asistăm la o creștere a apetitului științific pentru economiile țărănești. E un moment în care granițele lumii sunt reasezate, grație travaliului intelectual depus de cartografii ideologici. Fostele colonii, țări cu economii țărănești, sunt incluse acum în Lumea a III-a, stigmatul vizând zonele de frontieră ale sistemului mondial modern.

Actorii majori ai unei vieți politice internaționale desfășurată sub spectrul Războiului Rece, în efortul de a inclina în favoarea lor balanța dominației la scară mondială, depun eforturi pentru a-și apropia țările Lumii a III-a. Arealurilor dominate de economii precapitaliste le sunt livrate tehnologii noi, menite să îmbunătățească productivitatea muncii și, pe cale de consecință, gradul de bunăstare al populațiilor de aici. Un exemplu în acest sens îl constituie Revoluția Verde, o încercare de impunere a normelor economiei neoliberale la scara mondială sub egida Băncii Mondiale și a Fondului Monetar Internațional. Deși reformatoare, acțiunea metropolei este călăuzită de o înțelegere excentrată a realităților locale. De aici, consecința: dezvoltarea în spirală a subdezvoltării. În zonele care intră sub incidența Revoluției Verzi apare munca salahorizată și subremunerată, clivajul existent între bogați și săraci se adâncește, iar viața tradițională se destramă. Capitalul metropolitan uzurar nu se dezmințe nici de data aceasta și drenează veniturile obținute către nucleul sistemului mondial, în vreme ce gradul de înapoiere al țărilor centrate pe economii țărănești crește.

Am purces la scrierea acestui articol cu intenția de a schița o perspectivă sociologică asupra economiilor țărănești și a ethosului particular al acestora, întregind astfel abordările

¹ După Herseni, tradiția științifică americană aparține civilizației, fiind apropiată mai ales de domeniul creațiilor materiale, spre deosebire de tradiția științifică europeană, receptivă la cultură, la domeniul creațiilor spirituale. (Herseni, 2007, 36).

pur economice. Ne aplecăm în cele ce urmează asupra sensului pe care acțiunea economică îl primește în lumea satului, dar și asupra modului în care este perceput profitul.

În perioada interbelică, Mircea Vulcănescu identifica o eroare metodologică fundamentală în felul în care economistul proiecta cercetarea satului românesc. Acesta sosea la țară cu un instrumentar metodologic ranforsat cu categorii extrase din cercetarea unei vieți economice net diferită de aceea specifică lumii satului². Așa se face că țăranul era analizat ca o specie aparte de *homo economicus*³, care, în pofida faptului că acționează într-un context caracterizat de puținătatea resurselor, era caracterizat ca „eficient, dar sărac”.

Vulcănescu remarcă cum din psihologia lui *homo economicus*, concept abstract și invariabil plâsmuit de Secolul Luminilor, izvodeau categoriile cu care operau majoritatea economiștilor capitaliști. Însă conceptul este nuanțat de către Weber și Simiand. Pe baza observațiilor făcute, ei constată că nu există un tip singular de *homo economicus*, ci modele deosebite.

„Noi credem că e vorba numai de hipostazieri de realități istorice. *De scheme*”. (M. Vulcănescu, 2005, 631 – s.n.).

Cu altă structură economică, cu alt sens dat câștigului și cu un fel deosebit de amenajare a gospodăriei, economia țărilor răsăritene are înțelesuri distincte față de economia capitalistă. E deci o eroare ca economiile țărănești din partea orientală a Europei, cu viață specifică, să fie explicate prin intermediul categoriilor economiei capitaliste, susține Vulcănescu.

Întocmai ca în fizică, acolo unde principiile care guvernau explicarea unui anumit domeniu de fapte au încercat să deslușească particularitățile unor sectoare ce nu intrau inițial în aria lor de competență explicativă, nu puține sunt activitățile economice care au redus complexitatea manifestărilor economice la principiile lor.

„Economia teoretică este, de obicei, concepută după tipul unei activități economice particulare ridicată la rangul de esență a vieții economice, de pildă: producția industrială, piața mărfurilor, munca salariată, consumația etc. Din analiza acestor forme speciale de activitate se extrag principiile esențiale, care se generalizează după aceea tuturor înfățișărilor vieții economice, celorlalte înfățișări la aceste principii și forme simple, generale și abstracte.

Teoria economică ajunge pe această cale la o serie de formulări adiacente, în care aceleași fenomene, în loc să fie descrise și cercetate în ele însele, sunt lămurite în funcție de forme presupuse fundamentale, adică deformatate în consecință. Avem astfel: o economie a gospodarului, una a industriașului, una a negustorului, una a muncitorului, una a rentierului, care se trudec să răstălmăcească toate fenomenele economice în funcție de activitatea fiecăruia din aceștia” (M. Vulcănescu, 2005, 726).

Economistul acționează sub permanenta amenințare a spectrului simplificării unei vieți care se împotrivesc includerii într-o grila de interpretare lipsită de suplețe, de tipul „Patului lui Procust”. Spre a-l îndruma pe acela care se raportează la piață ca la o hierofanie e nevoie de sociologul înzestrat cu abilitatea de a vedea particularul prin prisma generalului, care pricepe deci că manifestările economice reprezintă doar un strat al mult mai complexe lumi sociale. Efortului comprehensiv excentrat, sociologul îi răspunde

² Cu toate că nu este unitate politică ideală, scria Mircea Vulcănescu despre satul românesc în perioada interbelică, acesta, întrucât locuitorii săi stăpânesc cvasicomplet condițiile proprii lor existențe, fiind deci exponenți ai unei economii autarhice, se dovedește a fi „forma de așezare omenească cea mai favorabilă omeniei” (M. Vulcănescu, 2005, 723). Lucian Blaga prezenta satul românesc ca pe un microcosmos cu legi proprii de funcționare, matcă a veșniciei cu viață specifică, cu tradiție manifestă ce configura raportarea locuitorilor săi la lume și la viață.

³ Exponent al conduitei axate pe maximizarea profitului și urmărirea interesului individual, *homo economicus* contribuia la realizarea echilibrului general.

printr-o cercetare dinlăuntru fenomenului de explicat, acesta încercând mai întâi să priceapă și abia apoi să lămurească.

„Pentru a-l înțelege, satul românesc trebuie judecat din centrul lumii sale, din punctul de vedere propriu valorilor sale, nu prin mentalitatea burgheză materialistă”. (E. Bernea, 2006, 9-10 – s.n.)

Grație observațiilor sociologiei și antropologiei sociale, procesele economice ale lumii satului se dovedesc a avea cauzalități multiple. Astfel, acțiunea economică apare a nu fi exclusiv rațională, ci prinsă mai ales în chingile unor importante condiționări mitologice, rituale ori referitoare la rudenie. Așadar, tabloul explicativ al nașterii, derulării și transformării manifestărilor specifice economiilor țărănești se dovedește incomplet, și astfel eronat, prin convocarea exclusivă a înțelesurilor lui *homo economicus*.

Specificul economiei țărănești

Gospodăria, ca unitate multifuncțională a organizării sociale, cultivarea pământului și creșterea animalelor ca principale modalități de asigurare a subzistenței, cultura tradițională, tipică comunităților mici din mediul rural și subordonarea în raport cu reprezentanții extracomunitari ai puterii sunt, după Theodor Shanin, caracteristicile țărănimii. Vorbim despre țărănime, consideră Eric Wolf, doar atunci când viața grupului social de care aparțin cei care lucrează pământul este diriguată de reglementările impuse de reprezentanții unui alt grup social, depozitar al puterii în societate .

Același Eric Wolf remarcă cum țăranul „(...) nu pune în funcțiune o întreprindere în sens economic, el conduce o gospodărie, nu o afacere” (Wolf, 1998, 2). Reiese de aici caracteristica economiilor primitive sau precapitaliste⁴: o parte considerabilă a producției era destinată consumului și achitării datoriilor producătorilor, schimbul sau câștigul nereprezentând țelurile principale ale acțiunii economice. Pornind de la această particularitate, Marshall Sahlins susține că, în lipsa relațiilor de exploatare, economiile precapitaliste se află în imposibilitatea de a genera raporturi sociale de stăpânire și dependență. De asemenea, în condițiile inexistenței schimbului, imboldul de a produce mai mult decât necesarul satisfacerii propriilor nevoi nu se face resimțit. Imaginea consumului specific economiei țărănești, edificatoare după Sahlins, este aceea a tuturor membrilor unei gospodării care mănâncă adunați în jurul aceleiași străchini.

Comunitățile țărănești a căror viață economică este supusă analizei lui Wolf și Sahlins sunt, lesne de observat, puțin stratificate. Lumea satului, aflată într-o faza incipientă de dezvoltare în raport cu standardul occidental, privește munca și asigurarea subzistenței ca înscriindu-se într-o tradiție încă vie, acumularea peste anumite limite fiind lipsită de noimă în condițiile unei filosofii de viață ce are în centru valori preponderent religioase:

„Prima caracteristică fundamentală a economiei fermiere a țăranului rezidă în aceea că aceasta este una de familie. Întreaga ei organizare este determinată de mărirea și de coordonarea dintre cererile de consum și numărul de brațe de muncă. Aceasta explică de ce conceptul de profit în economia țărănească diferă de cel din economia capitalistă și de ce conceptul de profit din economia capitalistă nu poate fi aplicat economiei țărănești” (Chayanov apud Wolf, 1998, 14-15).

Chayanov remarcă „bugetul anual de consum” al familiei. Conchide că unitatea remunerată nu este ziua de muncă, ci întregul an. E o particularitate a economiilor cu muncă extensivă, care produce deci puțină valoare adăugată, așa cum au fost dintotdeauna

⁴ După Vulcănescu, economiile primitive nu sunt neapărat și precapitaliste, așa cum le consideră gânditorii evoluționiști, care le privesc ca pe o treaptă necesară spre economia capitalistă. Nu puține au fost situațiile în care gospodăriile autarhice, tipice pentru economiile primitive, au existat laolaltă cu ferma, exploatare de tip capitalist a agriculturii.

economiile țărănești. Gospodăria țărănească nu împărtășește, sub raportul conduitei economice, filosofia capitalului orientat rațional, a cărui țință este exploatarea resurselor cu câștiguri cât mai mari. Doar pentru a nu lăsa neutilizată forța de muncă excedentară, gospodăria țărănească optează să achiziționeze terenuri la prețuri mari, superioare arendeii capitaliste. Țelul ei nu este deci productivitatea muncii, ci ocuparea brațelor de muncă disponibile.

Rolurile membrilor gospodăriei țărănești sunt trasate cu precizie, ele variind în funcție de vârstă și de sex. De regulă, băieții intră în câmpul muncii prin îngrijirea vitelor. Dar pe măsură ce înaintează în vârstă complexitatea sarcinilor economice crește, ei fiind pregătiți pentru rolul de cap al familiei. În ceea ce le privește pe fete, acestea încearcă la început să ușureze treburile zilnice ale mamei. În schema diviziunii muncii specifică gospodăriei țărănești, femeia este mai muncită decât bărbatul, remarcă Mircea Vulcănescu. Astfel, în vreme ce capul familiei este responsabil cu munca câmpului, femeia trebuie să se îngrijească de gospodărie, de industria casnică, de vite și de copii. Timpul rămas, dacă mai rămâne, nu este dedicat odihnei, ci muncii la câmp, alături de bărbatul pe care vine să-l ajute. Diviziunea tradițională a muncii creează competențe speciale, indică Theodor Shanin. Femeile se pricep nu doar la strângerea recoltei, cultivarea legumelor, creșterea păsărilor etc. Lor li se recunoaște abilitatea de a desfășura activități comerciale care nu intră în sfera de competență a bărbaților. Femeile care practică negoțul în vestul Africii și în Caraibe, remarcă Shanin, sunt implicate în veritabile economii de nișă. În mod tradițional, în economiile țărănești deprinderile sunt transmise nemijlocit, din tată-n fiu. Există însă posibilitatea ca ele să fie transmise și indirect, de pildă prin povești.

Încheierea la care ajungem în urma celor prezentate până acum este că în lumea țărănească țelul activității economice este subzistența, iar nu acumularea. Pentru lămurirea economiei țărănești e necesară, spunem noi, prezentarea gospodăriei țărănești. E ceea ce ne propunem să facem în rândurile care urmează.

Gospodăria țărănească - întreprindere capitalistă sau unitate economică sui-generis?

Străduința de a releva particularitățile gospodăriei țărănești prin grila de lectură propusă de teoreticienii economiei capitaliste prezintă riscul de a răstălmăci înțelesul pe care conduita economică îl are în lumea satului. De aici, atrage atenția Mircea Vulcănescu, posibilitatea elaborării de către legiuitor a unui cadru normativ aflat într-un dezacord flagrant cu problemele agriculturii țărănești.

Pe linia inaugurată de Virgil Madgearu, potrivit căruia țările a căror viață economică se sprijină în mod deosebit pe economiile țărănești ar avea o linie de dezvoltare proprie, distinctă de cea capitalistă, „ filosoful și economistul” Școlii sociologice de la București considera că gospodăria țărănească nu este doar o unitate economică precapitalistă, ce evoluează implacabil de la caracterul autarhic la cel capitalist, ci, dimpotrivă, „o formă de viață specifică”. Gospodăria țărănească nu doar că poate coexista cu întreprinderea capitalistă, dar are și putința de a evolua împotriva acesteia. Teza vulcănesciană pleacă de la analiza vitalității forțelor care au contribuit la dezvoltarea capitalismului în ultimele sute de ani. În perioada interbelică, acestea păreau lipsite de suflul necesar impulsivității civilizației urbane. Se contura atunci un nou medievalism economic, adică reîntorcerea la sate, la formele de viață firești, cu caracter autarhic. La gospodăria țărănească deci, și la conduita economică caracteristică acesteia..

Între gospodăria țărănească și întreprinderea capitalistă există o deosebire de structură. Exploatația capitalistă gravitează în jurul banului, ca element fundamental, câtă vreme temelia gospodăriei țărănești este grupul familial. Întreprinderea capitalistă este unitatea de producție care urmărește obținerea unui maxim de venit pe unitatea de cheltuială bănească, ca urmare a derulării unei acțiuni economice continue. Gospodăriei țărănești îi este străină filosofia capitalistă, în sensul că nucleul acesteia, grupul familial, nu operează cu categorii precum rentă, salariu, cheltuieli materiale, profit net etc., iar munca desfășurată este intermitentă. Gospodăria țărănească este concomitent unitate de producție și de consum. Bazându-se pe munca membrilor ei, aceasta urmărește să satisfacă nevoile de consum manifestate doar de grupul familial.

Din punct de vedere structural, deosebirile dintre cele două forme de viață economică sunt: *întinderea optimă a exploataării, intensitatea de exploatare a muncii și intensitatea de folosire a inventarului.*

Care este legătura dintre exploatarea țărănească și mărirea familiei? Mărirea familiei hotărăște *întinderea optimă a exploataării gospodăriei țărănești*? Sau, dimpotrivă, activitatea gospodăriei stabilește mărirea familiei? Chayanov alege prima variantă. Altminteri, familiile care dețin în proprietate suprafețe mici de teren ar trebui să apeleze la reducerea artificială a nașterilor. De asemenea, gospodăriile cu pământ puțin ar avea o mortalitate infantilă mai mare decât a aceloră cu pământ mult. Cu toate acestea, constată Chayanov, țărani nu procedează la stoparea nașterilor în mod artificial, iar mortalitatea infantilă a gospodăriilor cu pământ puțin nu este superioară celeia din gospodăriile cu pământ mult. Cercetările întreprinse de Mircea Vulcănescu timp de opt ani în satele României infirmă parțial raționamentul lui Chayanov. În satele cu pământ puțin sunt numeroase cazurile de limitare artificială a nașterilor. Totodată este relevată și corelația inversă între mortalitatea infantilă și mărirea suprafeței de pământ aflată în exploatarea gospodăriei. Cu toate acestea, există o corelație importantă între mărirea grupului familial și suprafața de pământ stăpânită. De aceea, din perspectiva optimului întinderii exploatarea țărănești, mărirea familiei stabilește în majoritatea cazurilor activitatea gospodăriei. Dar apar și conformări malthusiene ale familiei la suprafața de pământ. Înfierile, des întâlnite la familiile cu pământ mult, care excede puterea brațelor disponibile, străvechile frății de cruce sau de moșie sunt modalități de adaptare artificială a grupului familial la întinderea exploatarei. Există însă și alți câțiva factori pe care Chayanov îi consideră a avea însemnătate în stabilirea mărimii exploatarei gospodăriei țărănești, pe lângă mărirea familiei. E vorba de intensitatea muncii, posibilitatea de utilizare a mâinii de lucru aparținând familiei, gradul de dezvoltare tehnică, condițiile naturale și conjunctura pieței.

Sub raportul *intensității exploatarei muncii*, întreprinderea capitalistă urmărește obținerea de venit maxim pe unitatea de cheltuială bănească. În condițiile exploatarei ineficiente a resurselor, adică a unei productivități scăzute a muncii, ocazionată de un nivel tehnologic primitiv, costurile de producție depășind costul final, întreprinderea capitalistă intră în faliment. Țelul gospodăriei țărănești este maximizarea venitului pe unitatea de muncă, neexistând în acest caz o limită inferioară – falimentul -, ci una „superioară relativă”, adică satisfacerea nevoilor de consum. De altfel, așa se și explică supraviețuirea gospodăriei țărănești în contexte caracterizate prin austeritatea resurselor, în care întreprinderea capitalistă apare ca lipsită de sens.

Coborârea prețului de cost reprezintă, în cazul întreprinderii capitaliste, logica *intensității folosirii inventarului*. Pentru gospodăria țărănească, intensitatea folosirii inventarului înseamnă ușurarea muncii, dar nu în raport cu maximizarea profitului, ci cu

asigurarea subzistenței. E un paradox al economiei țărănești, pe care mai mulți cercetători ai chestiunii s-au mărginit la a-l califica drept *tradiționalism*, fără a-i lămuri însă conținutul. O uncaltă nouă, având capacitatea de a crește productivitatea muncii, adică de a obține aceeași valoare cu un volum de muncă mai mic sau de a dobândi o valoare mai mare cu același volum de muncă⁵, nu va fi utilizată de țăran maximal. Spre deosebire de *homo economicus* care urmărește distilarea avantajului maxim din activitățile pe care le desfășoară, țăranul are o metodă de calcul specifică a utilității: avantajul va fi calculat în raport cu nevoile de consum. Consecința acestui mod particular de raportare la câștig este reprezentată de preferința țăranului de a rămâne în inactivitate, economisindu-și astfel o parte a muncii în condițiile în care minimul necesar consumului de subzistență a fost asigurat.

Echilibrul economic al gospodăriei țărănești. Teoria ofelimității. Vilfredo Pareto, întemeietor al sociologiei moderne alături de Durkheim și Weber, considera că baza oricărui echilibru economic este eliminarea tensiunii provocate de stări psihologice antagonice. Așezând pe unul din talerele balanței intensitatea dorinței de a obține o nouă unitate de venit, iar pe celălalt neplăcerea presupusă de orice efort suplimentar, instrumentul de măsură ar trebui să rămână în echilibru. Căci, continuă Pareto, cu cât efortul necesar obținerii unui lucru crește, cu atât plăcerea provocată de utilizarea (consumul) acestuia se diminuează.

Chayanov aplică legea paretiană activității gospodăriei țărănești, mai exact raportului dintre elementele fundamentale ale acesteia: puterea de muncă și nevoia ei de consum. Raționamentul în funcție de care se decide extinderea producției gospodăriei țărănești e simplu: se compară utilitatea ultimei cantități de muncă cu efortul depus pentru producerea ei. Dacă satisfacția marginală este inferioară prețului marginal, activitatea familială nu se extinde. După Theodor Shanin, pentru țăranul aflat în repaus, munca este o simplă potențialitate, fiind socotită lipsită de valoare. Din acest motiv, atunci când nevoile de consum cresc, țăranul are tendința de a munci din greu pentru câștiguri minore, lipsite de noimă prin comparație cu efortul depus. Deci la Shanin raportul dintre osteneală și satisfacerea nevoilor de consum nu influențează conduita economică a gospodăriei.

Munca în afara gospodăriei. Fenomenul muncii în afara gospodăriei apare atunci când fie lipsește pământul, fie acesta este insuficient, cazul regiunilor cu densitate mare a populației. Migrația sezonieră a mâinii de lucru intră tot în categoria muncă în afara gospodăriei. Ea este consecința particularităților producției agricole. În lunile de iarnă țăranul nu are de lucru, cu excepția activităților industriale casnice. Brațele de muncă care la un moment dat sunt de prisos gospodăriei, excedentare deci în raport cu întinderea suprafeței de pământ, sunt orientate spre acele activități din afara gospodăriei în cadrul cărora câștigul pe unitatea de muncă este maximal. În lipsa oportunității muncii în afara gospodăriei, surplusul de brațe de muncă este orientat spre munci noi în cadrul gospodăriei.

De regulă, câștigul muncii țăranului este absorbit integral de consum. Surplusul, atunci când rămâne, ia calea achiziționării de pământ, vite și unelte. De asemenea, din banii rămași se construiesc case și acareturi, iar o parte este economisită pentru zestrea fetelor. În mod obișnuit, surplusul apare după ce copiii împlinesc 18 ani, moment în care produc mai mult decât consumă. Dacă munca, prin rezultatele ei, nu este în măsură să satisfacă nevoile de consum ale gospodăriei, țăranul strânge cureaua, iar capitalul gospodăriei se reface prin diminuarea consumului. Aceasta este *elasticitatea* consumului, care, observă

⁵ Chestiunea este lămurită de economistul român Mihail Manoilescu. Într-o polemică peste timp cu David Ricardo, potrivit căruia valoare de schimb a unui bun depinde de cantitatea de muncă necesară obținerii acestuia, Manoilescu demonstrează că valoarea unui bun este dată de intensitatea muncii înglobată în acesta. De intensitatea muncii este răspunzător nivelul tehnologic al unei industrii sau ocupații.

Vulcănescu, permite supraviețuirea unităților de producție autarhice în medii de viață caracterizate de puținătatea resurselor și instabilitate.

*Prețul pământului*⁶. Întreprinzătorul capitalist calculează prețul pământului în funcție de valoarea rentei la care se adaugă dobânda de referință a banului pe piața financiară. În economia țărănească, necesarul de pământ al gospodăriei prin raportare la suprafața disponibilă pentru vânzare determină valoarea lotului. Numeroase sunt cazurile în care gospodăria țărănească, ce urmărește să-și ocupe brațele disponibile, achiziționează suprafețe de pământ la prețuri pe care întreprinzătorul capitalist nu și le permite, socotind cumpărarea lipsită de sens din perspectiva profitabilității.

Venitul în gospodăria țărănească. Prin scăderea din venitul brut a rentei, salariului și a cheltuielilor materiale obținem venitul net al întreprinderii capitaliste. Venitul gospodăriei țărănești este reprezentat de relația dintre munca depusă vreme de un an și gradul de satisfacere a nevoilor.

Limita superioară a *intensității exploatarei muncii* constă în obținerea de către întreprinderea capitalistă a unui venit maxim pe unitatea de cheltuială bănească, în vreme ce limita inferioară, cost de producție mai mare decât venitul, înseamnă falimentul afacerii. Gospodăria țărănească exploatează intens munca atunci când obține maxim de venit pe unitatea de muncă. Nu avem, în acest al doilea caz, o limită inferioară. Doar una superior relativă care se referă la o cât mai completă satisfacere a nevoilor de consum.

În activitatea economică pe care o desfășoară, țăranul nu ia de regulă în calcul valoarea muncii prestate, renta solului și uzura mijloacelor de producție utilizate. Din acest motiv, economistul consideră că țăranul muncește pe un salariu derizoriu, că este subsalarizat. Mircea Vulcănescu explică cum pierderile observate de economiști nu sunt pierderi reale. Sunt numai pierderi teoretice, cu sens doar pentru economistul care scrutează economiile țărănești prin lentila economiei capitaliste. Altminteri, cum se face că, în pofida acestor pierderi, activitatea productivă a țăranului nu se oprește?

Acumularea în economiile țărănești

Încercând să surprindă mentalitate economică a țăranului, Traian Herseni consideră că elementul ei specific este absența interesului față de câștig, bunăstarea fiind înțeleasă ca necesitatea de a avea „tot ce trebuie”. Dar acest „tot ce trebuie” este subsumat nu consumului de lux, ci aceluia de subsistență. Țăranul muncește pentru a supraviețui. De aici, autarhia gospodăriei țărănești, care țintește să vândă și să cumpere cât mai puțin.

Rațional vorbind, remarcă Herseni, țăranul ar ieși în câștig dacă ar cultiva grâu sau ovăz și și-ar achiziționa bucatele necesare consumului. Însă el crede că nu se cade să cheltuiască bani pe bucate, îi e rușine. Așa încât produce tot ce are nevoie, „tot ce trebuie”. Cititorului i se oferă în *Cursul de sociologie rurală* (Herseni, 2007, 268) exemplul cârciumii din Drăguș. Din punct de vedere economic, aceasta nu este rentabilă, însă cârciumarul o păstrează pentru că-i moștenită. Doar pentru bunurilor achiziționate de la oraș pretinde bani cârciumarul. Dar nu și pentru cele provenite din gospodăria proprie, întrucât se consideră că acestea nu au valoare de schimb. „Nu costă bani”. Produsele gospodăriei țărănești se disting de cele ale întreprinderii capitaliste prin aceea că nu costă bani. Au valoare, dar nu costă. Căci țăranul, cum spuneam mai devreme, nu echivalează propria-i muncă, timpul petrecut pe câmp sau în ogradă, uzura uneltelor ș.a. cu costul de producție.

⁶ În economiile țărănești, valoarea pământului este influențată mai ales de densitatea populației

E vorba aici de ceea ce Noica (Noica, 1997, 58) numea frumusețea proprietății țărănești, singurul fel de proprietate care nu alienează omul, ci, dimpotrivă, îi păstrează autenticitatea. Cum altfel putea fi proprietatea specifică lumii satului, locul cel mai favorabil omeniei, potrivit lui Mircea Vulcănescu.

„Ei (țărani – n. n.) nu se putuseră deci emancipa de vechea lor idee, că pământul nu e al nimănui, de vreme ce l-a creat Dumnezeu pentru folosul tuturor” (Zeletin, 2006, 203).

Tradiție în contemporaneitate este viața țaranului, sesizează Rădulescu-Motru. Așadar, sensul existenței țaranului îl conferă tocmai respectarea tradiției. Tehnica muncii este prețuită în calitatea ei de element integrat unui cadru de viață configurat de obiceiurile străvechi. Ea apare deci ca o prelungire firească a obiceiurilor locale, integrându-se firesc în viața comunității:

„În trecut, tehnica muncii nu este prețuită pentru valoarea sa proprie; este o simplă tradiție anexată altora. Înaintea ei trecea și trec obiceiurile și credințele, fie cât de păgubitoare. «Când soarele este aproape de asfințit să încetezi din lucru», după o credință a locuitorilor din județul Ialomița. «Orice lucru să-l începi luna, iar marța și sâmbăta sunt zilele morților și orice lucru ai începe în ele nu iese la capăt bun», «Dar luna să nu înveți boii la jug». «Marța, joia și sâmbăta să nu începi nimic, căci nu-ți iese cu spor». «Vinerea sau sfânta Vineri este o zi în care femeile se abțin de la multe lucruri, precum: pieptănatul, măturatul în casă, facerea de leșie etc., căci este rău de boală» (...) Nu este zi din săptămână care să nu-și aibă opreliștea” (Motru, 1998, 618).

Cu toate acestea, continuă Motru, țaranul vede munca ca pe o datorie. „Într-un izvor de bogăție și putere” n-o poate transforma el însuși, ci doar norocul.

Legea învoielilor agricole adoptată la puțin timp după Reforma agrară a lui Cuza din 1864, instrument juridic care legitima munca *manu militari* în folosul unei elite fracasomane, e percepută de Zeletin⁷ ca instrumentul legitim de scoaterea a țărănimii din starea de „far niente” ce urma muncii depusă pentru satisfacerea nevoilor de consum. De unde și critica lui Noica, care-i reproșează că încercarea de a înțelege istoric țărănimea înseamnă de fapt ... a nu o înțelege.

Creșterea trebuințelor țaranului era considerată în perioada interbelică strategia necesară pornirii unei industrii naționale și creării pieței interne. Lui Virgil Madgearu i se adaugă și A. Corteanu, potrivit căruia gospodăria țărănească, odată grevată de sarcini financiare, ar fi stimulată să-și sporească producția. Efectul pervers al acestor propuneri nu scapă însă plaselor întinse de gândirea subtilă a lui Mircea Vulcănescu. Printr-o astfel de măsură, atrage atenția Vulcănescu, ar fi slăbit tocmai resortul care a asigurat supraviețuirea gospodăriei țărănești. Diminuarea elasticității consumului, adică subminarea capacității țaranului de a strâng cureaua în funcție de posibilități, este sinonimă cu pulverizarea gospodăriei țărănești.

Vulcănescu remarcă cum viața economică modelată de spiritul burghez, prin perversitatea scopului producției, este contrară economiei naturale. Producția naturală are ca obiectiv satisfacerea nevoilor de consum. Urmărind profitul, economia capitalistă transformă scopul economiei naturale în mijloc⁸. Economia țărănească continuă să-și mențină sănătatea prin respectarea principiilor economiei naturale. Aceasta, în opoziție cu producția organizată la scară industrială, subordonează producția nevoilor de consum, iar nu profitului. Din acest motiv este țărănimea socotită „sfărâmătoare de mașini”. În condițiile în care din tată-n fiu s-a trăit aidoma, tehnica industrială ce promite ridicarea nivelului de viață n-are noimă în lumea satului.

⁷ Caracterizat de Nae Ionescu ca „întâiul mare spirit rectilin” din cultura română.

⁸ Eroarea burgheziei, după Noica, ar fi fost aceea de a nu fi explicat unei societăți cvasițăărănești sensul îmbogățirii

Locuitorul lumii în care vremea „stă, vremuiește” are o filosofie de viață puțin înrudită cu spiritul întreprinzător al fermierului care vrea să-și aproprieze lumea. Fermierul înseamnă sfârșitul țăranului, întrucât, explică Noica, intrarea bruscă în istorie a omului ce poartă conștiința eternității echivalează cu extincția sa.

Economiile țărănești nu sunt însă refractare față de valorile capitalismului. Eminescu constata încă din secolul al XIX-lea neșansa țărilor aflate în suburbiile sistemului mondial modern. În periferie, conduita deținătorilor capitalului a fost una uzurară, localnicii (țăranii) fiind exploatați în folosul metropolei.

Acolo unde Marx se precipită, Weber nuanțează și relevă conduitele distincte ale capitalului în raport cu profitul: o orientare rațională aflată în opoziție cu cea de tip prădalnic, acțiune predilectă a capitalului în țările aflate sub dominația militară sau politică a elitelor fracasomane⁹. Țelul capitalului orientat rațional este întărirea poziției întreprinderii pe piață, cotația la bursă a acțiunilor dând seamă de performanța economică a acesteia. De cealaltă parte, expresia conduitei investitorului ce are ca reper valorile capitalului prădalnic (comprador sau uzurar) este consumul de lux. Încheierea orientării raționale spre profit a capitalului este creșterea gradului de civilizație, mulțumită beneficiilor pe care munca le înregistrează de pe urma profitabilității capitalului. Diferența mică existentă între beneficiul întreprinzătorului și beneficiul național e dovada muncii productive, care potențează valoarea resurselor utilizate de către agentul economic (Baltasiu, 2003). Datorită profitului mare, obținut ca urmare a unei arii remunerate inferioare arii muncii, capitalul uzurar¹⁰ dă naștere în zonele în care se însinuează la sărăcie¹¹, înapoiere tehnologică - exprimată în produse cu valoare de schimb mică, datorită slabei intensități a muncii înglobate – și dezorientare valorică.

⁹ Elitele fracasomane sunt marcate de „complexul eșecului”. Neînțelegând Weltanschauung-ul societății pe care o păstoresc valoric, elitele fracasomane îi impun acesteia scopuri, valori și mijloace de acțiune nespecifice. În lipsa unei reacții pe măsura așteptărilor sale, elita care impune o filosofie de viață ce contrazice ethosul autohton, trage la răspundere populația locală, socotită incapabilă să pună în mișcare noul angrenaj instituțional.

¹⁰ Etapă iminentă în cristalizarea modelului capitalist de dezvoltare, potrivit constatării făcute de Ștefan Zeletin în *Burghezia română, originea și rolul ei istoric*, prelungirea fazei comercial-uzurare echivalează cu ruina factorului uman al unei națiuni.

¹¹ Pentru diferența dintre sărăcie și cultura sărăciei, vezi Oscar Lewis, *The Culture of Poverty*.

ECONOMIE RURALĂ ȘI INVOLUȚIE COMUNITARĂ¹²**Actualitatea dramatică a chestiunii rurale**

România actuală este, într-o măsură semnificativă, o Românie rurală. 93,7% din teritoriul României este teritoriu rural, în rural locuiesc astăzi 45% dintre români, 40% dintre cei care lucrează sunt ocupați în activități localizate în spațiul rural, participarea agriculturii la constituirea PIB fiind, însă, de numai 13,4%, la nivelul anului 2002 (deși la nivelul anului 1990 era de 21,2%). Dosarul rural nu mai poate fi ignorat fiind unul dintre dosarele de primă urgență ale momentului actual și, cu siguranță, lungă vreme de aici încolo. Acest dosar are, desigur, o istorie a lui, dar și elemente structurale proprii, care se mențin de-a lungul diferitelor perioade pe care lumea rurală le-a traversat. Influențele cele mai profunde le-a suferit lumea rurală în perioada comunistă și în scurta perioadă de după 1989. A sosit momentul ca dosarul rural să fie examinat într-o dezbatere publică de largă audiență.

Perioada comunistă

Satul românesc a traversat, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, câteva mari procese. Într-o primă etapă s-a desfășurat colectivizarea forțată a agriculturii după modelul colhozurilor bolșevice (zeci de mii de țărani au fost arestați sau executați); proprietatea asupra pământului a fost luată țăranilor, trecându-se peste împotrivirea lumii țărănești, spre a fi înlocuită cu o formă de proprietate colectivă. În a doua parte a perioadei comuniste s-a petrecut totuși un proces de modernizare a agriculturii, caracterizat prin: dezvoltarea marii exploatații agricole, profesionalizarea, mecanizarea și tehnologizarea muncii agricole, raționalizarea după criterii de eficiență economică a sectorului agricol. În tot intervalul comunist s-a produs un adevărat exod rural (o masivă migrație dinspre rural spre urban prin care s-a constituit forța de muncă necesară pentru a susține politica de industrializare), ajungându-se la sfârșitul perioadei comuniste aproape la înjumătățirea populației rurale a României (de la aproximativ 80% rurali la sfârșitul perioadei interbelice la 46% la sfârșitul perioadei comuniste).

Reforma de după 1989.

În perioada care a urmat căderii regimului comunist, satul a fost supus unei reforme cu efecte profund contradictorii. Startul reformei aplicate lumii rurale a fost dat de Legea 18 a fondului funciar, lege controversată încă de la adoptare. Această lege a creat impresia că reface proprietatea țărănească, căci a împărțit loturi de pământ vechilor proprietari. În realitate, aceeași lege a deposedat țăranul de ceea ce fusese „proprietatea muncii țărănești” (echipamentele agricole), antrenând consecințe negative (care marchează până astăzi exploatarea agricolă în România). Slaba rentabilitate a exploatațiilor agricole din România este dată de faptul că acestea sunt – urmare a Legii 18 – nu doar de dimensiuni mici, ci și foarte dispersate. S-a creat un regim agrar caracterizat prin câteva trăsături definitorii pentru ceea ce a devenit între timp *noua chestiune rurală*: a) o teribilă fărâmițare a

¹² Studiul de față cuprinde fragmente din Bădescu (2007)

proprietății; b) predominarea exploatașilor de subzistență, de mici dimensiuni: 67,4% dintre exploatașii agricole private din România au sub 3 ha; c) compromiterea accesului la piețe a agricultorilor, ceea ce creează impresia unei slabe orientări comerciale a acestora; d) exploatașii mijlocii – având între 3-15 ha – reprezintă 25,2 % din totalul acestora; f) dimensiunea medie a unei exploatași este de 2,67 ha, ceea ce reduce eficiența folosirii mijloacelor și resurselor. În plus, exploatașii din agricultura României sunt nu doar de dimensiuni reduse, ci și dispersate, revenind în medie 4,14 loturi la o exploatașe. Dr. Traian Lazăr, directorul Institutului de Economie Agrară – ASAS, arată că reforma agrară în România a condus la trei tipuri de efecte: distrugerea dotărilor tehnice din agricultură; dezorganizarea producției agricole; fărâmișarea exagerată a suprafețelor agricole în procesul reimproprietații, astfel încât suprafața totală de 8.000.000 ha era pulverizată încă la nivelul anului 1996 în peste 30.000.000 de parcele cu o suprafață medie de 0,26 ha/gospodărie. (Lazăr, 1996, 10).

În opinia specialiștilor, această lege s-a întemeiat pe o confuzie: aceea dintre *proprietate* și *exploatașe*, fapt ce a dus la desființarea cooperativelor agricole de producție și la distrugerea dotărilor acumulate prin munca comunităților rurale timp de 30-40 de ani. Legea 18 a avut, prin urmare, ca efect deposedarea țăranilor de echipamentele agricole, „a creat un «popor fără unelte», fiindcă a separat pământul și pe țărani, în mod forțat, de utilaje, de singurul echipament la care avuseseră acces, pe care-l creaseră vreme de 30 de ani de exploatare și acumulare comunistă violentă și care, de fapt și de drept, era *proprietatea muncii țărănești*.” (Grigore, 2001, 55.) O asemenea situație a împins agricultura cu sute de ani în urmă („neofeudalism”). Sociologii rurali, bazându-se pe studierea în profunzime a unor sate, vorbesc despre „revenirea agriculturii la un model arhaic de exploatașe” (Șișeștean, 2001, 57), atât ca dotare tehnică, dar și din punctul de vedere al accesului la piețe. Această organizare defectuoasă a muncii agrare – fărâmișarea loturilor și subdotarea tehnică – a făcut ca în ultimii ani circa 3 mil. ha să rămână anual necultivate.

Reforma rurală în alte state din fostul lagăr socialist. Cazul Germaniei

Experiența altor state arată că era posibilă păstrarea unităților agricole „comuniste”, ca tipuri de exploatași agricole – nu ca tip de proprietate (această confuzie a fost cauza erorilor în reforma românească) – în care erau deja comasate suprafețe mari de teren agricol. În cazul Germaniei, de pildă, statul, după reunificare, „consecvent legității concentrării producției agricole”, „nu a pulverizat fostele cooperative agricole de producție și întreprinderi agricole de stat în exploatași familiale mici de 5-10-20 ha, nu a lichidat fizic marea exploatare agricolă, ci, printr-o transformare juridică, a restabilit dreptul de proprietate în comun a pământului, clădirilor și mașinilor în exploatași privatizate.” (Timaru, 2002, 12) Și restul țărilor foste socialiste au păstrat în proporție de „70-80% marile exploatași de tip cooperatist, în mărimi de la 500 la 1500 și 3000 de hectare” (*idem*).

Reforma și patrimoniul rural. Proprietatea muncii țărănești în concepția reformei rurale. Patroni și salariați în mediul rural.

Măsurile legislative ulterioare, care au vizat consolidarea și concentrarea exploatașilor – Legea asocierii, Legea arendării, Legea circulației juridice a pământului, dimpreună cu instrumentele de finanțare (subvențiile pe produs și facilitățile financiare acordate prin Legea 166 din 2002 doar exploatașilor comerciale și cf. Hot. 734 din 2002 și celor familiale), au avut o influență redusă asupra procesului de întărire a exploatașilor agricole. Prin urmare, reforma, în loc de a organiza realitatea economiei țărănești, stimulând acele

categoria de proprietate care s-au afirmat încă dinainte de 1989 – proprietatea muncii țărănești (patrimoniul CAP-urilor), în genere formele de posesiune corporativă – a contribuit la dezorganizarea acelei realități. Patrimoniul aflat în posesiunea CAP-urilor și în aceea a diverselor tipuri de corporații erau *proprietatea muncii*, iar lucrul acesta trebuia consfințit prin legile Reformei. În loc de a face așa ceva, Reforma a desființat brutal, în multe cazuri, formele corporative de protecție a muncii și a capitalului (adică a patrimoniului aflat în posesiunea marilor corporații: agrare, industriale, ale corporației meșteșugărești, ale armatei, culturii, învățământului etc.) Aparatul juridico-doctrinar al acestei reforme a fost bine codificat în Legea 15/1990, 58/1991 și Legea 18. Prin efectele lor, aceste legi au lovit posesiunile corporative și organizarea corporativă a societății. Mai toate corpurile profesionale s-au „trezit” sărăcite peste noapte, corpuri sociale întregi, cum ar fi acela al agricultorilor, au fost aruncate într-o pauperitate și o lipsă de speranțe și de șanse. Accesul țărănimii la economia generală și, deci, la piața uneltelor, a semințelor etc. a devenit, practic, imposibil, atâta vreme cât pentru achiziționarea unei combine la nivelul anului 1998 trebuiau plătite 40 tone carne de pasăre sau 526 tone de porumb, ori 409 tone de grâu. Agricultură fărâmițată nu ar avea acces la o asemenea piață. *Blocarea accesului țărănimii la economia generală a țării este ilustrat de:*

a) creșterea exponențială în primul interval al tranziției a ponderii populației rurale neremunerate – care trăiește doar de pe urma propriei gospodării – cu o rată de creștere de peste 700% în primii șapte ani ai tranziției. Majoritatea covârșitoare a populației din mediul rural trăiește, așadar, de pe urma muncii familiale neremunerate și a muncii pe cont propriu, care însumează, cum am arătat, la sfârșitul anului 2003, 68,2% din totalul populației ocupate din rural. Acest fapt ilustrează fenomenul ruperii economiei rurale de economia generală, al ivirii peste noapte (prin efectele Legii 18) a unui adevărat abis între cele două, ceea ce face aproape imposibil accesul țărănimii la economia mare a țării și astfel provoacă o dramatică diminuare a „puterilor economice” (în frunte cu puterea de cumpărare) ale țaranului. Silit la o agricultură de subzistență, strâmtorat prin politicile reformei, nevoit să suporte retragerea statului (a subvenției) din economia rurală, țaranul se află dintr-o dată aruncat cu cicluri istorice înapoi, într-o agricultură de tip feudal. Țaranul reformei a fost silit, imediat după aplicarea Legii 18 și oarecum prin efectele ei, să redescopere plugul tras de măgar (fiindcă un cal se cumpăra la un preț pe care agricultura autosubzistenței îl făcuse inaccesibil). Ruptura dintre economia agrară și cea urbană este ilustrată, pe un plan mai general, de cea dintre sectoarele majore ale economiei: dintre industrie și agricultură, între credit, industrie și agricultură. Distanțarea între principalele ramuri economice se transpune, la rândul ei, în foarfecele prețurilor – valoarea muncii din agricultură pe unitatea de produs scade drastic față de aceea a unității de produs industrial.

b) scăderea ponderii muncii salariate în mediul rural, în primul interval al reformei. Acesta este un indicator evident al diminuării acelor tendințe structurale care definesc o structură socială modernă, de tip capitalist. Scăderea semnificativă a ponderii muncii salariale în agricultură în primul interval al tranziției (de la 55,6% la 32,7%, în primii șapte ani ai tranziției, raportată la total populație activă în mediul rural) reprezintă indicatorul eșecului politicilor de industrializare a agriculturii în același interval. În 2003 salariații în agricultură din totalul populației ocupate în agricultură reprezentau 3,3%, iar salariații din agricultură raportați la total salariați din rural reprezentau 7,36%. Dacă raportăm numărul salariaților la total salariați la total populație ocupată în rural atunci ponderea acestora este de 2,27 % – în cifre absolute: 110.601 salariați în agricultură din 3.341.957 total ocupați în agricultură, respectiv din 4.869.446 total populație ocupată în rural (AMIGO, 2003). Este evident că

ponderea populației ocupate în agricultură în total populație ocupată fiind de 36,9%, înseamnă că marea majoritate a populației ocupate în agricultură o reprezintă munca neremunerată. La rândul ei, *industria alimentară, principalul factor de valorificare a muncii agricole și a forței de muncă rurale nu se poate dezvolta*. Două sunt cauzele care fac dificilă dezvoltarea industriei alimentare: 1) lipsa unei piețe rurale ca urmare a unei puteri reale de cumpărare foarte coborâte (economia de subzistență este lipsită de putere de cumpărare), și 2) randamentul scăzut al producției la hectar a muncii familiale agrare neremunerate, fapt ce nu permite obținerea de produse în cantități suficiente și ieftine pentru a putea fi industrializate. Ambele cauze derivă din caracterul reformei, nu din acțiunea unor factori obiectivi. În amonte, pe linia factorilor care conduc la cele două aspecte prezentate, descoperim agentul cauzator: abandonarea economiei rurale. Fiindcă, prăbușirea pieței pentru agricultori este consecința directă a absenței unei *politici de creditare a producătorilor individuali*, iar în ceea ce privește cea de-a doua cauză, randamentul scăzut al producției la hectar, acesta decurge, în primul rând, din fărâmișarea proprietății rurale, indusă prin efectele Legii 18 din 1990. Adică tot un efect structural al reformei.

c) creșterea foarte rapidă a patronatului în mediul rural este un fenomen aparent inexplicabil. În condițiile în care țărâניה este determinată să se retragă din sectorul muncii salariale spre zona economiei de subzistență (această retragere este măsurată de procentul de 716,27% – cu care crește *munca familială neremunerată*, doar în primul interval al tranziției), corpul patronal în arealul rural înregistrează o creștere foarte puternică, de circa 400%, în aceeași perioadă. Întrebarea care se pune este următoarea: dacă țărâניה se mulțumește cu agricultura de subzistență, de unde această forță pentru a întreține o creștere spectaculoasă a activităților patronale? Creșterea ponderii patronatului nu este acompaniată, așa cum ne așteptam, de sporirea muncii salariale (aceasta scade de la 55,6% la 32,7%, în același interval). Patronatul nou apărut nu pare a se implica în progresul și expansiunea întreprinderii moderne: ponderea forței de muncă antrenată aici, precum am văzut, a scăzut spectaculos – de la 5,2% în 1991 la 0,8% în doar șapte ani de tranziție. Lipsa unei legături între creșterea patronatului și o eventuală creștere a muncii salariale la sate ar putea fi însă explicată prin rolul pe care acest patronat și-l asumă, cel mai probabil acela de *intermediere* între marfa de mic surplus provenită din economia de subzistență a gospodăriei țărănești și angrosiștii de la orașe. Bani se opresc în cea mai mare parte la acest patronat, iar o parte infimă este returnată *lucrătorului familial neremunerat*, de unde și denumirea acestei categorii sociale rurale.

Gospodăria rurală: starea actuală. Ocuparea și veniturile.

Agricultura din România dobândește, în ultima vreme, tot mai pregnant, înfățișarea pe care acest sector economic și social îl avea la începutul secolului al XIX-lea în Europa Occidentală: o mare proporție a proprietăților agricole de dimensiuni mici (gospodării rurale) și un număr mic de exploatații de tip capitalist aflate în expansiune. Sistemele agricole bazate pe exploatații mari sunt caracterizate prin practici agricole extensive, bazate doar pe mărirea suprafețelor atrase în exploatație și uneori a efectivului zootehnic, în timp ce sistemele bazate pe gospodării mici practică o agricultură în evantai și uneori intensivă: suprafețele arabile se restrâng ca urmare a slăbirii puterii financiare a gospodăriei cerută de menținerea în exploatație a terenului arabil. Astfel, din suprafața agricolă totală a României, peste jumătate (64,4%) este reprezentată de terenul arabil, din care mai mult de o pătrime (29%) nu se află în folosință (2.471.494 ha teren arabil necultivat). Slăbirea capacității de exploatare a pământului este corelată cu prefacerile pe care le suferă forța

economică de care poate dispune la un moment dat o gospodărie: a) resurse financiare; b) resurse naturale; c) resurse umane. Principala resursă financiară a gospodăriei rurale în timpul regimului comunist era constituită din veniturile provenite din munca salariată în alte sectoare economice decât cele agricole. În prezent, ponderea veniturilor extra-agricole a scăzut în totalul veniturilor unei gospodării, nu însă și importanța lor, fiindcă rolul acestor venituri extra-agricole se pare că a crescut o dată cu retrocedarea proprietăților agricole (Legea 18/1990) și cu apariția „noilor nevoi” între care cea dintâi este plata lucrărilor agricole. Această nouă „nevoie”, acoperită de veniturile salariale, nu este corelată cu vreo creștere a gradului de ocupare a populației rurale în alte ramuri ale economiei naționale, ceea ce arată că proveniența acestor venituri este în mare măsură pensia celor ce s-au întors în sat după 1989. Astfel, la nivelul anului 2002 sunt înregistrate numai 654 325 de persoane angajate în alte ramuri economice decât cele agricole, adică 66 de angajați la 1000 de locuitori. Creșterea relativă a populației rurale, contrar ratei scăzute a natalității (11,05 copii născuți vii la 1000 de locuitori) și ratei crescute a mortalității (15,46 decedați la 1000 de locuitori), a condus la o creștere a populației neocupate, trecută statistic sub incidența unui nou concept, cel de „populație ocupată în agricultură” (o categorie care ascunde, de fapt, o clasă de șomeri), prin care se încearcă mascarea declinului economic (spre dezastru, sub anumite aspecte) cu care se confruntă populația rurală și economia românească în ansamblu. Creșterea populației rurale, așadar, nu se asociază cu o creștere a veniturilor salariale și deci a veniturilor totale ale unei gospodării, aceasta fiind forțată să-și redistribuie puținele resurse financiare astfel încât să poată supraviețui făcând agricultura de subzistență.

Exploatațiile agricole. Suprafețele necultivate

În privința resurselor naturale, între care trebuie consemnată întâi suprafața agricolă aflată în proprietatea gospodăriei, lucrurile nu stau deloc mai bine. Nu vom reveni asupra consecințelor dezastruoase ale reformelor agricole de după '90 (parcelarea și fragmentarea progresivă a proprietății etc.), dar vom preciza situația actuală a exploatațiilor agricole menționând creșterea suprafețelor arabile necultivate. Dacă terenul arabil reprezintă aproximativ 50% din totalul suprafeței agricole a României, mai mult de o pătrime din suprafața arabilă totală nu este cultivată (29%). Fenomenul creșterii suprafețelor de teren arabil lăsat în „pârloagă” este explicabil prin condițiile dictate de lipsa resurselor financiare, gospodăria fiind constrânsă să-și restrângă exploatațiile agricole până la limita de la care devine autosustenabilă (agricultură de subzistență).

Stocul de învățământ rural

De-a lungul celor 204 ani de tranziție, școala a fost și ea, ca și celelalte instituții din rural, expusă unor efecte atât de tragice în esența lor, încât astăzi asistăm la o adevărată scufundare în analfabetism a satelor românești. Măine nu vor mai fi doctori, profesori, avocați, ingineri, proveniți din rândurile umile și tot mai împovărate ale copiilor de țărani. În acest moment, ruralul pare a opta pentru rute școlare situate sub pragul liceal (secundar). Din totalul populației rurale 23,7% are un nivel de instrucție mediu (liceu și școli postliceale), cu 20,9% mai puțin decât în urban. La acest decalaj se adaugă și cel de la nivelul stocului de învățământ superior, care este de -15,2% sub pragul atins în urban, pentru cele două componente ale stocului decalajul rural-urban atingând pragul de 36%. Ținând seama și de diferența stocului de educație profesională între cele două medii de

rezidență, putem spune că decalajul total între rural și urban este de 72%, ceea ce înseamnă că 72% din populația rurală este marcată de una dintre formele decalajului școlar. Acesta corelează cu procentul săracilor sever din rural care atinge 73% din totalul săracilor de acest tip în România. Toți aceștia compun „rezerva decलाsajilor” rurali de mâine, care, dacă nu vor găsi soluții în comunitățile sătești, în condițiile în care economia urbană va continua să stagneze, vor fi nevoiți să urmeze calea slums-urilor urbane (de la periferia marilor orașe), ceea ce va conduce la reeditarea nefericitului „model latino-american” și afro-asiatic în România. Presiunea acestor *mase ale sărăciei* generate de fenomenul „declasării sociale” arată clar că în România nu avem pur și simplu *tranziție*, ci, în primul rând, *disoluție* și *masificare socială* (marginalizare, alienare urbană, sărăcie suburbială etc.).

Dezvoltare și sărăcie în ruralul românesc. Sărăcia verticală (comunitară).

Dezvoltarea este un proces care a început să fie cercetat și cunoscut într-un sistem de referință furnizat de capitalismul țărilor nord-atlantice, așa cum *subdezvoltarea* a fost cercetată și cunoscută într-un alt cadru de referință, acela al țărilor preponderent rurale din Europa de răsărit, America Latină și Africa. La rândul ei, „ieșirea din subdezvoltare” este un al treilea tip de proces pe care sociologii și economiștii au început să-l studieze în raport cu „țările” întârziate care au reușit totuși să decoleze, precum Japonia și, în ultimul sfert de secol, țările Asiei de Sud-est¹³. Cât privește profilul *ruralului* în lume, trebuie spus că acesta a urmat îndeaproape profilul *ariei* din care face parte. Încât nu se poate vorbi despre *rural* dacă facem abstracție de *profilul său regional*. Care este profilul regional al *ruralului românesc*? Vom încerca o analiză *multidimensională* a acestuia și vom începe prin a formula ipotetic enunțul că ruralul românesc se confruntă azi cu un tip special de *sărăcie*, pe care am denumit-o „*sărăcie verticală*”. În genere, în studiile despre sărăcie se face o distincție între „sărăcia extremă”, „sărăcia severă”, „marea sărăcie” (subînțelegându-se că putem vorbi despre „mica sărăcie”, aceea proprie unor subcategorii cu pondere foarte redusă în populația generală, cum ar fi „homeless”-ii în SUA, copiii străzii, dar și despre sărăcia marilor segmente sociale, cum ar fi populația slums-urilor în mai toate țările subdezvoltate sau care ies din subdezvoltare etc.). Sărăcia extremă este dată de acea stare socială proprie tuturor celor care au puterea de cumpărare sub 1 dolar pe zi, la paritatea puterii de cumpărare pe persoană, pe zi. Cum ne arată specialiștii CASPIS, în „Raportul asupra ODM” al Guvernului României, rata sărăciei extreme este nerelevantă pentru România întrucât ponderea celor sub 1 dolar USD la PPC de 8.831 lei în anul 2001 este foarte redusă. „Calculată în acest mod, rata sărăciei în România este una scăzută” (***, 2003a, 9). Definind astfel sărăcia ajungem la rate mici: 0,2% în 1995 și 0,6% în 2001 pentru România, respectiv 0,3% în 1995 și 1% în 2003 pentru ruralul românesc (*idem*). Problema este că pe cei 8.831 de lei din 2001 se puteau cumpăra circa 3 pâini, ceea ce ar însemna că în ruralul românesc, unde trăiesc circa 10 milioane de persoane (adică 47% din totalul populației), 1% dintre ei, adică 100.000 de persoane, nu și-ar putea cumpăra cele circa 3 pâini pe zi, ceea ce ar însemna o medie de peste 30 de persoane în fiecare comună rurală a României. În urban, proporția este de trei ori mai mică, ceea ce ar însemna o pondere de 9 persoane la un „izolat” demografic urban de mărimea medie a unei comune rurale. A trăi în rural, altminteri spus, înseamnă a fi expus unui *risc* al sărăciei extreme de trei ori mai mare decât în urban. Am putea spune că 30 de persoane extrem de sărace nu pot afecta procesele de „dezvoltare” ale comunităților rurale și că acel număr reprezintă riscul asumat

¹³ Asupra unor teorii și studii clasice ale modernizării, vezi McClelland, 1964; 1-10, Bellah, 1957; Lipset, 1963.

al unei dezvoltări de tip capitalist, încât fenomenul ar putea fi considerat nesemnificativ și deci tolerabil. Lucrurile, însă, nu stau așa fiindcă dușmanul dezvoltării comunitare *nu este numărul cel mic* (de săraci extremi, ori bolnavi de tuberculoză etc.), ci *numărul cel mare*, pe care specialiștii CASPIS, ICCV și ai Institutului de Sociologie al Academiei Române (ISAR) îl încadrează în ceea ce numesc „sărăcie severă” și care atinge 11% în 2002 pentru România (în anul 2000 rata medie a sărăciei severe pentru România fusese de 13,79%). Aceasta înseamnă că, în România, peste 2.200.000 de persoane trăiesc în „sărăcie severă”. În estimările Băncii Mondiale, sărăcia extremă în consum afectează 2.443.668 de persoane, iar totalul săracilor atinge cifra de 6.470.551 de persoane. (***, 2003b, vol. II; Teșliuc, 2003b)

Sărăcia verticală și măsurarea ei pentru România

Din punctul nostru de vedere, „sărăcia severă” este un concept încă prea descriptiv, de „sociografie a sărăciei”, și încă nu putem să ne dăm seama în ce fel afectează aceste procese comunitare, în frunte cu procesul de „dezvoltare comunitară”. Este motivul pentru care am propus conceptul de „sărăcie verticală”, care ne permite să interpretăm sărăcia ca *fenomen structural* și deci ca „handicap rezidual durabil” (Bădescu, 2003, 21) la scara unei întregi comunități. Avem probe că o comunitate se dezvoltă numai dacă putem dovedi că ea și-a redus *decalajele structurale* (față de alte comunități sau față de ea însăși la praguri diferite de timp). În acest sens, ori de câte ori *sărăcia* capătă forma unui *decalaj intercomunitar*, a unei comunități față de altele, vom spune că avem de-a face cu o *sărăcie verticală*, adică o *sărăcie* care s-a instalat durabil într-o comunitate și o *menține sistematic* sub pragul mediu al sărăciei generale ori sub pragul mediu al sărăciei din alte comunități. Această „diferență” structurală i-a permis lui Wallerstein, și sociologilor de la CEPAL, să vorbească despre „centre” și „periferii”, respectiv despre o „lumpendezvoltare” și o „lumpenburghezic”, cum se exprimă A.G. Frank¹⁴. Sărăcia verticală, spre deosebire de cea *severă sau extremă*, este un „fenomen social total”, adică afectează întreaga comunitate. Putem spune, de exemplu, că a *trăi în rural* în România înseamnă a fi, în medie, *de trei ori mai expus riscului sărăciei severe* decât în urban. Aceasta arată că sărăcia este deopotrivă un *fenomen structural*, de vreme ce *apartenența la rural* menține sistematic întreaga comunitate într-un *decalaj* pe care-l putem determina printr-un *multiplicator* comunitar (al unei *proporții* exprimabilă inclusiv procentual). Revenind la definirea sărăciei verticale, vom spune că ori de câte ori o comunitate se situează sistematic și într-o proporție statistic semnificativă sub *media sărăciei generale* (proprie acelei țări ori unei zone date) putem vorbi despre sărăcie verticală. Or, așa cum reiese din Raportul asupra ODM și din datele CASPIS pe 2003, evoluția ratei sărăciei severe se încadrează într-o medie anuală de 11% pentru România între 1995-2002 (deci o medie anuală de 11% pentru cei șapte ani). Pentru același interval, ruralul românesc se situează în jurul unei rate medii anuale mai mare cu circa 7-8%, ceea ce înseamnă circa 17-18%. Multiplicatorul structural al sărăciei de la urban la rural și care este de circa 3/4, adică la 1 sărac din urban am trei săraci în rural. Aceeași valoare a fost determinată și de calculele Raportului asupra ODM care au estimat că „deși doar 47% din populație locuiește în mediul rural, 73% din totalul persoanelor afectate de sărăcia severă provin de aici” (***, 2003a, 11 și anexa 2).

¹⁴ Asupra teoriei lui A.G. Frank vezi și So, 1990, 32. Pentru o actualizare a discuțiilor privind relația dintre globalizare și modelul dezvoltării vezi Reich, 1996.

Sărăcia verticală, determinată după metoda ISAR de măsurare, ne arată că 63% din sărăcia severă a României este asociată structural cu mediul rural, cade asupra acestuia, ceea ce înseamnă că sărăcia se redistribuie inechitabil între cele două medii de rezidență. Altfel spus, a trăi în rural înseamnă a fi de circa 3 ori mai expus riscului sărăciei severe decât a trăi în urban, ceea ce ne arată că lupta cu sărăcia severă cere politici rurale speciale, cu totul distincte față de cele aplicate urbanului.

Sărăcia verticală, fenomen comunitar. Sărăcia comunitară.

Spre deosebire de celelalte categorii de sărăcie, cea verticală este o sărăcie comunitară (adică a întregii comunități) și, în plan global, este o sărăcie structurală, adică decurge din decalajele structurale ale populației, nu din factori specifici (în orice caz nu etnici, nici demografici ori de altă natură). Ea decurge dintr-o realitate structurală care ne arată, în cazul României, că *întregul rural este afectat de un multiplicator al sărăciei echivalent cu $\frac{3}{4}$, adică cu 0,7*. Altfel formulat, la fiecare sărac din urban sunt câte trei săraci în rural. Or, raportat la ponderea celor două populații în total populație, raportul ar trebui să fie de 1 la 1 pentru a putea să formulăm ideea că sărăcia din rural este de natură economică (derivată, altfel spus, din starea economică a României). De vreme ce aceeași stare economică afectează ruralul de 3 ori mai mult decât urbanul, înseamnă că fenomenul acesta e datorat altor factori decât cei economici, ceea ce ne arată un fenomen de *excluziune socială* a ruralului din procesele economice generale. În al doilea rând, putem deduce că sărăcia este datorată unei stratificări inter-comunitare, nu intra-comunitare (cum este stratificarea socială). Altfel spus, comunitățile sunt în întregul lor situate pe trepte diferite ale scării sociale economice, ceea ce ne spune că sărăcia verticală afectează toate straturile unei comunități, toate vârstele și toate ocupațiile, nu doar pe cele de la „baza scării” cum se întâmplă cu celelalte forme de sărăcie). Deci, a fi medic sau profesor într-o comună rurală înseamnă a prelua efectul sărăciei verticale care afectează comunitatea, ceea ce înseamnă a fi „medic mai sărac” decât toți medicii săraci din urban. Sau, mai riguros formulat, înseamnă a fi de trei ori mai expus riscului sărăciei decât toți medicii expuși sărăciei din urban, pe lângă faptul că este medicul unei comunități de trei ori mai săracă decât o comunitate urbană săracă. La fel stau lucrurile pentru un tânăr din rural comparativ cu un tânăr din urban. Riscul ca el să fie sărac (la proporția sărăciei severe) este de trei ori mai mare decât al unui tânăr din urban. Deci, dacă riscul de a fi sărac al unui urban este de 7%, al unui rural este de ~ 19-20%. Altfel spus, săracii României, și deci sărăcia României, cad în proporție de ~ 70% în rural și în proporție de 30% în urban. Atunci când două persoane la 100 din urban au devenit sărace vom ști sigur că alte 8 persoane la 100 din rural au devenit sărace sau, altfel spus, atunci când 1 persoană la 100 din urban a căzut în sărăcie, în rural au mai căzut încă alte 4 dintr-o sută. Numim acest fenomen „decalaj structural” datorat sărăciei verticale. Fenomenul sărăciei verticale este extrem de periculos căci atrage după sine o prăbușire funcțională și una demografică a comunității respective, datorate atracției pe care o exercită comunitățile mai bine situate pe scara distribuiri riscurilor de sărăcie asupra celor cu ocupații calificate și asupra celor mai tineri. Comunitățile dezavantajate pierd ocupații înalte și tineri, ceea ce le aduce o accelerare nu a dezvoltării ci a subdezvoltării. Ne confruntăm, pentru ruralul românesc în perspectivă nu cu o șansă de dezvoltare durabilă, ci cu un risc de subdezvoltare durabilă, bine instalată. Ne așteptăm, deci, la o deprofesionalizare a ruralului, o defertilizare și deci o îmbătrânire a comunităților („îmbătrânirea rurală”), ceea ce induce o deposedare a ruralului de doi dintre cei trei factori ai dezvoltării care, în teoriile clasice, sunt: ocupația (sau munca), populația și

capitalul. $I_{dd} = f(m, p, c)$. În această ecuație, parametrii „m” (ocupație), „p” (populație) sunt grav afectați de „sărăcia verticală”. Capitalul („c”) nu se arată interesat de rural, căci, la ora actuală el este *foarte scump* pentru rurali și, practic, inaccesibil ca urmare a absenței creditului rural. Orice politică de dezvoltare durabilă în rural va trebui să înceapă de la lupta împotriva *sărăciei verticale*. Or, *sărăcia verticală*, nu numai că *nu s-a redus* în timp, dar pare a se fi *instalat* și la nivelul altor parametri, cum ar fi cel al școlarității și cel al sănătății, încât dacă la cei trei factori ai funcției de dezvoltare adăugăm încă doi: „sănătatea” și „școala” sau „capitalul intelectual”, vom constata că și aceștia sunt grav *afectați* în ultima vreme de efectele sărăciei verticale.

DEZVOLTAREA COMUNITARĂ CORPORATIVĂ ȘI MEDIUL RURAL DIN ROMÂNIA

Despre principiul corporativ

În ansamblul proceselor care schimbă caracterul societății românești, drumul pe care ar trebui să-l urmeze satul și agricultura reprezintă un domeniu apt a genera o dezbatere mai amplă și multidimensională.

Cel care a pus – ca o abordare științifică modernă – în evidență specificul problemei satului și agriculturii¹⁵ a fost Adam Smith (1723-1790) care, în lucrarea sa „*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*” (1776) spunea:

„Hrana fiind, prin natura lucrurilor, o nevoie anterioară confortului și luxului, activitatea care satisface prima dintre aceste nevoi trebuie, desigur, să precedă pe aceea care le satisface pe celelalte. Prin urmare, agricultura și ameliorările agricole, care procură hrana, trebuie să fie anterioare dezvoltării orașului, care nu procură decât bunuri de lux și confort” (Smith, 1962, 255).

Evident, părerea despre industrie și necesitățile umane este greșită, oglindind o stare istorică a vremii caracterizată printr-o mare polarizare pe criteriul nivelului de trai.

Ceea ce reține atenția se referă la sublinierea funcțiilor extra-economice ale satului.

„Frumusețea naturii, împreună cu plăcerile vieții la țară, liniștea gândului pe care ea o făgăduiește și starea de independență pe care ne-o oferă cu adevărat, pretutindeni unde nedreptatea legilor omenești nu este tulburată, toate acestea au un farmec, mai mult sau mai puțin seducător, pentru oricine” (*ibidem*, 286).

Trecerea de la agricultură la manufactură este o „ordine firească” pentru orice societate. Dar „această ordine firească” nu se realizează automat, de la sine. Smith este, poate, primul care pune în evidență *căile alternative* de schimbare, părăsind viziunea determinismului „obiectiv”, liniar. Astfel „ordinea firească” de trecere de la agricultură spre manufactură și comerț (economia din vremea sa era de tip meșteșugăresc, trecerea spre faza industrială începând din anii 1750-1780)

„a fost total inversată în multe privințe în toate statele moderne din Europa (...) Moravurile și obiceiurile (...) sunt cauzele care în mod necesar le-au silit să adopte această ordine nefirească și retrogradă”. (*ibidem*, 288)

După circa două sute de ani, Daniel Bell a repus în discuție soarta agriculturii, dar și a satului din noua perspectivă a trecerii spre societatea postindustrială, a cunoașterii.

Precizând că trecerea de la un tip de societate la altul se petrece precum se suprapun „foile unei cepe”, Bell a folosit această metaforă pentru a sublinia că, la fel cum societatea post-industrială nu o poate anula pe cea industrială, ci doar o depășește, dar se bazează pe ea, societatea postindustrială și cea industrială se vor baza pe cea agricolă.

Agricultura rămâne condiția elementară de supraviețuire a omului (societății), iar celelalte etape se „suprapun”, ca faze noi peste traiectoria sa.

Folosind metafora „curbelor de suprapunere” („*envelope-curve-analysis*”) (Bell, 1973, 202), Bell atrage atenția necesității de a lua în considerare dezvoltarea tehnologică a agriculturii în calitate de „curbă”, tendință presupusă în raport cu cele ale industriei și serviciilor.

¹⁵ După „fiziocrați” care considerau economia și societatea (în general) ca depinzând de „creativitatea însăși a naturii”, meseriași, lucrătorii din manufactură și comerț erau apreciați ca fiind „clase neproductive” (a se vedea Blang, 1992, și Bădescu, Cucu Oancea, 2005, p.186-187).

Discutarea problemelor concrete și foarte diversificate ale agriculturii și ale mediului rural în trecerea spre societatea condusă prin cunoaștere are o mare importanță pentru România.

În perioada actuală se constată o pondere ridicată a populației ocupate în agricultură, de circa 27% și a celei rezidente la sat (aproximativ 45%) în condițiile unei rămăneri în urmă, atât a dezvoltării primei, cât și a modernizării modului de viață la sate. O teză formulată de Bell ne va fi, credem, foarte utilă: „dezvoltarea comunitară” („*comunal society*”).

„Societatea post-industrială este, de asemenea, o societate comunitară, în care unitatea socială este comunitate («*community*») mai curând decât individul și care trebuie să ia o decizie socială ca ceva deosebit de o simplă sumă de decizii individuale care, când sunt puse împreună, generează un coșmar.” (*Ibidem*, 128)

Caracterizarea „societății comunitare”, a dezvoltării pe baza acestui concept, ne deschide o perspectivă utilă de analiză.

Predominarea „deciziei sociale” implică o multiplicare a funcțiilor guvernării ca o trăsătură specifică a societății comunitare.

În plus, în dezvoltarea unei asemenea societăți „mecanismele publice, mai curând decât piața, devin alocatoare de bunuri și servicii, iar alegerea publică, mai curând decât cererea individuală, devine factorul de reglementare a serviciilor” (*Ibidem*, 159).

Problema socială principală a unei societăți de tip comunitar devine asigurarea *cooperării* diferiților actori sociali pe baza unui *consens* în permanență negociat și renegociat.

Punând în discuție conceptul de consens, considerăm necesar a scoate în evidență semnificația sa socială.

Consensul nu este un simplu efect al unor convergențe de abordări, nu este „punctul final” al unui proces. Sociologic vorbind, credem că am putea să-l analizăm din perspectiva conceptului elaborat de Durkheim (1858-1917) și anume „conștiința colectivă” exteriorizată și transformată în factor de constrângere și generare a acțiunilor sociale.

Există, arată Durkheim, fenomene care „interesează pe sociologi fără a alcătui obiectul imediat al sociologiei” (Durkheim, 1924, 53).

Consensul poate fi socotit un „sentiment colectiv” care acționează constrângător și este rezultatul „colaborării noastre directe” ca o „operă colectivă” și „învestită cu o autoritate aparte” recunoscută și respectată prin educație.

„Un sentiment colectiv (...) este o rezultantă a vieții comune, un produs al acțiunilor și reacțiunilor care se petrec între conștiințe individuale.” (*ibidem*, 53)

Fără a studia și înțelege aceste fenomene nu putem cuprinde adevărata semnificație a altei clase de fenomene (care ar marca obiectul specific al sociologiei), anume a fenomenelor care sunt exterioare individului și exercită asupra lui o putere de constrângere colectivă.

Cu alte cuvinte, specializarea obiectului unei științe impune o cercetare care să ia în considerare și perspectiva altor științe.

Prin aceasta, credem că este nefondată considerarea lui Durkheim ca exprimând o viziune „sociologistă”, Durkheim nu reduce analiza societății la „faptul social”, ci doar diferențiază ceea ce ar intra în obiectul sociologiei de „toate fenomenele care se petrec înăuntrul societății” (*ibidem*, 47) și care se cuvin a fi studiate de sociolog.

La nivelul general al societății, acționează, evident, nu numai „faptele sociale” (care ar constitui obiectul sociologiei), ci și alte tipuri de fenomene rezultate ale „vieții comune”.

Sunt fapte care arată „feluri de a face”¹⁶, care sunt de natură psihologică și alte feluri de a fi” (colective).

¹⁶ Durkheim se referă la fenomene de natură economică, politică, juridică, morală etc.

Din această perspectivă a fenomenelor colective, Durkheim ajunge să elaboreze o teorie și explicație care exprimă o analiză multidimensională a fenomenelor.

Printre acestea, reține atenția teoria sa privind *principiul corporativ*.

Credem că se poate face o relație între dezvoltarea comunitară și principiul corporativ, acesta din urmă fiind o *soluție practică* alternativă în cadrul dezvoltării comunitare.

Dezvoltarea comunitară poate fi realizată pe căi diferite, una din ele fiind cea a dezvoltării de tip corporativ.

Principiul corporativ a fost formulat de Durkheim, în condițiile stadiului incipient al capitalismului, ca o replică la viziunea conflictuală, iar astăzi el este reluat, și dezvoltat de Uniunea Europeană în cadrul principiului „Responsabilității sociale corporative” (***, 2002, 317), organizațiilor corporative. (***, 1999, 21)

Durkheim a preluat unele concepte și tipuri de analiză de la Auguste Comte și Herbert Spencer.

Auguste Comte a abordat analiza societății prin conceptul, cu valoare teoretică nu metaforică, de „corp social” și cel de „organism social”. Viziunea despre „organismul social” se încadrează în ceea ce Comte denumește „anatomia societății” sau „structura fundamentală a societății” (Bădescu, 2002, 92). Astfel, Comte spunea că „pentru orice veritabil pozitivist, preponderența socială a forței materiale, departe de a constitui o deplorabilă anomalie, este deci tot atât de normală ca și dependența ordinii sociale de ordinea vitală și a acesteia de ordinea anorganică” (Comte *apud*. Bădescu, *op.cit.*, 93).

În lecția a cincizecea a cursului său („*Cours de philosophie positive*”), Comte se ocupă de „statica socială”, adică de studiul societății așa cum este ea, exprimând o viziune care pleacă de la biologie (Speranția, 1944, 153) . „Perfecțiunea crescândă a organismului social constă mai ales în specializarea progresivă a diferitelor funcțiuni îndeplinite de organe din ce în ce mai distincte și totuși întotdeauna solidare, fiind principala cauză a superiorității sale necesare față de oricare organism individual.” (Speranția *apud*. Bădescu, *op.cit.*, 253)

Influențat de Comte, Herbert Spencer tratează societatea ca o formă superioară a unui *organism viu* (Speranția, *op.cit.*, 150). În lumina „legii” generale formulate de Spencer, evoluția presupune trecerea de la omogen la eterogen.

Ca atare, un *corp social* omogen la început (în organismul social primitiv) se diferențiază producând tipuri diferite de indivizi cu funcții diferite.

Ceea ce aduce Spencer interesant constă în evoluția de la tipul militar al societății, în care există o colaborare obligatorie, la tipul industrial caracterizat prin *cooperarea voluntară* a indivizilor.

Durkheim va menține o serie de concepte de la Comte și Spencer, dar va elabora o teorie proprie. Pornind de la problematica diviziunii muncii sociale, Durkheim pune în evidență efectele sociale ale trecerii de la faza bazată pe meserii la cea a profesiilor, de la meseriașul proprietar al uneltelor care depunea și o muncă la disjunția dintre muncă și proprietate în faza manufacturilor.

Diviziunea muncii din vremea sa (a economiei capitaliste bazată pe manufactură) este lipsită de o morală și un drept profesional-remarcă el.

„Pentru ca o morală și un drept profesional să se poată stabili în diferitele profesii economice, trebuie ca în loc să rămână un agregat confuz și fără unitate, corporația să devină sau mai curând să redevină un grup definit, organizat, într-un cuvânt o instituție publică.” (Durkheim, [1893]1967, VII)

Să reținem ideea corporației ca *instituție publică*, la care se adaugă și semnificația sa națională, teze care coincid cu actualele abordări ale Uniunii Europene cu privire la guvernare, ca ceva deosebit de simpla guvernare.

Durkheim spune:

„O națiune nu poate să se mențină decât dacă între stat și particulari se intercalează o serie întregă de grupuri secundare care să fie destul de apropiate de indivizi pentru a-i atrage puternic în sfera lor de acțiune și să-i antreneze în torentul general al vieții sociale. Vom arăta că grupurile profesionale sunt apte a îndeplini acest rol și că de asemenea le este sortit” (*ibidem*, XXXIII).

Având în vedere funcția socială a diviziunii muncii – aceea „de a crea între două sau mai multe persoane un sentiment de solidaritate” (*ibidem*, 17), corpurile sociale devin mijloc, soluție practică, pentru a asigura unitatea și solidaritatea societății. Diviziunea muncii are ca funcție „a întregi corpul social, de a asigura unitatea lui”. (*ibidem*, 26)

Corporația, ca mijloc de realizare a solidarității sociale este sensul major pe care-l vom prelua și noi.

Uniunea Europeană și „responsabilitatea socială corporativă”.

Uniunea Europeană a parcurs un drum mai lung până a ajuns la reluarea principiului corporativ. De la teza parteneriatului public-privat, la cea a cooperării profesionale și acum la principiul corporativ în funcționarea organizațiilor de diferite tipuri, aceasta este o „trajectorie” pe care a urmat-o U.E. în asigurarea *coeziunii sociale*.

Ca și ideea „corpurilor sociale”, cea a „parteneriatului” are la origine viziunea „împărțirii” puterii în „părți” diferite, dar unitare.

Parteneriatul implică drepturi și obligații reciproce ale „părților” ceea ce este posibil doar prin „împărțirea” puterii, parteneriat prin participare la putere, prin partajul puterii. Principiul corporativ are aceeași semnificație.

„Responsabilitatea socială corporativă („*Corporate Social Responsibility*”) este în mod esențial un concept exprimând modul prin care companiile decid, în mod voluntar, să contribuie la realizarea unei societăți mai bune și a unui mediu mai curat (...). Majoritatea definițiilor responsabilității sociale corporative o descriu ca pe un concept prin care companiile integrează interesele sociale și cele referitoare la mediu în operațiile lor de afaceri și în interacțiunile lor cu cei care au interes în afacerile lor pe baze voluntare.” (***, 2004a, 5-8)

Destinat la început marilor corporații, principiul a fost extins treptat spre IMM și apoi spre toate tipurile de organizații, avându-se în vedere că „Europa nu are nevoie doar de afaceri, ci de afaceri socialmente responsabile, care să-și asume partea lor de responsabilitate față de situația afacerilor europene”. (***, 2005, 3)

Principiul responsabilității corporative devine necesar și eficace și în domeniul dezvoltării comunităților locale.

Dacă pe vremea lui Durkheim relațiile de cooperare a „corpului social” se restrângeau la cele dintre patroni și muncitori, astăzi societatea („organismul social”) cuprinde o mare varietate de actori sociali interesați și responsabili de „soarta lor comună”. Corporatismul capătă, ca suport social, viziunea despre grupurile „purtaătoare de interese legitime” („*stakeholders*”), care au dreptul dar și obligația de a colabora în vederea bunului mers al societății.

Ceea ce împiedică manifestarea practică a acestei cooperări între grupuri potențial interesate în realizarea unei acțiuni comune, rezidă în fragmentarismul acestora. De aceea, „parteneriatul corporativ” nu se realizează de la sine, ci ca urmare a unei acțiuni – așa cum arată și Durkheim – prin care corporația să devină „un grup definit, organizat”, o „instituție publică”.

În consecință, Uniunea Europeană a elaborat, în corelare cu problematica dezvoltării corporative, conceptul de „gubernanță corporativă”. U.E. face o deosebire între guvernare („*government*”) și gubernanță („*governance*”). În timp ce guvernarea se referă la guvern

(și puterea locală), guvernanta implică cooperarea guvernului și a organelor publice cu numeroși alți actori sociali. „Guvernanta, și nu guvernarea doar, cooperarea, și nu jocul de sumă nulă, sunt noile probleme”. (***, 1993, 53)

Astfel, în mod esențial, guvernanta se referă la cine face politica și cum o face. Este un proces vital care se referă la întrebările: stakeholderii au posibilitatea să-și realizeze punctele lor de vedere, anumite partide au acces privilegiat la lucrarea deciziilor politice? (***, 2001a, 8)

Parteneriatul corporativ și dezvoltarea mediului rural în România

Așadar, parteneriatul corporativ necesită intervenția „guvernantei corporative” avându-se în vedere faptul că „guvernanta corporativă prezintă un interes la fel de mare pentru mulți cetățeni precum guvernanta politică” (***, 2003c, 6).

Viziunea cooperării dintre toți actorii purtători ai unor interese legitime dă principiului corporativ o nouă dimensiune, cea a cooperării care depășește grupul profesional și se extinde la întregul „corp social”.

Prin aceasta, parteneriatul corporativ poate deveni o politică de guvernare și, mai mult, una de guvernanta. Este ceea ce Uniunea europeană denumeste „*nova guvernanta*” sau „cea de a treia generație de politici” axată pe modelul global al politicilor de guvernanta. (***, 2003d, 6)

O asemenea politică se cere, credem, elaborată și aplicată în dezvoltarea durabilă a agriculturii și a mediului rural din România.

Tabelul 1 (Gavrilescu, 2006, 167) – Tipuri de regiuni, 2002

Țara	Populația în comunitățile rurale, 2000 %	Tipuri de regiuni		
		Preponderent rurale	Semnificativ rurale	Predominant urbane
		% în totalul populației		
UE-25	26,1	18,9	37,4	43,7
Belgia	8,5	3,5	11,8	84,7
Olanda	6,8	1,3	15,7	83,0
Marea Britanie	11,3	3,6	26,7	69,7
Germania	19,1	13,3	29,3	58,4
Franța	29,4	17,0	54,5	28,5
Italia	21,0	9,6	40,5	49,9
Polonia	40,3	41,1	35,9	23,0
Ungaria	43,3	47,1	35,9	17,0
Bulgaria	-	70,0	14,9	15,1
România	46,3	47,2	42,7	10,1
UE-25 ponderea suprafeței rurale în totalul suprafeței	86,7	54,8	37,1	8,1

În fața României se pune problema *ce drum va urma în viitorul apropiat și mediu?*

Doă premise pot fi luate în considerare:

1) Agricultură nu este și nu poate fi o „ramură economică a trecutului”. Nu putem confunda agricultura societăților „clasice” agricole cu cea a epocii moderne. În drumul său spre economia condusă prin cunoaștere, economia țării va transforma agricultura într-o activitate cu totul nouă, productivă, aducătoare de sănătate și aptă a satisface motivațiile și aspirațiile specifice civilizației cunoașterii.

UE a fixat ca obiectiv politicii agrare comunitare (PAC) (Hoffman, Glodeanu, 2005, 376-378): „încurajarea unui sector competitiv de ferme care respectă mediul, oferă consumatorilor produse alimentare sănătoase, de calitate superioară și garantează fermierilor un venit echitabil și un nivel de prosperitate satisfăcător în mediul rural” (***, 2001b, 25).

O economie durabilă, competitivă și generatoare de bunăstare nu poate fi concepută fără existența „unei agriculturi viabile, orientate spre piață și consolidarea dezvoltării durabile” (***, f.a., 5).

2) Nu se poate asigura o dezvoltare a agriculturii fără promovarea susținută a modernizării mediului rural, a creării unui cadru social alternativ de viață comparabil cu cel urban.

Pentru a asigura oameni bine pregătiți, specialiști în cercetare, învățământ, producție, necesari agriculturii se cuvine, în prealabil, a menține în mediul rural o populație aptă de muncă, stabilă, motivată și satisfăcută de condițiile de viață.

Despre modelul industrial-agrar de dezvoltare

Agricultura nu se realizează cu navetiști. În plus, pentru ca mediul rural să poată corespunde exigenței de viață modernă, se cere ca la sate să existe o serie de *servicii* socio-culturale de nivel comparabil cu cel al orașelor mediu dezvoltate. Ne referim la școli, dispensare, farmacii, firme de comerț cu bunuri de larg consum, săli de spectacole, biblioteci etc. Mai mult, o populație stabilă în mediul rural nu poate să fie ocupată doar în agricultură. Numeroase și variate întreprinderi, cu deosebire de tipul IMM (Glodeanu, Hoffman, 2005, cap. I), au ca funcție oferirea de lucru populației sociale neagricole și desfășurarea unei vieți sociale-economice normale.

Asigurarea acestor două condiții prelabile va oferi agriculturii și mediului rural românesc posibilitatea alegerii unei căi alternative de dezvoltare adecvată situației noastre și aducătoare de bunăstare.

Este clar, *drumul pe care trebuie să-l urmeze agricultura și mediul rural românesc* nu trebuie să copieze pe cel parcurs de țările actualmente dezvoltate.

În actualele condiții economice de pe glob și în raport cu situația noastră putem și ar trebui să luăm în discuție, ca *strategie generală de dezvoltare pe termen mediu*, realizarea unei societăți, inclusiv a unei economii, de tipul celei conduse prin cunoaștere, *cu o structură economică industrial-agrară* modernă și competitivă și cu un turism dezvoltat cu funcții diversificate: culturale, medicale, loisir, educaționale, etc.

Modelul industrial-agrar al societății conduse prin cunoaștere poate oferi țării deschiderea spre o industrie avansată cu piețe sigure de desfăcere și bazată pe ramuri de reală competitivitate, o agricultură ecologică valorificând terenul și cunoașterea avansată, un turism care să valorizeze și să valorifice patrimoniul nostru istoric, cultural și natural.

Dacă am merge pe această cale, mediul rural românesc ar fi spațiul social de viațuire și activitate al unei largi game de actori sociali, cu o mare diferențiere socio-ocupațională.

Tocmai această structură socio-ocupațională a mediului rural și a agriculturii reprezintă contextul social favorabil și necesar al aplicării politicii de dezvoltare comunitară corporativă.

Caracterul corporativ al politicilor de dezvoltare poate fi înfăptuit în adevăratul său sens doar în condițiile unor diferențieri socio-profesionale și al unei egalități socio-juridice. Orice inegalitate socială, aducătoare de prejudicii unora și de privilegii altora, va slăbi coeziunea socială și va împiedica realizarea principiului corporativ.

Uniunea Europeană vede în coeziunea social-economică o formă mai avansată a parteneriatului prin care actorii sociali participă la putere. Parteneri în decizie pot fi doar cei care sunt parteneri și la putere pe baza unor interese legitime comune.

„Politica de coeziune europeană este catalizatorul unei noi forme de parteneriat la care participă autoritățile locale și regionale, guvernele naționale și Uniunea, colaborând în interiorul și în afara granițelor, planificând și implementând strategii de dezvoltare.” (***, 2004b, 2)

Organizarea corporativă nu înlocuiește puterea politică, ci acționează împreună cu ea pe planuri diferite.

Este vorba de o organizare voluntară, de cooperare atât informală, ca o acțiune din inițiative individuale, cât și formală, prin instituirea unor instrumente de acțiune agreeate de toți partenerii. Ceea ce este interesant constă în gama foarte diversificată de acțiune. Organizațiile de tip corporativ pot fi socotite ca alcătuind structurile de bază ale sistemului.

Pentru realitatea satelor noastre, inițierea unor întreprinderi mici și mijlocii de tip „high-tech” cu caracter corporativ ar fi o cale benefică de a atrage factori chiar din afara mediului rural la dezvoltarea acestuia.

Noul Program Eurostars pe anul 2007 pentru sprijinirea performanțelor IMM în cercetare-dezvoltare cheamă guvernele naționale să ia noi inițiative pentru a mări performanțele IMM în domeniul cercetării-dezvoltării prin cooperare diversificată, colaborarea „cu cele mai bune echipe de cercetare din Europa pentru a transforma noi idei în afaceri de succes” (***, 2007, 20). IMM corporative, ca și alte tipuri de instituții inițiate la sate vor cuprinde, alături de stakeholderii proprii (proprietari și lucrători), participanți cu cote părți din întreprinderile mari și moderne de la orașe, din unitățile de cercetare și învățământ, furnizori de materii prime, distribuitori etc.

Aceste tipuri de forme corporative depășesc ceea ce reprezintă „clusterelor” sau „rețelele de cooperare eterogenă” (Hoffman, 2000, cap. II) prin aceea că sunt firme cu proprietari prin „cote părți” care participă la decizie și își împart avantajele și riscurile.

Pentru satul românesc, acest tip de „IMM high-tech corporative” oferă mari avantaje, „acoperind” lipsa unor instituții de mare importanță: universități, cercetare, bănci, întreprinderi mari etc.

Pe modelul „universităților corporative” (***, 1999, 21) se pot înființa „școli corporative” care să atragă reprezentanți locali și ai unor întreprinderi, universități, institute de cercetare. Pentru aceste școli, avantajul constă în aportul unor specialiști, sprijin financiar și material. Partenerii pot să-și recruteze unele cadre medii, să experimenteze unele cercetări pe terenurile agricole din sat etc.

Dispensarele din mediul rural pot lua drept parteneri corporativi spitalele orașenești, universități, fabrici de medicamente, ONG cu profil sanitar și ecologic etc.

La nivelul comunei, sistemul corporativ va cuprinde reprezentanți ai puterii locale, și cu deosebire, reprezentanți „corpurilor profesionale” din comună.

Organul corporativ va exprima organizarea voluntară a populației rurale. Cu ajutorul său, organele locale vor putea asigura participarea populației la dezvoltarea comunitară

durabilă, iar populația va avea un instrument eficace care să reprezinte „mediul natural în cadrul căruia trebuie să se elaboreze morala și dreptul profesional” (Durkheim, *op.cit.*, XX).

„Capitalul social” și funcționarea sistemului corporativ

Ajunși în acest punct al prezentării, o întrebare ne apare legitimă: În ce constă „puterea” organizării corporative? Apărând și funcționând pe baze voluntare, corporația nu poate și nu trebuie să apeleze la puterea oficială, politică. Ea are însă la dispoziție (potențial) un alt tip de putere și o altă resursă: ÎNCREDEREA. În asemenea tipuri de relații sociale, încrederea se dovedește a fi un „capital social” deosebit de valoros. Teoria „capitalului social” a fost inițiată de Lyda Judson Hanifan (Hanifan, 1916, 130-138), care a descris pe această bază centrele școlare comunale. Jane Jacobs (Jacobs, 1961, 138) a extins analiza în lucrarea sa clasică privind evoluția orașelor americane.

Dar, cei care au încetățenit termenul au fost sociologul James Coleman (Coleman, 1988, 95-120) și politologul Robert Putnam (Putnam, 1995, 65-78).

O definiție pe care o apreciam mai potrivită a dat-o Fukuyama: „un set de valori și norme informale împărtășite de membrii unui grup și care permite cooperarea între ei” (Fukuyama, 1999, 46).

Încrederea devine o valoare constitutivă a noii economii.

„Corporațiile care caută să înfrumusețeze reputația lor prin calitate și încrederea pe care o produc vor ridica nivelul general al calității și încrederii pe ansamblul societății (...) Capitalul social nu numai că produce externalități, dar el, adesea, este creat ca un produs secundar sau externalitate a altei activități.” (Fukuyama, *op.cit.*, 256)

Încrederea este, tocmai, elementul moral și de drept de care vorbea Emile Durkheim. Pe această bază, relațiile generate de puterea politică locală capătă o putere de convingere și se impun comunității locale.

Cum se creează un parteneriat corporativ pe planul unei comune?

Inițiativa și, eventual, „nucleul” parteneriatului este bine a fi asumată de un actor social care joacă un rol mai mare în comună, de exemplu un IMM sau un liceu, o fermă agricolă mai mare sau un spital. În orice caz, nu este recomandabil ca, în crearea directă, să intervină primăria.

A) „Promotorul” parteneriatului corporativ va formula *programul-cadru* de acțiune pe care-l va propune și care conține:

I. *Problematizarea*. 1) tipul de parteneriat propus (cel corporativ); 2) natura activității (prin participarea la constituirea unui sistem de cooperare voluntară la nivelul comunei); 3) drepturile și obligațiile partenerilor; 4) lansarea acestei inițiative (ca o inovație socială) de către UE.

II. Lista partenerilor potențiali și natura participării fiecăruia.

III. Modul de funcționare propus (organizarea activității, planificarea în timp a contribuțiilor, repartizarea sarcinilor și a rezultatelor pe parteneri).

B) Informarea potențialilor parteneri și lansarea „chemării”.

C) Începerea negocierii între partenerii care au aderat la proiect, eventual cooptarea de noi parteneri.

D) Elaborarea „parteneriatului-virtual” și trecerea la realizarea sa practică. Înregistrarea sa la „Registru Comerțului” pe baza convențiilor încheiate.

E) Funcționarea parteneriatului, eventuale modificări.

Așa se naște un nou tip de „actor social”. Bineînțeles, la nivelul național este necesar ca toate aceste activități să capete o existență legală. Guvernul și guvernanta se vor implica direct de la începutul procesului de instituire a parteneriatului corporativ.

Cele spuse sunt, mai curând, o serie de idei cu caracter de dezirabilitate. Trecerea lor în proiecte de acțiune și, mai mult, în programe de realizare efectivă întârzie.

Mai întâi, chiar simpla cunoaștere a acestor direcții de gândire ale UE este foarte redusă. În mare măsură, credem, politicile agrare din țara noastră se elaborează, încă, din perspectiva unei societăți industriale la care se „adaugă”, neorganic, ideea înzestrării școlilor din mediul rural cu calculatoare. Programul „Fermierul” ar trebui socotit doar ca un element ajutător unui plan mai amplu și de lungă durată axat pe încercarea de a corela procesele de trecere spre societatea condusă prin cunoaștere de cele ale „modernizării” satului și agriculturii. O subapreciere a necesității sprijinirii masive a mediului rural și agriculturii, nu numai sub aspect financiar și tehnologic, ci și în ceea ce privește îndrumarea oamenilor, a ajutorului acordat (fără necesitatea unor plăți) în cunoașterea oportunităților de care se pot bucura și în elaborarea de proiecte de acțiune se cere a se avea în vedere.

Aplicat în mediul rural, principiul responsabilității sociale corporative ar presupune (ar necesita) inițierea unor acțiuni voluntare de creare a unor forme (încă neprecizate) de antrenare a populației rurale în cooperarea dintre grupuri profesionale. Există, realmente, asemenea grupuri cu „interese legitime” de participare la decizia și efectivă muncă de schimbare a satelor.

Dar, de la existența unor interese în stadiul lor potențial, de „disponibilitate”, până la transformarea acestora în motivații efective de acțiune este un drum lung.

Nu se observă, încă, o preocupare din partea unor forțe politice (partide, organizații profesionale, organizații nonguvernamentale etc.) de a iniția ceva în acest sens. Poate că inițiativa ar putea porni de la unele grupuri profesionale, cum ar fi cadre universitare, mass media, institute universitare sau de cercetare etc. O dezbatere pe plan național asupra acestor probleme ar putea ajuta la conturarea unor posibile măsuri.

O schimbare așa de importantă, cu caracter de „ruptură”, în viața satelor nu poate să se realizeze spontan.

„GOSPODĂRIE” ȘI „GOSPODĂRIRE”. TRANZIȚII ALE SATULUI ROMÂNESC

Considerații preliminare

Prin studiul pe care-l propunem încercăm să ne alăturăm și noi grupului de specialiști din domeniul socio-uman: istorici, sociologi, economiști, politologi, etc., care susțin că societatea românească a cunoscut de-a lungul timpului o serie de transformări reunite astăzi în mod generic sub numele de tranziții sau schimbări sociale.

Interesul nostru s-a focalizat pe analiza tranzițiilor care au avut loc în mediul rural și au vizat schimbarea regimului proprietății. Ne-am oprit asupra a două momente semnificative pentru viața actorilor sociali din spațiul rural: unul vizează a doua jumătate a secolului al XX-lea și un altul ce are ca reper anul 1989. Astfel, dacă în prima fază are loc o trecere treptată de la proprietatea individuală la comasarea colectivă a proprietăților („gospodăria” socialistă), în cel de-al doilea moment remarcăm desființarea comasărilor colective și o încercare de reconstituire (mai mult sau mai puțin reușită) a proprietății individuale. În fapt, se revine la o realitate dinamică acțională, socială și economică de reorganizare a dreptului de proprietate asupra pământului („gospodărirea” democratică).

Termenul central al studiului este cel de proprietate, iar analiza asupra naturii acesteia ne-a condus spre distincția între „gospodărie” și „gospodărire”, în fapt cei doi poli ai analizei noastre. În contextul abordărilor multidisciplinare, perspectiva sociologică asupra tranzițiilor satului românesc este una duală, fiind dată de perioadele de timp diferite în care ele se desfășoară, dar și de raportarea față de procesul colectivizării/decolectivizării ruralului.

Demersul pe care-l întreprindem asupra „transformării proprietății” (Dobrincu, 2005, 28) cuprinde câteva coordonate dintre care amintim: etapele realizării procesului de colectivizare, actorii principali în procesul de colectivizare, modul (tehnicile) prin care acest proces al colectivizării a fost posibil.

Anul 1949 înseamnă „trecerea la înfăptuirea «revoluției agrare», adică la organizarea agriculturii după modelul sovietic, în gospodării agricole colective” (Cojoc, 2001, 5-6), după ce reforma agrară din 1945 s-a dovedit a fi mai mult o acțiune politică de propagandă, întrucât s-a ajuns la o „fărămițare excesivă a proprietății agrare și, în consecință, la o productivitate extrem de scăzută. Pentru «remedierea» acestei situații a început o amplă campanie propangadistică, în favoarea colectivizării” (*ibidem*, 6), în fapt o încercare de „distrugere a satului românesc tradițional” (Cătănuș, 2004, 7).

În perioada 1949-1962 s-a desfășurat procesul de colectivizare agrară, și fiecare etapă parcursă în vederea realizării acesteia „trebuie judecată și valorizată ca fiind o urmare a unei decizii politice” (Cătănuș, 2004, 6), în care „rațiunile politico-ideologice au fost mereu primordiale” (*ibidem*, 11). Deși istoricii stabilesc existența în genere a trei perioade în care s-a definitivat procesul de colectivizare, aceste etape nu le regăsim prezente în fiecare așezare din spațiul rural. Procesul de colectivizare nu este uniform, ci îmbracă forme particulare și datorită specificităților prezente în comunitățile vizate de acest proces.

În România, până la începutul anului 1949, predomina mica proprietate țărănească (gospodărirea), situație ce se va schimba în momentul adoptării rezoluției din 3-5 martie 1949 de către C.C. al P.C.R., prin care se programează colectivizarea proprietăților rurale. Intrarea țăranilor în gospodăriile agricole trebuia să se facă exclusiv pe baza liberului

consimțământ, dar autoritățile au folosit forța, ca principal mijloc, pentru „munca de lămurire” a țăranilor pentru a intra în G.A.C.-uri, fapt recunoscut chiar de către organele de conducere ale partidului.

În anul 1951 semnalăm apariția unui proces de destrămarea a G.A.C.-urilor favorizat de păstrarea de către țărani a unei părți din pământ, a unor animale și utilaje agricole în afara gospodăriilor colective, „iar în momentul în care au văzut că acestea nu dau randament, au preferat să-și lucreze mai întâi loturile individuale și abia apoi pământul colectivizat” (Cătănuș, 2004, 33). Acest fapt a dus la apariția unei forme intermediare de asociație colectivă (întovărășirile de tip T.O.Z.), numite și „puu’ colectivului” (Din, 1999, 356), pentru ca din 1952 să se reia în paralel cu întovărășirile procesul de organizare a gospodăriilor colective.

Deși țăranii au făcut opoziție față de orice formă de asociere, pentru convingerea acestora, s-a apelat la presiuni prin intermediul instrumentelor fiscale, în speță prin mărirea impozitelor, iar cotele insuportabile i-au determinat pe mulți țărani să se înscrie în T.O.Z. sau G.A.C., datorită reducerilor de taxe promise de către autorități. Dacă la început întovărășirile se înființau „prin «liberul consimțământ», de acum această greșeală devenea «remediabilă», deoarece țăranii nu mai puteau să iasă din această formă cooperatistă de exploatare a pământului decât pentru a trece în forma superioară, în plan ideologic, a «colectivului»” (Iancu, 2000, XXXIII).

Prezentăm câteva mărturisiri ale țăranilor din ruralul transilvănean, despre distincțiile existente între „întovărășire” și „colectivizare” în ceea ce privește modul de aderare la acestea:

„Colectivizarea s-a făcut forțat deoarece oamenii nu doreau să intre în colectiv. Pentru că nu erau de acord să intre în colectiv aceștia erau obligați să meargă la pădure, sau să ducă cu căruțele nisip la primărie. Nemaivorind să îndeplinească aceste munci, aceștia s-au hotărât să fie de acord cu intrarea în colectiv. Dacă oamenii nu mergeau în pădure sau la diferite alte munci care li se cereau, aceștia erau chemați la primărie și primeau o amendă. La început intrarea în colectiv s-a făcut prin înființarea unei asociații numită Toz. Prin faptul că oamenii erau de acord cu înființarea asociației aceștia trebuiau să-și dea prin semnătură pământul cel mai bun (șes). Această asociație a durat 5 ani după care s-a făcut efectiv intrarea în colectiv. Dacă la început oamenii au dat asociației numai pământurile cele mai bune, în colectiv a fost luat tot pământul de la oameni” (I.I., Răstoilul Mare, 63 ani);

Începând cu anii 1956-1957 au apărut mai întâi tovărășiile, care au luat ființă la nivelul satului nostru, adică: câteva familii a unor membri de partid au intrat abuziv pe terenurile cele mai bune ale celorlalți oameni, ei fiind susținuți din partea comitetului de partid raional și al miliției, iar cei care se opuneau pentru a nu li se lua pământul erau bătuți și duși la Gherla la Miliție, unde îi țineau zile în șir nemâncând. Această acțiune se extinde și astfel oamenii cedază și intră și ei în tovărășie. În anul 1958 satul Sâmboieni intră în plină colectivizare, se iau pământurile de la oameni lăsându-le doar un lot mic ajutător de 0,15 ha de persoană, care trebuia obligatoriu să fie scris în gospodăria agricolă colectivă. Cei care au avut animale 2-3 sau mai multe vite sau bivoli le-au fost luate lăsându-i doar cu una. Li s-au luat toate utilajele agricole: plug, grapă, car, etc. Toate aceste animale plus utilajele agricole au fost strânse într-un loc la un om care a avut grajduri ce aparțineau colectivului. [...] La începutul colectivizării munca la câmp era foarte grea pentru că se făcea cu animalele, dar treptat au apărut tractoarele și mașinile agricole, formându-se pe lângă fiecare colectiv câte o secție de mecanizare (O.V., Sâmboieni, 71 ani).

De asemenea, întovărășirile au fost promovate în același timp cu presiunea „cotelor obligatorii (...) folosite pentru discriminarea oponenților rezistenți la colectivizare” (Luca, 1999, 341), și s-au realizat prin „metoda comasărilor de pământ”, astfel „dacă un țăran avea pământ în zona în care alții au constituit întovărășirea, i se lua acest pământ, primind în schimb altul, mai departe și de calitate mai proastă, pe baza principiului conform căruia întovărășirea nu poate avea

pământul dispersat, ci comasat” (Cioșan, 1999, 312). Legislația cotelor „a influențat în modul cel mai profund lumea satelor, mulți dintre țărani fiind nevoiți, în urma impunerii acestor cote, să fure din propria recoltă pentru a putea supraviețui” (*ibidem*, 306).

Pentru a putea face față regimului cotelor impuse, sătenii au pus în practică diverse strategii de apărare, una fiind aceea de a apela la cunoștințele care lucrau la Sfatul Popular: „se putea aranja să fie înscrisă în acte o suprafață mai mică, astfel cota rezultată să fie mai scăzută. Acest subterfugiu se va dovedi, însă, periculos, căci la constituirea Gospodăriei Agricole de Stat vor fi controlate registrele funciare, suprafețele nedeclarate fiind trecute în proprietatea G.A.C.-ului” (Kápolnasi, 2001, 403), și din păcate „aceste declarații false au generat multe dificultăți și în procesul de reimproprietaryre de după 1989” (*ibidem*, 404).

În general se consideră că „nucleul fondator al întovărășirilor” (Cioșan, 1999, 311) l-a constituit în general țărănimea săracă, și prin urmare, în definitivarea procesului de colectivizare, care se consideră că a fost unul forțat și nu de bună-voie, statul s-a bazat pe actorii sociali locali, în principal săracii:

Cei care au fost de acord cu colectivizarea erau oamenii săraci care își puneau mari speranțe în această formă de asociere. Așa că s-au format echipe de țărani care mergeau din gospodărie în gospodărie și îi sileau pe țărani ca să ducă în Gospodăria Agricolă Colectivă tot ce aveau: animale, atelaje, pământ, lăsându-le doar 10-15 arii; restul era confiscat și ei erau obligați prin „cerere scrisă sub semnătură” să fie de acord cu predarea acestora. [...] Cine se împotriva era bătut, schingiuit sau chiar închis, țăranii suferind material sau moral. [...] Oamenii erau obligați să lucreze în CAP unde erau normați cu puncte și răsplătiți cu produse și bani (B.T.M., Meseșenii de Sus, 55 ani).

S-a apelat în timp și la puterea de convingere a unor dascăli, care au fost transformați în activiști itineranți ai partidului, în funcționari de presiune asupra țăranilor ce refuzau să adere la C.A.P., conducând în fapt la o scădere a prestigiului acestora la nivelul comunităților (Luca, 1999, 348).

O consecință a procesului de colectivizare îl constituie și faptul că prin acesta s-a urmărit și

„eliberarea unui mare număr de brațe de muncă, menit să asigure industrializarea, un alt proces de bază în comunizarea României care a devenit posibil o dată cu naționalizarea (1948) principalelor mijloace de producție” (Rujan, 2001, 330).

Prin urmare,

„«expulzarea» din spațiul rural devine un fenomen motivat, pe de o parte, de mirajul urbanizării și industrializării României din acea epocă, iar pe de altă parte, prin prăbușirea unei identități agregate în perimetrul atașamentului la gospodăria proprie, gospodărie dizolvată prin colectivizare. Deposedate de acest suport material, reprezentările axiologice tradiționale se diluează și, prin aceasta, universul afectiv este dislocat” (Costea, 1999, 291-192).

Prin urmare, procesul de colectivizare a agriculturii este considerat a fi unul

„dintre cele mai barbare și agresive acțiuni întreprinse vreodată asupra societății și economiei românești, cu efecte de durată, care au dus la deturnarea agriculturii de la mersul său normal. Când ne referim la procesul de colectivizare, trebuie să avem în vedere implicațiile profunde ale acestui fenomen care a afectat însăși structura interioară a țăranului român, a proprietarului român” (Roman, 2001, 396).

Într-o lucrare editată în anul 2000, dedicată stării societății românești după 10 ani de tranziție, se susține:

„Cooperativele și I.A.S.-urile s-au dovedit forme anacronice, depășite, de organizare a producției. Ele reprezintă un moment de involuție al structurilor agrare, impuse prin recursul la violență și constrângere” (Socol, 2000: 601).

Așadar, în memoria colectivă, actele și faptele colectivizării sunt reținute ca o „furtună” ce a afectat indivizii din punct de vedere material, sărăcindu-i, și moral, întrucât cei care au opus rezistență au fost întemnițați:

Colectivizarea a început ca și o furtună și a avut un impact deosebit pentru oamenii de la țară.

Colectivizarea a început asemeni unei revoluții. Pentru cei ce nu au vrut să se înscrie au fost închiși în închisoare „ne-o luat pământurile, plugurile”, „toată lumea a fost bațjocurită”. După ce populația s-a liniștit cei aflați în închisoare au ieșit, dar nu li s-a mai restituit nimic, nici animalele, casa, pământurile, ei s-au trezit fără nimic (P. I., Botiza, 78 ani).

Deși colectivizarea a fost promovată de către regimul comunist ca o realizare a bunăstării, aceasta a adus cu sine sărăcirea indivizilor din mediul rural: „Când o început colectivul, în 1962, ne-au luat tot ce aveam: cai, vaci, care, pluguri și toate pământurile și ne-au lăsat săraci. După ce ne-au luat tot ce aveam a trebuit să lucrăm pe norme la colectiv ca să avem ce mânca, și pe norme ne dădea bani puțini: 1-2 lei pe normă” (P.F., Botiza, 70 ani), situație la care țărăni de condiție mijlocie „au răspuns colectivizării prin plecarea la oraș” (Luca, 1999, 349). Se vorbește chiar de apariția unui proces de „făurire a omului nou” (Cucu-Oancea, 2006, 17), care a contribuit la distrugerea mediului rural în numele procesului de „modernizare și sistematizare a satelor”.

Într-o lucrare dedicată procesului de colectivizare a agriculturii se susține că acesta:

„a fost o dimensiune centrală a procesului de reconfigurare ideologică a regimului politic și a relațiilor de proprietate în România comunistă. Dacă naționalizarea mijloacelor de producție industriale și financiare a putut fi înfăptuită într-un interval de timp relativ scurt (1948-1952), procesul de colectivizare a fost de departe cea mai amplă campanie politică dusă de Partidul Comunist pentru mai bine de un deceniu (1949-1962). El a afectat întreaga populație rurală a României, estimată în 1948 la aproximativ 75% din populația totală – ceea ce, prin rotunjire, înseamnă 12.000.000 de locuitori dintr-un total de 16.000.000. Începută într-o perioadă în care puterea noului regim comunist era încă în curs de definire și consolidare, colectivizarea a jucat un rol esențial în instituționalizarea și perfecționarea practicilor sale administrative” (Dobrinu, 2005, 21).

O sinteză a stadiilor procesului de colectivizare arată că:

„Primul stadiu s-a situat între vara anului 1953 și decembrie 1955, perioadă denumită «anii stagnării», întrucât colectivizarea a fost temperată, preferându-se consolidarea gospodăriilor deja existente. A doua fază corespunde anului 1956 și se regăsește doar la nivelul discursului și proiectului politic de reluare a colectivizării [...]. Cel de-al treilea stadiu este cuprins între 1957 și 1962. Dacă în 1957 s-a pregătit reluarea colectivizării, procesul a reînceput în forță în 1958, punctul final fiind marcat de Plenara C.C. al P.M.R. din iunie-iulie 1961 și de discursul lui Dej din aprilie 1962, când s-a proclamat încheierea «transformării socialiste a agriculturii» (*ibidem*, 30).

La încheierea procesului de colectivizare, în aprilie 1962, o situație sintetică ne indică faptul că:

„96% din suprafața arabilă a țării și peste 3.000.000 de familii erau cuprinse în structurile colectiviste” (Cioșan, 1999, 310).

Perspective mentale asupra „gospodării”

Întrucât „Amplora și semnificația procesului (de colectivizare s.n.) nu s-au limitat la anii '50, ci s-au resimțit și în perioada postcomunistă, când procesul de decolectivizare a jucat un rol esențial în reconstituirea proprietății private și a autorității de stat în lumea rurală, prin retrocedarea pământului” (Dobrinu, 2005, 21), ne-am propus în această parte

să ne axăm discursul pe cercetările întreprinse de către noi în câteva comunități transilvane (Mociu, Boteni, Florești). La cercetarea întreprinsă în Câmpia Transilvaniei am beneficiat și de sprijinul studenților Facultății de Sociologie și Asistență Socială de la Universitatea „Babeș-Bolyai”, sub coordonarea profesorului Traian Vedinaș (vezi Stăvărache, 2005, 191-202).

Investigațiile noastre asupra „gospodăririi” au ca punct de reper momentul 1989 și vizează schimbările sociale prin care a trecut gospodăria individuală, după 1990, când are loc o trecere bruscă a terenului agricol de la „gospodăria” colectivă (C.A.P.) în cadrul „gospodăririi” individuale, favorizată de aplicarea Legii nr. 18/1990.

Din punct de vedere metodologic ne-am axat atât pe metode cantitativiste (chestionarul), cât și calitativiste (interviul semi-structurat) în vederea conturării unei perspective asupra mentalității transilvane cu privire la evoluția gospodăriei individuale („gospodăria”). În cele două comunități investigate din Câmpia Transilvaniei (Boteni și Mociu – centru de comună), s-a observat existența unei diferențieri a percepției referitoare la proprietatea agricolă și gospodărie în funcție de poziționarea geografică, în cadrul comunei – centru sau periferie.

În Boteni percepția schimbării sociale în propria gospodărie după 1989 poate fi surprinsă în câteva enunțuri: „*nu ne ajung banii să semănăm, să secerăm*” – astăzi trebuie să plătească ei lucrările pentru producție; „*ne-au dat terenurile înapoi, restul nimic. Nu ne-au dat atelaje. I-au luat cu atelaj și i-au dat fără atelaj*” – lipsiți de mijloacele necesare desfășurării unei agriculturi eficiente; „*acum ne distrugem cu lucru, îi mare bai*” – ei lucrează prea mult în raport cu munca depusă; „*avem pământul nostru, dar muncim prea mult*” – sunt proprietari dar efortul-i prea mare; „*mai bine trăia Ceaușescu, că acum s-a schimbat numai în rău*” – apariția cărcotașilor (nostalgicilor); „*este mai rău decât înainte de 1989*” – indivizii au rămas singuri în fața greutăților, fără ajutor eficient al statului; „*ne-au dat pământul înapoi*”, „*cât se lucrează îți aparține, nu se mai împarte*”, „*avem terenul nostru și bucatele noastre*” – se face apel la sentimentul proprietății; „*tot mai spre rău mergem, că toate îs scumpe*” – apariția indivizilor apocaliptici; „*e bine cum e*” – prin apelul la memorie situația de după 1989 se apreciază ca fiind bună; „*nimic nu s-a schimbat, ci s-a distrus*” – decolectivizarea a adus cu sine distrugerea vechii „gospodăriei” colective; „*nu știu dacă s-a schimbat în bine sau în rău*” – unii nu pot aprecia schimbarea pentru că nu lucrau în domeniul agricol înainte de 1989.

Prin urmare, sintetizând răspunsurile botenilor (asimilați cu periferia comunei), susținem despre aceștia că se dovedesc a fi mai onești față de moceni (cei din centrul de comună), întrucât aceștia din urmă regretă faptul că nu se mai poate fura ca „*pe vremea lui Ceaușescu putea fura atât lumea câte un pic, acum fără numai ăia de sus*”.

La o simplă analiză a opiniilor celor intervievați constatăm că reperele mentalitare ale botenilor cu privire la gospodărie sunt următoarele: *colectivul* (nostalgia după modul mecanizat de lucru al pământului), *pământul* (reactivarea simțului proprietății, „*avem terenul nostru și bucatele noastre*”), *munca* (prea multă muncă în raport cu beneficiile), *nivelul de trai* (agricultura neperformantă ruinează pe țaranul care a ajuns să-și lucreze pământul doar de rușine).

Dificultățile cu care se confruntă mocenii în „gospodărirea” proprietății actuale sunt sintetizate succint în cele ce urmează: „*este mai rău pentru că atunci am avut servicii și am putut să cultivăm pentru că am avut bani*” – ieșirea la pensie a unor intervievați a contribuit la scăderea bunăstării materiale a acestora; „*s-a schimbat în rău, chiar dacă ai libertate, n-ai bani și nu te poți descurca. Înainte aveai un loc de muncă*” – libertatea morală nu-și aduce cu sine și bunăstare materială; „*am primit pământul măcar după cap. Dacă n-ai utilaje nu faci nimic*”; „*mi s-a dat pământul, și am dreptul la opinie, în rest nu mare lucru s-a schimbat*”; „*cu agricultura nu mori de foame*”.

Trăiești pe muchie de cuțit; *„gratuități nimic, numai cheltuieli. Mergem înapoi ca racul”* – după o seamă de ani de gratuități individul încă visează la ele; *„s-au dat pământuri, dacă îl ai și lucrezi pământul, ai tot ce îți trebuie”*; *„avem mai multe cereale, mai multe animale și mai multă muncă”*; *„n-am mai lucrat pentru colectiv”* – muncesc pentru sine; *„se lucrează mai greu că nu sunt utilajе”*; *„a adus bucuria proprietății, dar sunt prea scumpe lucrările agricole și nu avem piață de desfacere”*; *„s-o schimbat cheltuiala, lucrăm în agricultură. Totul se scumpește de la lună la lună”*; *„ne mănâncă agricultura asta toți banii”* – copleșiți de dificultățile materiale.

În cadrul palierului mentalitar al mocenilor remarcăm următoarele repere: *locul de muncă* (de obicei în urban înainte de 1989, prin care se susținea agricultura), *agricultura* (restituirea proprietății, lucrări mecanizate, lipsa pieței de desfacere), *ferma* (unele gospodării au devenit active astăzi, adaptându-se la economia de piață), *nivel de trai* (țărani sunt copleșiți de cheltuielile traiului din rural - *„ne mănâncă agricultura asta toți banii”*).

În contextul transformărilor vieții economice agrare, gândirea ruralilor din Mociu asupra schimbării are două coordonate: restituirea terenurilor agricole confiscate de vechiul regim și activitatea economică agrară desfășurată în ultimul deceniu, în condițiile reconstrucției gospodăriilor țărănești în jurul proprietății asupra pământului. Așadar, acești rurali din Câmpia Transilvaniei, reîmproprietăriți după 1990, recunosc doar actul restituirii proprietății drept o schimbare socială reală în modul lor de viață, fapt confirmat de răspunsuri precum *„ne-am luat pământul”*, *„avem pământ”*. Însă, modul de gestionare a fondului funciar este criticat de către populația comunei. „Gospodărirea” actuală nu este una eficientă întrucât nu este dublată de o legislație coerentă asupra fondului funciar, și implicit nici economia agrară nu ocupă o pondere importantă în economia țării, întrucât *„o agricultură pe terenuri mici, pe terenuri sărămițate, pe suprafețe sărămițate și asta nu va randament niciodată”*.

Comparând răspunsurile primite din partea intervievaților constatăm faptul că reperatele mentalitare ale mocenilor sunt ușor mai nuanțate față de detaliu, de cele ale botenilor, însă structura de fond rămâne aceeași: munca și agricultura.

Într-un limbaj analitic, vorbim de o coordonată morală, întrucât judecățile ruralilor se configurează pe diferența dintre „bine” și „rău” – și o coordonată economică, care înseamnă constant cheltuieli mari și beneficii minore, ne semnificative în raport cu cheltuielile. Într-un orizont mai profund, descoperim o filozofie țărănească, esențialmente sceptică, în raport cu schimbarea socială după 1990, o bună parte dintre respondenți percepând existența unei continuități între anumite aspecte ale vechiului regim totalitar și ale noului regim incipient democratic. Acest scepticism țărănesc – exemplar în răspunsurile pe care le-am primit – enunță schimbarea ca distrugere, dezvoltă o filozofie a „nimicului”, în sensul că după 1990, „nime” n-a schimbat și „nimic” nu s-a schimbat. Ei recunosc că există libertate, dar este o libertate fără putere economică.

Prin întrebările „Cum credeți că va prospera gospodăria dumneavoastră?” și „Cum ați dori să vă asociați?” s-a urmărit surprinderea percepției localnicilor asupra viitorului propriei gospodării și atitudinea acestora față de modul în care ar dori să se asocieze, în cadrul comunităților. Progresul indivizilor mizează în primul rând pe efortul individual, apoi în ordine pe: sprijinul satului, asocierea, sprijinul european, munca în străinătate.

Cei din Boteni (periferia) sunt mai neajutorați și se așteaptă să primească mai repede sprijin din exteriorul țării, urmat de încercarea de a colabora cu cei din comunitate. Perspectiva celor din Mociu (centru), care sunt mai individualiști, diferă de cea a celor din Boteni, astfel, aceștia ar dori să se dezvolte prin efort comunitar, apoi prin munca în străinătate.

Prin alegerea mai multor variante de răspuns la întrebarea legată de prosperitatea gospodăriei, au apărut și diferite corelații. Următoarea corelație „efort individual – sat” scoate în evidență faptul că indivizii sunt mai puțin dispuși să colaboreze între ei pe plan local. Din analiza atitudinilor localnicilor se remarcă faptul că aceștia resping din start orice formă de asociere, iar ultimul loc îl ocupă dorința acestora de a renunța la pământ.

Schimbările sociale ce au intervenit în gospodăriile individuale au fost resimțite în mod particular de către actorii sociali, în funcție de vârsta, sexul și ocupația pe care le aveau la sfârșitul anului 1989. O concluzie tristă a situației agriculturii mocene este următoarea: „multă lume a părăsit pământul. Deci, nu mai au putere economică de a-l lucra și a obține recolte așa cum ar fi trebuit”(P.M.).

Printre consecințele dispariției C.A.P.-ului și a reconstituirii proprietății remarcăm: apariția procesului de retromigrație dinspre urban spre rural pentru că „oamenii de la oraș au început să se mute la țară. Asta pentru că au primit pământul și acuma aproape că l-au părăsit”(P.M. 56 ani, Mociu). Își face simțită prezența un mod de „gospodărire” cu program redus, practicarea „agriculturii de sâmbăta. Când ploua se făcea agricultură de sâmbăta. Noi [localnicii, s.a.] ziceam că aceasta este agricultura de sâmbăta, când ploua, că ei nu puteau să-și desfășoare activitatea”.

Orășenii care practică agricultura ocazională sunt percepuți de către localnici ca oameni neserioși, care „călăresc doi cai deodată”, întrucât aceștia nu au timp suficient să se ocupe de agricultură, dar nici nu ar fi dispuși să renunțe la pământ, unii din motive mercantile, iar alții datorită simțului proprietății. Cei care practică „agricultura de weekend” sunt apostrofați de către localnici cu expresia: „lară o vinit orășenii, iară plouă”(H.M.).

Mulți au crezut că Legea nr.18/1991 reprezintă un prim pas de trecere spre economia de piață, dar aceasta nu a făcut decât să deschidă cutia Pandorei, pentru că a creat „un popor fără unelte”(Iulian, 2001, 55). Prezența spiritului nostalgic după „agricultura performantă” se datorează absenței unci puteri economice veritabile și implicit a mașinilor și utilajelor indivizilor, astfel încât mari suprafețe de teren agricol rămân nelucrate, întrucât aplicarea Legii nr.18/1991 a fărâmișat proprietatea agricolă, iar România „a devenit o societate de mici proprietari”(Pasti, 2004, 114). Fărâmișarea exprimă dificultățile cu care se confruntă indivizii în realizarea gospodăririi, iar reprezentările acestora cu privire la agricultură au darul de a evidenția principalele *disfuncționalități* ale economiei agrare din localitatea Mociu, disfuncționalități care pot fi ușor transpuse la nivel național, întrucât au caracter de generalitate și nu de specificitate locală.

Drumul de la „mirajul împroprietăririi” la realitatea imediată înseamnă de fapt, pentru L.T. (47 de ani), o *trecere de la „cointeres” la „dezinteres”* a celor din rural: „...luându-și terenurile în primire devin mai cointeresați în ceea ce privește aplicarea unei tehnologii corespunzătoare pentru culturi și își dau interesu’. Însă, datorită preșurilor mici la produsele agricole acum încep să fie dezinteresați”. În general, gospodărirea proprietății se realizează în funcție de bugetul individual. Prin urmare, *productivitatea mică a terenurilor agricole* se datorează într-o mare măsură absenței unei „culturi despre calitatea producției”, aflată în strânsă corelație cu absența unui capital financiar excedentar, la nivelul populației vizate.

Modificările continue survenite în legislația cu privire la proprietatea agricolă au făcut ca procesul de repunere în posesie a foștilor proprietari să fie unul anevoios și de durată. Agricultură se desfășoară „pe bucăți, bucățele și pă fășii mici”(H.M.) și implicit *imposibilitatea ruralilor de a-și achiziționa utilaje* conduce la o agricultură neperformantă în mediul rural. *Ipsa unei piețe de desfacere satisfăcătoare* pentru valorificarea producției reprezintă o altă

disfuncționalitate a economiei rurale, care îi constrânge pe oameni să cultive „în funcție de ceea ce consideră el că-i aduce un avantaj mai mare [...] și cultivă atâta suprafață câtă consideră că îi este necesară pentru ei”(L.T.).

Situația celor care practică agricultura în Mociu este sintetizată, într-un mod personal, de către respondentul H.M.: „...acum o luat pământu' lui și nu-i în stare de el...să-l lucre. Unu, că-i bătrân, doi, că n-are utilaje și trei că așa-i situația”. Prin urmare, ponderea ridicată a vârstnicilor (25% din totalul populației) contribuie la explicarea multor disfuncționalități care apar în cadrul economiei agrare a localității investigate. Din păcate, fărâmițarea proprietății agrare, împreună cu scăderea efectivului de animale la nivelul comunei Mociu, conturează imaginea reală a economiei de subzistență care se practică aici.

Ținând cont că, după normele UE, agricultura performantă se poate face doar pe suprafețe mai mari de 15 hectare, în România se va putea ajunge la aceste suprafețe doar în momentul în care generațiile viitoare de rurali se vor raporta într-un mod rațional la proprietate, și nu nostalgic, așa cum fac generațiile de astăzi din rural. Bătrânii cu greu renunță la pământ, el reprezintă însăși esența lor de a fi, dar acest lucru este valabil pentru oricine trăiește în rural. Indiferent de dorința unora de a înființa o asociație acest lucru nu se poate din cauză că „...toată lumea ține ordin. Și ține că asta-i locul meu, asta-i pârțicia mea...asta să fie a mea. Dar așa nu putem obține recolte, nu putem obține rezultate”(H.M.).

Experiența CAP-ului a traumatizat profund structura mentalitară a ruralului românesc, întrucât și astăzi, după mai bine de un deceniu de la desființarea acestei structuri economice „la lume-i frică” să se asocieze. Reacția de distrugere a tot ce reprezenta structură colectivă a fost una normală pentru cei care au trăit acele vremuri: „distrugem totu' nu cumva să mai refacă CAP-u, ștergem de pe fața pământului, să nu se refacă CAP-u”(H.M.).

Reprezentările schimbării sociale în mentalitatea ruralilor ne creditează să susținem că procesul trecerii de la „gospodărie” la „gospodărire” e numai factual, nu și mentalitar, situație ce impune câteva concluzii (Stăvărache, 2005, 55):

a) O nostalgie după vechile structuri, în care economia agrară funcționa performant, datorită existenței unui parc tehnologic de mașini și utilaje agricole dotat corespunzător;

b) Resimțirea restituirii proprietății ca pe un disconfort, datorat pe de-o parte fărâmițării terenului agricol, iar pe de altă parte absenței unor resurse financiare excedentare, necesare achiziționării de utilaje. Proprietarii fără utilaje înregistrează din punct de vedere economic costuri de producție mai mari decât profitul;

c) Structurile asociative sunt respinse, fiind asimilate mental cu fostele structuri colectiviste;

d) Dezvoltarea este percepută ca necesară, iar actorii sociali au o atitudine critică față de blocajele acesteia. Se oferă soluții viabile, precum plata achiziționării utilajelor din producția agricolă și implementarea culturilor și a activităților specializate;

e) Imaginea integrării europene surprinde necesitatea asocierii proprietarilor rurali pentru desfășurarea unei economii viabile. Apariția antreprenorilor agricoli, expectanțele ruralilor și migrația în străinătate sunt văzute ca un factor de prosperitate în mediul rural.

Satul românesc contemporan se află în această situație paradoxală. Amintirea „gospodăriei” (colective) e puternică și boicotează mentalul individual în căutarea „gospodăririi”, ale cărei traiectorii le întrevede, fără să aibă puterea și resursele realizării ei.

Prin urmare, „cei cinzeci de ani de comunism s-au dovedit a fi prea puțini pentru a distruge o psihologie formată timp de veacuri. Deposezați de bunuri, alungați din casele lor, de pe pământurile lor, oamenii s-au reintors, chiar după mai multe generații, spre ceea

ce le conferea identitate. Este, poate, o explicație la faptul că în România de astăzi aproape jumătate din populație se ocupă din nou cu agricultura” (Cătănuș, 2004, 9).

Colectivizarea (gospodăria) a impus o relație între individ și pământ care a fost mediată de către stat, pe când decolectivizarea (gospodărirea) a adus cu sine o relație directă, nemijlocită între cele două părți vizate (individ și pământ), iar liantul dintre cele două forme de proprietate este asigurată de către legislația pârținuitoare puterii dintotdeauna.

Este foarte sugestivă o comparație între situația țaranului din comunism și cea din postcomunism, în momentul realizării decolectivizării:

„În lumea satului împreună cu pământul au fost luate grapele, plugurile, semănătorile, calul cu căruța și numai dacă aveai două vaci își păstrai o vacă. Acum ni s-a dat pământul ce să facem cu el, cu ce să-l lucrăm dacă nu avem unelte” (Din, 1999: 359).

O dată cu restituirea proprietății

„țărănimea părea împăcată cu această luare în posesie a loturilor de pământ până la jumătate de ha. De la început Legea nr. 18/1991 a Fondului Funciar, necesară și meritorie a fost socotită ca preferabilă, în esența ei, a promovat refacerea proprietății pământului, dar a fost urmată și de stări cu consecințe contradictorii în rândul țărănimii; unii nu au văzut în Cooperativele agricole propria lor avere, ci ceva străin lor. Stăpâniți parcă de un nihilism naiv sătenii, funcționarii din primării și cooperative s-au năpusit asupra averii obștești. S-au distrus saivane, clădiri, instalații de valorificare a produselor, sisteme de irigații ș.a. ca și cum toate ar fi avut microbul periculos al socialismului” (Merfea, 2000, 654-655).

După 1989 a rămas teama față de asocierea indivizilor și este și astăzi prezentă fapt remarcat de interviurile realizate de către noi de-a lungul anilor, astfel:

„la noi încă nu s-a rezolvat treaba asociațiilor...le e frică la oameni, să știți că încă nu le-a ieșit din minte colectivizarea, deci asociația sau cum o fost înainte colectiv, și apoi nu-s prea de acord...” (O.D., Florești, 74 ani).

Din punct de vedere sociologic „tranziția este și trebuie privită ca dezvoltare, chiar dacă are ritmuri variabile în timpul și spațiul social” (Vlăsceanu, 2007, 90), contribuind astfel la apariția unui nou tip de om în comunism, a unor structuri colectiviste, iar în prezent remarcăm singurătatea individului în lupta lui pentru „gospodărirea” eficientă a proprietății.

ECONOMIA ȚĂRĂNEASCĂ TRANSILVĂNEANĂ (SECOLUL AL XVIII-LEA – PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA)¹⁷

Intrarea Transilvaniei¹⁸ în componența „statelor austriece” înseamnă reincadrarea sa Europei centrale, cu consecințe de ordin economic, social, spiritual, cultural, politic. Chiar dacă va avea în cadrul monarhiei dunărene un statut periferic și efectele atâtor măsuri de modernizare se vor simți în forme atenuate, doar includerea în noul organism statal a conținut în sine germeii schimbării de care va beneficia în mod fatal și lumea rurală. Aparținătoare administrativ de Ungaria, părțile vestice ale Transilvaniei vor fi supuse în mai mare măsură presiunii înnoitoare în raport cu Principatul intracarpatic (Ștefănescu, 2007b, 31).

Respectarea formală a sistemului stărilor privilegiate și a religiilor recepte, acceptat în momentul incorporării Ungariei și Transilvaniei, contravenea tendințelor de centralizare și modernizare a imperiului, devenit unul dintre principalele puteri europene. Împotriva rezistenței nobiliare, împăratul Leopold I a introdus în politica de stat austriacă *principiul intervenționismului statului în viața supușilor săi*. Confruntată cu opoziția stărilor privilegiate, monarhia absolută a găsit în țărănime baza de susținere ideală.

Politica populaționistă

Politica populaționistă a Curții de la Viena a promovat, cu fanatism, sporul demografic: o populație mai numeroasă, spuneau cameraliștii austriecei, departe de a constitui o problemă în plus pentru stat, însemna o valorificare mai intensă a potențialului natural și prin aceasta sporirea puterii statului. Intervenționismul statal în problemele interne, în reglementarea aspectelor ce vizau viața supușilor, a reprezentat poate cea mai importantă constantă a politicii austriece, în toată perioada la care ne raportăm (Ștefănescu, 1995b, 103-104).

În repetate rânduri statul intervine, prin măsuri ce vizează oprirea emigrării. Pentru ca măsurile preconizate să fie eficiente, era necesar ca, pentru țăranul tentat să emigreze, să existe, la nivelul statelor austriece, o situație atractivă, care să-l facă să reziste tentației. O asemenea situație în care țăranul să fie, dacă nu un cetățean onorabil, măcar un contribuabil solvabil, se putea obține doar degrevându-l de o parte din numeroasele sarcini pe care trebuia să le suporte din partea stăpânului feudal sau a statului, care să-i permită să se ocupe de propria gospodărie; cum statul nu putea să-și permită diminuarea fiscalității ce i-ar fi afectat veniturile oricum insuficiente, singura modalitate de a contribui la ridicarea ori măcar la ușurarea situației țărănimii, era intervenția statului în reglementarea relațiilor ambigue dintre țăran și stăpânul de pământ. De aceea, primele măsuri de protecție a țărănimii vizează întărirea capacității ei fiscale. Pentru ca principala unitate impozabilă a statului – gospodăria țărănească – să poată dispune de lichidități, era necesară prezența ritmică pe piață împiedicată de importanțele monopoluri tradiționale ce trebuiau abolite. Într-o a doua fază, statul austriac acționează pentru restrângerea cuantumului serviciilor datorate stăpânului (Gorun, 1998, 101), cu atât mai mult cu cât, la nivelul primei jumătăți a secolului al XVIII-lea, sporiseră spectaculos sarcinile senioriale – mai ales obligațiile în

¹⁷ Studiul propus include fragmente din Ștefănescu (2006).

¹⁸ Înțelesă în accepțiunea sa largă care adaugă Transilvaniei intracarpatică părțile „ungurene”, Banatul, Crișana și Maramureșul

muncă – în raport cu cele fiscale, ceea ce făcea din țaran în primul rând un supus al stăpânului de pământ și abia în al doilea rând un supus al statului. De aceea, înainte de a încerca să lărgască cercul impozabilității și asupra unor componente sociale care, în virtutea unor tradiții medievale, erau neimpuse, statul trebuia să depună toate eforturile pentru inversarea acestui raport. În politica sa de atragere a țărănimii, statul austriac a inițiat, încă din debutul secolului, o serie de măsuri prin care țărani puteau să se plângă forurilor comitatense, împotriva oricăror abuzuri (*ibidem*, 102).

Din altă perspectivă, ridicarea țărănimii era vizată de statul austriac și din dorința realizării integrării popoarelor de limbi și confesiuni diferite în așa fel încât să constituie un tot unitar în jurul tronului (Ștefănescu, 1995b, 104). Imaginea „bunului împărat”, preocupat de soarta supușilor săi, inclusiv a celor mai umili, dar a cărei intervenție în favoarea lor nu se putea realiza în cele mai bune condiții din cauza rezistenței opuse de stările privilegiate, constituie un clișeu politic cu important potențial propagandistic. Intervenind în favoarea țărănimii în cadrul raporturilor urbariale, Curtea și-a atras, printr-o manevră abilă și eficientă, simpatia și sprijinul necondiționat al celor defavorizați în plan social, confesional și politic din Transilvania și Ungaria. Este și cazul elementului etnic românesc și al confesiunilor sale.

Pentru că prin diploma leopoldină statul austriac fusese nevoit să recunoască, din motive tactice, existența la baza noului stat al Transilvaniei a sistemului celor trei națiuni și a celor patru religii recepte, a fost necesară multă persuasiune și abilitate, pentru a schimba în sensul dorit de Viena situația existentă. Mai ușoară s-a dovedit, cel puțin aparent, problema încadrării românilor într-una din religiile recepte, așa cum încercaseră anterior și principii reformați. Spre deosebire de aceștia, statul austriac are câștig de cauză, cel puțin parțial, pentru că își însoțește intențiile de un program social atrăgător, chiar dacă ulterior va avea grijă să nu recunoască sensul inițial pentru multe dintre prevederile sale. Dar, trebuie spus, câștigurile elitei românești din actul unirii nu sunt în primul rând de ordin social ci mai degrabă de ordin cultural și politic (Ștefănescu, 2007b, 35-36).

Între cele mai spectaculoase fenomene ce însoțesc începuturile timpurilor moderne se situează „puseul demografic” sesizabil, cu precădere, începând cu a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, despre care s-a putut scrie că, înainte de a inventa altceva, „inventează oameni” (Chaunu, 1986, 6). Studiile de demografie istorică au identificat patru categorii de factori care au făcut posibil declinul mortalității: o ameliorare a nutriției, o îmbunătățire a condițiilor sanitare, ale sănătății publice în general, datorată intervențiilor autorităților statale, reducerea morbidității, acțiunea unor factori biologici, independenți de intervenția umană, ce au putut să modifice echilibrul imuno-parazitar și să antreneze slăbirea forței de manifestare a anumitor epidemii (Perrenoud, 1989, 14).

Pot fi identificate și în spațiul nostru o serie de mici mutații care, cumulate, conduc la un alt comportament demografic decât până atunci: în comparație cu capriciosul secol al XVII-lea, cel următor s-a bucurat de o conjunctură meteorologică mai prietenoasă; războaiele europene nu mai au anvergură din secolul precedent, cel puțin până în ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea; din punct de vedere tehnic, agricultura adaugă și ea achiziții, deocamdată nespectaculoase, dar care pregătesc, prin cumularea și combinarea lor, „revoluția verde” de mai târziu; împământinirea, la nivel european, a culturilor „americane”, cu randamente agricole sporite, fac să crească considerabil masa alimentară; ele vin să se adauge modalității tradiționale de sporire a producției agricole, prin creșterea suprafețelor cultivate prin defrișări, descări etc.; formarea unei piețe mai coerente a cerealelor permite mai buna aprovizionare, inclusiv în caz de sinoape parțiale și locale; la

rândul său, statul se implică mai hotărât în luarea unor măsuri de urgență, prin împrumuturi, ajutoare în sămânță; la țară se iau în considerare și posibilități neagricole de existență; se adaugă eficiența sporită a măsurilor cu caracter sanitar: cordoane sanitare în caz de epidemii, carantine severe, a căror respectare este impusă prin forță militară, - cele mai spectaculoase fiind măsurile aspre luate de Habsburgi de-a lungul celor 1500 km de graniță cu Imperiul otoman care, chiar dacă nu au condus singure la dispariția ciumei, nu se poate contesta faptul că au avut un rol important din acest punct de vedere (*ibidem*, 15) - , dezvoltarea așezămintelor spitalicești (Chaunu, *op.cit.*, 203-204).

Rezultatele acestor evoluții în multiple planuri este că moartea devine „discretă” (*ibidem*, 203-204, 214). Comportamentele demografice de până atunci, mișcarea alternă bazată pe fluxurile și refluxurile demografiei, se schimbă radical: cu toată revenirea unor perioade de reflux, ele nu sunt în măsură să ștergă impresia de flux continuu, de creșteri permanente. Ca fenomen general european, „Vital Revolution” are ritmuri mai mari pentru partea răsăriteană a bătrânului continent, dacă ne raportăm la situația existentă la finele crizei demografice de la cumpăna secolelor XVII-XVIII. Sporul natural al populației crește spectaculos în a doua jumătate a veacului, bine ilustrat de compararea datelor oferite de conscrieri, cum ar fi cele domeniile din 1721 și 1778, pentru domeniul episcopal al Beiușului: la 1721, satul Broaște avea 11 familii pentru ca în 1778 numărul lor să crească la 32, la Dumbrăvani, în intervalul amintit numărul familiilor crește de la 21 la 58, la Brădet de la 37 la 83, la Chișcău, de la 29 la 77, la Pietroasa, de la 20 la 55, la Gurani de la 39 la 69, la Ferice, de la 13 la 45, la Săud, de la 13 la 59, la Buntești, de la 28 la 70, la Sebiș, de la 17 la 53, la Mierag de la 9 la 37, la Târcaia de la 33 la 64, la Budureasa, de la 20 la 99, la Pociovești, de la 9 la 52 etc. (Ilea, 1980, 353-452). Analizând mai multe conscrieri pentru sudul Bihorului, Gheorghe Mudura ajunge la concluzia că în 3/4 de veac, populația de dublează, în ciuda unei tendințe de stagnare, chiar de scădere spre finele veacului (Mudura, 1978, 145-146). Pentru comitatul Arad, datele comparative publicate de Kovach Geza, cu referire la intervalul 1771-1828, relevă creșterea numărului familiilor de iobagi de la 11.171 la 22.017, iar cel al jelerilor de la 4.765 la 9.447 (Kovach, 1987, 113).

Creșterea explozivă în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea creează inevitabile tensiuni între numărul mare al gurilor de hrănit și masa alimentară care este cerută, în primul rând, agriculturii. Oricum, eforturile pentru asigurarea existenței sunt mai mari, soluțiile tradiționale la care apelează populația în creștere nu mai sunt suficiente, apelându-se în mod inevitabil la altele noi, moderne.

Politica economică a Curții de la Viena și repercusiunile sale pentru ruralități

Cercurile guvernamentale de la Viena, sesizând serioasa rămânere în urmă a imperiului central european în raport cu statele Europei occidentale, se lansează într-un febril proces de recuperare, paralel cu strădania de a realiza dorita unitate a imperiului, deasupra mozaicului etnic și profesional. Doriința de modernizare face ca practica politică să se lase impregnată ușor de spiritul iluminist al secolului.

Luminile aduceau cu sine tranziția de la teorie la practică, de la critica unor sisteme depășite, la acțiunea reformatoare, de ameliorare, a unei stări considerate nesatisfăcătoare în educație și în economie, în existența cotidiană, în domeniul macrosocial sau în practica politică. Unirea mișcării raționalist-pragmatice a Luminilor cu practica politică conduce la formula „despotismului luminat”, formă de guvernare exercitată de un monarh absolut în cadrul unei echipe elitare, impregnată și ea, se înțelege, de ideile vremii. Pentru Frederic al II-lea al Prusiei, ca și pentru Iosif al II-lea mai târziu, „regalitatea nu există decât pentru a aduce

servicii” (Chaunu, *op.cit.*, 281). În cadrul acestei teorii politice, despotul luminat uzează de puterea sa cu nuanțe absolute pentru a raționaliza guvernarea. În consecință, acești suverani s-au înconjurat de filozofi dar și de un aparat birocratic pătruns de crezuri asemănătoare ce tinde să utilizeze ideile iluministe ca pe niște instrumente. În Austria, ca și în Prusia, „vulgarizarea” ideilor iluministe se face de sus, organizat, beneficiind de acțiunea conjugată a pârgھیilor puterii centralizate, pe care aveau menirea să le susțină, să le întărească, „cu o putere transformatoare fără egal pe continentul european” (Papp, 1992, 172).

Încrederea în puterea de ridicare economică și socială a statului, în modernizarea lui prin valorificarea potențialului uman și material imens al monarhiei, transpare încă din primele decenii ale secolului al XVIII-lea, în cadrul *politicii mercantiliste*, promovată și susținută de Curtea vieneză (Ștefănescu, 1995b, 101).

Schițat ca doctrină economică încă din secolele XIV-XV, considerat drept „prima afirmare a statului modern față de problemele concrete cărora trebuia să le facă față”, mercantilismul a luat și în Imperiul Habsburgic înfățișarea „unei politici de stat” (Braudel, 1985, 230-232) „A produce pentru a cumpăra cât mai puțin de la străini” devine cuvântul de ordine (Tapić, 1973, 130). Demersurile Curții sunt încurajate de primele succese dobândite în Silezia, Austria și Boemia pe linia dezvoltării miniere și manufacturiere; pierderea Sileziei în urma războiului de succesiune la tronul Austriei a determinat Curtea să promoveze mai susținut această politică și spre regiunile, până atunci neglijate, din Răsăritul monarhiei (Surdu, 1964, 155).

Politica mercantilistă promovată de statul austriac este însușită și aplicată și de unii mari seniori. Exemple concludente în acest sens oferă vestul Transilvaniei prin marile domenii ecleziastice, dar și prin marile domenii laice, cum este cel al familiei Karolyi, din Sătmar. Imediat după reconstituire, pe domeniul episcopal catolic orădean se iau măsuri de modernizare a vechilor „stabilimente” ce funcționaseră anterior, cazul manufacturii de fier de la Vașcău (Chiriac, 1985, 375-395); până la mijlocul secolului, vor fi puse în funcțiune două ateliere de prelucrat fierul și mai multe cuptoare de redus minereul. Ulterior, episcopia construiește noi topitorii de fier în zonă, la Briheni (1721), la Drăgănești și Pociovești (1738) (Ilea, 1991, 64). Această dezvoltare „metalurgică” a zonei își propune să valorifice trei din resursele sale cele mai însemnate: lentilele de minereu de fier din Munții Codru Moma, zestrea forestieră importantă și, mai ales, disponibilul mare de forță de muncă iobăgească, greu de valorificat altfel în lipsa unor alodii importante în zonă. Numai pentru manufactura „centrală”, de la Vașcău, fuseseră arondate, în vederea deservirii, 20 de sate la 1721 și 31 de sate la 1743 (Ilea, Popovici, 1973, 204). Să mai adăugăm că manufacturile de fier din sudul Bihorului sunt dublate de altele care flanchează, pe latura lor vestică, Munții Codru-Moma, aparținătoare domeniului fiscal arădean, fost de Modena, între care cele de la Dezna, Zimbru, Moneasa, Reștirata, ce se aflau încă în funcțiune la mijlocul secolului al XIX-lea și erau consemnate ca atare de geograful Adolf Schmidl (Schmidl, 1863, 179-185).

În afara celor metalurgice, au mai funcționat în zonă manufacturi de sticlă, dintre care cea mai veche este cea de la Săldăbagiu (1722), pe domeniul Karolyi, după care au fost înființate cele episcopale de la Hășmaș și Groșeni, ultima mutată ulterior la Beliu; alte două manufacturi de sticlă erau la Săliște și Voievozi. Funcționarea lor era deservită de „hute” de potaș precum cele de la Boiu, Cărăsău, Lupoia, Dumbrăvița de Codru, Voievozi; relativ numeroase sunt manufacturile de bere: la Beiuș, Rontău, Oradea, Beliu. După înființarea sa, Episcopia Greco-Catolică va construi manufactura de hârtie de la Finiș și cea de mătase de la Oradea (Ilea, *op.cit.*, 64-65).

Deși susținută asiduu, politica „industrială” mercantilistă n-a fost în măsură să aducă recuperarea atât de mult sperată a amintitei rămăneri în urmă, nici bunăstarea necesară, materializată în creșterea contribuțiilor fiscale. De aceea, politica despotismului luminat s-a reorientat treptat spre agricultură, adoptând *fiziocratismul* ca politică de stat. Doctrină economică în primul rând, dar și cu conotații de ordin social și politic, fiziocratismul este o componentă a iluminismului (Venturi, 1971, 30) ce apare ca o reacție împotriva absolutizării accentului pus pe valorificarea resurselor miniere și industriale. Fiziocrații îndemneau întoarcerea la *physis*, la natură, care în plan economic însemna revenirea la sentimente mai bune față de agricultură, după părerea lor neglijată într-un mod „criminal” de mercanțiști. Fiziocrații căutau să-i determine pe proprietari să investească în agricultură, să schimbe sistemele de exploatare prin modernizare, să abolească privilegiile, taxele protecționiste, să liberalizeze producția și schimburile. Din punct de vedere al agriculturii practicate la nivelul lumii țărănești, „fiziocrații introduceau în comunitatea conservatoare a satului sau în universul seniorial și patriarhal al țărănimii, idei iluministe !” (Im Hof, f.a., 196-197).

Fiziocratismul readucea în prim-planul preocupărilor nu doar pământul ci și pe țăran, gospodăria sa fiind considerată cea mai importantă unitate fiscală și cel mai de seamă factor productiv. Sunt argumente în plus aduse politicii sociale iozefiniste: din moment ce prin munca țăranului se valorifică cea mai mare bogăție a țării, iar pentru ca aceasta să se producă în folosul general, țăranul trebuie trecut de urgență în rândul oamenilor, trebuie să i se sădească încrederea în forțele sale, în misiunea sa socială; pentru aceasta trebuie scos de sub tutela istovitoare seniorială, de sub povara servituții (Ștefănescu, 1995b, 108-109).

Prin sublinierea, am putea spune cu ostentație, a importanței primordiale a agriculturii, – pământul era socotit într-o circulară a episcopului Samuil Vulcan „cel mai ales modru” de existență (Ștefănescu, Bodo, 1998, 36-37) – fiziocratismul a stimulat interesul pentru științele agronomice. Un bun cunoscător al Europei Luminilor sublinia:

„Extraordinara difuziune pe care fiziocrații o asigură ideilor lor, în regiunile cele mai diverse ale Europei, fapt ce demonstrează nu numai eficacitatea principiilor dar și instrumentele de difuzare pe care le-au creat” (Venturi, *op. cit.*, 28).

În Ungaria, ca și în Transilvania, elemente ale fiziocratismului au fost preluate și de reprezentanții iluminismului cu tentă națională, ce s-au înscris în acțiunea de propagandă în vederea modernizării agriculturii: sfaturi pentru cultivarea rațională a pământului, îndemnuri pentru introducerea unor culturi noi, metode și sisteme moderne de agricultură difuzate prin tipărituri. O serie întreagă de „orânduiele” sau „povățuirii” oficiale, tipărite și dirijate de guvern sunt răspândite în toate mediile țărănești. În paralel, sunt traduse sau alcătuite cărți de agronomie, fie ca manuale școlare, fie drept cărți de popularizare. Începuturile literaturii economice românești se încadrează în efortul general de luminare. O amplă acțiune a vizat extinderea rețelei de școli românești, în care s-a remarcat Gheorghe Șincai, director pentru Transilvania al școlilor greco-catolice și Ioan Piuaru-Molnar, director al școlilor ortodoxe ardelene, Grigore Obradovici, director pentru școlile românești din Banat. Odată înființate, aceste școli trebuiau dotate cu învățători și manuale. Între manuale – în spiritul fiziocrat al vremii și ținând cont de caracterul cvasirural al societății românești – un loc important îl dețin cele cu profil agronomic. Circulau în epocă „câteva manuale, modele ale genului”, lucrări apărute în Anglia, Franța, Germania, Austria, pe care iluminiștii români s-au străduit să le traducă și să le adapteze realităților concrete din Transilvania și Ungaria, chiar să amendeze afirmațiile cu care nu erau de acord, înlocuindu-le adesea cu sfaturi preluate din experiența agricolă locală. Astfel, unele din

aceste lucrări au, din această perspectivă, un însemnat grad de originalitate, deși, nu acest aspect interesa în primul rând pe autori, ci problema difuzării, a răspândirii cunoștințelor utile. Unele din aceste cărți ne apar ca fericite îmbinări între cunoștințele agronomice de vârf în plan european, în țările aflate în avangarda efortului de înnoire agricolă, și experiența pozitivă locală, desprinsă dintr-o practică îndelungată, dintr-o permanentă adaptare la condițiile concrete de natură geografică ori socială. Într-o lucrare publicată la Buda în 1807, Grigore Obradovici, după ce face un patetic apel iluminist pentru ieșirea din rutină, sfârșește prin a recomanda cititorilor săi bănățeni, din zona de deal și munte tipul de plug cu corman schimbător utilizat în zonele deluroase de către țărani români (Edroiu, 1978, 207-208). Lucrarea agronomică pe care o acredităm cu cel mai mare grad de originalitate este *Povățuire către economia de câmp*, apărută tot la Buda în 1806, lucrare nesemnată, dar atribuită cu certitudine lui Gheorghe Șincai. În momentul în care s-a apucat de redactarea lucrării, Șincai avea o bogată experiență, atât în domeniul școlar și al manualelor cât și în domeniul administrării domeniului transilvănean Vass, dar cunoștea în egală măsură experiența în domeniu a țăranilor transilvăneni, transmisă din generație în generație. A fost, astfel, în măsură să se desprindă uneori radical de modelele pe care le recunoaște că le-a avut, fapt pus în evidență de formulări de genul „...bine fac plugarii care...”, „...înțelepește fac plugarii care...”, când experiența acestora i se pare pozitivă și demnă de a fi generalizată sau „unii plugari ca aceștia nu bine fac”, când, dimpotrivă, anumite practici le considera anacronice și ca atare milita pentru renunțarea la folosirea lor (Ștefănescu *apud*. Mureșan, 2007a, 54-55).

S-a discutat adesea despre eficiența acestui demers de luminare asupra masei românești: a fost lumea țărănească transilvăneană capabilă să se arate sensibilă la altfel de stimuli sau s-a cantonat în securitatea tradiției? Ceea ce știm cu certitudine este faptul că cel puțin o parte din aceste opere de popularizare, în primul rând cele agricole, au ajuns la îndemâna țăranilor, în condițiile în care un număr tot mai mare dintre ei devin știutori de carte. Între cei înscrși pe listele de „premuneranți” pentru obținerea unor astfel de cărți întâlnim și țărani, alături de intelectuali ai satelor, alături de meșteșugari ori negustori. Pe de altă parte, ierarhiile bisericesti care patronau școlile confesionale și chiar mișcarea culturală a Școlii Ardelene – cazul Episcopiei Unite de Oradea – se îngrijau de dotarea școlilor cu astfel de manuale. Exemplarul studiat de noi din pomenita lucrare a lui Șincai are scris, pe prima pagină, cu caractere latine : „Dăruit de Episcopul Samoil pă sama pruncilor din Vällany, 1819” (Ștefănescu, 1979-1980, 9). Confruntat cu experiența dureroasă a foamei dintre 1813-1817, cu plângerile țărănești din această perioadă, episcopul luminat Samuil Vulcan, constatând și ineficiența unor demersuri pur culturale, se va ocupa, în concluzie cu autoritățile statale, mai mult de ridicarea practică a gospodăriei țărănești de pe domeniul Beiușului, încercând să impună prin măsuri administrative sistemele comunitare de cultură, respectarea strictă a calendarului agricol, oprirea fânațelor la 23 aprilie, generalizarea culturii cartofului, condiționarea aprobării plecării supușilor la muncile agricole sezoniere de lucrarea pământurilor proprii etc. (Ștefănescu, Bodo, *op.cit.*, 39-40)

Cu toate certitudinile în ceea ce privește pătrunderea acestor demersuri de luminare și în lumea satelor, trebuie precizat că ele sunt sesizabile abia spre sfârșitul veacului al XVIII-lea, afectând în mai mare măsură aștele rurale. Marea masă țărănească rămâne, în general, reticentă la nou, respingând noutățile care i se propun și care, pentru ea, pentru mentalitatea care o domina, însemnau trădarea unei tradiții îndelungate. S-a afirmat că „Nici o doctrină nu este capabilă să se impună lumii țărănești dacă nu se sprijină pe

experiență” (Dumas, 1968, 529) și cel puțin deocamdată experiențe reușite lipsesc în imediata ei apropiere.

În general însă, domeniile transilvănene preferă sistemul arhaic de exploatare bazat pe munca gratuită a supușilor, în ciuda ineficienței sale. Interesul pentru gospodărirea proprie a stăpânilor de pământ este redus, preferându-se împărțirea pământului în sesii iobăgești. Atâtea câte sunt, alodiile sunt intercalate cu pământurile țărănești, dispersate în hotarele a zeci de localități, organizate în același sistem de exploatare cu cele țărănești, lucrate invariabil de iobagi și jeleri, cu uneltele, cu vitele acestora, în mod cert cu mai puțină trageră de inimă. Ca atare, deocamdată, nivelul tehnic al economiei alodiale este același cu cel al economiei agricole țărănești. Sub acest aspect, economia alodială nu este capabilă să se constituie în acel atât de necesar exemplu, care să contagieze și agricultura iobăgească. Chiar și atunci când există asemenea exemple urmate de țărani, ele nu sunt din domeniul agricol. Ne referim la puterea de influențare pe care au avut-o „stabilimentele industriale” din jurul Vașcăului, mai cu seamă topitoriile și atelierele de prelucrat fierul, asupra satelor din zonă, multe dintre ele arondate acestora pentru a le deservi și de unde țărani „fură” meseria. Acest fenomen conduce spre sfârșitul secolului la dezvoltarea unei surprinzătoare „industrii” țărănești, cu specializare în prelucrarea fierului – la Vârzarii de Jos și de Mijloc, Briheni, Cărpinet, Bărășu –, a cărei producție se adresează din ce în ce mai mult pieței – unei pieți țărănești prin excelență – pe care cererea de unelte de fier este și ea mai mare (Ștefănescu, 1995b, I, 115-116).

Sub aspectul exploatarei agricole, situația începe să ia o altă turnură odată cu primele decenii ale secolului al XIX-lea, ca urmare a acțiunii mai multor factori convergenți: creșterea demografică, „alertarea” cererii în condițiile prelungirii războaielor antinapoleoneene, reglementarea urbarială în urma căreia se procedează, în vestul Transilvaniei, la măsurarea, delimitarea alodiilor și comasarea lor; impulsurile fiziocrate și iluministe care au prins mai mult la acest nivel decât la cel țărănesc, exemplul domeniilor fiscale, au condus la realizarea unui salt calitativ în exploatarea alodială, la reconsiderarea economiei alodiale.

Cu toate că nu se pot compara cu progresele făcute în agricultura din vestul continentului, sunt totuși sesizabile, la nivelul unora dintre domeniile din zona noastră, anumite mutații care orientează cultura pământului spre forma ei intensivă. Se constată mai întâi o organizare superioară; sunt angajați administratori cu cunoștințe, cu pregătire agronomică, se folosesc mai eficient îngrășămintele, se introduc în cultură leguminoasele pentru nutreț - trifoiul și lucerna – și, pe baza acestor premise, se trece la adoptarea unor sisteme de agricultură intensive: generalizarea sistemului cu trei câmpuri și chiar trecerea la rotația pe patru ani, cu dispariția în totalitate a pârloagei. Pe domeniul Episcopiei romano-catolice orădene începe să se utilizeze sămânța selecționată, se cultivă plantele de nutreț sau se acordă importanță cunoștințelor agrotehnice de către toți cei implicați în procesul productiv. Un adevărat model de organizare a unei gospodării alodiale moderne îl oferă întinsul domeniu arădean, constituit între 1817-1827 de către arhiducele Iosif de Habsburg, cu centrul la Chișinău-Criș. Prin investiții considerabile arhiducele pune bazele unei ferme de oi de rasă, a unei ferme de vaci Siementhal, a alteia de porci Mangalitză; a utilizat zilele de robotă datorate de cele peste 2000 de familii iobăgești și 50 familii de jeleri pentru munci de îndiguire și canalizare; a construit două mori sistematice, a achiziționat mașini agricole, a angajat un număr important de specialiști, a făcut apel pe scară largă la munca salariată; tendințe asemănătoare se manifestă și pe domeniul Dietrich cu sediul la Pâncota, cu ferme de animale de rasă, cu pământuri cultivate după normele agrotehnice

cele mai avansate (arături adânci, gunoie sistematică, utilizarea uneltelor achiziționate din străinătate). Stăpânii succesivi ai domeniului structurat în jurul târgurilor Diosig și Săcuieni – numit al contelui Stubenberg –, sunt oameni pătrunși de spiritul vremii, raționaliști, chiar promotori ai noului de avangardă, cum este contele Zichy Ferenc *vis-a-vis* de viticultură și industria vinului în deceniile dinaintea epidemiei de filoxeră. Apoi, cu toată recurența unui sistem feudal oficial în funcție, sunt recognoscibile pe acest domeniu o serie de aspecte care exced cadrul juridic și comportamental strict al feudalității: producția pentru și ieșirea obișnuită pe piață, chiar accentele în plus puse pe acele tipuri de activități, precum viticultura, cultura tutunului sau a legumelor, ori pe ocupații neagricole ce țin de funcționarea pe scară largă a unor unități comerciale: hanuri și cărciume, măcelării și prăvălii, statuarea unor norme sanitare stricte etc. (Apan, 2007)

Cu toate aceste exemple de domenii aflate în avangarda dezvoltării agrare, ele nu reprezintă totuși regula, pe cele mai numeroase proprietăți tendințele de înnoire fiind timide, sau chiar lipsesc. Fiind însă vorba de domenii mari, cu mii de țărani implicați direct – ca iobagi, dar din ce în ce mai mult ca lucrători salariați – ele constituie adevărate școli de răspândire a cunoștințelor agrotehnice în mediul țăranesc.

Față de aceste experimente de la nivelul economiei alodiale, sau cel puțin a unei părți a acesteia, unele reușite, economia țăranescă rămâne, din punct de vedere tehnic și organizatoric, solidară secolelor anterioare. Ea se află în continuare supusă acțiunii unor factori limitativi, dintre care cei mai importanți rămân cei sociali.

Economia țăranescă între subzistență și piață

Primul și cel mai important răspuns pe care agricultura îl dă creșterii demografice este mărirea suprafețelor cultivate, adică recursul tradițional în astfel de situații; agricultura rămâne și la începuturile epocii moderne „devoratoare de spațiu” (Duby, Mandrou, f.a., 14). Din acest punct de vedere șansa populației transilvănene a fost existența unor întinse terenuri aflate în rezervă, sub formă de pășuni, fânețe, mlaștini și, mai ales, păduri. Din punct de vedere tehnic, veacul al XVIII-lea nu inventează nimic, apelând în continuare la „foc și la fier” (Dumas, 1968, III, 539). Munca de defrișare este una „penibilă”, ce presupune mari eforturi fizice. Apoi, obiceiurile sau arbitrarul permit stăpânului să ia pământul defrișat în folosință proprie:

„Dacă defrișăm și curățim de spini vreun teren, care astfel devine arabil sau loc pentru cosit, atunci ne este luat și folosit de domni moșierii”, se plâneau țăranii din satul sălăjan Camăr la 1773 (Abrudan, 1980, 454)

În dorința sa de a spori producția pentru piață, stăpânul defrișează și pe cont propriu, utilizând munca gratuită datorată de țărani în cadrul robotei, una dintre cele mai grele lucrări pe care țăranii trebuiau să le presteze pentru stăpân (Ștefănescu, 1995b, I, 152-154). Planurile cadastrale din prima jumătate a secolului al XIX-lea sunt în măsură să ilustreze caracterul masiv, efortul individual și colectiv al satelor pentru defrișare (Ștefănescu, 1989, 620). Toponimele minore consemnează numele celor care au efectuat și care folosesc aceste locuri defrișate: Secătura lui Drăgan, Râtu Bodeștilor, Câmpu Curteștilor, Ograda Ciureștilor etc. (Ștefănescu, 1995b, 156-158).

De mai mare amploare sunt lucrările de desecare și regularizarea cursurilor de apă, ce încep în Banat și în câmpia joasă a Crișurilor, acoperită cu mari suprafețe de mlaștini sau supusă, în perioadele apelor mari, inundațiilor. Printre primele inițiative, materializate la nivelul secolului al XVIII-lea, amintim pe cea a contelui Alexandru Karolyi ce a vizat sistemul de canalizări și drenări în zona luncilor Someșului și Crasnei și a mlaștinei Ecsed

(Manciulea, 1938, 83). Tot în secolul al XVIII-lea a început să fie canalizat Crișul Alb; din 1823 datează un proiect de canalizare a Crișului Alb și a Crișului Negru, înfăptuit între 1835-1843 (*ibidem*, 109). Numai în sectorul inferior al Crișurilor suprafața cultivată a crescut de la 57.929 iugăre în anul 1733 la 181.291 iugăre în 1848 (Mândru, 1969, 87).

Amploarea fenomenului de lărgire a terenurilor agricole, ca principal răspuns la creșterea demografică, este pusă în lumină de câteva date comparative: s-a calculat, pentru un număr de 18 sate, constituite într-un eșantion reprezentativ pentru Munții Zarandului, că în intervalul de 3 decenii ce desparte conscrierea din 1771 de cea din 1802, intravilanele se măresc de la 780 la 2362,5 măsuri de Pojon, arabilele de la 2368 la 8618 iugăre (327 %), fânețele de la 1.998,2 coșași la 4.349,2 coșași (Kovach, 1960, 247-249).

Un alt răspuns la creșterea demografică este intensificarea ritmurilor participării țăranilor din zonele de deal și munte la muncile agricole sezoniere din regiunile de șes, cele care își măresc substanțial suprafețele cultivate la nivelul secolelor XVIII-XIX. Fenomen general european, ținând de complementaritatea economică dintre regiuni cu condiții naturale, cu economii diferite, el se manifestă cu putere și la nivelul zonei noastre de referință. Fenomenul este alertat de reglementarea urbarială din 1722, care introduce „ruptoarea”, adică posibilitatea răscumpărării obligațiilor în natură și în muncă, precum și de reglementarea tereziană care stabilește cu strictețe condițiile răscumpărării, la înțelegerea părților, a robotei. Aceasta asigură țăranilor din zonele de deal și munte libertatea de mișcare necesară pentru a se afla în momentul oportun la muncile agricole din câmpie sau acasă, profitând și de diferența de 2-3 săptămâni dintre maturizarea culturilor la șes și la munte. La începutul secolului al XIX-lea fenomenul avea un caracter de masă și nu întârzie să apară consecințele de ordin negativ, cum era, de pildă, lăsarea pământurilor proprii necultivate, mizând pe randamentele mari din zonele de câmpie. Împotriva unor asemenea stări de fapt se vor lua măsuri cu caracter administrativ cum era interzicerea participării la muncile agricole sezoniere a celor care nu dovedeau cu „carte” din partea stăpânilor că și-au lucrat pământul sau că cei rămași acasă îl vor lucra (Ștefănescu, 1986, 362).

Documente de la nivelul secolului al XVIII-lea pun în lumină caracterul de masă al acestui fenomen: numărul secerătorilor consemnați în satele bihorene de câmpie este în continuă creștere: la 1739, Ianoșda folosește un număr de 347 secerători, Nojoridul 119, Tulca 113, Biharea 380 etc. La 1770, locuitorii a 88 localități din districtele Beiușului, Vașcăului și Pomezăului declară, că participă la astfel de munci la distanță „cea mai mare parte a iobagilor” (*ibidem*, 357).

Adoptarea, împământarea culturilor „americane”, a porumbului și cartofului, reprezintă, fără îndoială, una dintre cele mai spectaculoase schimbări la nivelul agriculturii de factură țărănească la nivelul perioadei la care ne referim. Odată cu adoptarea celor două importante culturi alimentare, dar și a altora, precum tutunul, cu un pronunțat caracter comercial, este spart monopolul cerealelor tradiționale păioase, culturile diversificându-se de acum cu noi plante de nutreț ori industriale. Deocamdată însă, agricultura își păstrează, la nivelul zonei noastre, același pronunțat caracter cerealier, întărit chiar prin extinderea pe scară largă a culturii porumbului.

Prin extinderea de o manieră „explozivă” a porumbului la nivelul gospodăriei țărănești, profitând de avantajul productivității, părea că poziția grâului de lider încontestabil al vechii agriculturi de tip european era periclitată. Departe de a-și pierde întâietatea în vechiul său „sief”, grâul își consolidează chiar la nivelul veacului al XVIII-lea statutul: el rămâne cereala de prestigiu ce continuă să constituie o obsesie a lumii rurale

transilvănene la începuturile epocii moderne. Noua cultură cu pretenții la uzurparea întâietății grâului, am numit porumbul, a pierdut până la urmă bătălia nu în plan cantitativ ci în plan simbolic. El nu se poate impune într-un mental suprasaturat de grâu. „Pâinea de grâu curat” rămâne veșnicul ideal, greu, doar sporadic atins la nivelul țărănesc (Ștefănescu, 1995b, 191-196).

La nivelul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului următor grâul rămâne un personaj complicat, care, pe lângă dezavantajul că își hrănește prost oamenii care îl cultivă, datorită randamentelor sale scăzute, este sensibil, pretențios la sol și climă, presupune o largă rotație pe același teren, este puțin rezistent la boli și dăunători. De aceea, cultivatorii au fost nevoiți adesea să înlocuiască cultura grâului pur cu cea a „grânelor”, fie adăugând suprafețelor cultivate cu grâu alte terenuri cultivate cu orz, secară sau ovăz, în caz de necesitate și ele panificabile, fie preferând culturile amestecate: grâu-secară, grâu-orz, orz-ovăz etc. Registrele de dijmă ca și conscrierile pun în evidență superioritatea cantitativă a grâului secăreț la nivelul gospodăriei țărănești a secolului al XVIII-lea. Pe măsură ce se intensifică ancorarea gospodăriei țărănești în economia de schimb, la nivel domeniial sau chiar la nivelul economiei țărănești, cresc suprafețele ardate grâului curat, cel care este îndeobște vândut, în vreme ce pentru subzistență se apelează în continuare la amestecurile cerealiere (*ibidem*, 196-198).

În comparație cu impunerea greoaie a cartofului, porumbul a fost adoptat rapid în Europa într-o lume țărănească obsedată de grâu, de pâine, de cereale în general. Șansa porumbului a fost că era o cereală ce se propunea unei lumi dominată în primul rând de amestecurile cerealiere. De aceea, porumbul a intrat în toate combinațiile alimentare ale vremii, inclusiv a pâinii, adesea cu cantități considerabile datorate randamentului său net superior față de cerealele păioase tradiționale, fiind astfel asimilat mental grâului. Nu întâmplător deci, cele mai frecvente nume care i s-au dat la începutul împământării sale europene au în componența lor cuvântul „grâu”. Apoi, porumbul s-a insinuat și în alte combinații alimentare, cum au fost vechile terciuri, tradiționale pe bază de mei, cum sunt „polenta” italiană și „mămăliga” românească (Ștefănescu, Bocra, 1993, 80-91). Pe lângă productivitatea sa mai mare decât a cerealelor tradiționale, porumbul aduce cu sine un adevărat „complex simbiotic” din care mai făceau parte fasolea și dovleacul, însoțitorii săi permanenți (Stoianovich, 1966, 1029). A recolta de pe aceeași suprafață o cantitate sporită de cereale, apoi o cantitate considerabilă de proteină datorată fasolei, una de grăsime, prin uleiul din sămânța de dovleac și o masă apreciabilă de nutreț prin dovleci și prin cocenii de porumb, era în măsură să stârnească entuziasmul cultivatorilor. Apoi, porumbul nu intră în contradicție, dimpotrivă susține mult mai hotărât decât cerealele tradiționale, cealaltă componentă de bază a economiei țărănești, creșterea vitelor. El este în măsură să sprijine creșterea animalelor în segmentul cel mai dificil al anului, perioada stabulației. Porumbul a putut înlocui cu succes, la nivelul gospodăriei țărănești, toate celelalte cereale aflate în cultură (Ștefănescu, 1998, 147).

Prima atestare documentară a porumbului în spațiul românesc datează din 1639, cu referire la domeniul Chioarului (Demény, 1989, 1245-1246). Apare mai întâi cultivat în grădini, în locurile intravilane, spații exceptate de dijmă. De aci tinde să ocupe intravilanele nelocuite sau chiar vetrele de sate părăsite (Ștefănescu, 1995b, 224-225). Autoritățile transilvănene se văd nevoite să încerce stoparea iureșului ofensiv al porumbului prin măsuri administrative; astfel, se instituie pedepse aspre împotriva celor care cultivă porumb în sola alocată grâului sau prin vii (Moldovan, 1983, 67-71).

Spre comparație, impunerea culturii cartofului la nivelul civilizației europene este anevoioasă, adesea prin măsuri de ordin administrativ. El n-a ajuns de folosință curentă decât la cumpăna secolelor al XVIII-lea - al XIX-lea. Reticența populației europene față de cartof venea mai ales de la faptul că nu era o cereală, și, cel puțin la început, n-a putut trece examenul de a intra în componența pâinii, datorită, se pare, calității inferioare a primelor varietăți ajunse în Europa; se adăuga faptul că partea comestibilă a plantei se dezvoltă în pământ, ceea ce era în măsură să creeze suspiciuni: nu putea fi exclusă complicitatea forțelor subpământene ale răului. Era greu de luat în serios această „hrană blestemată”, ce se dezvoltă în „sânul pământului” (Stoianovich, *op. cit.*, 1029). Mentalitatea țărănească europeană în care cerealele dețin un loc important, creează în jurul noii culturi o adevărată strategie a respingerii, pe baza sublinierii defectelor: hrana pe care o oferă este considerată necomestibilă; apoi, o asemenea hrană nu poate să nu provoace sau să nu răspândească boli precum lepra, ciuma etc. Toate aceste contraargumente fac din cartof un „străin” și reacția împotriva sa este reacția de respingere a străinilor de către comunitățile tradiționale (Ștefănescu, 1995b, I, 232).

Ca și în cazul porumbului, crizele alimentare sunt cele care slăbesc rezistența la adoptarea noii culturi; chiar în aceste împrejurări însă, numai după serioase insistențe din partea autorităților, cartoful intră în calculele sărăcimii. Cartoful – denumit „crumpe” sau „perlele cele de pământ” – era în vremea în care își publica Șincal manualul său (1806) doar o legumă cultivată în grădină, fără a se putea vorbi, la nivelul Transilvaniei, de generalizarea sa în cultura de câmp (Șincal, 1806, 124). În plină foamete, în 1814, episcopul ortodox Vasile Moga recomanda printr-o pastorală preoților să-și instruiască credincioșii pentru ca „în vremea aceasta de lipsă a bucatelor să nu mănânce bucate tot de pită și mămăligă ci și legume, la primăvară să se samene picioace” (Cately, 1988, 66). Și în Crișana pentru a se impune, cartoful are nevoie de complicitatea autorităților. Aceasta în condițiile în care, în timpul foametei dintre 1813-1817, cultura sa n-a reușit să se generalizeze. La 10 iulie 1820, Adunarea generală a comitatului Bihor făcea apel la Samuil Vulcan pentru a tâlmăci și a răspândi în limba română, printr-o pastorală, obligativitatea fiecărei comunități și familii de a semăna o suprafață minimă cu cartofi. (Maxim, Mudura, 1974, 54-55).

O mare importanță dobândește la nivelul secolului al XVIII-lea *cultura tutunului*. Obiceiul fumatului este însă mai vechi, primele știri despre el fiind din secolul al XVI-lea. Din secolul al XVII-lea datează cele dintâi măsuri antitabacice luate de Dieta Transilvaniei, repetate la intervale scurte, din cauza ineficienței lor. În ciuda tuturor măsurilor de reprimare, fumatul devine o practică atât de obișnuită în lumea rurală încât țăranel „chiar dacă nu are pâine, dar tutun pentru fumat trebuie numai să aibă” (Demeny, *op.cit.*, 1248-1251). În condițiile creșterii cererii de tutun, este amintită, în premieră pentru spațiul românesc, cultivarea tutunului la Diosig, în 1692. Informațiile conșcrierii din 1692 sunt confirmate, câteva decenii mai târziu, de relatarea geografului Matthias Bell care atestă la Diosig dar și în satele din jur: Roșiori, Tămășeu, Cheșereu, cultivarea unui tutun de foarte bună calitate. Documentul intitulat *Beneficia et maleficia locorum*, ce precede reglementarea tereziană, consemnează extinderea zonei de cultură a tutunului spre sud în sate din jurul Salontei. Această cultură care are un rol mare în integrarea lumii rurale în economia de piață cunoaște un avânt deosebit când, datorită războiului pentru independența Statelor Unite și apoi a războaielor napoleoneene, a scăzut traficul de tutun american spre Europa, mărindu-i prețul și făcându-se apel la posibilitățile locale, în valorificarea cărora se implică energic autoritatea de stat. În prima jumătate a secolului al XIX-lea apar în câmpia de vest

zeci de sate de coloniști care arendează pământ de la marii proprietari pentru cultura tutunului (Ștefănescu, 1998, 152).

Pledoaria lui Gheorghe Șincai pentru modernizarea agriculturii transilvănene la începutul veacului al XIX-lea rezultă cu putere și din capitolul intitulat „Despre livezi sau locurile cele de cosit”, al manualului său, în care alături de „livezile sau locurile de cosit cele firești”, pledează pentru „livezile cele cu meșteșug făcute”, fânețele artificiale, cele care au stat în mare măsură la triumful a ceea ce s-a numit „revoluția verde”. Ca atare prezintă și sfătuiește pe cultivatori să-și înlăture îndoielele și să cultive trifoi, lucernă, „trifoiul turcesc” sau măzăricea și „edisarul”, prezentând amănunțit, principalele exigențe ale culturii lor (Șincai, *op.cit.*, 60-72).

Pentru că agricultura tuturor epocilor s-a confruntat cu problema pierderii în timp a fertilității, cei care au practicat-o au căutat în permanență modalități de refacere a acesteia. În perioadele anterioare agriculturii moderne, în fața agricultorilor stăteau trei altfel de posibilități: gunoiera, odihna periodică a pământului și alternanța, pe aceeași suprafață, a culturilor (Birnie, 1932, 32-33). Cum apelul la gunoieră era limitat de numărul vitelor și a posibilității practicării stabulației, agricultura de „Vechi Regim” a fost nevoită să procedeze la combinarea, ordonarea, mutarea culturilor în timp și spațiu, prin asolament.

Sistemul „în pirloagă” este arhaic, specific unei agriculturii practicate insular, în care terenurile agricole reprezintă procente mici, în raport cu fânețele, pășunile, pământuri care într-o formă sau alta sunt lăsate să se refacă. În acest sistem se cultivă majoritatea pământurilor defrișate individual, mai ales din satele cu habitat dispersat, cele care au în jurul caselor toate categoriile de terenuri cu roseturi economice și pe care le cultivă individual. Este un sistem aflat, în ciuda amintitului caracter arhaic, în uz și astăzi, în satele situate la cea mai mare altitudine din Munții Apuseni. În cadrul acestui sistem, un teren se cultivă un 2 până la 5 în zonele montane, după care este lăsat să se odihnească, un număr mai mare de ani, de la 3 până la 10-12. Mărirea suprafeței aflate permanent în cultură ca și ritmurile rotației sunt în legătură cu posibilitățile de gunoieră (Toșa, 1975, 106-111).

Practicarea acestui sistem este mai frecventă la începutul perioadei la care ne referim, la ieșirea din deceniile de criză demografică ce avuseseră drept rezultat reducerea suprafețelor cultivate. Documentele precizează că într-o serie de sate din nord-vestul Transilvaniei, pământurile sunt în grădini, pe lângă case, fie prin poienile defrișate în păduri. Sugestive sub acest aspect sunt imaginile pe care le oferă studiul planurilor cadastrale: schița hotarului satului Agriș (Arad) de la 1822 pune în evidență maniera individuală, de ocupare și utilizare a pământului, în cadrul sistemului cu pârloagă: unei vetre relativ adunate, îi corespunde un hotar aflat în extindere; intrândurile terenurilor de cultură în interiorul zonei forestiere au nume sugestive: Târsala Marineștilor, Târsala lui Janos, Cornet, Ceriște, Câmpu Micului, Părău lui Ispas, Părău Neagului (Ștefănescu, 2007b, 148).

Deși rămâne preponderent, sistemul cu două câmpuri are tendința de a-și micșora ponderea în două moduri: fie prin creșterea suprafețelor și prin întrunirea altor condiții economice și sociale dă naștere sistemului cu trei câmpuri, fie, prin aceeași creștere a suprafețelor cultivate prin defrișări individuale, duce la dispersia arabilelor în cadrul hotarului și în ultimă instanță la renunțarea la sistemul calcatorial. Această tranșare, cu destul de mare ușurință de la un sistem la altul, este o caracteristică a sistemelor de cultură din Transilvania la începuturile epocii moderne. La 1720, locuitorii din Săud (Bihar) exprimau foarte plastic realitățile atunci când afirmă că „posesiunea are, ca și alte localități, cea mai mare parte a hotarului împărțit în două câmpuri” (Ștefănescu, 1995b, II,

22-26). Creșterea suprafețelor cultivate face ca noile terenuri, de obicei mărginașe, să scape încadrării lor în câmpurile hotarului (Seé, 1921, 63).

Prezența masivă în Transilvania a sistemului cu două câmpuri la cumpăna secolelor XVIII-XIX, inclusiv în zonele cele mai favorabile agriculturii din câmpie, este un evident semn de retardare a agriculturii zonei, în condițiile în care, în numeroase regiuni ale Europei se renunța în totalitate la sistemele comunitare, în favoarea celor moderne, la rotația anuală a culturilor; or, la noi, cel mult se intensifică ritmul de trecere spre sistemul, mai evoluat, cu trei sole, fără a se ajunge vreodată la generalizarea lui (Ștefănescu, 1995b, II, 22-31).

Ca și în alte zone, evoluția spre sistemul de cultură cu trei câmpuri este precipitată de introducerea și generalizarea culturii porumbului. Pentru a nu aduce prejudicii culturii grâului, porumbul a fost cultivat la început, pe terenuri smulse pârloagei, contribuind astfel la creșterea suprafețelor aflate în cultură. Datorită productivității sale mari, gospodăria țărănească este tentată, am văzut, să mărească suprafețele cultivate cu porumb. În satele în care nu ocupă ansamblul arabilului, dezorganizând sistemele cu două câmpuri, se individualizează treptat „mălăiștile”, „cucureziștile” sau „tenchiștile”, cultivate an de an printr-o gunoie adecvată și deci în afara rotației câmpurilor. Astfel, individualizarea „mălăiștii”, din care se va forma treptat un nou „câmp”, va constitui o modalitate curentă de trecere la sistemul cu trei sole. Noul sistem se deosebește la început de sistemul cu trei câmpuri clasic, prin faptul că în cadrul lui se rotesc doar două sole, cea de-a treia, destinată porumbului, cultivându-se anual; numai într-o fază ulterioară acest al treilea câmp va intra în rotație.

Considerat de unii istorici tehnologi drept primul sistem agricol intensiv, sistemul cu trei câmpuri, s-a aflat în ofensivă în Transilvania secolului al XVIII-lea dar nu a fost în măsură să devină dominant. În tot cazul, creșterea suprafețelor organizate în acest sistem este un indiciu al tendinței de modernizare și la nivelul comunităților țărănești.

Situația existentă în Transilvania în privința sistemelor de cultură nu este în măsură să satisfacă exigențele modernizatoare ale lui Gheorghe Șincai care recomandă cultivatorilor renunțarea la sistemele cu pârloagă în favoarea sistemului anual, susținut de o bună gunoie a solului și de alternanța culturilor: „odihna aceasta nu e de vreun folos, dacă se va gunoi pământul după datina lui, nu are lipsă de odihnă, ci în tot anul se poate agonisi cu mare folos, măcar de ar și trebui schimbată semănătura în fieștecăre an” (Șincai, *op. cit.*, 29).

Dacă gospodăria țărănească rămâne locul unde se confecționează o parte a instrumentarului agricol, cel mai puțin pretențios, de lemn cu deosebire, dacă pentru altă parte sunt suficiente vechile ateliere rurale (de fierar, rotar etc.) pentru alte categorii apare specializarea în cadrul industriei țărănești pe care Braudel o numește la „firul ierbiu”, în măsură să spargă autarhia tehnică specifică lumii rurale în epoca anterioară (Ștefănescu, 1995b, II, 57).

În ceea ce privește plugul, ca principală unealtă a agriculturii tradiționale (Edroiu, Gyulai, 1965, 307-344), el aparține și pentru zona noastră celor două tipuri descrise pentru prima oară în limba română de Gheorghe Șincai: plugul cu corman schimbător și plugul cu corman fix (Ștefănescu, 1979-1980, 15-18).

Plugul cu brăzdar simetric și corman schimbător (plugul reversibil sau de coastă) este o unealtă specializată pentru arătura executată pe terenurile în pantă, de-a lungul curbelor de nivel. Relieful Transilvaniei a favorizat răspândirea acestui plug care se bucură de simpatia scriitorilor vremii. Calitățile care-l recomandau erau: greutatea mică, manevrabilitatea ușoară, construcția simplă, faptul că putea fi tras de o singură pereche de

boi. Datorită adecvării sale la condițiile de sol și relief, acest tip de plug s-a folosit în forma descrisă de Șincai până aproape de zilele noastre, uneori se mai folosește încă, în sate de munte. Este „vinovat” de dezvoltarea uneia din cele mai spectaculoase agriculturi de munte în terase din această parte a Europei, în Munții Apuseni și Poiana Ruscăi, și care face ca populația acestor regiuni să fie, „mai mult agricolă decât pastorală” (Ștefănescu, 1984-1984, 17). Plugul cu brăzdar asimetric și corman fix, cunoscut și sub numele de „plug de șes” sau „plug pe o brazdă”, este cealaltă variantă tradițională, de care se deosebește prin forma asimetrică a brăzdarului, prin grindeiul curbat și prin cormanul fixat pe aceeași parte a unelei.

Acțiunea plugului este desăvârșită de cea a grapei, în perioada la care ne raportăm o unealtă din spini, cu colți și spini sau numai cu colți de lemn.

Este în curs de promovare, pe canalele fiziocrate, „tăvala” sau „cilindrul” care „pînă acuma intră plugarii din Țara Ungurească și intră cei din Ardeal au fost puțin cunoscut”. Fiind vorba de un utilaj nou, Gheorghe Șincai se simte dator să arate avantajele operațiunii executate cu ajutorul său: „cu cilindrul, mai ales cu cel colțat, se sfarmă bruşii și gliile; se apasă arătura după ce s-au semănat și grăpat ca să strângă pământul pre lângă semințe ... Arătura încă o oblește și o netezește tăvălugul, de unde iarăși, foarte mare folos au plugarii care înșiși adună bucatele cu coasa” (Șincai, *op.cit.*, 25).

Manualul lui Șincai la care am făcut referiri recomandă, iarăși în sensul preceptelor modernizatoare fiziocrate, potențialilor cititori o mai mare atenție acordată pregătirii seminței, operațiune ce trebuia să înceapă în chiar momentul recoltării din anul precedent, când se impunea a fi aleși snopii cei mai frumoși; în săptămânile dinaintea semănatului sămânța trebuia spălată, operațiune prin care se înlăturau semințele de buruieni dar și semințele nesănătoase (*ibidem*, 31-46). Semănatul îi prilejuiește lui Șincai și un expozeu pe una din temele sale preferate în crezul său iluminist, cea a combaterii superstițiilor; în cazul de față a credinței că semănatul trebuia să țină cont de fazele lunii: „Unii se uită și la lună, adică seamănă grăul, atît cel de toamnă cît și cel de primăvară cu trei zile înainte sau după luna plină”, practică combătută de învățatul transilvănean prin puterea experienței: „experiența ne învață că nu mult face” (*ibidem*, 37).

Pentru recoltatul cerealelor păioase se folosea, alături de seceră, din ce în ce mai mult coasa, unealtă a cărei utilizare exprimă tendința de alertare a ritmurilor agrare, criza de timp în care tinde să intre și gospodăria țărănească. În cazul cerealelor păioase urma treieratul, operațiune ce încheia un ciclu agricol anual și care se executa cu uncalta numită îmblăciu, în zonele de munte, de obicei, în șuri, în lunile de iarnă, prin călcarea cu animalele, pe arie, fie în câmp fie acasă, sau pe un loc anume în vatra satului, în satele de șes, ambele modalități urmate de vânturare (Ștefănescu, 1998, 163).

Randamentul cerealiilor este în măsură să probeze cel mai bine caracterul de subzistență al agriculturii transilvănene în perioada de început a epocii moderne. El are o dinamică ce îl încadrează unei evoluții recognoscibile la scara întregii Europei răsăritene, caracterizată prin creșteri de amploare redusă ce dau adesea impresia de stagnare, în comparație cu Europa occidentală. Explicații ale acestui decalaj de creștere economică în ultimă instanță sunt de natură diversă. Mai întâi, trebuie să avem în vedere creșterea accentuată a populației Europei orientale și în consecință mărirea suprafețelor cultivate de o manieră spectaculoasă. Când această creștere tinde spre valori maxime, tentația este de a mări procentul de pământ aflat anual în cultură, fără o gunoie corespunzătoare, ceea ce face ca randamentul cerealiilor al secolului al XVIII-lea și în primele decenii ale celui următor să fie solidar cu cel din secolele precedente și nu cu creșterile spectaculoase de mai târziu. În

legătură cu realitățile relevate de studiul documentelor, trebuie să precizăm că adesea randamentul consemnat nu este cel real, ci exprimă o valoare nominală, a fertilității generale a pământului, exprimată în cereala etalon, grâul. Aceasta în condițiile în care zeci de sate nu au în cultură decât porumb, or, principala cauză a generalizării rapide a culturii porumbului este randamentul său superior. De aceea, la cumpăna veacurilor al XVIII-lea – al XIX-lea, în vreme ce randamentul grâului rar depășea 4-1, cel al porumbului avea valori de 10 până la 40 la 1, fapt pentru care trebuie să considerăm, în mod firesc, randamentele reale mai mari decât cele avansate de locuitori. Randamentul mediu pe cele 388 localități avute în vedere pentru comitatul Bihor la 1720 este de 3,03 la 1, cu tendința de scădere pe măsură ce cresc suprafețele agricole pe direcția pădurilor din zonele de deal și munte (Ștefănescu, 1995b, II, 142-146). Comparând aceste randamente cu media europeană, care pentru anul 1800 a fost calculată la 7-1, se poate constata un pronunțat decalaj de productivitate (Bairoch, 1989, 333).

Viticultura

Viticultura are, dintre toate ramurile agriculturii, pentru perioada la care ne referim, cel mai pronunțat caracter comercial. Târgurile și satele viticole sunt bine populate și prospere, unele devenind atât de specializate în producția de vin, încât renunță la cultura cerealelor sau o trec într-un plan secund. Întotdeauna a fost mai rentabil să produci vin decât cereale. Așa cum scria Ernest Labrousse, vinul este un produs destinat în primul rând pieții; are și avantajul că, spre deosebire de cereale, este o cultură perenă, toată producția anuală putând fi valorificată prin autoconsum sau prin comerț; apoi, la suprafețe egale, randamentul viei este superior celui al grâului; ca atare:

„Economia viticolă este deci, mai mult decât toate din lumea rurală, o economie de schimb, supusă legii pieții și a prețului. Venitul viticulturii se percepe în bani și nu în natură. Trebuie să vinzi pentru a trăi...” (Labrousse, 1944, 207-208).

Importanța în perioada la care ne referim a viilor este pusă în lumină, între altele, de faptul că orașenii sau locuitorii marilor târguri din zone nefavorabile viei lucrează promotorii cu vii în zonele de podgorie din dealurile vestice și unde funcționează, până astăzi, cunoscute podgorii cum sunt cea a Aradului, cu renumitele vinuri de Miniș, cea a Oradei, cea de la Diosig și Marghita (Ștefănescu, 1998, 167).

Pe domeniul Episcopiei romano-catolice de Oradea, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, mai precis între 1750-1775, s-au plantat vii pe o suprafață totală de 214.000 stânjeni, sau 1.071.925 butuci de vie (Șuta, 1976, 31). O spectaculoasă dezvoltare cunoaște la nivelul secolului al XVIII-lea podgoria Aradului, al cărei vin roșu de Miniș a fost exportat încă din 1745 în Cehia și la Fiume. Comparând datele conșcrierii din 1752 cu cele ale conșcripțiilor de după reglementarea urbarială, constatăm o creștere a suprafețelor de patru ori. În 1832, Fenyess Elek conșcrie 5165 ha de vie în comitatul Arad (Manea, 1976, 139-140).

Creșterea animalelor

Agricultura de tip european presupune în mod necesar prezența vitelor: pentru tracțiune, în primul rând, pentru gunoi, vite care să valorifice terenurile improprie cerealelor, terenurile eliberate de culturi etc. Cu alte cuvinte, cultura cerealelor europene este de neconceput fără prezența turmelor.

Pentru primele timpuri ale epocii moderne animalul de tracțiune reprezentativ rămâne boul. În Transilvania la nivelul secolului al XVIII-lea se ara cu 4 sau mai mulți boi. În

conscrierea din 1720 a comitatului Bihor, țărani, chestionați asupra acestui aspect, apelează la formula obișnuită „4-6 boi”. Declară că se descurcă doar cu 4 sătenii din Voievozi și Popești. Locuitorii din Cresuia, Săud, declară că au nevoie pentru arat de 4-6-8 boi, fără să se precizeze care sunt situațiile care presupun un număr sau altul; cei din Ciunțești, Mărăuș, Hodișel și Poclusa spun că utilizează pentru aceeași operațiune 6-8 boi; și sate din Câmpia Salontei utilizează 6-8 boi, ca și cele din Valea Ierului. Numărul mare al boilor de tracțiune, care grevează negativ asupra eficienței agriculturii se datorează mai multor cauze între care: greutatea mânării plugului tradițional cu brăzdar orizontal ce opune o mare rezistență la tracțiune, talia se pare mult mai redusă decât a animalelor de astăzi, condiția lor precară datorită frecventelor sincope alimentare; în pastoraia adresată satelor românești la 1820, episcopul Samuel Vulcan cerea, între altele, renunțarea la pășunarea fânețelor primăvara până târziu, ce diminuea considerabil cantitatea de nutreț, lipsa acestuia resimțindu-se în mod fatal primăvara în perioada aratului, care adesea se întârzia nepermis de mult din cauza slăbiciunii animalelor. (Ștefănescu, 1995b, II, 74-75).

Semnificativă pentru o tendință de eficientizare economică este și însinuarea tot mai hotărâtă în anumite zone de câmpie a calului ca animal de tracțiune în agricultură, mai ales din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea; chiar anterior într-o serie de sate din Câmpia Aradului, numărul cailor devine comparabil cu cel al boilor; astfel, conform conscrierii din 1743, Radna are înregistrați 31 boi și 21 cai, Ghiorac - 11 boi, 25 cai, Micălaca - 86 boi, 71 cai, Zimand - 70 boi, 52 cai, la 1746, Sepreș are 61 boi, 32 cai, Elek, sat de coloniști germani nu are boi, ci doar 122 cai, Vârșand - 183 boi, 135 cai, Șiclău - 442 boi și 347 cai. (*ibidem*, 75-76). În deceniile următoare tendința trecerii pe scară largă la utilizarea calului este mai evidentă: la 1828 în 40 de mari comune arădene numărul cailor depășea pe cel al boilor, în 28 utilizându-se doar calul (Kovach, 1985, 113-117).

Anumite zone ale Transilvaniei manifestă la începuturile epocii moderne o adevărată vocație „industrială”. Existența manufacturilor de fier a determinat locuitorii din zona Vașcăului să efectueze muncile legate de deservirea lor în cadrul obligațiilor feudale și pe cont propriu. O conscriere din 1735 consemna *meșteri fierari* la Briheni, la Vârzari de Jos, la Vârzari de Sus și la Câmp. Meșteșugul se dezvoltă până în prima jumătate a secolului al XIX-lea: la 1845 numărul atelierelor de fierari din zonă se ridică la cifra record de 61. Existența topitoriilor precum și a atelierelor de prelucrat fierul, fie ele domeniile sau urbariale, au determinat o serie de sate precum Săliște de Vașcău, Criștior, Sohodol și Călugări să se specializeze în producerea și vinderea cărbunilor de lemn (*ibidem*, 63).

Lumea rurală participă într-o formă sau alta la *schimbul de produse*, autarhia gospodăriei țărănești fiind tot mai mult de domeniul trecutului. La nivelul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea țăranul din Transilvania valorifică pe piață produse proprii, ale gospodăriei sale sau produse ale altora. La nivelul acestei perioade începe să se cristalizeze în lumea rurală un început de gândire, un rudiment de mentalitate economică, materializată în producția pentru piață ori în prezența regulată pe piață în scop speculativ. În toate ramurile economiei există tendințe mai curajoase sau mai timide de a se adresa pieții: adoptarea culturilor americane disponibiliza mai mult ca până atunci pentru piață grâul; chiar dintre noile culturi, unele se impun de la început ca plante cu vocație comercială: ne referim la tutun, cu precădere. Apoi, cele două ramuri specializate ale agriculturii, viticultura și pomicultura sunt de mult orientate spre piață. Există o anterioritate a satelor de munte în a fi prezente pe piață, din cauza deficitului permanent de cereale, a posibilităților de manevră datorită redevențelor predominant pecuniare (Bobinska, 1963, 18). Pentru anularea acestui deficit, satele au fost nevoite să se preocupe

de acele activități care să le faciliteze accesul la cerealele câmpiei. Pentru aceasta au devenit sate de meșteșugari, au schimbat fructe pe cereale ori și-au vândut, sezonier, forța de muncă.

Prezența lumii rurale în circuitul economic reglat de piață este dorită în egală măsură de stăpânul feudal și de stat. Primul nu poate valorifica agricol în regie proprie, terenurile din zonele puțin propice ale satelor de munte sau de deal. Preferă să răscumpere obligațiile țăranilor în bani. Or, pentru ca gospodăria țărănească să fie solvabilă era necesar ca ea să-și poată procura acești bani. Statul, la rândul său, stimulează orice poate face din țăran un supus prosper, pentru că numai astfel poate susține visteria imperială. Acordarea prin reformele iozefine a posibilității de mișcare, prin desființarea dependenței personale, prin dobândirea de către țărani a dreptului de moștenire, de a dispune de avere, de a practica meserii, au un mare rol în atragerea țăranimii în gospodăria de schimb.

Dacă prezența unui grup de factori care acționează convergent pentru a purta lumea țărănească spre piață este evidentă, tot atât de evidentă este și acțiunea contrară a unor factori limitativi. Principalul obstacol este de ordin social. Relațiile feudale se mențin, cu toată limitarea arbitrarului și a sferei lor de acțiune. Țăranul trebuie să fie, în concepția stăpânului, cu prioritate forța de muncă în măsură să pună în valoare alodiul chemat să se încadreze el în economia de piață. Stăpânul se străduiește să preserveze vechile monopoluri feudale, limitând sfera de acțiune a țăranului în domeniul comerțului. În altă ordine de idei, handicapuri financiare și tehnice fac din producția țărănească una cu rentabilitate foarte redusă. Se adaugă decalajul de creștere dintre provinciile estice și cele vestice ale monarhiei habsburgice, fapt ce făcea din primele doar niște hinterlanduri agricole ale celor din urmă (Ștefănescu, 1995a, 117-132).

Schimburile se efectuează mai întâi la nivel zonal, reglarea lor făcându-se cu deosebire prin târgurile locale, importante ca centre economice și ale vieții de relație. La nivelul secolului al XVIII-lea crește numărul târgurilor săptămânale și de țară, în paralel cu creșterea volumului schimburilor prin intermediul lor (Maxim, Mudura, *op.cit.*, 49).

Dezvoltarea schimburilor între zone complementare din punct de vedere economic, în ciuda acțiunii factorilor limitativi menționați, este posibilă și datorită creșterii surplusurilor comerciale de cereale în satele de la șes. Țăranii de la șes utilizează deocamdată mai ales calea tradițională a osmozei economice cu satele de la munte. În acest cadru se derulează majoritatea schimburilor comerciale în care sunt implicați țăranii. Iarna și primăvara, locuitorii satelor de munte străbat satele de câmpie schimbând fructele sau produsele meșteșugărești pe cereale. Vara, în timpul secerișului cu deosebire, mii de țărani din aceleași sate de munte străbat satele de șes pentru a-și oferi forța de muncă în schimb unui procent din recoltă (Ștefănescu, 1998, 177-178).

Sătenii nu își comercializează, cum spuneam, numai propriile produse: cei din Delani sunt măcelari, cumpără vite pe care le taie, vânzând carnea, cei din Finiș fac comerț cu animale mari, cei din Negru cu slănină de porci îngrășați, cei din Petrani cumpără și vând tot felul de animale etc. (Ștefănescu, Bodo, *op.cit.*, 33); locuitorii din Vadu Crișului transportă var în satele de câmpie de 4-5 ori pe an, iar dacă timpul este bun, tot anul (Maxim, Mudura, *op.cit.*, 49); la începutul secolului al XX-lea fierarii din zona Vașcăului, în paralel cu prezența obișnuită în rețeaua de târguri din apropiere, străbăteau pentru a-și vinde produsele zone întinse ale câmpiei Tisei, până la Debrețin, Satu Mare sau Puspokladany (Popoviciu, 1914, 474 și Chiriac, 1978, 66).

Există și segmente ale comerțului practicat de țărani care depășesc acest cadru, încadrându-se în circuite comerciale mult mai largi. Locuitorii târgului Beiuș cumpără la

1820 boi, vaci, oi, capre și porci din Moldova și Țara Românească, din Marele Principat al Transilvaniei pe care le vând la Pesta, Debrețin, Arad sau Gyula; aci se încadrează apoi comerțul cu lut pe care locuitorii din Vadu Crișului îl fac în Moldova și Polonia; la Sântandrei sunt la 1820 circa 35 de negustori de vite care cumpără animale în Transilvania și le vând la Oradea, Debrețin, sau mai departe, la Pesta, Cașovia, Agria; comerțul la distanță presupune și specializarea unor localități în transporturi (Maxim, Mudura, *op.cit.*, 48-51).

Intervenționismul statal în favoarea țărănimii

În plan social, eforturile au fost mult mai mari, de mai lungă durată. Aici rezistențele s-au dovedit mai puternice. Reglementarea urbarială este concepută de Viena ca un prim pas spre dărâmarea anacronicului regim al stărilor din Ungaria și Transilvania, ce constituia principala opoziție pentru politica modernizatoare a Curții. În atacarea sa, cercurile politice vieneze au plecat de la inadmisibila defavorizare de către un asemenea regim a mării mase de producători, de contribuabili, care limita libera inițiativă economică. (Berlasz, 1930, 4). Maria Tereza, sub influența consilierilor săi, a declarat public că țărăimea reprezenta „...clasa cea mai numeroasă a cetățenilor și ca atare, cea mai mare forță a statului”, fapt pentru care „trebuie menținută la un nivel la care să poată să-și îndeplinească obligațiile generale (cătore stat) în timp de pace și de război”. În cursul domniei sale, politica de protecție a țărănimii s-a axat pe „apărarea sesiei țărănești de agresiunea nobiliară”. Focalizarea atenției pe provinciile estice s-a datorat și mișcărilor țărănești din Bihor, din anii 1749-1751, la finele cărora, la 22 noiembrie 1751, împărăteasa dispune „o nouă reglementare a raporturilor urbariale de pe domeniul Episcopiei Romano-Catolice de Oradea, reducând sever serviciile țărănești datorate stăpânului feudal”(Gorun, *op.cit.*, 103). Rezultatul este reglementarea din 1759 pentru comitatul Bihor, ce stă la baza reglementării generale pentru Ungaria decretată în 1767 și care a constituit legiferarea cea mai completă a raporturilor sociale țărănești, înfăptuită până atunci în imperiu. Ea a stat la baza relațiilor dintre stăpânii de pământ și țărani până la 1848 (*ibidem*, 104-105).

Reglementarea nu ambiționa la atingerea esenței relațiilor servile; cu toate acestea, a însemnat un mare pas înainte, prin consecințele sale în plan social și economic. Ea stabilea cu precizie cuantumul obligațiilor, condițiile achitării lor, în funcție de mărimea și valoarea sesiei iobăgești, după clasa în care era încadrată localitatea, în funcție de „bunătățile și răutățile” constatate cu ocazia recenzării care a precedat reglementarea. Prin reglementare au mai fost interzise o serie de abuzuri; toți țărani posesori de sesie deveneau de liberă strămutare, urbariul admitând schimbarea sesiilor între iobagi, moștenirea și vânzarea lor. Chiar dacă menținea servitutea corporală a iobagului, punea sub controlul statului cuantumul îndatoririlor față de senior și modul de achitare a acestora (Constantiniu, 1972, 46). Cu toate că nu se elimina cu totul arbitrarul în relațiile dintre stăpân și țăran, exista posibilitatea limitării sale considerabile prin implicarea atentă a statului. Țăranul era pus, de acum, cel puțin teoretic, sub protecția statului, obținând siguranța de care avea atâtea nevoie, încrederea în stăpânire, încrederea în sine, și ea necesară pentru o aplecare mai hotărâtă asupra propriei gospodării. Se poate afirma cu certitudine că reglementarea urbarială din Ungaria a asigurat pentru comitatele din Partium o situație mai bună decât pentru cele din restul Transilvaniei.(Gorun, *op.cit.*, 105).

Iozerfinismul a vizat, din punctul de vedere al statului austriac, modernizarea prin susținerea mai vechiului obiectiv al centralizării administrative, prin desconsiderarea conștientă a granițelor provinciilor austriece, prin suprimarea drepturilor stărilor și confesiunilor, prin realizarea unui drept civil general, egal pentru toți, prin realizarea unei

„națiuni de stat” alcătuită din elemente mozaicate etnic, fără a le altera specificitatea în plan lingvistic.

Deși catolic fervent, Iosif al II-lea era convins de importanța toleranței religioase pentru dorita unitate a imperiului după insuccesul parțial al Contrareformei pe care statul austriac încercase să o folosească spre a obține dorita unitate spirituală. De aceea, primul val de reforme de după moartea mamei sale a vizat acest sector, în urma căruia prelații au ajuns înalți funcționari de stat, iar preoții tuturor confesiunilor, dincolo de atribuțiile lor de bază, spirituale, mici slujbași de stat. Punctul culminant în acest domeniu l-a constituit Edictul de Toleranță (*ibidem*, 217).

Pentru realizarea obiectivelor de modernizare și de asigurare a unității statului mozaicat austriac (*ibidem*, 218) Iosif al II-lea a fost adept al măsurilor radicale (*ibidem*, 220); trebuia desființată dependența personală. Pe lângă eliminarea definitivă a servituții, se impunea acordarea unei asistențe sporite gospodăriei țărănești, pentru a o ajuta să prospere; trebuiau luate de pe umerii săi o parte a sarcinilor fiscale și transferate pe umerii nobilimii parazitare din punct de vedere economic, dar vigilentă în a-și prezerva privilegiile sociale și politice. O nobilime impusă, alături de o țărănime eliberată de grelele sarcini domeniale, solvabilă în orice moment, era obiectivul major al Curții (*ibidem*, 223-224). Pe această linie se înscriu patentele de desființare a șerbiei date în decurs de cinci ani pentru ansamblul provinciilor austriece: 1 noiembrie 1781 pentru Cehia, Moravia și Silezia; 12 iulie 1782 – Carintia; 20 decembrie 1782 pentru provinciile austriece ereditare, 26 august 1785 pentru Ungaria și Transilvania. Cu tot caracterul lor trunchiat – în sensul că nu desființau iobăgia în ansamblul său și deci nici raporturile de tip feudal – prin ele se puneau capăt servituții personale, deschizându-se calea țaranului spre proprietatea pământului, spre meserii, spre o mai mare autonomie a gospodăriei personale, cu alte cuvinte spre individualizarea specifică epocii moderne (*ibidem*, 171-172): au fost anulate cele mai multe componente ale servituții personale; s-a abrogat șerbia în întregime, s-a permis țaranului libertatea căsătoriei, învățarea meseriilor, libertatea de a-și părăsi stăpânul; s-au interzis orice fel de servicii la curtea domeniială, iar robota trebuia limitată strict la prevederile reglementării urbariale; li se recunoștea țăranilor dreptul de proprietate asupra pământului, care putea fi folosit, zălogit, vândut ori schimbat fără consimțământul stăpânului (*ibidem*, 226-242).

Programul ambițios – și parțial utopic – al lui Iosif al II-lea n-a putut fi în totalitate transpus în practică. Datorită complicațiilor externe, împăratul s-a văzut nevoit să recurgă la ajutorul nobilimii. În consecință, la 26 ianuarie 1790 a revocat o bună parte din reformele introduse în provinciile estice ale imperiului, cu excepția edictului de toleranță și a patentelor țărănești. Moartea prematură a împăratului reformator, la 20 februarie 1790, nu a însemnat prăbușirea regimului inițiat, el fiind continuat într-o manieră mai puțin spectaculoasă, dar cu tenacitate, sub urmașii săi. Printre cele mai importante reforme care i-au supraviețuit se numără cele ce vizau modernizarea vieții țărănești.

În viziunea despotismului luminat austriac nu era suficientă nici ridicarea materială, nici îmbunătățirea statutului social al țărănimii: țaranul trebuia adus la o condiție de cetățean conștient; de aici, insistența iozefinistă pentru transpunerea în practică a mai vechilor proiecte de luminare: școala, cultura pentru toți, constituie obiective majore ale politicii imperiale. Reformele școlare instituite prin *Ratio educationes*, din 1777 pentru Austria și Ungaria și *Norma Regia*, din 1781 pentru Transilvania, se înscriu pe această linie (Bodea, 1956, 87). Ele au permis formarea, mai ales la grupurile etnice rămase până atunci în afara sistemului stărilor privilegiate - cazul românilor – a unei intelectualități și a unei funcționării mai numeroase, care în lipsa unei elite sociale consistente, apărată de

sistemul stărilor, își va asuma responsabilități de ordin politic, național. Legați de țărani prin toate firele originii lor, trăind împreună cu aceștia, intelectualii români au profitat de oportunitățile efortului iluminist al iozefinismului, aderând cu entuziasm la ideile promovate, însușindu-și-le ca pe niște idealuri de ridicare a propriei nații. În cazul românilor, în marea lor majoritate iobagi, reformele sociale și politice ale perioadei iozefine au o acțiune convergentă în a le ridica statutul. În consecință, mai mult decât alte etnii ale imperiului multinațional, românii „au suferit efectele acțiunii stimulative a politicii Curții vieneze” (Teodor, 1994, 10).

MANIFESTĂRILE SPIRITUALE

ȘCOALA DE LA BUCUREȘTI: CONSTRUCȚIA UNEI TEORII SOCIOLOGICE SISTEMATICE ASUPRA MANIFESTĂRILOR SPIRITUALE ÎN RURAL¹

Pentru a porni în căutarea acelor teorii care s-au aplecat *sistematic* asupra manifestărilor spirituale ale lumii rurale trebuie să precizăm de la început că abordarea „manifestărilor spirituale” în sensul cel mai larg cu puțință ar însemna să dezbaterem aici practic toate teoriile din științele culturii referitoare la mit, rit, religie, ordinea simbolică a lumii etc.

De aceea vom spune că nu ne-am propus aici decât să urmărim modul cum s-a construit o teorie *sistematică* a manifestărilor spirituale în *rural*, ca rezultat al eforturilor unei Școli întregi de sociologie, efort ce a înglobat atât gândirea teoretică a profesorului Gusti și a discipolilor săi (H. H. Stahl, Mircea Vulcănescu, Anton Golopenția, Traian Herseni, Ion Ionică, Xenia Costa Foru, Ion Conca, Anton Rațiu, Ion Chelcea, Vasile Caramelea...) cât și contribuțiile metodologice și rezultatele cercetărilor de teren ale unei perioade de aproximativ 20 de ani.

O teorie sistematică a manifestărilor spirituale rurale pornește de la posibilitatea de cunoaștere a acestora, care este dată, în *teoria gustiană a cadrelor și manifestărilor de viață*, de autonomia lor față de celelalte manifestări (economice, juridice, politice), dar și față de cadrele sau condițiile de existență ale unei unități sociale date (autonomie reflectată și în legea gustiană a întreitului paralelism care există între cadre și manifestări, ca și în interiorul cadrelor și manifestărilor).

În *Îndrumarul pentru monografiile sociologice*, volum realizat în 1940 în colectiv de către cei mai de seamă discipoli ai profesorului Gusti, cele patru cadre, ca și cele patru manifestări își aveau deja specialiștii lor. Capitolul referitor la cercetarea *manifestărilor spirituale* în comunitățile rurale era tratat de către Ion I. Ionică și Octav Iosif. Pentru a încadra preocupările sale privind o teorie sociologică a manifestărilor spirituale ale vieții unei comunități, Ion I. Ionică „vizitează” modalitățile consacrate de abordare a acestora. Pentru Hegel, scrie el,

„marile clase de fenomene apar la sfârșitul cursei dialectice a Ideii, când din negațiunea spiritului subiectiv prin spiritul obiectiv (manifestat prin Drept, Moravuri și Moralitate) se naște spiritul absolut cu formele sale succesive: Artă, Religie, Filosofie, (...) În vremea noastră, această linie ideologică ajunge la modernă linie a sociologiei științei (Soziologie des Wissens a lui Mannheim), alături de care trebuie să semnalăm, pentru același domeniu al sociologiei spirituale, sociologia culturii (Kultursoziologie a lui A. Weber) (...) Din Comte (...) s-a dezvoltat în Franța îndeosebi, interpretarea sociologică a cunoștinței și a valorilor spirituale (E. Durkheim, Levy Bruhl, H. Hubert, M. Mauss etc.)”. (Ionică, 1940, 202-203).

Altă direcție o constituie preocupările de istorie și etnologie. Foustel de Coulanges de pildă susținea că vechiul cult al strămoșilor este sursa Dreptului și a Politicei, a ordinii private și publice. În Germania s-a dezvoltat, de asemenea, o *antropologie spirituală*: Adolf Bastian cu a sa *Elementargedanken und Volkergedanken*, sau W. Wundt cu celebrele sale cercetări în domeniul cunoscut sub numele *Volkerpsychologie* (limbă, mituri, artă...). Mai trebuie incluși aici și etnologii care au adus o contribuție hotărâtoare, spune Ionică, pentru înțelegerea *sociologică* a diferitelor grupe de manifestări spirituale.

¹ Studiul propus reproduce parțial studiul *Manifestări spirituale sătești* (Buruiană, 2005).

Observăm că sunt anunțate deja două serii teoretice distincte. Mai întâi avem de-a face cu teorii care se preocupă de manifestările spirituale dintr-o societate sau alta sau din societate în general. În al doilea rând este vorba despre teorii care susțin rolul determinant al valorilor spirituale în societate (teorii de orientare spiritualistă). În cadrul noului domeniu pe care-l conturează cercetările din Școala lui Dimitrie Gusti ele apar împreună pentru că *sociologia manifestărilor spirituale* are ca obiect de studiu manifestările spirituale ale unei societăți, fiind ea însăși o sociologie spiritualistă.

„Sociologia spirituală, spune Ionică, ca tendință generală explicativă, pune accentul pe realitatea spirituală a vieții sociale” (*ibidem*, 204).

Iar în altă parte:

„Societatea apare sprijinindu-se pe realități spirituale” (*idem*)

Seria acestor teorii *spiritualiste* este mai largă, fiind indicată de Ion Ionică: Bougle considera reprezentările colective nodul vital al oricărei societăți, pentru B. Kidd religia reprezintă factorul hotărâtor al evoluției societății umane, Frazer considera superstițiile elementele determinante ale instituțiilor sociale, pentru Durkheim religia era realitate matcă a vieții sociale.

Care este obiectul de studiu al noului domeniu pe care-l definește discipolul profesorului Gusti, *sociologia manifestărilor spirituale*? De ce, dacă avem deja consacrate ramuri specializate pentru fiecare clasă de manifestări spirituale în parte – avem adică o sociologie a științei, o sociologie a artei, chiar și una a literaturii, o sociologie a religiei etc., mai este nevoie de o teorie sociologică a manifestărilor spirituale? În afara lor, a acestor manifestări spirituale luate separat, răspunde Ion. I. Ionică:

„se pune și o problemă de ansamblu a vieții spirituale totale a unei societăți (...) Sociologia spirituală, considerată în ansamblu, aduce acest punct de vedere pe deasupra sociologiilor speciale ale religiei, moralei, artei, științei etc.” (*ibidem*, 207).

În monografiile sociologice din comunitățile rurale, de pildă, se urmărește recompunerea „unității structurale a vieții spirituale sătești” (*idem*). De ce este nevoie de o asemenea *recompunere*? Pentru că

„Manifestările spirituale se răspândesc, fără vreo aparentă legătură între ele, pe un larg câmp al vieții colective. O cântec, o icoană, un joc, cunoștința unei constelații, reprezentările unor fâpturi ca Măcestrele, un descântec sau o judecată morală sunt tot atâtea puncte risipite pe multiplele direcții ale vieții spiritului, a căror înrudire nu apare cu evidență și nici nu sugerează fazele unui proces unitar, asemănător celui economic.” (*ibidem*, 208).

Toate aceste elemente disparate au în comun *stări sufletești*. Acestea generează *atitudini spirituale* de un anume tip ale grupurilor sau societăților.

“Fie că e vorba de obiecte (icoană), de acțiuni sau reprezentări, manifestări ca acestea de mai sus înfățișează, deopotrivă, o seamă de valori care par a avea centrul de viață în ele însele. Astfel se arată a fi trăsătura generală a manifestărilor spirituale.” (*ibidem*, 209).

Proiectul unei morfologii spirituale a satului – „icoana lumii la poporul român”

Așa cum au gândit metodologia cercetării manifestărilor spirituale discipolii lui Dimitrie Gusti, se întrevădea în sfârșit posibilitatea ca o serie de mari contribuții teoretice în cercetarea unei „viziuni asupra lumii” a poporului român – cum ar fi *O viziune românească a lumii* (Papadima), *Dimensiunea românească a existenței* (M. Vulcănescu), *Matricea stilistică a poporului român* (Blaga) ș.a., să poată fi supuse *verificării*. Cercetarea manifestărilor spirituale era prevăzută să „cartografieze” în cele din urmă ceea ce s-ar numi *icoana lumii în viziunea poporului român*.

Determinarea *morfologiei spirituale a satului* avea în vedere structura totală a vieții spirituale a unității sociale cercetate (satul) în legătură cu procesul de diferențiere a valorilor astfel:

1. Din punct de vedere sistematic:

- a) manifestările spirituale în ele însele;
- b) clasificarea în clase și genuri mari.

2. Punctul de vedere al marilor unități structurale:

Dacă luăm, de pildă, gospodăria ca unitate socială, se pot înfățișa manifestările spirituale „ca izvorând din activitatea sa și exprimând formele sale de echilibru”. (*ibidem*, 212-213). Monografiștii aveau de urmărit, concret: decorarea casei, moralitatea domestică, credințele și riturile domestice, viața religioasă legată de biserică, cunoștințele practice legate de bunul mers al gospodăriei ș.a.

3. Manifestările spirituale în întregurile lor de viață:

Cercetarea din această perspectivă avea rolul de a le fixa manifestărilor spirituale funcționalitatea pentru unitatea socială. Riturile agrare se integrează organic în ansamblul muncii agricole, riturile pastorale, la fel.

„Unele și altele fixează într-o societate climatul și tonalitatea activității respective, ele dau formula de echilibru al acțiunii grupului uman” (*ibidem*, 214).

Alte întreguri sunt cele ceremoniale: nunta, înmormântarea. „Aici iarăși sunt prinse fapte spirituale în ansambluri semnificative pentru poziția întregii societăți”.

După primul punct de vedere avem următoarele clase de valori: frumos, sfânt, bine, adevăr – subsumate categoriilor fundamentale ale vieții spiritului: arta, religia, morala, cunoștința (cunoașterea, știința).

Planurile erau construite prin prisma a două momente:

1. Tehnic: înregistrarea manifestărilor spirituale, una câte una, trecerea lor în revistă, „tratarea tehnică a faptelor”, spune Ionică;

2. Sociologic: integrarea socială a faptelor.

„Marile cadre ale cercetării în domeniul spiritual” (*ibidem*, 216) urmau să fie: arta, religia și zona infrareligioasă, morala (domestică, omorurile, lepădările, blăstămile), arta, limba.

Proiectul de cercetare alcătuit de discipolii lui Gusti prevedea totodată modul de tratare a datelor după culegerea lor din teren. Interpretarea datelor într-o cercetare de ansamblu a vieții spirituale avea să fie făcută în trei direcții:

1. Determinarea gradului de diferențiere, de autonomie a diverselor clase de valori spirituale (*ibidem*, 218);

2. Realizarea tipologiilor diferite de spiritualitate după preponderența uneia sau altelea din categoriile de valori în întregul vieții spirituale. În acest sens, „istoria, spune Ionică, ne dă exemple faimoase de societăți cu spiritualitate estetică speculativă: vechii Greci, sau de societăți cu spiritualitate morală: societatea puritană etc.” (*ibidem*, 218)

3. Determinarea *stilului spiritual* care ar fi propriu grupului social cercetat.

Așadar, după ce cercetăm arta, morala, religia unui grup la un moment dat suntem în măsură să desprindem:

„atitudini care sunt comune, care se confirmă de la un grup de manifestări spirituale la altul și se leagă de ceea ce este mai intim în ansamblul spiritualității grupului: sensul atitudinii lui în fața vieții” (*ibidem*, 219).

Datele mitologiei religioase, ca și cele ale mitologiei naturale

„stau alături în alcătuirea unei mari icoane a lumii. Pentru întregirea ei rămân aci două serii de întrebări, acelea ale începutului și ale sfârșitului ei (lumii, n.n., C.B.) în legătură cu chestiunea generală privitoare la rostul omului și la valoarea vieții” (*ibidem*, 249).

Cercetarea manifestărilor spirituale a stat, de asemenea, în atenția unui alt reprezentant proeminent al Școlii de la București, Mircea Vulcănescu; în urma campaniei monografice de la Goicea Mare (1925), va scrie *Câteva observații asupra vieții spirituale a sătenilor de la Goicea mare*, iar după campania monografică de la Fundul Moldovei va ține la Institutul Social Român comunicarea *Realitatea spirituală în cercetarea monografică a societăților* (1929). Preocuparea specială pentru manifestările spirituale ale unei comunități se încadrează (ca și sociologia Școlii de la București), unei sociologii de orientare spiritualistă, interzisă de ideologia oficială comunistă. Ion Ionică, Mircea Vulcănescu au fost autori interziși (ultimul a murit în detenția comunistă), după cum nici șeful Școlii, Dimitrie Gusti, nu a putut fi multă vreme acceptat de cenzura comunistă pentru cele două mari idei de sorginte spiritualistă: caracterul autonom al voinței sociale și paralelismul dintre cadre și manifestări, ca și dintre cadre și manifestări între ele. După căderea comunismului apare în România o nouă sociologie spiritualistă care reînnoadă legătura cu curentele interbelice (Bădescu, 2002).

GENERALITĂȚI ASUPRA CIVILIZAȚIILOR SĂTEȘTI¹

Începem studiul nostru despre *civilizația sătească* cu o precizare conceptuală legată de înțelesul acordat noțiunii de *civilizație*, menționând că utilizăm acest concept cu accepțiunea humboldtiană dată lui de către sociologii Ernest Bernea și Henri H. Stahl, principalii teoreticieni din spațiul intelectual românesc ai problematicii de față. Prin *civilizație* înțelegem deci suma tuturor cuceririlor materiale, sociale și spirituale care umanizează individul, dezvoltând echilibrul și comunicarea superioară atât în plan intra- cât și inter-comunitar.

Discursul monopolist al teoreticienilor civilizației *moderne*, citadine prin excelență, a trimis într-un con de umbră tematica în sine a existenței unei civilizații tradiționale, sătești.² Acestei „impulsivități” teoretice – viciată nu de puține ori de numeroase concepte ideologice (*primitivism, societate lider, superioritate antropologică sau rasială* etc.) cărora concretețea realității sociale nu le oferă fundament și justificare – ideea de *civilizație* i-a apărut inaplicabilă pre-modernității, receptată ca un spațiu al barbariei și al rudimentarității. Prejudicata unor autori mai recenti (exprimată explicit sau implicit) că societățile țărănești nu au realizări culturale și civilizaționale izvorăște, probabil, în mare măsură, dintru neînțelegere și o subevaluare a culturilor de tip oral. Lipsa măturilor scrise a fost privită de către mulți analiști – considerați de către Simion Mehedinți “victimele unor sofisme copilărești” – ca fiind “însăși lipsa lucrului de care e vorba”. (Mehedinți, [1940]1994, 45)

Școala sociologică de gândire românească a respins ideea că civilizația este exclusiv de tip citadin.

“Cine îndreptățește calificarea unică de civilizată dată omului din orașe? – se întreba Ernest Bernea. O valoare proprie, un ideal politic sau material? Dar dacă satul are puncte de sprijin mai bogate pentru a fi socotit civilizată? Și le are, desigur. [...] Civilizația română sătească este o altă natură, o altă lume. De aceea nu poate fi judecată ca treaptă inferioară a civilizației noastre orășenești. Satul are o existență proprie și este o așezare umană definită. Așa cum încă îl avem noi sub ochi, el reprezintă o comunitate de viață și un sistem de valori românești autentice, o comunitate de viață naturală organică și etnică determinantă pentru viața noastră națională.” (Bernea, 1944, 20, 22)

Ernest Bernea este unul dintre cei mai semnificativi sociologi români care a cercetat amănunțit problematica civilizațiilor de tip țărănesc din spațiul est-european. Bernea consideră că spațiului românesc îi este proprie o astfel de civilizație *poporală*, pe care a numit-o, în 1944, în lucrarea cu același nume, *civilizația română sătească*. El subliniază, în acord cu istoriografia românească pe această problematică (C. Giurescu, N. Iorga, A. Xenopol etc.), faptul că civilizația sătească a apărut și s-a dezvoltat ca o civilizație locală, constituită gradat în istorie prin aportul spontan al comunității, fără presiunea vreunei administrații politice sau militare. Civilizația sătească nu are, punctează Bernea,

“dimensiunile și strălucirea aceleia orășenești a popoarelor din Apus. Condițiile istorice care l-au plămădit și purtat, starea începuturilor acestui popor nu a putut rodi în aceste dimensiuni și în acest sens; ne-am format și ne-am păstrat în sate, în așezări crescute firesc, netulburate de

¹ Capitolul de față include unele pasaje/fragmente din teza de doctorat *Analiza asupra polițiilor de securitate societală aplicate în România între secolele al XX-lea – al XXI-lea*, autor Adela Șerban, susținută în 2006.

² Este o evidență că Europa de dinainte de Revoluția Industrială, de expansiunea tehnificării și implicit a lumii urbane, era eminentamente sătească, iar codurile religioase, etice, valorice, normative, rituale, comportamentale-gestuale etc. ale popoarelor Europei nu au apărut, de bună seamă, *ex nihilo*.

furtunile de sus. De aceea satul românesc are o structură atât de singulară și atât de organică; satul s-a împlinit într-o lume a sa, o lume închisă și nu a irupt vulcanic. Această stare a fost și un leac al conservării civilizației și neamului românesc însăși.” (Bernea, 1944, 23)

Ca extindere geografică, civilizația română sătească – expresia unuia dintre cele mai unitare popoare ale Sud-Estului Europei – marca pe harta Europei un spațiu particular care depășește spațiul politico-teritorial al României de astăzi. În concepția lui E. Bernea, civilizația românească de tip sătesc reprezintă

„prin realizarea sa deplină, un centru de iradiere în centrul și sud-estul Europei, din Nistru până în Adriatică și din Carpații nordici până în câmpia Tesaliei”. (*ibidem*, 21)

Civilizația sătească este „un produs organic al mileniilor de viață locală” (*ibidem*, 117), ei îi corespunde un sistem de organizare socială propriu, constând într-un mod specific de viață, de gândire, de organizare a spațiului și a energiilor biologice și sufletești. În plan economic și social

„ordinea tradițională sătească este o ordine naturală și echilibrată. Instituția familiei, organizarea muncii, regulile sociale (relațiile) sunt făcute să funcționeze cu o mare precizie și rodnicie. Viața nu este sufocată, ci doar îndrumată în sensurile cerute de firea lucrurilor. Satul – subliniază Bernea – nu are setea de aer pe care prea adesea o trăiește orașul cu prea mulți cărturari și mai puțini înțelepți.” (*Ibidem*, 21)

În civilizația sătească, ordinea socială nu se impune din exterior, ci se revarsă din ordinea interioară în cea exterioară ca un efect al sincronizării vieții sociale la ordinea naturală. În plan normativ

„în societatea modernă (evoluată), instituțiile de stat sunt acelea care reglementează raporturile dintre oameni, îndrumă activitățile și organizează viața. În societățile primitive și cele mai puțin evoluat, așezămintele tradiționale și legi nescrise alcătuiesc temeiul ordinii sociale”. (*ibidem*, 41)

Civilizația sătească este o arhitectură spirituală construită și constituită în jurul unui tipar comun de trăire religioasă care dă naștere unei adânci comuniuni colective.

“Civilizația română sătească nu are nimic monumental și nimic titanic – constată Bernea – dar are în schimb o țeșătură maestru alcătuită, are un firesc și o armonie deplină. Satul nu se poate măsura cu orașul în planul realizărilor temporale, dar îl întrece desigur în acela al valorilor spirituale.” (*ibidem*, 23)

Bernea ia în discuție șase elemente care compun civilizația sătească (aspectele cutumiare, religioase, muzicale, estetice, economice și comunitare) și analizează aceste elemente prin prisma unei comparări de principii, soluții, finalități și funcționalități cu civilizația modernă. Studiile sale dezvăluie societăți țărănești profund religioase și ritualizate, cu o organizare a muncii și economiei subordonate unui sens colectiv mai adânc și deținând un instrumentar muzical și estetic complex elaborat.

Studiind civilizația sătească din spațiul românesc, Henri H. Stahl – un alt important sociolog român care s-a aplecat asupra acestei problematice – face o observație teoretică definitorie pentru înțelegerea profilului civilizațiilor tradiționale:

„O deosebire esențială între viața orășenească și aceea a satului consistă în faptul că la sat nu există persoane depozitare a toată cultura sătească, ci depozitară e însăși obștia. Atunci când, de pildă, se întâmplă în viața satului un eveniment deosebit, naștere, moarte, nuntă etc., nimeni nu ar putea să-ți spună ce anume se va întâmpla ca reacție din partea obștiei. Ci aici există o mentalitate colectivă, în care fiecare om în parte, știind câte ceva, face gesturile care se cad, obștia închegându-se firesc, cu fiecare prilej nou. Dar închegarea aceasta se face pe temeiul unei memorii sociale deosebit de atente, așa cum numai civilizațiile pe bază de tradiție orală o pot avea. Un fond străvechi există deci, pentru întreaga noastră țărănie. Din Țara Oașului și din Banat în Basarabia, obștia țăranilor reacționează la fel, pe aceleași linii mari de înțelegere a vieții și uneori surprinzător de asemuit până în cele mai mici amănunte.(...) În gândurile lor despre moarte, despre viață, despre puterile nevăzute, bune și rele, care ne stau deasupra, despre

chipul în care să se poarte oamenii unii cu alții înăuntrul familiilor și de la familie la familie, toți țărani noștri se arată părtași la aceeași veche civilizație.”(Stahl, 1938)

Civilizația sătească este o creație *țărănească* izvorâtă din acea „tendință plâsmuitoare a satului” de care vorbea Lucian Blaga.

„Spre deosebire de alte popoare – arăta Stahl – românii se caracterizează în istoria culturilor lumii printr-un fapt care nu-și găsește perechea: este tocmai acela de a fi o țărânie creatoare foarte puternică. Nu numai ca masă numerică și întindere spațială, dar și ca structură. Într-adevăr, pe când în alte locuri fiecare colț de țară formează o arie dialectică precis determinată, cu limbă deosebită, fel de a fi și rosturi deosebite, țărani români, în ciuda faptului că au trăit sub dominațiuni de stat atât de diverse, sunt până astăzi un bloc omogen de puternică creație originală, semnul sub care viețuiește această țărânie fiind acela al obștei creatoare.” (*idem*)

SENSUL TRADIȚIEI

Într-o epocă raționalizată, care pune tot mai mult accent pe cunoaștere și inovație, tradiția și-a mai pierdut din forța pe care o avea în societățile arhaice. Însă, cu toate limitele impuse de rațiune, ea continuă să existe și să se manifeste ca o „stare de fapt” în viața de zi cu zi.

„Ne comportăm tradițional în mai mare măsură decât ne închipuim” (Marica, 1997, 182).

Cu toate inovațiile din societate și împrumuturile culturale, cea mai mare parte a modalităților de a conviețui și a acționa sunt moștenite, transmise de la antecesori.

Când vorbim de tradiție ca formă de transmisiune ne referim la orice transmisiune a fenomenelor psihice și a valorilor spirituale din trecut în prezent, de la o generație la alta. Însuși termenul de „tradiție” vine de la cuvântul „tradere” care înseamnă transmisiune. Traian Herseni definea tradiția ca pe o

„predare (de unde și «predanie» în loc de tradiție) de la o generație la alta a unei experiențe și deprinderi de viață, a unor modele de trai dobândite de generațiile succesive de oameni și care formează temelia oricărei civilizații sau oricărei culturi” (Herseni, 1982, 528).

George Em Marica face deosebirea dintre tradiție și alte forme de transmisiune, ca difuziunea. Kroeber precizează că tradiția se referă la transmisiunea din cadrul unui grup, pe când difuziunea poate avea loc și în cadrul aceluiași grup („Diffusionism”, în *Encyclopedie of the Social Sciences* apud George Em Marica, 1997, 182). Tradiția se petrece în timp, pe când difuziunea e o chestiune de spațiu (idem). Difuzionismul

„se sprijină pe fenomene reale, pe contactul între culturi și pe circulația reală a elementelor de la o cultură la alta. Robert Lowie precizează că procesul de difuziune este selectiv, împrumutul se petrece prin trierea de către cultura receptoare a elementelor adaptabile” (Geană, 1993, 173)

În cazul tradiției, pe lângă faptul că transmite valori spirituale, acțiuni, credințe din trecut în prezent, iar procesul se realizează în timp, ea caută să și păstreze ceea ce se transmite

„Tradiția nu reprezintă doar amintiri despre trecut; ele sunt la fel de actuale și constrâng corelațiile date în experiența prezentului. Tradiția este un fenomen de durată, de statornicie a structurilor sociale, materiale și spirituale, precum și de repetiție a acțiunilor umane, în parte prin mecanismul imitației, al contaminării de la om la om, în cadrul proceselor specifice oricărei conviețuirii sociale” (Stahl, 1983, 251, *apud* Bădescu, Cristea (coord), 1993, 115).

Tradiția nu înseamnă doar o transmisiune pasivă a acțiunilor și a credințelor, ci tradiția e autentică atunci când e vie, când e practică de cât mai mulți oameni, nu apare ca o simplă evocare. Fiindcă tradiția nu se referă doar la sentimente, năzuințe, aspirații, ci ea este obiectivată în fapte, comportamente, instituții, iar

„manifestările culturale instituționalizate fac parte din patrimoniul tradițional numai în măsura în care sunt încorporate vieții, în măsura în care sunt practicate și trăite” (Marica, 1997, 189)

Max Radin însă precizează că

„tradiția nu e obiceiul sau instituția ca atare (moștenite), ci credința în valoarea lor” (Radin, 1937, 63, *apud* Marica, 1997, 190).

Numai acele elemente care sunt socotite ca valoare sunt mai apropiate de conceptul de tradiție, deoarece nu sunt privite doar ca simple practici, ci sunt modele de urmat, imperative de conduită. Ele nu sunt doar simple evocări ale trecutului, ci constituie adevărate norme de conduită și îndreptare, influențând în mare măsură viața de zi cu zi a oamenilor.

Gabriel Tarde consideră că tradiția este înlocuită tot mai mult cu opinia.

„Vremurile moderne, implicând spargerea vechilor cadre locale de viață, au pus pe primul plan discuția de idei, fapt ce atrage după sine revolta împotriva tradițiilor”(Tarde, 1922, *apud*. Marica, 1997, 181).

George Em. Marica precizează că opinia se dezvoltă în detrimentul tradiției, dar nu poate înlătura pe aceasta din urmă; tradiția e mai adâncă și mai stabilă, iar opinia, deși e mai expansivă, totuși e mai limitată și pasageră. George Em Marica consideră că mai degrabă convenția e opusă tradiției, ca modalitate de reglare a raporturilor interumane. Aceasta se întemeiază pe actualitate, neluând în considerare ceea ce e vechi, antecedent. Dar, spune George Em Marica că, la un moment dat, și convenția poate să devină tradiție. (Marica, 1997, 189).

Înainte de toate, importanța cea mai mare a tradiției se datorează caracterului ei colectiv și a funcției de umanizare a societății. Prin mijlocirea tradiției, omul moștenește și păstrează valorile și credințele de la antedecedenți, astfel că generațiile ce vin nu o iau mereu de la început, ci, întotdeauna au un fundament deja clădit de generațiile trecute.

„Cei care încearcă suprimarea tradițiilor, spune Eugeniu Speranția, ori creează altele, ori desființează viața și raporturile sociale, animalizând pe om” (Speranția, 1929, *apud* Marica, 1997, 224)

Traian Herseni precizează în acest sens că tradiția este

„un mecanism social dintre cele mai eficiente pentru păstrarea a ceea ce s-a dobândit și pentru îmbogățirea neîncetată a patrimoniului sociocultural” (Herseni, 1982, 528).

De-aici și reliefa rolului eminent social al tradiției. Aceasta este colectivă nu doar pentru că procesul de transmitere a acțiunilor, practicilor și credințelor se petrece în timp, de-a lungul mai multor generații, de la un grup la altul, nu numai că presupune interacțiuni și influențe sociale, ci pentru că este strâns legat de viața grupului, a societății. În timp, tradiția își păstrează caracterul colectiv, ducând la consolidarea relațiilor sociale. Tradiția are în acest fel ca principal scop consolidarea colectivității. Oricât ar încerca postmoderniștii să nege rolul și importanța tradiției, aceasta se manifestă ca modalitate de acțiune și a se comporta a fiecărui om, contribuind la perpetuarea și dezvoltarea socială a tuturor generațiilor.

La Max Weber, tradiția este una dintre sursele legitimării dominației. Este vorba despre autoritatea tradițională. Autoritatea este tradițională, spune Weber, dacă legitimitatea este revendicată de tradiție (Weber, 1968, 226). Dominația tradițională se întemeiază pe credința că cei care conduc sunt desemnați conform unor reguli tradiționale (*idem*).

Mendras precizează că

„tipul ideal de societate țărănească este constituit din cinci trăsături: a) un sistem economic care se conduce după logica autosubzistenței și care nu face distincția dintre producție și consum; b) familia este o întreprindere economică, ceea ce face ca grupul domestic să aibă un rol central; c) colectivitatea locală formează o societate de intercunoaștere; d) tradiția comandă toate actele; e) colectivitatea locală, fiind inclusă într-o societate care o înglobează, are o autonomie relativă în raport cu aceasta; f) în consecință, funcțiile de mediere cu exteriorul sunt foarte importante”(Mendras, 1989, 129-130 *apud*. Bădescu, Cristea (coord), 2003, 117).

Nichifor Crainic vorbește despre tradiția sângelui, tradiția limbii, moștenirea istoriei și moștenirea culturii. Crainic spune că

„suntem un moment produs al unei serii – suntem prin tradiția permanentă a sângelui” și „precum trăim în tradiția sângelui românesc, tot astfel trăim și în tradiția sufletului românesc”. (Crainic, 1996, 129)

Mitul sângelui se regăsește extrem de bine în basmul popular „Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte”. „Sângele însuși e o tradiție” (*idem*), e o tradiție de ordin biologic.

„E ceea ce se predă, ce trece de la unul la altul, de la mamă la copil, de la o generație la alta. La tradiția sângelui se adaugă tradiția culturii, moștenirea culturală. Cultul strămoșilor este moștenit urmașilor. Cultura reprezintă moștenirea tradiției satului, dar și moștenirea cultului strămoșilor. Cultura populară (folclorul, arhitectura, pictura, sculptura) este toată cuprinsă de spiritul bizantin, ortodox, „e străbătută de duhul creator al cultului ortodox și al concepției bizantine”(Crainic,1996,129).

Arta țaranului român e de concentrare. El creează, nu imită natura. D-l Francisc Sirato definește sensul artei plastice românești și descrie până în cele mai mici amănunte arta populară:

„Arta țaranului român e de invențiune, de concentrare, pătrunzând prin sentiment până la esențialul formei. Ea nu copiază și nu imită natura. Natura o spiritualizează prin purificare și o exprimă printr-un echivalent geometric. Pe covoare și scoarțe, linia, pătratul și alte forme geometrice sunt organizate și proporționate dimensional. (...). Între forme, în distanța suprafeței, se întinde liniștea spirituală a adâncimii. (...). Viziunea plastică a poporului e determinată nu de natura considerată ca supraordonată, ci de spiritul care își subordonează natura. De aici caracterul de spiritualitate al acestei arte, care își găsește corespondența în arta cultică a Bisericii.”(*ibidem*, 136).

Prin operele sale de artă, țaranul exprimă dimensiunea metafizică a trăirii sale.

„Adevărul singur și muzica pură străbat operele artei țărănești.”(Bernea, 2006,14).

În opinia lui Nichifor Crainic, cei care vor să se desprindă de popor, „vor să zugrume satul care trăiește ca un strigoi în sufletul lor” (*idem*). Cei care vor să se răzbune pe popor vor să nimicească sufletul popular și să-l înlocuiască cu civilizația citadină, nimicitoare.

Fenomenul globalizării duce într-adevăr la transformarea spațiului rural și la pierderea tradițiilor și a spiritului autohton?

În concepția academicianului Postolache, o entitate civilizațională are un *nucleu dur* (ansamblul de fapte puternice care compun definiția respectivei entități și care-i garantează structuralitatea și persistența în timp) și un *mediu specific de existență*. Ideea academicianului Postolache este apropiată de cea a lui Blaga privind matricea stilistică. El spune că

„nucleul dur determină schimbarea structurilor intelectuale fundamentale ale viziunii universului; această schimbare este rezultanta obiectivă a dialecticii factorilor naturali, divini și umani care se confruntă în nucleul dur”(Postolache, 2007, 15)

Folosirea acestor macrofori din structurile inconștientului în serviciul vieții colective constituie o formă a proprietății identitare, după cum precizează autorul.

„Inconștientul reunește toți acești «macrofori». Inconștientul devine un factor potențial în momentul când civilizația devine autonomă.” (Postolache, 2007,15).

Legea succesiunii coexistente, teorie pe care o expune academicianul Postolache în cartea sa „Vers un idéal praticable” precizează că „orice entitate, odată apărută nu mai dispăre”, iar când această entitate iese din istorie din varii motive, ea nu dispăre ci rămâne într-o stare latentă, în „subconștientul universalizat”, sub forma unor angoase, mituri, intuiții etc. (Postolache, 2007, 47-48). Destinul istoric este influențat adesea de forțe care își au sediul în „inconștientul universalizat”. Avem în vedere trei accepțiuni asupra inconștientului: inconștientul individual (Freud), inconștientul arhetipal (Young) și inconștientul genealogic (Szondi). Potrivit lui Young

„arhetipurile sunt unități de acțiune atemporale și operante în inconștientul colectiv. Arhetipurile sunt realități transistorice și forma lor de propagare aproximează modul de survenire a factorilor asincroni în toate dinamismele vieții”(Szondi, 22 *apud*. Bădescu, 2005, 46).

Fiecare a evidențiat de asemenea rolul mecanismelor Eului în destinul istoric. Szondi, folosind „metoda diagnosticului experimental”, arată cum în dinamismele istorice intervin anumiți factori de supraconștiință care nu ascultă de biografie sau istorie. Toate aceste

teorii arată faptul că există anumite pulsuni individuale sau colective care pot influența destinul istoric, fiind forme ale proprietății identitare.

Nucleul civilizațional este structura de care depinde ciclul de viață a unei civilizații. Școala, credința, limba, miturile alcătuiesc ceea ce poartă denumirea de nucleu civilizațional. Ele alcătuiesc matricea unei civilizații. Dacă unul dintre aceste elemente este afectat, întreg nucleul civilizațional suferă. În acest fel, de câte ori sunt afectate nucleele mediilor de viață colectivă, este afectată identitatea acelei civilizații și în acest fel se pot produce crizele. Acest nucleu civilizațional constituie densitatea spirituală a mediului specific de afirmare. De aceea, odată cu distrugerea nucleului civilizațional, se produc crizele de tip spiritual.

Cultura globală nu poate distruge cadrele sufletești civilizaționale, dar poate „captura” aceste cadre, poate înstrăina oamenii de culturile lor organice și, astfel, pot lua naștere pseudoculturile. Pseudoculturile tind să înlocuiască culturile autohtone, sunt forme străine de fond ce încearcă să incumbe oamenilor sentimente și trăiri false. Cultura globală urmărește să transforme civilizația sătească într-una citadină, a orașului global. Pseudoculturile tind să nimicească marile creații populare, tind să înlocuiască marile creații artistice culturale.

Noul curent ce se naște în societatea modernă are menirea de a „dizloca sufletul etnic și popular”(Bădescu, 1997, 50), ironizându-l. Are loc o mediocrizare a exprimării sufletului popular, a creațiilor sale artistice și a cântecului popular. În acest fel se manifestă procesul de masificare modernă, de „mediocrizare a sentimentelor colective”(idem, 49).

Nichifor Crainic mărturisește că un popor îmbătrânește sau moare când el este sleit de creații de cultură.

„Satul, veșnic egal cu sine însuși, nu are istorie. Viața lui o absoarbe orașul în neconțință creștere culturală. Treptat, între oraș și sat se creează o prăpastie”(Crainic, 2006, 70).

Reluând teoria lui Spengler, Nichifor Crainic precizează faptul că orașul mondial duce la sleirea tuturor posibilităților culturale.

„Orașul mondial înseamnă «cosmopolitism», în loc de «patrie», simț rece al realității, în loc de respect pentru tradiție, ateism științific ce pietrifică religia inimii care l-a precedat, «societate» în loc de stat, drepturi naturale în loc de drepturi dobândite. Orașul mondial, metropola, nu are înăuntru un popor, ci o masă.”(Spengler, 1996, 56)

Pentru Spengler, civilizația duce la golire sufletească. Declinul Occidentului nu înseamnă decât problema civilizației.

„Civilizațiile sunt stadiile cele mai superficiale pe care le poate atinge o comunitate umană superioară. Ele reprezintă un sfârșit; ele urmează devenirea ca devenit, ca existent, urmează viața ca moarte”. (Spengler, 1996, 54).

Metropola (orașul mondial, civilizat) închide în ea omul faustic, omul fără suflet, fără neam, fără tradiții. Omul faustic nu-și poate regăsi locul pentru că a nimic în el imaginea satului, a locului plin de tradiție și istorie.

Istoricul Neagu Djuvara subliniază faptul că în interiorul unităților de cultură (civilizații sau națiuni) se poate vorbi de o spiritualitate convergentă în perioadele de creștere și de o spiritualitate divergentă în epocile de dezintegrare. În epocile de dezintegrare toate soluțiile preconizate par imposibil de îndeplinit, ierarhiile se surpă, tinerimea se revoltă fără un scop definit, capacitatea creatoare este înlocuită de procesele imitative. Este ceea ce Paul Anghel numea „modelul catastrofic”. Marele scriitor subliniază că ori de câte ori umanitatea este zguduită de încercări grele, conștiința îngrozită recurge la modelul catastrofic.

„Socialmente, catastroficul coincide cu un moment de surprare a ierarhiilor pământene și celeste care instituie o tiranie a negativului” (Anghel, 1995, 19-23).

Anumiți antropologi au folosit termenul de „oboseală culturală” pentru a caracteriza fenomenul de scădere a capacității creatoare și chiar a instinctului de coeziune. Nicolae Iorga folosește termenul de „oboseală etnică”.

Djuvara vorbește despre o „oboseală psihologică”, fenomenul nu este propriu doar societăților complexe, spune domnia sa, dar îl regăsim la nivelul celor mai mici unități, până la individ.

Sistemul de credințe, datinile, sistemul de relații se schimbă. Dacă sub aspect material, ca o consecință a modernizării și globalizării, satele au alt aspect, pe plan spiritual

„avem în față un fenomen de criză, în care două orientări coexistă și acționează: aceea a satului tradițional și a ordinii noi” (Bernea, 2006, 163).

Chiar dacă cei tineri sunt mai deschiși spre modernitate, cei mai în vârstă sunt încă reticenți la schimbare. Și dacă în plan tehnic sunt noi inovații, totuși privind sistemul de credințe, datini, obiceiuri, stabilitatea este mult mai puternică. Civilizația sătească nu e ceva material, care să se schimbe de la o zi la alta.

Civilizația română sătească e o civilizație aparte, ce apare o dată cu neamul și care poartă în ea avatarurile sufletului poporului român. Prefacerile din mediul rural nu sunt evolutive, ci bruște. Schimbările din lumea contemporană nu vin din interior, ci sunt impuse de dinafară, *adevărate forme fără fond care impun anumite cadre de trăire străine satului tradițional.*

Procesul globalizării amenință cu de-popularea spațiilor culturale autohtone. Migrația internațională a dus la depopularea multor sate și la scăderea forței de muncă din rural. În acest context, satul de astăzi se confruntă cu mari dificultăți: migrație excesivă a forței de muncă tinere, îmbătrânire demografică, sărăcire, infrastructură proastă, pierderea încrederii locuitorilor în instituțiile și elitele statului.

Din relatările sătenilor¹, se desprinde clar o nostalgie a trecutului, a satului tradițional, de altădată. În satul de astăzi, capitalul social este diluat, oamenii se simt mai înstrăinați unii față de alții, nu mai interacționează ca altădată.

„Oamenii s-au înstrăinat, stau singuri, muncesc bucașile de pământ singuri. Înainte oamenii se întâlneau la hore, la sărbători și povesteau, depănuau povești, legende de prin partea locului. Acum, oamenii nu se mai întâlnesc nici măcar de sărbători. S-a pierdut contactul între ei.” (interviu bătrân Slătioara - 80 de ani)

Înstrăinarea aceasta care izolează omul și-l rupe de comunitate duce la alienare și la pierderea reperelor. Este vorba despre acea însingurare cosmică, pierderea contactului cu celălalt și, implicit, cu comunitatea din care țaranul face parte. Din momentul acela omul este rupt de lume, pierderea contactului cu celălalt și singurătatea aceasta producându-i o mare durere. Lumea nu mai capătă semnificații pentru el, nu i se mai deschide, nu-i mai vorbește. Este și sentimentul pe care îl încearcă cel mai mult cei care stau în marile orașe, omul robotizat, înstrăinat de celălalt, care are doar sentimentul propriei existenței, dar nu și a existenței celuilalt. De aceea, acest tip de om este înjumătățit, el nu se mai simte întregit.

Tinerii pleacă în orașe sau în străinătate. Doar bătrânii au rămas să mai lucreze pământul, doar ei au mai rămas să aibă grijă de animale. Întristător și pentru ei este faptul că nu știu dacă tinerii vor mai continua să muncească pământul, dacă vor mai ține obiceiurile (deja foarte multe dintre ele s-au pierdut), dacă o să se piardă poveștile.

Generațiile se rup și se pierd, apare fenomenul de „ruptură generatională”.

¹Cercetare realizată în Slătioara, iulie 2008, coordonată de Radu Baltasiu, Institutul de Sociologie al Academiei Române și Universitatea din București, Facultatea de Sociologie și Asistență Socială.

„Tot mai mulți tineri pleacă, se dezrădăcinează de locurile în care s-au născut și, un fapt și mai cutremurător, de familiile lor” (interviu fost învățător satul Rugetu).

Putem spune că avem de-a face cu o „ruptură” genealogică, o ruptură la nivelul neamului. Există probabilitatea de stingere a neamului la un moment dat. Dacă în trecut familia unită însemna o legătură strânsă cu neamul din care făceai parte, o într-ajutorare reciprocă, astăzi fenomenul migrației antrenează o serie de procese care duc la degradarea relațiilor familiale.

Însă, în ciuda problemelor cu care se confruntă, comunitatea este încă vie, memoria locurilor încă funcționează. Oamenii încearcă tot timpul să scoată la iveală povești care să amintească de vremurile străvechi și de locuri care semnifică ceva pentru săteni, („locuri bune și locuri rele”).

„Când bătrânii vorbesc despre povești și legende, ei retrăiesc vârsta copilăriei, înăuntru se simt copii și imediat în minte le revin chipul părinților, a mamei, a tatălui, a bunicilor, a moșilor și strămoșilor lor. Sunt foarte legați de trecut, de moși, strămoși, de neam. Acest lucru justifică și legătura de netăgăduit între generații, respectul față de strămoși, uneori mergându-se până la identificarea cu ei.”(interviu preot D.M.).

Există o legătură vie între generații. Memoria generațiilor funcționează. Acest lucru atestă faptul că totuși neamurile nu se sting, ele rămân vii prin poveștile care se transmit de la o generație la alta.

Oare țăranul a murit, satul nu mai trăiește, se stinge, moare? Părintele D.M. dă replica citând dintr-o zicală populară:

„Tata avea o vorbă. Dacă tai o pădure seculară, peste un timp tot arbori vor crește. Nu poți să-l rețezi de la rădăcină, el este o energie vie a neamului românesc, o mărturie a continuității românilor.”

În ciuda acestor manifestări despiritualizante, țăranul autentic încă mai crede în perpetuarea neamului și în eternitatea sufletului românesc. Pentru el, țăranul nu moare. Omul popular se comportă în spiritul proverbelor populare. Înțelepciunea populară face „legătura între spirit și exprimare discursivă.” (Bădescu, 1997, 49)

Procesele de globalizare încearcă să sucumbă sufletul popular, să sugrume creațiile artistice populare, doinele, cântecele populare, poveștile. Civilizațiile sătești, satul în sine poate supraviețui doar dacă nu sunt distruse cadrele sufletești. În momentul când este distrusă dimensiunea spirituală a neamului și a satului, totul e pierdut, așa după cum crede și părintele D.M..

Chiar dacă trăim într-o societate bolnavă, cum bine a sesizat părintele., „avem de-a face cu manifestările unei societăți îmbolnăvite”, totuși „fiecare crede că e Dumnezeu”. Teama preotului este ca „mărul putred să nu îmbolnăvească totul, malaria să nu ajungă și la comunitățile mici, la țăran. Din momentul acela, totul e pierdut, totul intră în derivă și ne confruntăm cu moartea spirituală a societății”.

SATUL CA SPAȚIU AL SECURITĂȚII¹

Cum „forma caracteristică de viață a poporului român – și cu siguranță a tuturor popoarelor Europei (n.n. A.Ș.) – este aceea a satului” (Bernea, 1944, 121), este firesc să căutăm în cadrul existenței de tip sătesc instrumentele și strategia de protecție colectivă dezvoltate de comunități, chiar dacă satul, ca sistem de articulații sociale, nu mai are astăzi o astfel de existență manifestă. Oricât de deteriorate s-ar întâlni astăzi modurile societale românești de reacție, chiar și în contextul unui grad accentuat de disoluție colectivă și în condițiile unui cadru de existență impropriu, ele subzistă în om și în comportamentul colectiv, deoarece

„nu întotdeauna o înlăturare a anumitor forme și reguli pot anihila activități și resorturi sufletești prezente peste voia mărturisită sau ascunsă a omului.” (*idem*).

Supralicitarea superiorității modului de existență urban, concomitent cu reprezentarea societăților țărănești ca primitive, rudimentare și instinctuale, a generat o slabă reprezentare a gradului de securitate societală pe care fiecare dintre aceste două lumi o pot asigura.

Satul este, înainte de toate, o structură socială complexă, un sistem de conviețuire colectivă de oameni *liberi*. Societatea sătească este o formă de organizare a vieții care nu se sprijină pe *interdependență* (cum e cazul orașului), ci pe colaborare. Societățile țărănești nu au nevoie pentru a exista de sprijin economic, politic, polițienesc sau administrativ. Ele subzistă prin ele însele.

Spre deosebire de sat, orașul este, așa cum îl definește istoricul și sociologul Arnold Toynbee în studiul său *Orașele în mișcare*:

„o așezare omenească ai cărei locuitori nu pot produce, în cadrul limitelor orașului, toate alimentele de care au nevoie pentru a trăi.” (Toynbee, 1979, 28)

Orașul s-a aflat în istorie – și în mare măsură se află și astăzi, în ciuda tehnologizării și capitalizării agriculturii – într-o relație de dependență față de sat.

Dependența orașului față de sat, incapacitatea sa de a subzista fără produsul muncii satului, a constituit, arată Toynbee, sursa apariției sistemelor de exploatare politico-militare și economic-fiscale îndreptate împotriva populațiilor sătești.

„Un oraș – afirmă sociologul britanic – nu poate exista fără o sursă externă de aprovizionare într-un hinterland agricol destul de productiv pentru a produce o cantitate de hrană peste necesitățile populației locale rurale producătoare, ceea ce înseamnă că nici un oraș nu a fost vreodată și nici nu ar putea fi autonom din punct de vedere economic. Fiecare oraș trebuie să fie legat, prin mijloace eficiente de transport, de o zonă agricolă producătoare de surplus de alimente; și pentru a-i determina pe producători să livreze surplusul lor de alimentație orașului, trebuie să li se ofere la schimb mărfurile de care au nevoie sau pe care le doresc și care sunt considerate de ambele părți ca având valoare echivalentă. Alimentele nu pot constitui un *quid pro quod* pentru oraș, dat fiind că furnizorii rurali nu au nevoie să le importe, iar consumatorii urbani nu au de exportat. Singurele mărfuri pe care orașenii le pot oferi producătorilor rurali de alimente sunt produsele manufacturate și serviciile (comerciale, juridice, religioase, medicale și, în unele cazuri, chiar administrative, deși, serviciile administrative ale orașului nu sunt întotdeauna binevenite și uneori sunt chiar impuse vecinilor rurali, împotriva voinței lor).” (*Idem*, 35-36)

Incapacitatea orașului de a-și asigura hrana prin resurse proprii, l-a vulnerabilizat în fața agresiunilor directe și structurale, Toynbee urmărind în studiul său acest fenomen de

¹ Capitolul de față include unele pasaje/fragmente din teza de doctorat *Analiza asupra politicilor de securitate societală aplicate în România între secolele XX-XXI*, autor Adela Șerban, susținută în 2006.

la apariția primelor orașe cetăți până la dezvoltarea marilor aglomerații urbane ale societății moderne. Orașul este primul obiectiv cuceribil dintr-o regiune, pentru că poate fi izolat și înfometat, agresorul putând paraliza activitatea socială urbană prin controlul fluxului de produse de bază către oraș. Ulterior, odată cu dezvoltarea urbană, procedeul în sine se păstrează, proiectele de deconstrucție politică nemaifiind însă nevoite să intervină atât de brutal, ci doar prin manipularea efectelor sociale ale nemulțumirii produse de aprovizionarea deficitară a orașului.

Societățile sătești sunt, de asemenea, societăți ale *relațiilor de apropiere*. Satul este o structură socială de dimensiuni reduse, unde toți membrii se cunosc între ei, și unde istoriile familiilor de proveniență sunt vii, la vedere, și adânc înrădăcinate în memoria colectivă.

„Omul venit în sat – arată Bernea – venit din altă parte, oricât de mult ar sta, rămâne totuși un străin. Integrarea lui e aproape cu neputință și de se face e numai formală, pentru că el păstrează însușirile locului de unde a venit. Integrarea și adaptarea lui sunt o problemă de natură, de substanță, pe care el nu o are principal.” (Bernea, [1966] 2005, 43)

Societățile sătești, în forma lor ideal-tipică, se caracterizează printr-un puternic comportament anti-migraționist. Pentru societățile țărănești:

„casa, vecinătatea, satul, sunt tot atâtea locuri de un cuprins tot mai larg, cărora omul le aparține și le definește. Aceasta face ca mentalitatea generală a satelor tradiționale să nu îngăduie părăsirea nu numai a casei și vecinătății, dar nici pe aceea a satului din care omul își trage substanța, care îi dă putere și sănătate, mai mult decât atât, îi dă libertate și certitudine.” (*idem*, 41)

Străinul nu participă la viața comunității ca membru recunoscut al acesteia. El nu poate participa la luarea deciziilor colective¹ și nu i se acordă încredere:

„Veneticu-i venetic și nu-i bine văzut, că nu de bun a plecat. De ce o venit? La el în sat n-o putut sta? Dacă și-a părăsit satu' nu-i om de ispravă; da' și de e, tot nu se uită lumea bucuros la el, că vezi, nu-l știe nime, nici neam, nici loc, nu-l știe nime. Și vezi, omu' se teme!” (Bratu Elisabeta, țărancă, 74 de ani, Tohanu Vechi – Brașov, 1967, apud *idem*, 43);

„Veneticu-i rău văzut, că nu știe nime ce-i în el, ce sămânță are. Omu' strein tot strein rămâne, orice-ar face. Și de se întâmplă ceva rău, oamenii cată tot la el; o molimă, o secetă sau mai știu eu ce. Da' omu' nu s-a simte bine, că el poate fi curat. Bine-i să rămâi pe locu' tău.” (Vlad Maria, țărancă, 83 de ani, Tohanu-Vechi, Brașov, 1965, apud *idem*.)

Raportarea țaranului la *străin* și la *străinătate* își are rădăcina în nevoia de apărare a comunității sătești. În mod definitoriu, *străinul* este o persoană *necunoscută*, ale cărei intenții și comportamente nu sunt previzibile. Vecinătățile necunoscute, impredictibile, creează un disconfort psihic, alimentând angoasele și temerile unei vieți în nesiguranță.

În studiul său *City of Fears, City of Hopes*, Zygmunt Bauman definește orașul, prin delimitare față de orice alt mediu social, ca un spațiu al îndepărtării interpersonale maxime. Dacă satul manifestă reticență față de străini și îi asimilează doar după proba încrederii stabilizate în timp, orașul este un loc eminentement alcătuit din oameni străini unii altora. Orașul este – arată Bauman – spațiul *străinătății permanente*, locul:

„unde străinii se întâlnesc, rămân fiecare în imediata apropiere a celuilalt și interacționează perioade lungi de timp fără să înceteze a fi străini unii pentru alții.” (Bauman, 2003, 5)

Spre deosebire de arhitectura sătească, perfect deschisă și lipsită de obsesia insecurității continue, fără lacăte, încuietori și porți care ascund, arhitectura orașului și modul lui de viață poartă amprenta acestei temeri permanente de *celălalt*. Bauman menționează în lucrarea sa cazul orașelor braziliene Sao Paulo și Rio de Janeiro, cele mai mari aglomerații umane din Brazilia și printre primele ca proporții și densitate a populației din continentul american, citând descrierea Teresei Caldeira :

¹ A se vedea răspunsurile la chestionarul Hasdeu, în special cele din satul Jirlău-Râmnicul Sărat.

„Sao Paulo este astăzi un oraș de ziduri. Pretutindeni sunt construite bariere fizice – în jurul caselor, blocurilor de locuințe, parcurilor, scuarurilor, clădirilor de birouri sau școlilor. O nouă estetică a securității modelează toate tipurile de construcții și impune o nouă logică de supraveghere și distanță.” (Caldeira, 1996, 303)

Arhitectura orașului exprimă nevoia de izolare, de separare fie de ceea ce este considerat inferior, fie de ceea ce este resimțit ca amenințător. Construcțiile orașelor moderne prezintă ca marcă arhitecturală distinctivă *spațiile interzise*, create special pentru a opri, a alunga sau a cerceta persoanele care doresc să se apropie.

Gardurile, zidurile, dar și corespondentele lor psihice, separă lumea înconjurătoare în *înăuntru și înafară*. Ele nu doar reflectă, arată Bauman, atitudinea de separare practică de cel care se înconjoară de aceste instrumente de demarcație, ci și induce, trezește, un sentiment similar în cel exclus, lăsat *înafară*.

Orașul, scrie Bauman, creează *mixtofobie*, o reacție la varietatea de diferențe ce caracterizează locuitorii mediilor urbane. *Mixtofobia* creează în interiorul orașului oaze de similaritate în funcție de diferite criterii: nivelul veniturilor, apartenența etnică sau rasială, similarități socio-profesionale etc.

Angoasa insecurității din aglomerațiile urbane creează ghetouri, deopotrivă fizice și existențiale. Orașul este o împletitură de ghetouri voluntare și involuntare:

„Gardurile separă *ghetoul voluntar* de multe altele involuntare. Pentru cei din interiorul ghetoului voluntar, celelalte ghetouri sunt spații *în care nu dorim să intrăm*. Pentru cei din ghetourile involuntare, aceste zone în care sunt închise (prin excluderea lor de peste tot) sunt spații *din care nu putem ieși*.” (Bauman, 2003, 29)

„Străinul nu este o invenție modernă – continuă Bauman – dar străinul care rămâne străin pentru o perioadă lungă de timp sau pentru totdeauna, este. În târgurile sau în satele premoderne, străinilor nu li se permitea să rămână străini pentru mult timp. Unii dintre ei erau alungați sau nu erau lăsați de la bun început să treacă porțile orașului. Cei care doreau și li se permitea să intre și să stea mai mult, erau *familiarizați* – chestionați îndeaproape și *adoptați* rapid – în așa fel încât să ia parte la sistemul de relații [din comunitate – n.n.] în felul în care o fac locuitorii împământeniți ai orașului, adică *personal*.” (Idem, 6)

Având ca referință studiul lui Lewis Mumford asupra evoluției *orașului* în istorie, Bauman insistă asupra diferențelor culturale ale celor două forme de viață urbană, medievală și modernă, identificând înainte de modernitate un caracter „sătesc” al apropierii interpersonale chiar și în cazul târgurilor urbane. Putem afirma credem noi, fără riscul de a greși, că lumea europeană s-a fundamentat până la sfârșitul secolului al XVIII-lea pe un model social și cultural de tip sătesc, ale cărui amprente le regăsim în toate manifestările comunitare, fie ele urbane sau țărănești.

Toynbee arată, în studiul său de sociologie istorică menționat mai sus, că până la Revoluția Industrială covârșitoarea majoritate a orașelor Europei erau orașe-târguri, reduse atât demografic cât și ca extindere, deservind comercial

„o zonă rurală înconjurătoare pe o rază destul de mică pentru a permite producătorului rural de hrană să-și aducă produsele la oraș, să le vândă și să se întoarcă acasă, la țară, în cursul aceluși zile, între răsăritul și apusul soarelui. Aceași lungime a razei trebuia să permită negustorului ambulant – care pleca în direcție inversă cu balotul în spate, să facă turul satelor dimprejur – să revină în oraș înainte ca porțile să se fi închis la căderea nopții.” (Toynbee, 1979, 42)

În târgurile organizate din jurul orașelor medievale:

„bunuri reale erau schimbate între cumpărători și vânzătorii cunoscuți, care împărtășeau aceleași valori morale și care se întâlneau aproximativ de la același nivel: aici securitatea, echitatea, stabilitatea erau mult mai importante decât profitul și relațiile personale intermediate pe aceste valori se păstrau tot timpul vieții sau uneori chiar vreme de mai multe generații.” (Mumford, 1961, 413)

Logica schimburilor între sat și oraș prin intermediul târgului nu era o logică a comerțului și a profitului, ci a întăririi unor legături umane, comunitare sau familiale. Ele au însemnat în acea perioadă istorică, așa cum arată Bauman,

„un leac împotriva înstrăinării și o prevenție a apariției ei.” (Bauman, 2003, 6-7)

Satul cultivă stabilitatea pe un anumit loc și transferarea pământului și a proprietății urmașilor. Cu pământul și cu proprietatea țăranul cultivă o relație specială, spirituală, de comuniune care se întretaie cu respectul pentru strămoși și care depășește cu mult legătura între *proprietar și posesie*. De aceea, forma de viață țărănească este singura formă socială care poate garanta protecția și neînstrăinarea proprietății pământului și prin aceasta neatârnarea unei țări:

„Când se abat marile urgii – observase Liviu Rebreanu –, oamenii bogați, posedății de toate felurile, sunt imediat gata să se ducă. Ei n-au legături organice cu pământul țării și se despart ușor de orașele sau de castelele în care locuiesc, siguri că vor găsi, cu aurul lor, în alte țări, alte orașe și alte castele, unde vor putea continua vieța ușoară de belșug... Țăranul nu pleacă nici de voie, nici de nevoie. El n-are unde să-și mute sărăcia, pentru că, smuls de pe ogorul lui, ar fi osândit să se piară ca un arbore smuls din rădăcini. De aceea, țăranul este pretutindeni păstrătorul efectiv al teritoriului național.”¹ (Rebreanu, 1940, 5)

Ca un argument pentru importanța acordată în societățile țărănești statorniciei pe un loc, dar și ca o dovadă a răspândirii și a puterii acestei norme de comportament, este faptul că excluderea din sat a figurat între cele mai grave sancțiuni date unui membru al comunității care a încălcat normele.² Sancțiunea are o mare importanță în problema securității colective: satul exclude din corpul său pornirile cele mai grave spre fără-de-lege, ferindu-se pe sine și totodată întărindu-se controlul social prin puterea unui exemplu viu.

Satul nu se protejează doar în fața deviațiilor individuale spontane ci și împotriva agresiunilor realizate de către centre de putere organizată. Societățile țărănești posedă sisteme de autoprotecție culturală prin care resping agresiunile la adresa valorilor lor constitutive, sisteme pe care Lucian Blaga le-a numit *boicotul istoriei*:

„Influențele de natură istorică sunt aici, la sat – spunea Blaga –, sau respinse, instinctiv boicotate ca niște corpuri străine, sau, când sunt acceptate, ele sunt total asimilate unor structuri și moduri proprii satului.” (Blaga, 1997, 380)

„Tocmai de aceea – adăuga Henri H. Stahl – schimbările care se ivesc în sânul satului nu pot fi ușor siluite de către o voință exterioară. Asupra unui orașean poș exercita o teroare și să-l silești să facă ceea ce vrei tu. Îi poș schimba conștiința și, ca atare, toate gesturile pe care le are sub supravegherea acestei conștiințe. Dar clătinarea unei conștiințe individuale nu este de ajuns pentru a sparge conștiința colectivă a obștei, căci aceea nu e controlată de rațiunea individuală, ci de ceva cu mai mult adânc și mai tainic. Este vorba aici de o anumită sensibilitate a satului întreg față de viața și împrejurările ei, care nu dispore ușor.” (Stahl, 1938)

Formula organizatorică a satului, spre deosebire de orice altă structură de organizare a unei comunități, prezintă avantajul de a nu fi ușor preluabilă. Acest lucru este posibil datorită faptului că satul

„se conduce prin obștia sa, adică prin totalitatea membrilor săi, nicidecum printr-o persoană sau un grup de persoane.” (*idem*)

¹ Ideea o găsim, de asemenea, exprimată de un țăran din Brașov: „Moșii noștri nu voiau să piardă locu' casei; voiau să moștenească copiii, să rămână ei pe loc, și la copii le era drag să stea pă locu' părinților. Așa e credința, că așa s-au învățat: e ceva care vine din trecut. Oamenii de la noi nu le place să se mute.” (Codreanu Gheorghe, țăran, 51 de ani, Poiana Mărului, Brașov, 1966, apud Bernea, 2005, 43).

² Pedepsa era cu atât mai drastică cu cât cel exclus provenea dintr-o lume în care apartenența la un loc era o componentă esențială a definiției rostului în lume, dar și pentru că nu avea unde să se ducă: odată exclus dintr-un loc, el nu mai putea fi primit nicăieri.

În analiza sa asupra satului devălmaș, Henri H. Stahl a arătat că ipoteza prin care satul era considerat o structură condusă gerontocratic nu se verifică faptic.¹

Structurile sociale moderne au foruri de conducere diferențiate pe tipuri de competențe. Obștea sâtească presupune o organizare polimorfică a puterii, în ea însăși se reorânduiesc continuu rolurile, prestigiul, respectul și puterea de decizie în funcție de context și de împrejurare:

„Obștia – scrie Stahl – adică adunarea în gloată a sătenilor, nu avea numai rosturi administrative. Comunitatea de viață a satului nu se mărginește la interesele patrimoniale comune, ci cuprinde totalitatea vieții sociale, inclusiv viața internă a familiei, viața individuală a fiecăruia, atât pe laturile ei materiale, cât și spirituale. Obștia se aduna în nenumărate forme și prilejuri, folosind de fiecare dată alți *actori* principali.(...) Sătenii se adunau în forme proteice, în componente variate, la timpuri și locuri deosebite, după natura problemei pe care urmau să o rezolve. În fiecare fel de adunare a satului dominau anumite grupuri de vârstă și sex, anume grupe sociale, după natura scopului urmărit de obștie. Atunci când gloata se aduna pentru a discuta probleme administrative, grupul care va domina va fi cel al ‘oamenilor buni și bătrâni’, adică al capilor de familie vârstnici și experimențați și, în consecință, al căror sfat este respectat unanim. Ar fi însă o greșeală să socotim că acești ‘oameni buni și bătrâni’ erau ‘conducători’ sau ‘șefi’ ai satelor, eventual chiar funcționari aleși de obștie, acționând autonom. Satele noastre nu aveau ‘șefi’ de felul acesta și în dosul ‘oamenilor buni și bătrâni’ se afla întotdeauna obștia, adunată efectiv chiar atunci când în actele adresate cu acest prilej nu se vorbește decât de oamenii buni și bătrâni.” (*idem*)

E ca și cum pe rând, prin rotație, toate posibilele subgrupuri componente ale corpului colectiv ajung să gestioneze o problemă anume a satului, participând la rost și la prestigiu. Astfel toată comunitatea ia parte la un model integral de existență care îi subsumează pe toți și îi împlinește pe toți. Toată lumea participă la rânduirea și la conducerea spre rânduire a lucrurilor:

“Adunarea în obștie a satului în scopuri administrative nu este decât unul dintre cazurile în care obștia se adună” (*Idem*, 31),

dar ea se adună cu multe și felurite ocazii. A prelua obștia ar însemna să poți prelua întreaga comunitate.

În cazul în care pentru o problemă oarecare satul avea nevoie ca ea să fie dusă la îndeplinire de unul sau mai mulți delegați ai săi, aceștia erau înveștiți cu putere de a acționa în numele comunității printr-un mandat – „vechile”² – care însă, spre deosebire de situațiile întâlnite în sistemele democratice actuale,

“este întotdeauna limitat ca obiect și ca durată și, în același timp, este oricând revocabil, obștia rezervându-și un drept de a controla permanent și direct felul în care vechilii săi execută sarcina ce li s-a dat.” (*idem*, 39)

Nefiind vorba de nici un fel de funcții statornice sau de un aparat ori de o administrație locală, riscul unui eventual abuz de putere al celor însărcinați este din start exclus.

Un alt aspect important este acela că în sat instituțiile lucrează singure, fără nevoia unui *super-vizor* instituțional, așa cum se întâmplă în cazul celor moderne, gestionate de administrații urbane. Astfel, sistemul social nu poate ajunge niciodată dependent de nici un fel de corporație segregată din întregul colectiv pentru a îndeplini o astfel de funcție.

Așa cum arată Mihai Pop, în studiul său asupra sistemelor de educație în culturile orale (Pop, 1972, 139-144), societățile sătești nu duc, asemeni celor moderne, mai multe existențe cumulate, ci o singură existență complexă. Sistemul lor normativ vizează toate

¹ “Oamenii buni și bătrâni nu sunt decât personaje, actori, de prim-rang, desigur, totuși doar actori, integrați într-o obște complexă.” (Stahl, 1958, 31)

² A se vedea răspunsurile la chestionarul lui Hașdeu, satul Jirlău.

aspectele existenței deodată, nu părți autonome ale existenței ca în cazul desfășurării vieții sociale moderne, de tip urban.

Satul își organizează viața după legi ale locului, transmise oral prin sisteme de educație complexe.

„Satul românesc – arată Stahl – cunoaște o seamă de așezăminte tradiționale de natură spirituală, economică sau socială care au o viață a lor proprie și din lăuntrul cărora sunt îndrumate deosebitul activități ale colectivității.(...) Legi și așezăminte străvechi, atât în ordinea socială cât și în cea economică sau spirituală, funcționează organic și rodnic în orice loc, în orice act; totul este străbătut de o rânduială perfectă și de un fond comun ca o minte atotclarvăzătoare, un ochiu care veghează la bunul mers al obștei.” (Stahl, 1958, 39)

Sistemele normative din spațiul românesc poartă marca unei civilizații a moderației, ele țin cont de datele reale, de utilitatea efectivă a anumitor deziderate în ansamblul vieții și de neputințele generale ale ființei umane. Există în societatea țărănească un foarte exact dozaj între *strictețe*, în aspectele esențiale pentru asigurarea securității și ordinii colectivității și *permisivitate*, care permite un debușeu al pulsionilor și disponibilității de independență în zone mai puțin nocive și care ar fi oricum greu de stăvilat.

Ce este de remarcat la aceste sisteme normative românești este faptul că sunt sisteme de norme focalizat spirituale: la orice nivel s-ar situa obiectul lor de ordonare, ele au și funcțiune spirituală. Memoria colectivă sătească a reținut ceva ce omul modern pare să fi uitat, faptul că realitatea în care viețuim ca ființe individuale sau colective cuprinde în ea și aspecte vizibile, dar și aspecte tainice, și lumea văzută dar și lumea nevăzută și mai ales faptul că cele două se întrepătrund continuu. Normele din lumea țărănească erau astfel configurate pentru a proteja oamenii și comunitățile de pericole ce pot veni din ambele laturi ale existenței.

În sat, riscul anomiei sociale sau cel al apariției unor deviații din interior față de modelul de viață și de gândire comunitar sunt mult reduse datorită sistemului educațional sătesc și sistemelor sociale de control la care participă practic toată comunitatea. Întreaga societate țărănească este înțesată de mijloace de control social. Comunitatea însăși funcționează ca un imens cenzor și filtru al comportamentului, gândirii și simțirii.

„Sub aspectul său de opinie publică – arată Stahl –, obștia satului se manifestă necurmat, în primul rând sub forma unei «guri a satului», opinie publică difuză, nu atât bărfitoare, cât mai ales moralizatoare. Într-un grup restrâns, în care toți oamenii se cunosc unii pe alții, tot ceea ce se întâmplă în sânul familiilor este, mai curând sau mai târziu, știut de toată lumea. Puterea de constrângere pe care o exercită această «gură a satului» este în consecință copleșitoare. În anumite zile, ritual fixate, această opinie publică difuză se concentrează în forma «strigăni peste sa», mijloc drastic de a atrage oprobriul public asupra refractarilor. Flăcăii satului anunță și comentează în gura mare, cu formule rituale, evenimentele scandaloase de peste an, arătate nominal, cu detalii. Peste an, în tot cazul, obștia satului la adunările sale obișnuite, care se constituie de la sine la ieșirea din biserică, ia cunoștință de ultimele evenimente și este uneori sesizată prin unele plângeri formulate în gura mare.”(idem, 77)

Intervențiile sociale ale comunității sunt ferme, eficiente, dar arareori brutale.

„Obștia nu intervine decât prin faptul că ia la cunoștință și silește pe vinovați să se rușineze. (...) Ea poate funcționa însă și sub formă mai activă, totuși discretă, cu un caracter mai mult părintesc, ca un larg consiliu de familie în care domină oamenii buni și bătrâni și care, mai mult decât un verdict, dau un sfat, cu gând de împăciuire. Uneori obștia ia aspect de ‘comitet de cenzor’ care duce o acțiune moralizatoare față de care rezistența individuală este destul de grea, dat fiind că presiunea morală o exercită cei mai de vază oameni din sat, împreună cu preotul, adică un grup de oameni care puteau exercita și presiuni materiale.” (idem)

De regulă, însă, exemplul altora care au greșit și care poartă din generație în generație consecințele unor abateri, și în principal *rușinea*, joacă cel mai important rol în operațiunea de control social. Societatea țărănească este o societate configurată în jurul *rușinii*, ca valoare centrală; ideea că vei fi *făcut de rușine* în ochii celor între care trăiești și că ei nu vor uita actul tău sau, într-o altă ordine de idei, că nu vei putea niciodată fugi nici de privirea lor și de fapta ta, este o pedeapsă suficient de cruntă cât să funcționeze ea însăși ca un mecanism de autocontrol.

„Un drept penal al satelor nu există – constata Iorga. Românul este unul dintre puținele popoare care poate trăi laolaltă cu alți oameni fără să fie nevoie de constrângere și pedepse; este un dar extraordinar al acestei națiuni de a trăi fără apăsarea unor anumite forme.” (Iorga, 1938, 38)

Puterea și calitatea actului de a asigura securitatea unei comunități depinde, de bună seamă, de calitatea și adâncimea înțelegerii și cunoașterii. Societatea țărănească pune la dispoziția *tuturor* membrilor ei *toate* datele de care aceștia au nevoie pentru a supraviețui. Sistemul de educație sătesc este, din acest punct de vedere, complet. El era canalizat spre transmiterea între generații a unui set integral de date și soluții referitoare la înțelegerea realității în care se găsește și funcționează persoana umană, în funcție de datele ei, și satul, în funcție de datele lui. Nu există balast-informațional în sat: accesul la cunoaștere se face gradat, în funcție de *treccrea* la vârsta sau la statutul în care este nevoie de un anumit tip de cunoștințe. (Pop, 1972, 139-144)

Cultura sătească este în primul rând o cultură a sănătății: sănătate fizică și sănătate sufletească atât în plan individual, cât și colectiv sau în raportul omului cu mediul. Tot sistemul său de interdicții, de ritualuri, de semnificații etc. poartă, în subtext, amprenta acestui obiectiv fundamental.

Față de civilizația urbană specifică modernității, al cărei accent cade preponderent pe latura fizică a igienei și sănătății, satul pune accentul în special pe latura ei morală și sufletească, de aceea sistemul educațional sătesc se susține pe înțelegerea importanței credinței religioase și a respectării rânduielilor religioase pentru asigurarea securității colective. În comunitatea sătească are loc o educare morală și spirituală complexă a membrilor acesteia, cu modelarea voinței și preluarea în structuri de sens a energiei și disponibilităților naturale ale omului. În sat nimic nu se petrece la întâmplare: nici munca, nici sexualitatea, nici alimentația, nici odihna, nici socializarea colectivă, nici rugăciunea, nici comunicarea etc.; totul urmează un calendar precis de rânduieli în funcție de succesiunea momentelor zilei și anului și de indicarea unor împrejurări adecvate.

Orice ar face țăranul, el o face în cunoștința rolului și rostului actului său în cadrul unui ansamblu căruia el și munca lui îi aparțin. De la cartografia „locurilor bune” și „rele” și la înțelegerea alchimiei prin care calitatea spirituală a spațiului se modifică, la înțelegerea sistemului spiritual complex prin care lumea noastră se atinge de „lumea cealaltă” (a morților și a duhurilor rele) și deprinderea procedurilor magice și rituale menite să gestioneze această atingere și să protejeze lumea noastră de pericolele nevăzute, la cunoașterea profunde a întrepătrunderii a rosturilor individuale fixate de Dumnezeu în comunitate, în familie și în neam, a rostului muncii, iubirii, ascultării, respectului, credinței, loialității, vieții și morții, sistemul de educație țărănesc acoperă toată realitatea omenească.

Deoarece sistemul educațional sătesc nu predispune comunitățile spre intervenționism în mediul natural ci este, pasiv, comprehensiv, satul este cel mai sigur sistem de protecție a mediului natural în care viețuiește omul. În relația sa cu mediul, de exemplu, civilizația sătească cultivă

„ceva dintr-o atitudine originară în care omul face ca natura să meargă, dar în sensul și cu puterile ei, nu cu construcții artificiale. Ea a privit lucrurile mai mult funcțional decât ca elemente de fabricație.” (Bernea, [1966]2005, 126)

Există în spatele gândirii moderne și un anumit pariu riscant asupra cauzelor răului și a naturii riscurilor, la care civilizația de tip sătesc, prudentă, s-a ferit să ia parte. Dacă deteriorările de mediu, molimele, cataclismele naturale etc., dar și sterilitatea pământului, sunt într-adevăr urmările unor nesocotiri de către om a legilor firii și, mai mult de atât, pe cele ale lui Dumnezeu, atunci societatea sătească este una dintre cele mai *sigure* societăți cu putință¹, deoarece educația țărănească a impregnat în om o adâncă înțelegere și un profund respect pentru *echilibrul*.

¹ „Era (în vechime - n.n.) buruiana ca pomul. Și poamă, că nu le putea căra bunicul! Amu, în vie, e ca în casă: stropit, curățit... dar muncești degeaba! De ce? De ce suntem răi, noi, înaintea lui Dumnezeu. Iată de ce.” (Stahl, 1999, 18, relatarea unui țăran.)

CULTURA SATELOR. TRADIȚIE ȘI MODERNIZARE

Cultura țărănească s-a manifestat în timp și spațiu prin obiceiuri de peste an, cu sau fără dată fixă, rituri de trecere din ciclul vieții (botezul, nunta, înmormântarea), prin rapsozi și instrumentiști faimoși ce puteau fi întâlniți în târguri, iarmaroace și bâlciuri. Atât în cadrul obiceiurilor, cât și al riturilor cultura aceasta transmisă „de la străbuni la strănepoți” avea două dimensiuni, una simbolică și metafizică, ce descindea din străvechime și o alta spectaculară și estetică, ce ținea de hori, jocuri și costumație și acestea din urmă purtătoare de metafore, sensuri simbolice și încreștături metafizice.

Veacuri de-a rândul această cultură a trăit din humusul propriu, plămădit și neplămădit, fără mari inovații, întreținută de generațiile succesive din comunități. Mai ales din dimensiunea mitică și metafizică a culturii satelor noastre s-au inspirat poeți și prozatori, muzicieni, filosofi și politicieni care au dăruit culturii românești și universale adevărate capodopere, dar și direcții creatoare de excepție. Ne gândim la Brâncuși, Eminescu, Blaga, Eliade, Enescu și Noica, dar și la Bela Bartok, în a cărui *Cantată profană* vibrează original și în ritm românesc (Brauner, 1979, 83).

Prin unitatea dintre metafizic și simbolic, dintre estetic și spectacular formele culturii țărănești s-au manifestat în societatea tradițională organic, prin ceea ce George Em. Marica numea: „forța tradiției” (Marica, 1997). Era o cultură a comunității (Gemeinschaft) și nu a societății (Gesellschaft), pentru a invoca paradigma lui Tönnies (Vedinaș, 2001, 19).

În timp, diversele manifestări ale culturilor sătești locale, prin modernizare, au devenit din ale comunității și ale societății, iar acest proces a dislocat fenomenal unitatea originară dintre simbolic și metafizic, spectacular și estetic, îndepărtând mai întâi spectacularul și esteticul de metafizic și simbolic, și în cele din urmă, chiar spectacularul de estetic. Să dăm însă un exemplu: *roata oșenească*.

În comparație cu alte arealuri etnografice, bogate în jocuri tradiționale, în Țara Oașului există un singur joc: *roata* dansat de feciori. Când această roată este de feciori și fete, adică de perechi, jocul se numește *dans* sau *joc țărănesc*.

Structural și ritmic roata oșenească se înrudește cu *tropotita* (bărbătescul) maramureșană descrisă coregrafic astfel: dansul se compune din pași tropăiți, executați pe loc sau în deplasare, cu scuturături ușoare de cap, provocate de schimbarea greutății corpului de pe un picior pe altul sau de trecerea mișcării de pe toc pe talpă. Acești pași tropăiți au o ritmică foarte complexă și sunt executați cu accente foarte puternice și variate, împletite cu bătăi sincopate. (Baciu, 1965, 58)

În alte interpretări se diferențiază între *Roată* – în care feciorii „dansează în cerc sau semicerc, cu mâna dreaptă pe umărul celui din față, cu mâinile libere pe lângă corp sau cu ambele mâini pe umerii partenerilor” – și *Danș* la care întâlnim „învărtita scurtă sau lungă, tropotită sau deplasare lină, identică pentru fete și băieți”. specific *Roții și Danșului* e dat de „țâpurituri”: „Evoluția coregrafică este însoțită tot timpul cu «țâpurituri» care constituie un element specific Oașului” (Dance, 1970, 27). Și primele țâpurituri sunt pentru ceteraș și pentru joc, mândră și mândrușă:

Noi cu ceterașu nost,
Abori-om gardu jos
Și l-om pune cum o fost.

Frunză verde, foi de fag,
Venit-o mândruu drag
(Berinde, 1980, 102).

„Roata” este un joc țărănesc răspândit. Înainte de danșul de la șură, roata era jucată la margini de pădure în jurul unor arbori seculari, adică în jurul „arborelui vieții”. Aceasta este semnificația originară, ritualică și simbolică a „roții”, nu numai a celei oșenești și moroenești, ci și a celorlalte roți, din diverse arealuri.

Pe Valea Barcăului (Sălaj) roata se juca în jurul unui „carpen bătrân” și se numea „dura” (Marușca Medreană, 76 ani, Lazuri, Sălaj, 1994), cuvânt arhaic înrudit cu numele local al „colacului”, „dulaș”, cum ne spune colinda: „Dulaș mare, cât de mare, margini n-are” (Vedinaș, 2000, 40, 215).

Și astfel înțelegem că „roata” se juca în jurul colacului, prezență simbolică și sacră în numeroase ceremonii agrare, însoțit de perechea lui „cununa”, refăcând în simboluri locale pe „Animus” și „Anima”, principiile originare: masculin și feminin ale existenței umane.

Să revenim însă la roata oșenească, care adusă pe scenă de „ansambluri folclorice” chiar oșenești comunică doar spectacularul rotirii, al tropotitelor și al țâpuriturilor. Ea nu mai venerază un arbore sacru, un colac, o cunună, care e chiar roata, ci fascinează, prin mișcări și strigări, spectatori și telespectatori.

Astfel, procesul modernizării culturii țărănești a însemnat o schimbare de la solidaritatea originară, organică și simbolică la funcția pur spectaculară, de la hora satului, tradițională la spectacolul folcloric (hora modernizată).

Două perioade distincte cunoaște modernizarea culturii țărănești, și anume una din anii 1948-1989, perioada dictaturii ideologice și alta după 1990, a „dictaturii imaginii” și a diversității formatelor „ctno” din televiziuni.

În prima perioadă, două instituții, una rurală: „căminul cultural” și alta urbană: „ansamblul folcloric” au modernizat mesajul culturii tradiționale, țărănești.

Căminele culturale ca instituții satești pentru „luminare” culturală au fost create în Muntenia și Moldova din inițiativa lui Spiru C. Haret, iar în Transilvania de „Astra” (Asociațiunea transilvană pentru cultura poporului român) și au fost transformate în instituții doctrinare pentru „cultura poporului”, în sens organizațional (promovarea ideii de asociere, în spiritul lui Spiru C. Haret) și economic, gospodăresc și sanitar. Căminul Cultural, cu acest proiect al lui Haret reluat de Institutul Social Român al lui Dimitrie Gusti, a devenit un centru instituțional rural ce a avut, în perioada 1936-1947 în cadrul Fundației Culturale Regale, o structură organizațională numită: „Direcția Căminelor Culturale”, precum și revista „Căminul Cultural”.

Instituția „Căminului Cultural” i-a prilejuit lui Dimitrie Gusti trecerea de la cercetarea și cunoașterea satelor la acțiunea directă de „ridicare a satelor” prin cultură, cum scria Octavian Neamțu, reprezentant al celei de a doua generații din școala sociologiei monografice (Marinescu, 1995, 152).

Cultura țărănească, cea a obiceiurilor și a riturilor se desfășura în viața satului, în șezători, la nunți, la diverse ceremonii care uneau spiritual și sărbătoresc „tot satul”, în jurul unor dimensiuni ale existenței (nașterea, căsătoria, decesul), dar și a muncilor pastorale și agrare în care erau sădite ancestral simboluri și mesaje spirituale, pe care sătenii și le explicau în fața etnologilor și etnografilor de teren prin formula „așa-i obiceiul”, ei neînțelegând altfel poverile strămoșești, în formula „așa-i obiceiul”. Ei nu cunoșteau trecutul și semnificația

originară a ceea ce practicau, de aceea „pe drumul modernizării” multe comunități și-au abandonat obiceiurile și practicile, cu o iuțea și ignoranță debordante.

În acceptarea modernizării de către săteni un rol important l-a avut schimbarea destinației „Căminelor Culturale” după 1947, când o dată cu plecarea din țară a Regelui Mihai I, obligat să abdice, dispare și Fundația Culturală Regală.

Regimul de ocupație sovietică și fideli săi, comuniștii români, au construit pentru „Căminele Culturale”, două rețele: una ce era tutelată de Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă, și o alta dirijată de Casa Centrală a Creației Populare. Deopotrivă ambele rețele au fost reprezentate la nivel „regional”, iar din 1968 și la cel „județean”.

În cadrul primei rețele funcționa o direcție a „răspândirii cunoștințelor culturale-științifice”, care organiza și controla desfășurarea în Căminele Culturale a prelegerilor de îndoctrinare marxist-leninistă, modul de prezentare a evenimentelor din istoria românilor prin prisma „doctrinei proletare”, precum și „răspândirea” cunoștințelor științifice, la sate în scopuri vădit ateiste. Astfel, Căminul Cultural dintr-o instituție a culturii, – cum a fost gândit de Haret și Gusti – a devenit o instituție ideologică, ruptă de realitățile locale, ale muncii și sănătății.

În această ipostază de oficiu politic și ideologic Căminele Culturale au găzduit proiecții cinematografice, cu jurnale dedicate cultului personalității și luptei de clasă, sub al cărei dicteu „se ascute”. Partidul „clasei muncitoare” a luptat contra țărănimii (muncitoare) pentru desființarea proprietății private și colectivizare, prin aceasta dictatura proletară mimând generoasa idee de asociere cultivată de Spiru C. Haret, cât și de Dimitrie Gusti.

Casa Centrală a Creației Populare și filialele ei „regionale” și apoi „județene”, transformate după Tezele din iulie 1971 – când dictatorul N. Ceaușescu a impus „revoluția culturală” de tip maoist – în „centrele” de „îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă”, au avut două misiuni, pe de-o parte, culegerea din teren a producțiilor folclorice, și pe de alta, înființarea la „orașe și sate” a ansamblurilor, pe care trebuie să le privim azi, atât în perimetrul ideologizării folclorului, cât și ca act decisiv pentru modernizarea culturii țărănești.

Cultura țărănească tradițională era individuală atât prin actorii sociali: rapsozi, instrumentalști și dănțuitori, cât și prin spiritul comunitar ce transmitea aceleași mesaje matriciale de unitate simbolică și originalitate spirituală. Ea s-a manifestat prin specificul unităților sociale: cătune și sate, pe arealuri teritoriale (zone folclorice) mai restrânse sau mai întinse, cu specific în port, melodii instrumentale, valori coregrafice, stiluri vocale, embleme simbolice, fără însă ca liniile hărților etnografice (port și civilizația lemnului), hărților melodice (ariile de răspândire ale unor melodii instrumentale și vocale specifice), hărțile coregrafice (jocuri zonale – specifice unor sate, sau unor grupuri de sate la „hora satului”, în șezători și la nunți) și hărților etnologice (ariile de răspândire a variantelor specifice din Miorița, Meșterul Manole, Obiceiul Cununii, Colindatul, Drăgaica și Sânziencele, Păpălugăra, Păpăruța, Caloianul sau Scaloianul, Nedeile, Sărbătorile Anului Pastoral) să aibă toate aceleași linii de demarcație, pe nivelurile evidențiate mai sus: etnografic, etnomuzical, etnografic și etnologic, funcționând legea interconexiunii (Vedinaș, 2000: 180), atât prin migrația simbolurilor de pe lemn pe țesătură și mai nou pe „betoanele” ce au luat locul gardurilor de nuiele și lemn, cât și prin aglutinarea temelor, din colindă în doină și horă, dar și din horă în colindă.

Ansamblurile folclorice bazate pe virtuozitatea grupurilor de dansatori, pe calitatea soliștilor vocali și a stilurilor instrumentale, au schimbat funcționarea în interacțiune a creației țărănești, prin cumularea produselor folclorice din arii diferite într-o

reprezentare scenică unică, prin standardizarea orchestrală a melodiilor care în cultura tradițională aparțineau rapsozilor și prin stilizarea coregrafică a mișcărilor specifice jocurilor locale. Precum ansamblurile de operă și operetă, ansamblurile folclorice au funcționat și funcționează și astăzi sub bagheta unui dirijor, sub îndrumarea unui coregraf și sub viziunea unui regizor de scenă sau de televiziune. Toate acestea asigură caracterul spectacular al mesajului folcloric de pe scenă și din micul ecran, argumentând modernizarea și urbanizarea unor dimensiuni și valori ale culturii țărănești.

Cea de a doua misiune a Caselor de Creație, publicarea unor culegeri de folclor, s-a manifestat prin destul de multă hărnicie, pe de-o parte prin „umblatu’ din sat în sat” a unor specialiști, care au adunat mult folclor autentic, pe benzi magnetice, dar și prin transcrieri. Un fapt însă tulburător a intervenit în acea muncă, colții directivelor ideologice. S-a produs astfel avalanșa numită „folclor nou”, în care se glorifică evenimentele „istoriei comuniste” din societatea românească, precum în următorul „cântec” despre: *August douăzeci și trei*, cules din orașul Victoria, din Țara Oltului, evident după ce cineva l-a scris și l-a dat la cântat pe melodia locală:

August douăzeci și trei,	Legea veche nu e bună
Zi-nsonită dragii mei,	Că e pusă și-ntocmită
August patruzeci și patru	Pentru muncă înrobită.
Când fugea Hitler turbatul.	Ia să facem lege dreaptă,
De la munte până-n lunci	Cin-muncește, rod așteaptă!
Au picat dușmanii-n brânci.	Iar poporul luminat
Tunuri, puști pe câmp, pe țug	S-a unit și l-a urmat
Le-au lăsat de fier de plug	Și trai bun a rânduit
Că partidu-a ridicat	Cum partidul a grăit.
Steag de luptă ne-nfricat,	Să trăiască, dragii mei,
Roșu steag învingător,	August douăzeci și trei,
De popor dezrobitor	Să-nălțăm steagul mai sus
Și-a-nceput și pe la noi	Celui care l-a adus:
Vântuleț de vremuri noi,	Partidul poporului,
Că partidu-a zis pe strună:	Steagul viitorului! (F.p.n., 1965, 94).

Unele „făcături” erau mai scurte, precum:

Someșul vine din munte	Astăzi glasul moșului
Izvorând din lacrimi multe	Și lumina Clujului
Di la moși cu ciubere	Mulțumesc Partidului
Ce umblau prin țară-a cere.	(Ibidem, 155).

Aceste literaturizări ideologice în ritm popular, nu au rămas numai în antologii, ci anumiți interpreți ce doreau să „se afirme”, împreună cu ansamblurile din care făceau parte, le-au preluat și cântat, pe scenele căminelor culturale, la radio, apoi prin „Cântarea României”, pe toate scenele țării și la televizor, uriașa manifestare ideologică devenind astfel victorioasă.

În timpul regimului comunist (1948-1989), cultura țărănească a suferit cele mai multe schimbări, în spațiul public, și datorită faptului că regimul s-a adaptat la oportunitățile mass-media, precum radioul și televizorul și a facilitat în mediul urban modificarea configurației transiterii mesajului culturii țărănești. De la forma restrânsă a consumării folclorului și artelor țărănești în cadrul familial (nunta, botezul, înmormântarea), în dimensiunea vecinătății (șezătoarea, haba, claca) și în orizontul comunității (colindatul, călușarul, (s)caloianul, paparudele, sânzienile,

drăgaica, dragobetele), inserția urbană: scena de spectacol, radioul, televiziunea au dat formate regizate, de inspirație rurală și folclorică. Această schimbare a modului de comunicare a culturii țărănești de la forma tradițională (ceremonii familiale, organizații ale vecinătății, participări ale satului) la formate de emisiuni audio și video, a transformat însuși pattern-ul culturii țărănești, păstrându-i însă anumite mesaje și sensuri.

S-a schimbat substanțial identitatea actorului social purtător al culturii țărănești: „rapsodul” a devenit „solist”, „dănțăușul” a trecut în „dansator”, iar în planul mai larg „danțul de la șură ” sau „hora satului”, au devenit un simplu scenariu de regizare, teatralizare a valorilor culturii țărănești în spectacol folcloric: stradal, scenic și televizat.

Mutațiile au fost fundamentale, o serie de reprezentanți ai culturii țărănești: povestitorii, membrii cetei feciorilor, țambalagii ambulanti, ceterașii, lăutarii, heghedușii, gordunașii și alte personaje ale culturii țărănești, nu au mai fost selectați pentru spectacolul stradal (festivaluri), scenic (concursuri) și televizat (premieri), ei au rămas în lumea lor, cu nostalgia vocației lor, dar și cu bucuria de a auzi și vedea ce a fost ales din propria lor cultură.

Un rapsod (știa colinzi și hori) ne-a mărturisit într-o anchetă de teren: „Așa mi-e de drag când îmi aud horile” (Cristea Nicolae, 82 ani, 29 iunie 1995, Fizeș, com. Sâg, jud. Sălaj), iar faptul nu reprezintă altceva decât o uriașă resemnare a tradiției în fața modernității.

Prin trecerea de la „hora satului” la „spectacolul folcloric”, valorile locale ale culturii țărănești, cum am precizat, mai sus nu și-au schimbat mesajul și sensul, și-au îngustat numai configurațiile, mai bine zis, ceea ce a fost diversitate în manifestările culturale tradiționale, în case, pe uliță, dealuri, munți și sate, a fost standardizat, spontaneitatea s-a înlocuit cu cenzura regizorală, vocația naturală a fost transmisă instruirii planificate, iar participarea colectivă la evenimentele culturii țărănești a fost dezbinată prin „unde radio” și „imaginile televizate”.

Sigur că procesul modernizării satelor și dispariția treptată a unor configurații locale ale culturii țărănești a fost și este unul ireversibil, vorba profesorului Aluaș: „Nu-l poți opri pe oșan să nu-și cumpere mașină”. Acest proces desfășurat drastic în a doua jumătate a secolului al XX-lea s-a manifestat în riturile de trecere, în civilizația lemnului, în riturile agrare, în riturile pastorale, unele dintre ele stinse și „salvate” în spectacolul folcloric, altele dispărute odată cu abandonarea unor ocupații, iar o altă serie au fost păstrate prin dârzenia conservatoare a locului, chiar dacă ocupația a dispărut.

În anii '70-'80 pe lângă cele deja amintite, anumite obiceiuri au fost prelucrate și stilizate în scenarii folclorice, în care intervenția „specialistului” a fost pe cât de generoasă, pe atât de brutală, datorită comasării elementelor componente ale obiceiului, în viziune scenică. Obiceiul a fost transformat într-un fel de „teatru popular”, de ceremonial specializat în arta spectacolului.

Se știe că în Nerej, în 1927, echipele lui Dimitrie Gusti au descoperit un rit de înmormântare, cu măști, de-o arhaicitate exemplară. Acele măști, de un imaginar fabulos, erau strămoșii veniți să ia sufletul mortului, ce era dimpreună cu ei purificat prin foc. Devenit spectacol, obiceiul și-a păstrat doar numele: *Chipărușul*, nu însă și semnificația originară, de trecere și petrecere a sufletului în lumea strămoșilor. Ca spectacol folcloric *Chipărușul* a primit inserții și din alte tradiții locale, dobândind

strălucire scenică și pierzând „forma originară”, pentru a folosi exemplara expresie a lui Timotei Cipariu, o prefigurare a arhietipului lui Mircea Eliade. Actul comasării a avut loc, participanții la vechiul ceremonial au fost înlocuiți cu spectatori, care nu mai pot reconstitui din imaginea scenică cu o dinamică coregrafică regizată, starea sacră a ritualului originar, ale cărui semnificații își mai așteaptă încă hermeneuții.

O comasare mai apăsată decât a *chipărușului* vrâncean a cunoscut obiceiul cununii, descoperit la Drăguș de Constantin Brăiloiu și oferit în cercetare etnologică de Ion I. Ionică, prin cunoscuta sinteză *Dealul Mohului* (1943), dar și prin tentativa hermeneutică a lui Mihai Coman din *Sora Soarelui* (1984).

Obiceiul a fost cercetat și interpretat în timp de Mihai Pop, Valer Butură, Virgil Medan, Nicolae Bot și Maria Cuceu, ceremonialul însumând importante contribuții care au fost concretizate de-a lungul timpului într-o veritabilă bibliotecă etnologică.

Scenariul ceremonial începea la miriște când fetele și feciorii împloteau din „ultimul snop” o cunună. De fapt grâul cu tulpină și spic era legat, cu multă măiestrie fie în formă de cruce (Câmpia Transilvaniei), fie în formă de buzdugan (sudul Transilvaniei). Cununa era luată și apoi purtată de una din fetele secerătoare, numită în Câmpia Transilvaniei (Mociu) *Mireasa Grâului*. De-a lungul uliței satului, atât fata (*Mireasa Grâului*) cât și cununa, grâul însuși, erau stropite cu apă.

Alaiul intra în curtea gospodarului (a celui al cărui grâu a fost secerat prin claca secerii). Acesta-i întâmpina pe fete și feciori, cu un colac de grâu. El primea cununa, și apoi împărțea colacul tuturor participanților. La Crăciun când dăruia colindătorilor colacul, pe acel colac, în timp ce feciorii cântau colinda fetei el așeza cununa de la seceriș. Boabele din cunună erau primăvara sau toamna amestecate cu cele care urmau a fi semănate.

Pe drumul de la holdă la casa gospodarului se cânta un cântec ceremonial: *Cântecul Cununii* sau *Horea Secerii*. Reproducem mai jos o variantă a etnomuzicologului Ioan R. Nicola – discipol al lui Constantin Brăiloiu – cel care a oferit și „sceneta muzicală” a obiceiului, introducând elementele ceremonialului în structura organizațională a C.A.P.-ului (Cooperativa Agricolă de Producție). Să reproducem însă textul autentic, publicat de etnomuzicolog sub titlul *Adă apă la cunună*:

Frunză verde de alună,
adă apă, la cunună!
Frunză verde, castravete,
adă apă, că mi-i sete!
Câte holde-s săminate,
tâte bine-s săcerate;
numa' holda badiului
șade-n vârful dialului.
Ș-accia-om săccra,

da-i verde ca iedera.
Ce satu-i aiesta sat,
cununa nu uo udat?
Ori fântânile-o săcat,
ori gazdele s-o culcat?
Fii, stăpân, cu voce bună,
că noi venim cu cunună;
aprinde lumina-n masă,
să băgăm cununa-n casă! (Nicola, 1973: 17).

Adus pe scenă, în chip de „sceneta muzicală”, obiceiul cununii se manifestă astfel: alaiul vine de la holdă „spre sediul C.A.P.”, iar sceneta se poate juca „în casă”, „în curte”, „în fața sediului C.A.P.” Alaiul e condus de un „staroste” (brigadier C.A.P.), iar gospodarul spre care se îndreaptă ceata de fete și feciori este „președintele și comitetul de conducere” al C.A.P.-ului.

Cântecul ceremonial păstrează și versurile autentice din tradiție:

Mândră-i hora secerii
da-i mai mândră-a ceterii

Horea săcerii să gată,
a ceterii niciodată (Nicola, 1974: 9).

Dar include și făcături precum:

Pe la șes, am secerat

cu mașina, cu combina (Idem).

Făcăturile alternează cu formulările autentice, alcătuind un kitsch ideologic, ce se încheie cu mulțumirile președintelui:

– Drații mei,
secerători și secerătoare,
ii adevărat:
V-am făgăduit cinste
și o răsplată bună,
pe măsura muncii voastre!
Iată, așadar,
după cum voi v-ați
indeplinit angajamentul,
apoi și eu mă țin
de aceea ce v-am făgăduit.
De bucurie că ați
Terminat cu bine
Secerișul în C.A.P.-ul nostru,

și umpleam hambarele
cu rod bogat,
iată vă cinstesc și eu:
(strofește cununa)
Secerătorii: – Ura! să trăiască!
Președintele: – Da', nu numai atât:
Am mobilizat o brigadă de socăcițe,
care v-au gătit o cină
ca la masa mare de la nuntă;
de să să ducă vestea – măi, frate! –
Pin' la Cluj și mai departe!
Ia' poftim, de vedeți,
Că ceea ce vă spun nu-i o poveste!
(*ibidem*, 12-13).

În anii '70, mai ales, procesul de împușinare a tradițiilor a creat și o direcție de punere „în scenă” a vechilor obiceiuri, hori și cântece, pe care am numi-o axiologică și l-a avut ca mentor și propagator pe Harry Brauner, neasemuitul partener al lui Constantin Brăiloiu în campaniile monografice gustiene.

Primul demers al etnomuzicologului, de a pune pe scenă nestematele folclorului românesc culese de el din teren, s-a întâlnit cu geniul Mariei Tănase, căreia i-a descoperit vocația și i-a cultivat-o cu valori (capodopere) din cultura arhaică țărănească, precum *Cine iubeste și lasă*, adusă de etnomuzicolog din Drăguș, după cum însuși a rememorat:

„...Acum incremenea lumea când Maria, pierdută undeva departe, în ceața unui trecut doar de ea știut, interpreta cu o forță dramatică nemaîntâlnită „Cine iubeste și lasă”. I-l transmisesem de la Rafira Husea („Hira lui Lade”), singura care îl mai cunoștea în anul 1929 în Drăgușul-Făgăraș. Iată cum acest cântec sortit pieirii, cântec de inegalabilă puritate, de mare frumusețe, a fost readus de Maria la noua viață nepieritoare și s-a răspândit în toată țara. Câtă plinătate sufletească mi-a produs acest cântec când am avut norocul să-l înregistreț, câtă fericire când, după ani și ani am aflat că Maria Tănase l-a ridicat la cea mai mare cinstire, obținând cu el marele premiu al discului la academia Charles Cros.” (Brauner, 1979, 16).

Etnomuzicologul Harry Brauner, ce a străbătut spre tezaurul folcloric al românilor, nu numai Drăgușul campaniilor monografice, ci și alte multe arii culturale țărănești, greu de enumerat, a mai pus „umărul”, ca să zicem așa și la cariera lui Gheorghe Zamfir, în a cărui traseu artistic recunoaște moștenirea preluată de la Fănică Luca:

„Dar, iată că, o dată cu modernizarea lumii, naiul a evoluat și el. Și acest lucru se datorește lui Gheorghe Zamfir, altul dintre discipolii preferați ai lui Fănică Luca. Mereu îmi ajung la ureche ecourile succeselor obținute în ultimul timp în concertele pe care Gheorghe Zamfir le-a susținut cu formația *Doina Argeșului* din Pitești în Elveția și cu ansamblul bucureștean *Doina* în R.F.G.” (Ibidem, 106).

Estetica și axiologia folclorică a lui Harry Brauner, pe lângă asumarea direcției puse la cale de Constantin Brăiloiu, aduce și elemente originale – după ce „fabrica de discuri”, cum numește el „Electrecord”-ul, a dat folclorului dimensiune industrială – cum a fost conceptual: „poluarea folclorului”, pe care îl explică nu atât prin intervenția ideologicului ci

prin dorința de afirmare, cu orice preț, a unui solist sau altul. Două tendințe a surprins etnomuzicologul, și anume una în care (solistul/solista) produceau texte, pe care le dădea drept autentice, culese de la rapsozi, fără însă a putea dovedi că „falsetul” e autentic.

A doua tendință de poluare venea din aspirația unora, de a deveni „soliști universali”, pentru diversele arii folclorice din geografia etnologică românească. Exemplul lui Brauner, cu efect până în zilele noastre este mai mult decât concludent:

„Deunăzi s-a prezentat la „Electrecord” un destul de cunoscut cântăreț de muzică populară. Venise, pasămi-te să înregistreze cântece dobrogene, în care se pretindea a fi specialist. Cum repertoriul propus nu era deloc convingător, am stat înadins de vorbă mai pe îndelete cu el.

De origine oltean, el s-a angajat la lucru în Suceava unde a învățat cântecele regiunii, cântece pe care le execută în public. În ultima vreme, mutându-se la Constanța s-a „specializat” și în muzica dobrogeană” (*ibidem*, 201).

Pe lângă faptul că Harry Brauner a pus în circulație conceptul ecologic de poluare a folclorului, ce a circulat mult în epocă, mai ales la sesiuni de comunicări, ce însoțeau anumite „festivaluri”, el a conturat și direcția autentică în care să se desfășoare difuzarea industrială a folclorului.

În comentariul discurilor editate de „Electrecord”, sub genericul „Întâlnire cu România”, socotește a fi folclor autentic „cântece rituale”, „străvechile hore (doine)”, „renumitele cântece de petrecere”, „stilul arhaic” în orchestrație și „repertoriul inedit” (*ibidem*, 408-409), toate acestea în contrast evident, cu cele două tipuri de poluare „ideologică” și kitsch.

După 1990 a căzut poluarea ideologică, dar poluarea kitsch a crescut, mai ales prin formatele „etno” ale televiziunilor, în care mimetismul, compozițiile afolclorice, talentul improvizat, neprofesionalismul realizatorilor și prezentatorilor au condus cultura spectacolului folcloric în desuetudine și vulgaritate, din care puținele emisiuni autentice, precum *Tezaur folcloric* al Mărioarei Murărescu și *I-a porțile cerului* ale lui Grigore Leșe, nu îl pot scoate.

Apoi, în multe cămine culturale „hora satului” a fost înlocuită cu „discoteca”, iar aceasta a manelizat cultura satelor, fapt ce nu înseamnă însă că nu mai există în sate, în unele sate, practici ale culturii tradiționale, în festivaluri, ca și cele ale obiceiurilor de iarnă, dar și a altor tradiții locale ce primesc prin arta spectacolului stradal, în cazul festivalurilor, acea patină a modernității: spectacularul, în defavoarea ritualicului și simbolicului, prin care obiceiurile au existat și mai există și azi în anumite arii, manifestându-se în simbioză cu „tot satul”, chiar dacă nu mai sunt prezente în toate satele.

FOLCLORUL PRIN PRISMA NOOLOGIEI

Râvna religioasă și creștinismul

Marile evenimente din viața omului – nașterea, căsătoria, moartea – sunt, la poporul român, profund marcate de spiritualitatea creștină. Această caracteristică este prezentă în întreaga istorie a poporului român, în riturile sale de trecere, în datinile și sărbătorile sale, în creațiile folclorice sau în modul în care își împodobeste și sculptează poarta și uneltele cu care lucrează. Creștinismul se dezvoltă, la români, pe fundamentul profunde religiozități a dacogeților.

Strabon, la care Simion Mehedinți face apel pentru a demonstra importanța dimensiunii spirituale pentru poporul român, afirmă despre daci că:

„E un lucru de care nimeni nu se poate îndoi și care răsare din toată istoria Geților (Dacilor): *râvna religioasă a fost de când lumea caracterul precumpănitor al firii lor*. Evlavia aceasta, cunoscută de când lumea, ne dă dreptul să-i considerăm pe strămoșii noștri aproape ca un fel de *creștini înainte de creștinism*” (Mehedinți, [1940]1994, p. 3).

Acest puternic fundament spiritual, pe care creștinismul a venit atât de firesc, poate explica lipsa unor fenomene cu care s-au confruntat alte popoare, cum ar fi ereziile, păgânismul, schismele.

„Credința localnicilor în «nemurirea sufletului» și credința într-un mare zeu al luminii erau cea mai firească îndrumare spre creștinism” (Mehedinți, [1940]1994, *ibidem*, 44), care a împlinit și valorificat această râvnă religioasă.

Religia și primatul dimensiunii spirituale pentru români sunt categorii și realități constante în istoria spațiului în care acest popor s-a născut și dăinuiește. Pornind de la Zalmoxe și până la formarea poporului român ca popor creștin, religia și-a pus pecetea pe întreaga istorie a celor care au trăit pe acest pământ, fie atunci când a luat forma luptei voievozilor pentru apărarea neamului în fața păgânilor, fie atunci când s-au retras din istorie, alegând să își continue existența într-un plan ce nu putea fi distrus sau pus în pericol, cel al creației și conservării unor valori spirituale fundamentale în creația artistică.

În condițiile năvălirilor barbare,

„începuturile românismului coincid astfel cu o «retragere» din «istoric» (...) într-o viață nu lipsită de cultură, nu despuiață de forme, dar anistorică. Pentru câteva veacuri viața pre-românească și apoi românească a fost nevoită, sub presiunea evenimentelor ce se desfășurau fulgerător pe drumurile și în văzduhul Daciei, să renunțe la «istoric», să se retragă adică într-o existență organică-sufletească, oarecum atemporală, al păstrării credințelor și tradiției populare” (Blaga, 1969, 227).

Prin acest „boicot al istoriei” (*ibidem*, 230), românii s-au concentrat pe universul interior, pe conservarea unor valori definitorii pentru popor, trăind în acel spațiu mioritic definitoriu, dezvoltând „o viață sufletească și materială, religioasă și culturală, când mai plină, când mai redusă, o autonomie firească în limitele îngăduite de vitrege circumstanțe” (*ibidem*, 231).

Riscul apariției ateismului în viața unui popor sau a unei comunități este real în anumite momente istorice, fiind favorizat sau nu de evenimentele cu care se confruntă comunitățile religioase. Luând în considerare totuși puternicul fundament religios al geto-dacilor pe care s-a adoptat creștinismul, este necesară menționarea formei pe care o poate avea în diverse momente ateismul în cultura populară. În studiul asupra poporului român și fenomenului religios prin prisma creațiilor folclorice, Theodor Fecionu

reliefează importanța creștinismului pentru sufletul popular, transpus în extrem de multe creații de înaltă profunzime și trăire religioasă.

Abordând chestiunea ateismului, Fecioru ajunge la o concluzie ce poate fi deranjantă pentru cei care speră în „eliberarea de religie” a românilor. Plecând de la o interpretare reducionista și lipsită de trăire și profunzime a toleranței creștinismului și a baladei Miorița, aceștia acuză fatalismul poporului român.

„Nu l-am găsit nicăieri. Nu l-am găsit nici sub formă negativă, adică de blamare a ateismului, de nesocotire a lui ca păcat, așa cum găsim despre celelalte păcate” (Fecioru, 1939, 70).

Autorul susține că, în toată literatura populară studiată de el, nu a găsit cântece, legende, povești etc. despre întâmplările prin care au trecut cei care au îndrăznit să nu creadă sau să îl nege pe Dumnezeu, ci doar, în anumite cazuri, pedepsele pe care le riscă omul dacă nu mai crede. Atât de inacceptabilă, improbabilă și imposibil de conceput era atitudinea ateistă în basmele, poveștile sau cântecele ce le înfrumusețau viața oamenilor simpli sau le dădeau glas durerilor vieții, încât Dumnezeu era portretizat ca un om care a adormit temporar, s-a retras pentru puțin timp, însă asupra căruia nu a planat niciodată îndoiala că nu ar exista.

Lucian Blaga consideră, la rândul său, că, deși supuși unor grele încercări, loviți de soartă, românii nu s-au lăsat pradă ateismului, negării lui Dumnezeu.

„Absenteismul divin e atribuit mai curând altor împrejurări decât unei distanțări față de lume. Poporul românesc a exprimat acest sentiment astfel:

„Doamne, Doamne, mult zic Doamne./ Dumnezeu pare că doarme / Cu capul pe-o mânăstire / Și de nimeni n-are știre” (Blaga, 1969, p. 172).

Această scurtă precizare cu privire la chestiunea ateismului se impune în condițiile în care, încă de la începutul istoriei, s-a vorbit despre râvna religioasă a strămoșilor noștri, împlinită și dezvoltată prin creștinism, pentru a reliefa profunzimea sentimentului religios al poporului român, mai cu seamă în prezent, când se încearcă o îndepărtare a oamenilor de Dumnezeu și scoaterea Lui din inimile oamenilor, fățiș sau la vedere.

În acest studiu se va pune accentul pe creația folclorică a românilor cu tematică religioasă, plan artistic de exprimare și dăinuire a credinței unui popor, a specificității lui. Se vor face scurte exemplificări cu ajutorul unor creații de o desăvârșită valoare (Miorița, Meșterul Manole), încheind prin a trasa câteva calități ale românilor, provenite tocmai din profunda lor religiozitate, într-un profil noologic prin prisma folclorului.

Studiul folclorului religios – teoria matricei stilistice, teoria noologică

Religia, ca fenomen social total, se reflectă asupra întregii existențe a unui popor, cu atât mai mult în cazul în care religiozitatea și importanța dimensiunii spirituale reprezintă factorii decisivi ai identității unui popor, așa cum am precizat mai sus. Plecând de la acea „râvnă religioasă” a dacilor despre care vorbea Strabon și de la formarea poporului român creștin, creația populară a românilor este impregnată de o spiritualitate profundă. Experiența de viață și înțelepciunea romanilor sunt rezultatul unei istorii zbuciumate, în care pericolul distrugerii a existat deseori. Românii, însă, s-au refugiat în conservarea și apărarea valorilor spirituale, pe care forțele materiale, „istorice”, nu le puteau distruge.

De aceea

„folclorul nostru conține un foarte bogat material cu cuprins religios. Chiar în folclorul cu conținut diferit, găsim filioane creștine. Doinele, cântecele ostășești, cântecele de jale, baladele și chiar cântecele de dragoste sunt contaminate de creștinism. Însemnează deci că religia creștină a impresionat adânc sufletul poporului nostru. Numai întrucât poporul a simțit și a trăit creștinismul, a putut să-l reverse în creațiile sale artistice; în legendele religioase, în colindele, cântecele de stea etc.” (Fecioru, 1939, 16).

Analizând civilizația română sătească și valorile exprimate prin creații artistice, Ernest Bernea este de părere că:

„religia are o funcție dominantă în viața satului românesc. Funcția religiei este aci de a organiza viața omului și a unității sociale în care trăiește, și îndeosebi ordinea spirituală, cu toate formele și sensurile ei. Religia apare în această ordine ca forță organizatoare tradițională de valori” (Bernea, 2006, 65).

„Originalitatea unui popor nu se manifestă numai prin creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și prin modul în care asimilează motivele de largă circulație” (Blaga, 1969, 182).

Prin felul de raportare la viață, la existența istorică și la divină, poporul român a folosit și dezvoltat teme, motive care, deși există și la alte popoare, prin modul în care au fost exprimate au dobândit un înalt grad de originalitate și specificitate.

Un prim pas pe calea cunoașterii identității unui popor, a originalității lui în planul manifestărilor spirituale, se face prin analiza creațiilor populare, a folclorului prin intermediul căruia comunitatea s-a ridicat deasupra „lumescului” și a dat glas celor mai importante și frumoase valori, asigurându-și astfel perenitatea și identitatea.

Având în vedere importanța și rolul religiei pentru poporul român, consideră Blaga:

„cultura biblică devine astfel înainte de toate un izvor de precepte și imperative. Ea canalizează și disciplinează energiile sufletului colectiv. Poporul nostru asimilează preceptele în chip mai organic și într-un fel mai puțin conștient” (*ibidem*, 187).

Preocupat fiind de ceea ce individualizează culturile, de specificul și caracteristicile popoarelor, Lucian Blaga ajunge la concluzia că spațiul sufletesc în care și-a dus viața românul este marcat de veșnicul suș și coborâș al plaiurilor, ceea ce el a numit spațiul mioritic.

„Cultura populară românească (poate și cea balcanică în genere) posedă așadar (...) o viziune spațială specifică, care ia forma determinată a infinitului ondulat. Să numim acest cadru inconștient al vieții noastre: spațiu mioritic” (*ibidem*, 48),

un spațiu marcat de o veșnică undulare a dealului și văii în viața fiecărui individ, în viața comunității. Veșnica mișcare între vremelnice și transcendent, încercarea omului de a trăi într-un spațiu sacru, dorul și nostalgia de ceva de „dincolo”, toate au fost simțite și cântate în legende, doine și cântece de jale.

Aceste caracteristici, latențe care sunt actualizate, provin din matricea stilistică a poporului român, din acel

„sentiment al destinului trăit tot ca o undulare, ca o alternanță de sușuri și coborâșuri, ca o înaintare într-o patrie siderală, unde se urmează ritmic dealurile încrederii și văile resignării” (*ibidem*, 255),

însă care nu se prăbușește în valca fatalismului, resemnării, având în vedere numeroasele încercări la care au fost supuși românii în istorie.

Mircea Eliade, vorbind despre vicisitudinile pe care istoria românilor le-a îndurat de-a lungul existenței lor, consideră că poate aceasta a fost cea mai mare șansă de supraviețuire a poporului nostru. Tocmai accentul pus pe latura supraviețuirii pe plan spiritual, prin păstrarea credinței, pe conștiința specificității sale în fața celorlalte popoare care i-au trecut granițele și i-au devastat pământul, acea „fugă” din fața istoriei și refugiarea într-o dimensiune spirituală i-au asigurat dănuirea.

„Dacă ne amintim că păstrarea și adincirea valorilor creștinismului arhaic au fost posibile datorită vitregiei Istoriei, care a silit poporul român să se concentreze asupra propriilor lui tradiții religioase ca să poată supraviețui — avem dreptul să ne întrebăm dacă nu cumva milenara teroare a acestei Istории n-a avut totuși și un rezultat pozitiv” (Eliade, 1990, 149).

În trecut, erau atacate cadrele materiale ale existenței. Astăzi, prin atacuri asupra ființei spirituale, asupra religiei și valorilor fundamentale ale românilor, se lovește în profunzimile sufletului popular, cu scopul animalizării și anihilării omului, a comunității

– ceea ce nu este deloc întâmplător dacă se dorește distrugerea și desființarea unui popor. Atacul asupra centrului divin al fiecărui individ, comunitate, este cel care poate avea efecte distructive majore, poate ireparabile.

Mircea Eliade se întreba în 1953 care ar fi fost șansele de rezistență în istorie a acestui popor dacă nu ar fi avut:

„o spiritualitate profund creștină, avînd în centrul ei misterul Morții salvatoare și al jertfei de sine. S-ar putea ca ceea ce a constituit până acum nenorocul românilor în istorie, să alcătuiască tocmai marea lui șansă de a supraviețui în Istoria de mîine” (ibidem, 149).

Însă acum, când o agresiune incomparabilă asupra valorilor naționale, culturale, spirituale ale poporului român este în plină desfășurare, când se induce sentimentul rușinii în raport cu Miorița, în care nimic nu are ce să fie înălțător, ci doar umilitor, fatalist și demobilizator, pericolul este și mai mare, pentru că acum „nu doar ardem casele și fugim din fața invadatorilor”, ci se distruge fundamentul spiritual, se ard temeliele, pentru ca întoarcerea și reconstrucția să devină imposibile.

Detractorii, cei care se afirmă prin zeflema (tocmai pentru a-și camufla propria lor nimicnicio) se simt în pericol atunci când nu doar nu creează ceva original, ci nici nu înțeleg tocmai această putere spirituală. Zeflemeaua este singura metodă de remarcare a celor chinuși de mediocritate, care încearcă totuși să lase ceva în urmă, pentru ca timpul să nu aștearnă uitarea asupra lor.

Acest tip de indivizi, deși activi în toate timpurile, în prezent sunt parcă mai mult ca niciodată prezenți, gălăgioși. Iată un citat care exprimă cel mai adecvat această situație și care, deși scris în perioada interbelică, devine acum extrem de actual și valabil, într-o vreme în care s-a ajuns la monopolizarea unui astfel de discurs, devenit mijloc total de afirmare în spațiul public:

„Omul mediocru, când e dominat de nevroza «distrucțiunii», neputînd ajunge la glorie prin calități pozitive, se mulțumește să înmărmurească pe naivi prin «defecte» care, și ele, sunt adeseori trișate sau simulate, pentru interesul cauzei (...). A face elogiul defectelor și al tuturor josnicilor, a lua în răs virtutea și cele mai înalte exigențe ale spiritului omenesc, a ironiza orice lege și orice credință, a răsturna cu o lovitură de picior orice ideal și orice tablă de valori, sub un pretext oarecare, biologic sau economic, metafizic sau estetic, iată rezoluția cea mai ușoară și cea mai rentabilă ce-ți rămîne să iei atunci când ai pierdut orice nădejde de a te putea afirma prin creațiune. Și procedeul mai are și avantajul de a procura, în schimbul iluziilor pierdute, o crudă răzbunare în contra omenirii care s'a arătat atît de greoaie față cu setea lui de glorie și de triumf” (Speranța, f.a., 24-25).

Acest gen de atitudine se manifestă cu precădere față de valorile religioase ale poporului român, dar și față de creațiile geniului popular, în special Miorița, redusă la exemplul suprem de fatalism și resemnare, „exemplară” pentru toate „tarele” românilor. Însă asupra acestei chestiuni se va reveni mai jos când vor fi analizate cele două opere fundamentale ale sufletului popular, Miorița și Meșterul Manole, care au relevat o profundă spiritualitate creștină,

“avînd în centrul ei misterul Morții salvatoare și al jertfei de sine” (Eliade, 1990, 149).

Aplecarea științifică asupra importanței elementelor ce țin de ordinea spirituală a poporului român a avut ca punct de pornire perioada interbelică, prin cercetările de teren ale Școlii de sociologie de la București condusă de Dimitrie Gusti. Cercetarea manifestărilor spirituale ale comunităților rurale, ale civilizației sătești, reprezintă un moment cheie în înțelegerea și în cercetarea sistematică a specificității poporului român, a culturii sale.

Pe tradiția inițiată de Lucian Blaga și Mircea Eliade, Ilie Bădescu valorifică și continuă analiza dimensiunii spirituale în cunoașterea sociologică. Cunoașterea noologică, a fundamentelor spirituale ale unei comunități, are la bază identificarea și analiza cadrelor

noologice, evidențierea învățăturilor spirituale existente la nivelul mentalului colectiv (prin opere, creații literare, valorificarea unor teme religioase), care și-au găsit expresia în creațiile folclorice izvorâte din latențele sufletești ale matricei stilistice.

Din punct de vedere noologic, poporul poate fi definit drept:

„totalitatea celor care simt la fel și aplică în mod spontan măsura lucrurilor și dreptarul faptelor, precugetă că un anume lucru nu trebuie făcut, că nu se cade să-l faci” (Bădescu, 2002, 186).

Printr-o analiză noologică a folclorului se relevă fondul spiritual al creațiilor folclorice, al manifestărilor în planul creativității artistice, acolo unde se remarcă specificul național și sufletul poporului. Latențele sufletești exprimate în folclor s-au împlinit astfel în proverbe, maxime, balade etc., formându-se ceea ce se cheamă „substratul culturii populare” (*ibidem*, 180).

Prin această nouă abordare a folclorului, prin prisma noologiei, se poate sonda spiritualitatea profundă a poporului, acele

„latențe care îmbracă diverse forme, după epoci, culturi, colectivități omenești, în spatele cărora vom găsi aceleași extraordinare manifestări de substrat ale popoarelor, din zorii lor, dintr-un același timp străvechi pe care s-ar cuveni să-l numim *epoca folclorică a omenirii*” (*idem*).

Acestea prezintă concepțiile despre lume specifice fiecărui neam, proverbele, legendele, basmele, cântecele în care se concentrează o incredibilă înțelepciune, dar și miturile fundamentale ale popoarelor, reprezentative pentru drumul lor prin istorie.

Prin modalitatea de actualizare a latențelor se individualizează „sufletul popoarelor”.

Dramele, conflictele, neîmplinirile trăite de oameni au avut ca efect, în planul creației artistice, acele expresii în care omul își cânta suferința, durerea, drama în fața încercărilor vieții, ridicându-se astfel deasupra lor. Prin aceste simțiri comune, atitudini, percepții s-a recreat solidaritatea comunității – temporar ruptă din cauza vicisitudinilor vieții – care se împlinesc

“în cadrul basmului, al povestariului, într-un chip care stârșește adeziunea spontană a oricărei ființe normale și face din scenariul basmului învățătură spirituală și cadru spiritual de soluționare” (*ibidem*, 189)

Iată motivele pentru care profesorul Bădescu afirmă că aceste creații ale popoarelor sunt „păstrătoarele unității omenești” dintre om și mediul lui (*idem*). Membrii comunităților care împărtășesc aceste valori comune se întâlnesc în „locurile spirituale” oferite de „categoriile și cadrele trăitoare ale credinței” (*ibidem*, 191). Concretizarea unității de trăire colectivă se găsește în sărbători, religie, manifestările credinței populare.

Aceste materializări ale sufletului popular, în creații artistice de o înaltă expresivitate și bogăție spirituală, sunt rezultatul unor prelucrări continue de către popor a motivelor specifice lui, a modului în care concepe viața, valorile și însemnătatea lor. Comunitatea găsește astfel modalitatea de a supraviețui prin creație artistică, în pofida dificultăților cu care se confruntă, ducându-se astfel lupta în planul puterii spirituale și al rezistenței popoarelor.

Ilie Bădescu definește această putere ca fiind capacitatea valorilor unor popoare de a ține omenii într-o unitate spirituală de simțire și gândire, oferindu-le identitate și comuniune în locurile spirituale comune, așa cum se întâmplă duminică de duminică la o bisericuță dintr-un sat oarecare.

Definind poporul drept „comunitate a bunului simț, adică totalitatea celor care simt la fel și aplică în mod spontan măsura lucrurilor și dreptarul faptelor, precugetă că un anume lucru nu trebuie făcut, că nu se cade să-l faci” (*ibidem*, 186), se evidențiază „o unitate de simțire de mare simplitate” (*idem*) a oamenilor obișnuiți, sursă a unor creații de o deosebită profunzime.

Latențele sufletești se întrupează diferit,

„se descarcă în expresii dintre cele mai diverse cu condiția ca acelea să susțină substratul binelui în țesătura existenței, adică să potențeze spiritualitatea în lume” (*ibidem*, 177).

Spiritualitatea este potențată prin întărirea sentimentului identității popoarelor și prin supraviețuirea demnă în istorie, care să justifice existența creatoare în rândul neamurilor de pe pământ. Astfel,

„ori de câte ori avem de-a face cu un tip de sentimente, înclinații, atitudini, neliniști, comune marii majorități a indivizilor dintr-o societate, adică a marii medii sociale, trebuie să știm că în spatele lor sunt latențele sufletești difuze; această mare de afecte latente care cuprind spontan sufletele marii mulțimi anonime” (*ibidem*, 178),

și care își găsesc expresia mai ales în creațiile folclorice.

După această scurtă descriere a noii modalități de a privi lumea, socio-noologic, se poate ajunge la o primă concluzie, mai degrabă imperativă, cea potrivit căreia pentru înțelegerea unei națiuni, comunități,

„este absolut necesar să cuprindem toate experiențele ei spirituale fundamentale sau fondatoare, în și prin care se fixează tiparul ei spiritual de trăire totalizatoare a realului. Expresia totalizantă (sintetică) a acestor trăiri fondatoare este comunitatea spirituală sau noologică a celor care împărtășesc aceleași tipare de trăire, comunitate care se fixează în tradițiile comune, în miturile comun împărtășite, în sărbătorile unui popor, în religia lui, în spiritul limbii lui” (*ibidem*, 604).

Comunitatea noologică se regăsește în acele „locuri spirituale” specifice fiecărui popor, „în care membrii unei societăți «se întâlnesc» (*se adună*), întrucât au *aceleași tipare de trăire*, împărtășesc aceleași simțiri (sentimente comune), împărtășesc același mod de a gândi (gândesc împreună), fixat în mituri, în filosofii, în mentalități și obiceiuri de gândire etc., *acționează la fel (împreună)*” (*ibidem*, 241).

În aceste locuri spirituale românii au trăit și s-au regăsit în comunitatea noologică bazată pe experiențe spirituale fundamentale, supraviețuind „în istorie” nu doar făcând apel la mijlocele istorice, ci și cu fața spre transcendent, spre un „dincolo” de care îi este dor, după care tânjește și pe care îl cântă nostalgic în creațiile folclorice.

Miorița și Meșterul Manole

Supus de-a lungul istoriei unui val neîntrerupt de invazii, dar și aflat în calea intereselor marilor puteri, poporul român, pe fondul concepției zalmoxiene despre viață și moarte și acela al creștinismului, are drept una dintre caracteristicile definitorii serenitatea în fața morții, considerarea ei ca fiind o continuare a vieții, transfigurată. Iar cel mai bun exemplu nu poate fi decât cel al ciobănașului din Miorița.

Analizând balada Miorița și luând în considerare importanța ei pentru constituirea unui profil noologic al românilor, Mircea Eliade consideră că atitudinea ciobănașului care află despre moartea sa premeditată este una care ține de

„un mister sacramental. *El a împus deci un sens absurdului însuși*, răspunzând printr-o feerie nupțială nefericirii și morții” (Eliade, 1980, p. 249).

În fața unei terori a istoriei nu există niciun fel de apărare, nicio șansă pentru cel a cărui singură salvare se află doar în plan spiritual, nu într-unul „istoric”.

„Concepția unui cosmos răscumpărat prin moartea și învierea Mântuitorului și sanctificat de pașii lui Dumnezeu, ai Fecioarei și ai sfinților, permite să regăsești, fie chiar și sporadic și simbolic, o lume încărcată de virtuțile și frumusețile de care terorii și invaziile despuiau lumea istorică (...). Este vorba despre o reinterpretare a creștinismului, în care momentele istorice sunt asumate ca momente aparținând dramei cristologice și, în final, transfigurate” (*ibid.*). În prezent, problemele cu care se confruntă lumea nu mai vin sub forma unor invazii

clasice, ci sub forma celor care vizează comunitatea spirituală, fundamentele noologice ale poporului, chestiune dezvoltată când se va analiza chestiunea fatalismului de care este acuzat poporul român. Însă acum mai trebuie subliniat că "o asemenea revalorizare a creștinismului reprezintă o creație care a servit de model sau de ghid altor creații folclorice. Elementul esențial este constituit de *capacitatea de a anula consecințele aparent iremediabile ale unui eveniment tragic, încărcându-le de valori până atunci necunoscute*" (*ibidem*, 250), ceea ce creația folclorică a izbutit prin excelență.

Preocuparea majoră pentru cel aflat în pericol de moarte nu este revolta împotriva celorlalți doi ciobănași, lupta pentru viață, ci doar

„împlinirea unei anumite ordini, a unui ritual care să-i asigure mai departe legătura cu cele de aci” (Blaga, 1969, 197).

Iar această concepție despre viață și moarte, pe fondul concepției dacilor despre moarte ca o continuare a vieții, se împlinește prin sacrificiul lui Iisus, mântuirea sufletului și viața veșnică. Concepția despre lumea de aici și cea de dincolo a țăranilor români este una care ține de „vamă, poartă de trecere” (*ibidem*, 175) spre veșnicie.

Explicând ceea ce a fost denumit „miracolul românesc”, Mircea Eliade este de părere că: „valorificarea morții, concepută ca un act creator, a alcătuit poate unul dintre temeiurile spirituale ale rezistenței sale. Niciun alt popor mai mult decât românii – și, într-o anumită măsură popoarele sud-estice – nu aveau un prilej mai nimerit de a-și valida, la fiecare pas, concepția lor, că numai moartea rituală, numai jertfa poate asigura existență și durată unui lucru” (Eliade, 2007, p. 221).

Acceptarea senină a morții de către ciobănașul mioritic, îndelung criticată și blamată ca fiind fatalism, nu poate fi decât un răspuns firesc al unui popor vechi, legat organic de pământul pe care trăiește chiar și după trecerea „dincolo” („*În strunga de oi, Să fii tot cu voi; În dosul stâni, Să-mi aud câni*”). Pentru el, moartea are o altă valoare și o dimensiune de ordin cosmic. Mircea Eliade critică și el teza fatalismului, spunând că acesta este o atitudine care paralizază și nu presupune nimic creator, ceea ce este departe de a fi valabil pentru ciobănașul mioritic care își primește moartea ca o nuntă și unire cu natură însăși („*Soarele și luna/ Mi-au finit cununa/ Am avut nuntași / Brazi și pălținași / Preoți, munții mari / Păsări lăutari, / Păsările mii / Și stele făclii*”).

Nunta cu a „Jumii mireasă”, ca prilej firesc de trecere „dincolo”, este un element creștin, „încetând de a fi un fapt biologic, un epilog; ea e transfigurată, dobândind aspectul elevat al unui act sacramental, al unui prolog” (Blaga, 1969, 176), iar întreaga natură este „prefăcută în biserică” (*ibidem*, 177). „Moartea ca act sacramental și natura ca biserică sunt două grave și esențiale viziuni de transfigurare ortodoxă a realității” (*ibidem*, 176).

Ciobănașul nu încearcă să scape de destin, „să lupte cu istoria” (așa cum ar dori detractorii și cei care acuză poporul român de blazare), ci face bucuos anunțul nunții sale, integrându-se în ordinea cosmică printr-o sărbătoare, una dintre cele mai importante din tradițiile românilor, cea a nunții. Așa cum nașterea, căsătoria și moartea sunt considerate praguri, momente de trecere esențiale în viața fiecărui om, în Miorița se face uniunea nunții cu moartea, fără a se sări peste nicio etapă majoră a vieții omului (cunoscute fiind tradițiile cu privire la ritualul specific în cazul celor care mor necăsătoriți, ceea ce scoate în evidența duioșia sufletului popular, asupra căruia vom reveni mai jos, când se vor analiza dimensiunile și caracteristicile sufletului popular exprimate prin creații folclorice).

Această sondare în dimensiunea profundă, noologică a sufletului popular, l-a făcut pe Blaga să afirme că

„spațiul mioritic a pătruns ca o aromă toată înțelepciunea de viață a poporului, îndrumând cercetările pe această cale, vom întâlni multe din atitudinile hotărât caracteristice ale

sufletului popular (...). Sigur e că sufletul acesta, călător sub zodia dulci-amare, nu se lasă copleșit nici de un fatalism feroce, dar nici nu se afirmă cu feroce încredere față de puterile naturii sau ale soției, în care el nu vede vrășmași definitiv. De un fatalism pus sub surdina de-o parte, de-o încredere niciodată excesivă de altă parte, sufletul acesta este ceea ce trebuie să fie un suflet care-și simte drumul suind și coborând, și iarăși suind și iarăși coborând, ca sub îndemnul și-n ritmul unei eterne și cosmice doine, de care i se pare că ascultă orice mers” (*ibidem*, 127).

Apropierea de sensurile adânci ale existenței unui popor se poate face în chip întregit prin metoda noologiei abisale, însă este necesară, chiar imperativă, și transformarea cercetătorului într-un receptor al glasurilor existente în matricea stilistică a poporului, transmise, în acest caz, prin creațiile folclorice ce conțin esențele specificului său național. Iar acest lucru se poate face printr-o înțelegere profundă a aceluși ritm de suieș și coborâș exprimat în creațiile folclorice, a supraviețuirii în istorie și creației spirituale atunci când este cazul.

Theodor Fecioru abordează și el această chestiune a fatalismului poporului român, pe care o pune în relație directă cu voința divină, spunând că

„fatalismul acesta nu e decât absolută încredere în voia, bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu. E atitudinea omului care știe că dincolo de toate zădărniciile lumii se ascunde o mare certitudine: Dumnezeirea” (Fecioru, 1939, 81).

Autorul citat este de părere că acest fatalism, această resemnare a țăranului român în fața atâtor nenorociri,

„nu este de natură *ante-factică* ci *post-factică*, adică de explicare a unei nereușite sau nenorociri, nu de inhibare, de oprire pentru acțiunile viitoare” (*ibidem*, 76).

Aflând de ceea ce se plănuieste, ciobănașul din Miorița nu se revoltă și nu luptă împotriva morții, căci aceasta nu stă în puterea omului, nu depinde de el, ci face ceea ce ține de el, de trecerea prin toate momentele firești ale vieții fiecărui om, își „trăiește nunta”, imaginând un tablou al participării întregii naturi la taina căsătoriei.

„Expresia *Dacă o vrea Dumnezeu* nu exprimă o resemnare anticipată asupra unui lucru ce l-a făcut sau îl face, ci arată din contră puterea lui Dumnezeu nespus de mare în opoziție cu nimicnicia noastră” (*idem*).

Decizia cu privire la moartea lui fusese luată de către ceilalți doi ciobănași, viața lui era în mâinile lui Dumnezeu, iar ce putea el face era să primească viața veșnică, dar nelăsând lucrurile neterminate în viața aceasta, prin nunta cosmică trăită în suflet, nu prin animalizare și planificare a altor crime sau a unei apărări ce ține în fond doar de puterea lui Dumnezeu, nu a omului, cum și-ar dori poate cei ce „aruncă cu pietre” în această operă reprezentativă a românilor.

Moartea, centrală în două capodopere ale culturii populare românești (Miorița și Meșterul Manole), capătă dimensiuni salvatoare prin prisma creștinismului acestui popor, care și-a pus pecetea asupra sa încă de la începuturi.

În *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Eliade atrage atenția asupra existenței unui arhetip care se regăsește la mai multe popoare, dar care a găsit modalitatea de a fi actualizat în diverse forme de către popoare (în acest caz din sud-estul Europei, având în vedere că această temă este răspândită cu precădere aici) în funcție de caracteristicile lor, de condițiile istorice și de fondul sufletesc.

După sacrificarea propriei soții pentru trăinicia mănăstirii, Manole nu își mai poate continua viața, nu mai poate avea un destin care să nu se ridice la măreția sacrificiului soției sale. De aceea, balada se încheie cu zborul tragic al meșterului de pe construcția care a primit viața soției lui într-o veșnicie și dănuire. Acesta era

„singurul mijloc de a-și regăsi soția. Nu pentru că a murit și el, ci pentru că și-a întâlnit o «moarte violentă», care i-a îngăduit, fie și sub forma izvorului care a început să curgă pe locul unde s-a prăvălit el, să rămână aproape de soția sa; mai precis să existe pe același nivel cosmic în care exista și soția lui (...). Pentru simplul motiv că soția sa nu murise – ci numai își schimbase trupul: din trupul de sânge, oase și carne, sufletul ei plecase să locuiască trupul de piatră” (Eliade, 2007, 198).

Arhetipul nu poate fi decât cel potrivit căruia nimic nu poate dăinui dacă nu are loc un sacrificiu. În acest punct se poate face o paralelă între sacrificiul lui Manole, care a trebuit să-și zidească soția în trupul mănăstirii pentru a putea fi ridicată, cu jertfirea lui Iisus de către Tatăl, pentru ca noua lume, înnoită, să fie veșnică și vie prin sacrificiul cristic.

Această interpretare va fi continuată și prin analiza unui mare teolog român, Părintele Dumitru Stăniloae, care scoate în evidență caracterul creștin al acestei balade, considerată, de ambii autori citați, drept una fundamentală pentru spiritualitatea acestui popor, pentru modalitatea de a înțelege viața, creația, sacrificiul. Acestea sunt latențe care au izvorât într-o creație a sufletului popular de o mare complexitate și profunzime, într-o operă care dă seama de valorile, arhetipurile și concepția oamenilor despre viață, moarte, eternitate, creație.

Părintele Stăniloae consideră că:

„o continuare a vieții lui e aproape de neconceput. Poporul a înțeles acest lucru. El nu a mai putut concepe un Manole continuând să trăiască după jertfirea soției sale. Simțirea profund creștină și de intensă vibrație și delicatețe umană a poporului nostru, a conceput singura soluție corespunzătoare cu înălțimea la care s-a ridicat Manole în jertfa adusă (...). Se jertfește și el pentru alții (...), ca să crească din jertfa sa o fântână care întreține și ea viața semenilor săi, sau le reinnoiește puterile” (Stăniloae, 2004b, 278).

Cuplul jertfit, în creația populară română, ajută omul să se înalțe și transfigurează cosmosul. Soția lui Manole a fost jertfită pentru a-i înnoi spiritual pe creștinii veniți în căutarea lui Dumnezeu, în trupul ei de piatră care a fost sfințit, iar sacrificiul lui a fost conceput întru înnoirea puterilor trupesti ale oamenilor. Dacă ea, prin destinul ei tragic, ajunge să aline căutarea lui Dumnezeu de către om, destinul lui a fost necesar pentru a deveni “izvor de viață” celor ce trec pe acolo în căutarea mântuirii trupului (cf. Stăniloae, 2004b).

Dintr-o perspectivă ortodoxă, Părintele Stăniloae afirmă referitor la această baladă, considerată și de el ca fiind specifică sufletului acestui popor, că, spre deosebire de celelalte popoare,

„numai la români teza sacrificiului e pusă în legătură cu o biserică” (*ibidem*, 276).

Autorul subliniază faptul că în concepția poporului român

„clădirea unei biserici și săparea unei fântâni sunt cele mai nobile și generoase realizări și tocmai prin aceasta sunt legate de o jertfă, sau de o totală depășire de sine a celui care le dă ființă” (*idem*).

Referindu-se la numele lui Manole, marele teolog afirmă că acesta este:

„numele prescurtat al lui Emanuel, un alt nume al lui Hristos («cu noi este Dumnezeu»), și că trupul în grecește e de genul feminin (sarx), avem în legenda mănăstirii Argeșului o aluzie la Hristos care își întemeiază Biserica sa pe jertfa de pe Golgota” (*idem*).

Atitudinea față de moarte, concepția religioasă a unui popor format în spiritul creștinismului, tema sacrificiului și conștientizarea faptului că doar prin jertfă o creație poate dăinui și poate aspira la veșnicie, ca și seninătatea în fața morții, specifică popoarelor cu o mare vechime istorică, înțelepciunea exprimată prin zicala „apa trece, pietrele rămân” – toate aceste elemente își regăsesc expresia în două mari opere, pe care marele istoric al religiilor, Mircea Eliade, le consideră definitorii pentru sufletul popular românesc: Miorița și Meșterul Manole.

În aceste opere, care dau seama de evoluția spirituală a acestui popor de-a lungul veacurilor zbuciumate, se regăsesc latențele spirituale, acele energii exprimate printr-o frumusețe fără asemănare, în manifestări poetice de mare și inegalabilă expresivitate.

Portret noologic cu contur folcloric

Cunoașterea unui popor nu se poate face fără cunoașterea fundamentelor spirituale pe care și-a construit istoria și existența, iar analiza elementelor religioase existente în folclor contribuie la schișarea unui portret noologic al celor care au supraviețuit păstrându-și valorile și identitatea prin creații folclorice și credință.

Theodor Fecioru își începe lucrarea în care analizează fenomenul religios în creațiile folclorice spunând că nu se poate determina credința unei persoane, popor „din ceea ce știe despre religiuina sa, religiune cu un întreg cortegiu de dogme și subtilități teologice” (Fecioru, 1939, 15), căci „mîntuirea nu se bazează pe cunoaștere” (*ibidem*, 15), ci pe sentiment, pe trăirea religiei. „Credința mîntuitoare vie în Hristos” (*ibidem*, 16) este cea care devine esențială, iar existența temelor religioase în creațiile folclorice sunt prezente tocmai pentru că „poporul a simțit și a trăit creștinismul, a putut să-l reverse în creațiile sale artistice” (*idem*).

Din trăirea prin prisma valorilor creștine, prin exprimarea preceptelor creștine în creațiile folclorice, poporul român capătă un profil noologic ce poate cuprinde: comuniunea om-natură, echilibrul cu sine și mediul în care trăiește, armonia creațiilor sale materiale, fie că este vorba despre ornarea uneltelor folosite în agricultură, fie a porții și casei în care își duce traiul, umorul și ironia pentru taxarea viciilor existente sau acceptarea defectelor a căror îndreptare se dorește, însă fără desființarea chipului interior al omului, fără dezagregarea sentimentului comunitar.

Armonia și unitatea om-natură pot lua forma dorului față de cineva, sentiment care este intensificat sau trăit în comuniune cu natura, însă marcat și de o chemare ce amintește de transcendență:

„Mi-e dor de munți, de Caraimanul / Pe veci acoperit de nor, / De murmur tainic de izvor, / Mi-e dor de freamăt lin de brazi, / Mi-e dor de toaca din vecernii / Și de tălângi, pe verde plai, / De mândrul glas, de dulce grai, / De jalnic fluier de păstor, / Mi-e dor de tine, dor” (Stăniloaic, 2004a, 143).

Dorul de satul natal, de ființa iubită, de părinți, îi stărnește celui care este departe un adevărat sentiment de boală, de dez-unificare resimțită atât față de mediu cât și față de sine. Apare sentimentul dezrădăcinării, căci omul nu este întreg decât în comunitate, fie cu persoana iubită, fie în satul său, mediul în care a trăit și pe care îl are în suflet, unde și-a cântat fericirea, dar și durerea.

„Nostalgiea, ca și dorul, reprezintă cercuri de manifestare a ființei sociale în lume, modalități de căutare și regăsire ființială a insului răătăcit sau pierdut în lume” (Bădescu, 2002, 296), dorul fiind cel care „îl cheamă să se întoarcă în spațiul său originar” (Stăniloaic, 2004a, 10), fie că ține de satul său sau de apropierea de Dumnezeu.

Echilibrul, între acele sușuri și coborășuri inerente vieții (repere ce dau forma și sentimentul spațiului mioritic), în găsirea unei modalități în care omul să nu cadă pradă deznădejdii sau orbirii (spațiul acesta fiind scutit de erezii, de ateism). Echilibrul românului cu mediul, dar și la confluența marilor interese și imperii a contribuit la supraviețuirea comunității, la păstrarea identității lui spirituale și dăinuirea ca popor,

„explicabil printr-o subtilă sau ascuțită intuiție a ceea ce e potrivit locului și timpului fiind una dintre puterile principale care a conservat poporul român într-un teritoriu peste care au trecut atâtea răutăți sau care a fost continuu răvniț” (*ibidem*, 50).

Expresii precum „nu e în toate mințile”, este „într-o ureche” denotă nu doar caracterizarea individului, ci și a raportului lui cu comunitatea.

„Mintea are un înțeles nu numai intelectual, ci și moral, voluntar. Nu e simpla inteligență, ci voința de a rămâne într-o ordine morală, în bune relații cu toți oamenii, cu societatea”, (*ibidem*, 47)

cu mediul în care trăiește, calitate ce va fi dezvoltată mai jos, când se va analiza „frumusețea” acțiunilor în raport cu rațiunea și moralitatea.

Armonia, care se poate remarca în costumele populare îmbogățite cu atâtea culori, însă prin care

„poporul român se străduiește să sugereze (...) bogăția armonioasă a naturii umane, complexitatea sentimentelor și a stărilor sufletești” (*ibidem*, 53).

Cântecul se află în strânsă legătură cu peisajul țării, cu sentimentele care îl încearcă, de dor, deznădejde, jale, bucurie.

„Poporul român, peisajul și cântecul lui ca legătură între amândouă (...). Prin cântec se revarsă sufletul românesc peste peisajul țării, îl scaldă, îl umple de duiosie, de strălucire, de seninătate și bucurie, ca și de jalea sufletului românesc” (*ibidem*, 56).

Jocul românesc nu este doar un dans, are implicații în comunitate, în stabilirea potențialelor relații de rudenie, căsătorie, verificare a compatibilității pentru un joc al vieții împreună.

Luciditatea, cu forma deșteptăciunii, ce devine calitate prin care se face față situațiilor complexe. Stan Păițitul, Păcală:

„nu sunt agenți ai răului, nu-și servesc niște interese care sunt spre răul altuia, ci înving răul, e drept, nu prin viteză, ci prin păcăleală care e deșteptăciunea pusă în slujba binelui, a propriului bine și a binelui altora” (*ibidem*, 84),

provocându-se astfel răsul.

Ironia, umorul românesc existente în folclor sunt practicate:

„mai ales împotriva celui leneș și fudul, față de cel găunos și nefolositor ca om pentru oameni; prin ea se exercită o adevărată pedagogie socială” (*ibidem*, 86),

însă nu una ce desființează, ci una care ajută și are rol pozitiv, benefic în comunitate – forma poreclilor –, iar atunci când există pericolul desființării chipului interior, divin din om, țăranul vine și spune „haide, oameni suntem”, expresie ce denotă înțelegere și acceptare a limitelor umane firești.

O altă calitate ce trebuie remarcată neapărat este inadvertența între frumusețea morală și justiția formală, atunci când legea, rațional vorbind, nu este adecvată unei realități a vieții. Poporul a dat glas în basmele sale acestei valori, învățături spirituale, astfel: Făt-Frumos, în aventurile sale, întâlnește un țăncar care îi cere să-l salveze de arșița soarelui. El se oprește și salvează insecta, iar la fel se întâmplă și cu un rac. Oricât de neimportante ar putea părea viețile acestor creaturi,

„nu era în armonia naturii să se stingă viața, când putea fi așa de ușor păstrată. Tocmai inutilitatea faptei face frumusețea ei. Căci ce era să se aștepte un viteaz ca Făt-Frumos tocmai de la un țăncar! Dar *frumos* ar fi fost fără a da ajutor celor strămtorați?” (Mehedinți, [1940]1994, 141-142).

În același registru, Dumitru Stăniloie subliniază importanța „înțelegerii inimii”, care este:

„mai presus de înțelegerea definibilă rațional, care sesizează domeniul în care sunt active alte legi” (Stăniloie, 2004a, 79).

Rațional, logic, comportamentul lui Făt-Frumos ar fi putut fi de a trece mai departe și de a-și atinge scopul, însă ar mai fi fost „frumos”?

Unitatea dintre creație-natură, om și Creator, este elementul central încă de la începutul vremurilor, când Dumnezeu a creat pământul, exprimată sugestiv într-un mit

cosmogonic. După ce a făcut pământul, Dumnezeu se odihnește, iar în timpul somnului, satana încearcă să-L înec pentru a rămâne singurul stăpân. Însă, cu cât îl împingea mai mult spre apa primordială, pământul se întindea și mai mult, iar Dumnezeu binecuvântează astfel pământul cu trupul Său în timp ce satana încerca să-l omoare (Voronca, [1903], 1998, 23).

Aceasta este „noutatea creștinismului cosmic: el afirmă unitatea precosmogonică dintre Dumnezeu și făptură, și mitul cosmogonic ne lasă a înțelege că despre această unitate, cu desăvârșire tainică, nici satana nu are știre, de vreme ce își inchipui că-l poate înlătura pe Dumnezeu, caz în care ar fi reușit să-l înec în oceanul primordial” (Bădescu, 2002, 752).

Puterea spirituală a acestui popor, dovedită prin rezistența de secole pe același pământ, și trăinicia valorilor, a învățăturilor spirituale fundamentale, prin păstrarea credinței strămoșești, prind cel mai evident contur în folclor, în creațiile populare, unde sufletul se dezvăluie și se alintă, dăinuiește, își cântă bucuriile și își alină durerile.

„În gloatele cele fără de dascăli, spune T. Pamfilie (*apud*. Crăciunul, 236), și-a vărsat Dumnezeu înțelepciunea sa, mai virtos decât în cea mai luminată minte” (Fecioru, 1939, 144),

asupra căroră, îndrăznim să adăugăm, singurul dascăl este învățătura creștină.

LEGENDELE DUNĂRII

Legendele au răspuns întotdeauna unei nevoi – nevoia omului de a intra în lumea miturilor – istorie și fantezie populară. Dunărea, în cel mai frumos tronson al ei, Defileul, este o zonă deosebită prin frumusețea și spectaculozitatea peisajului. În acest tronson se întâlnește Clisura, considerată a fi porțiunea cea mai îngustă, unde distanța între maluri este chiar mai mică de 200m. *Clisura* se traduce prin *sacru*, de la *ecclesia*, biserică. Toponimul Adam Clisi se traduce prin Biserica Omului. Radicalul *cala* este apropiat de *clisi*. Clisura Dunării ne conduce spre partea sacră a Dunării, în sensul de zonă spirituală, așa cum în Egipt există Valea Regilor. În Dicționarul român-sârb (Jivcovi, 1999, 48), *Klisura* desemnează *strâmtoare, defileu, stâncă ascuțită*. Nu întâmplător acest loc a născut atâtea legende.

Legendele legate de Dunăre, de tronsonul numit azi defileul Dunării, poartă cu ele începuturile de lume și de configurare a pământului, a întinsului de ape. Rădicarea munților, direcția curgerii apelor și legăturile acestora cu mările, mișcările tectonice, potopul din Marea Neagră, asemuit, chiar identificat cu potopul Biblic și altele sunt ele însele ipoteze a căror verificare încă mai preocupă oamenii, încă mai nasc legende. Ele au fost alimentate de scrierile istoricilor antici.

Este de remarcat legătura dintre aceste fenomene naturale și efectele lor în viața socială. Migrațiile populațiilor primitive pe munți și dealuri, corespunzător trecerii de la paleoliticul superior la etapa următoare, au purtat cu ei legendele transmițându-le mai departe în timp și spații.

„Prin legile inefabile ale circulației motivelor mitologice, de la un neam la altul, ele s-au prelungit ca niște ecouri dincolo de marginile fizice ale spațiului danubian printr-un proces de flux și reflux, pendulând ca înseși valurile” (Teodoru, 1982, 5).

Creatorii anonimi ai acestor locuri binecuvântate de Dumnezeu prin farmecul pitoresc al peisajului, prin generozitatea Dunării care oferea hrana, calea de transport și apa cea atât de necesară vieții au dat la iveală istorii în care personaje fantastice sau umane făceau isprăvi demne de a fi cunoscute peste vremuri. Transmiterea lor s-a făcut și reținut în memoria colectivă și pentru că, în aceste legende, personajele principale erau de partea celor mulți, a obidiților cărora le făceau dreptate, măcar și în sfera imaginarului, aducându-le tocmai ceea ce ei nu aveau sau la care aspirau: dreptatea, binele și frumosul, chiar mântuirea. Legendele traversează epoci frământate, întâmplări ieșite din comun, personaje fantastice cu calități excepționale.

Ne interesează în studiul de față *care* fapte sociale petrecute în timpuri imemorabile au traversat epocile, *ce* transmit aceste legende și *cum* s-a produs amestecul dintre istorie (realitatea trecută) și fantezia inepuizabilă populară din acest tronson al Dunării, poate cel mai spectaculos din tot cursul Dunării care traversează Europa. Ne interesează *în ce* contexte de viață legenda este actualizată și *în ce* scop.

Problema adevărului legendei

Ce anume face să dureze o poveste? Vechimea ei îi conferă credibilitate că „dacă n-ar fi, nu s-ar povesti”, precum „dacă n-ar fi fost de folos, nu s-ar fi păstrat”.

O primă explicație ar fi dată de sursele care consemnează faptul, păstrat în legendă. Dacă sursa e unică, devine credibilă informația dacă cel care relatează faptul este un

istoric de renume, ale cărui lucrări, scrieri au fost verificate de-a lungul timpului, devenind axiomă, deci nemaiaivând nevoie de nicio demonstrație.

Dacă sursele sunt multiple și controversate, ne plasăm pe o poziție sau alta, încercând să aducem argumente pentru a justifica mai bine veridicitatea uneia anume. Este cazul legendelor „Coloane ale lui Hercule” plasate fie la Gibraltar, fie la Porțile de Fier, dar sigur într-o strămoare, de trecere a apelor. Explicația localizării Coloanelor lui Hercule în spațiul Defileului Dunării ar fi dată de următoarele:

a. Necunoașterea altor spații și, prin găsirea unor similitudini între descrierile făcute și configurația locului să se creadă că acela, și nu altul, este locul la care se face referire. Este o ignorare din necunoaștere.

b. Orgoliul de a-și demonstra și a demonstra și altora vechimea locului (perenitatea vieții în acele locuri, continuitatea), a spațiului locuit de ei, un fel de „patriotism local”.

c. Misterul unui început de lume, o religiozitate a legăturii omului cu natura. În acest context se încadrează însăși legenda nașterii Defileului Dunării.

d. Asemănarea izbitoare dintre Strămoarea Gibraltar și Defileu: munții care străjuiesc cursul fluviului Istru (numit „Okeanos Potamos”, din timpul ante-homeric). Grecii de la Pontul Euxin localizau aceste Coloane ale lui Hercule în spațiul de azi al Defileului Dunării, necunoscând Oceanul și Marea Mediterană. Configurația locului este asemănătoare: o „strămoare” alcătuită de munți ce străjuiesc o mare curgere de ape.

Problema ipotezei în legendă și posibilitatea verificării ei

Una dintre ipoteze este că Dunărea avea direcția de curgere de la Vest la Est, adâncindu-și defileul pe măsura ridicării Carpaților;

O alta ipoteză vorbește de captarea apei Dunării, în timp ce Bahna și Cerna curgeau spre vest, spre Bazinul Panonic, separat de apele care curgeau spre est, către Câmpia Română, acoperită de o imensă mare ce comunica cu Marea Neagră. (datarea este către sfârșitul Pliocenului și începutul Cuaternarului, aprox. cu 2 milioane de ani în urmă). Legătura Istrului cu Pontul Euxin și Mediterana, prin Adria, se făcea prin două brațe o aflăm din Poemele Argonautice de la Apolloniu Rhodin (sec. III î. Chr.) și fiindcă regele Aiete, aflând de răpirea lănei de aur și a fiicei sale, ocupase gurile Pontului, trecând cu corabia „Argo” din Pontul Euxin direct în marea Adriatică, deci pe canalul ce lega Dunărea de Marea Mediterană.

Nicolae Densușianu (1913) în *Dacia Preistorică* amintește de o serie de tradiții ce încă se mai păstrau la sfârșitul sec. al XIX-lea în regiunea de câmpie a Banatului conform cărora șesurile de aici au fost odată acoperite de apă, care mai târziu s-au scurs prin strămoarea de la Porțile de Fier.

Unele legende în comunitățile din Defileul Dunării

Legendele stâncii Babacai

Legenda Baba-Caia

Una dintre legende ale stâncii Baba Caia, o stâncă bifurcată în Clisura Dunării, în zona Pescari-Moldova Nouă, de unde începe Defileul Dunării spune că între un bătrân pescar Vasile și nevasta sa Baba-caia erau zilnic certuri din firile lor diferite. Bătrânul pescar avea o luntre vopsită în culoare închisă pentru a trece nevăzut noaptea când mergea la pescuit în locuri nepermise sau când transporta clandestin peste Dunăre tutun „cu foaie galbenă ca șofranul” (Longhin, 1971, 28). Într-o zi când mergeau la pescuit

împreună, trecând printr-o miriște începură să se contrazică din pricina felului în care era cosită iarba în acel loc. Baba-Caia spunea că se făcuse cu ajutorul foarfecii, bătrânul pescar, cu coasa. Nu se știe adevărul felului în care Baba-Caia și-a găsit sfârșitul, dacă a fost aruncată în Dunăre de soțul ei sau a căzut pur și simplu. Se spune însă că bătrânului îi părea rău și că ar fi vrut să sară în apă să o salveze, dar era neputincios din pricina anilor și a lăsat-o să piară, și o dată cu ea se sfârșea și gălceava lor de o viață.

„Valurile o învălură la repezeală și, atunci când îi trecură peste cap, ridică mâna dreaptă, desfăcând două degete: arătătorul și inelarul, în semn de foarfece deschisă, ceea ce voia să însemne că și-n ultima clipă nu-și dezicea încăpățănarea. Se pare că unul din spiritele rele ale acelor vremuri pedepsi pe Babacia preschimbând-o în stei de cremene, iar cele două degete ridicate în semn de foarfece rămaseră mărturie în veac” (ibidem, 30).

Cele două degete bifurcate s-au transformat în stânca Baba Caia.

De atunci, când vreo femeie de prin părțile locului este prea cicălitoare, sau rea, ori pizmăreață, este numită *Baba Caia*, după cum a rămas stânca din fața peșterii Coronini.

Simbolistica luptei trimite la Zeul Saturn și Marea Zeiță, Gea.

Legenda stâncii Babacai

Mai există și alte legende din Evul mediu despre acest loc al Clisurii Dunării. Adevărul istoric este acela al existenței unor cetăți de apărare construite pentru apărarea drumurilor de pe marginea Dunării de năvălirile turcilor. Se spune că una dintre ele (posibil Golubac de pe malul sârbesc) ar fi căzut în mâinile turcilor. Comandantul cetății, un turc obișnuia, cum era obiceiul la turci să aibă mai multe femei frumoase. Trimițând oștenii să-i aducă o femeie frumoasă pe care o văzuse, dar care era logodită cu șeful aceluia sat a generat lupta dintre logodnic și turcul care pângărise onoarea fetei. După răpirea logodnicei, turcul prinde pe cei doi și îi pedepsește. Fata a fost legată de o stâncă în Dunăre și lăsată să moară.

„Prin faptul că ea a făcut această faptă, pe ea a legat-o pe vârful acestei stânci și de atunci se zice că te mănâncă BABA și a rămas denumirea stâncii Babacai” (Căli-Bodea, 1995, 62)

Etimologi cuvântului Baba-caia provine din cele două cuvinte de origine turcă: „baba” – femeie și „cai” - mănâncă.

Baba, din denumirea Baba Lupa, se poate traduce prin *poartă* sau *vamă*. Pentru marinari, *baba* înseamnă stâlpu de care își leagă nava, sens apropiat de *port* și de *poartă*. Poate de aici și utilitatea stâncii în acostarea vaselor.

Legendele Insulei Ada-Kaleb

Legenda Insulei Saan

Legendele Insulei Ada-Kaleh, acum sub ape, ca urmare a construirii hidrocentralei de la Porțile de Fier, inundată total în 1969, se poartă în legătură cu denumirile pe care insula le-a avut de-a lungul diferitelor etape din istoria sa.

Una dintre denumirile insulei din perioadă mai îndepărtată, conform scrierilor istoricilor români este *Saan*, ar putea avea originea într-unul din atributele lui Zeus, dar și în altă denumire pentru zeița antică Diana. După aceste zeități ar fi putut să fi primit denumirea așezământul roman *Zanes*, dar și insula mică *Zan* în aval de Ada-Kaleh.

Atestări istorice mai recente ne duc cu gândul și la toponimul *Saina / Șaina* de pe lângă satul Manastirica (Serbia) ca și denumire de aceeași origine cu denumirea de mai târziu a insulei Ada-Kaleh. În evul mediu timpuriu, regiunea Porților de Fier, raionul din împrejurimea râului Cerna, care se varsă în Dunăre, de pe malul stâng, vizavi de insulă, a

fost populat de tribul slav Severini. Având în vedere împrejurarea că există legătură istorică cu populația slavă, în afară de cea dată de popularea Severinului și de șederea pe aceste meleaguri a cnezului muntenegrean Rostislav Mihajlovici, domnitor de Mačva, în calitate de ginere al regelui Bela IV, și a războaielor împotriva lui Danil Romanovici, al cărui fiu Lev a fost de asemenea ginerele lui Bela IV, ocazie cu care lupta decisivă, Danil a purtat-o pe râul San de pe lângă Iaroslav în anul 1250, este posibil ca denumirea insulei Saan să aibă rădăcini slave la fel ca și denumirea râului San de pe lângă Iaroslav (Rokai, 2002, 85). Există și opinii conform cărora Turnu Severin-ul din apropiere are denumire provenind de la tribul Severinilor, iar Kladovo de la cuvânt slav vechi, ceea ce contribuie la fundamentarea presupunerii privind originea înrudită a denumirilor insulei de la Porțile de Fier. Acest lucru totuși nu exclude alte opțiuni privind originea denumirii: provenind dintr-o limbă veche pre-indoeuropeană, sau de la vreun mijloc de exprimare de dată mai recentă. Asemenea cuvânt există și în culturile altor popoare care au populat insula, cum ar fi Turcii sau Evreii, dar baza lui este cea mai evidentă în cuvântul valah „*Dzuna*” - sinonim pentru ființe supranaturale care au adăposturile lângă apă. Când suflă vântul, ele îi cedează pentru a le duce prin văzduh și cu această ocazie cântă din fluiere, existent în memoria populară. Un călător impresionat de la sfârșitul secolului al XIX-lea, descrie asemenea muzică pe partea Porților de Fier a Dunării, a cărei denumire amintește mult de „*Dzuna*”, prin cuvintele:

„Aveți impresia că vă apropiați de vreun templu gigantic cu coloane imense și cu bolți mărețe, din care pătrund tonuri muzicale, cântecul în surdină al heruvimilor” (Jakovljević, 2008, 241).

Privești sălbătică lăsa în urmă-i Dunărea suierătoare gonită de vânturi și smintită de rocile aspre. Pe temelile sale a fost clădit la începutul erei noi cultul Dianei, zeiță cu caracteristicile „*Dzunei*” ale cărei lămpi de ulei din bronz au servit secole de-a rândul localnicilor din apropiata Tekija în ritualuri de implorare a mîlei adresate duhurilor de apă.

Legenda insulei Sagan

Denumirea insulei în turcă are originea în cuvântul „*sagan*” - pasăre maronie – rândunică, care este simbolul rezistenței, vitalității, iar adăpost găsește în locuri nepoluate, făcându-și cuib în scorburile copacilor sau peșteri. În era precreștină această pasăre a reprezentat simbolul vieții de după moarte și al învierii, în ritualurile de înmormântare egiptene reprezenta speranța în viață mai bună după moarte. La greci și romani se considera că sufletele copiilor morți se adăpostesc în corpul rândunicilor. Locuitorii din Valea Timocului au obiceiul de tratare a copilului cu retard psihofizic prin rostire de cuvinte magice, în momentul în care, după ce l-a îmbrățiat, mama îl freacă cu blândețe cu o rândunică vie rostind: „Ca rândunica viori să fii și din pat să ieși”. Această tovarășă a înălțimilor cerești reprezintă chiar și în ziua de azi simbolul luminii fizice și sufletești. Unul din motivele posibile ale interpretării date a originii denumirii, constă în impresia dată de prezența pe insulă a unui număr mult mai mare de păsări decât este obișnuit în alte medii, probabil datorită faptului că de-a lungul unei perioade îndelungate, parte din insulă s-a scufundat în apa Dunării, iar păsările călătoare cu secole după aceasta și-au menținut „impulsul migrator” identic venind chiar în locația dispărută. În sprijinul tezei despre rândunică ca origine a denumirii insulei vine și imaginea insulei privită de la înălțime. Aceasta seamănă foarte mult cu corpul unei păsări cu aripile nedesfăcute. Faptul că acest loc nu este singurul din regiune a cărei denumire ar fi putut fi legată de pasăre, este confirmat și de insula Korbovo situată la câțiva zeci

de kilometri în aval, de pe lângă localitatea cu același nume de pe malul drept. Există credința că aceasta a primit denumire după pasărea „corvus” din familia ciorilor, pe care și o personalitate istorică cunoscută și după prezența în acest spațiu – regele ungar Matei Corvin /1458-1490/ a pus-o pe stema sa familială. Predomină părerea că el ar fi făcut acest lucru pentru a dovedi legătura cu familia romană veche de patricii Valeria (19). O insulă, scufundată ca urmare a construcției sistemului hidroenergetic și naval la Porțile de Fier - Golubinje, la 33 km în amonte de Ada - Kaleh, precum și două sate sârbești - Malo Golubinje și Veliko Golubinje, dar și cetatea și localitatea Golubac situate puțin mai în amonte, la 1040 km cale navigabilă, își datorează denumirea porumbelului. La vreo zece kilometri la vest de Kladovo, deasupra satului Reka, există lotul Sokolovica, iar în apropiere de Ada-Kaleh pe partea sârbă se află pârâul și lotul de pământ *Šaina*, denumire cu origine posibilă de la cuvântul turcesc / iranian pentru *șoim*. Pe lotul Sokolovice, cu ocazia venirii Hunilor în anul 441-447, s-a refugiat populația din Arhiepiscopia creștină Aquis /Prahovo/, care se pare aparținea în mare măsură de erezia lui Bonos. Și anume, din Aquisul roman provine un număr mare de figurine din bronz reprezentând păsări care seamănă cu rândunică sau porumbel cu aripi frânte, dispuse pe bețișoare care se terminau cu cerc metalic și cu o prelungire dreptunghiulară mică – simbolul ereziei lui Bonus, denumită după episcopul din a doua jumătate a secolului al IV-lea. Obiectele asemenea din bronz din creștinismul timpuriu au fost descoperite atât în Kladovo și în localitatea Ravne de pe Dunăre, de unde se poate trage concluzia: cultul păsării ca și simbol creștin, provenit probabil de la ritualuri religioase mai vechi, a avut o bază solidă în zona Dunării la Porțile de Fier, de care aparține și Saan.

Privit din prisma semnificației cuvintelor latine, actuale, datorită prezenței romanilor pe insulă la începutul erei noi, se poate deduce baza denumirii insulei din termenele „sanguis” – sânge, forță sau „sancte” – sfânt. Așa cum consideră unii autori, insula se numea înainte de era nouă Roșie, respectiv Eritia, după fiica Nopții și a Atlantului, pentru că prin culoarea sa amintea de întâlnirea dintre Soare și moarte în apele Vestului. Insula este considerată ca fiind sfântă pe considerentul că ar fi una din posibilele locații ale pădurii sfinte a celor trei Gorgone, printre care și amanta lui Poseidon, Meduza.

Deocamdată nu există argumente care ar da prioritate absolută vreunui din opiniile menționate privind originea denumirii insulei Saan. La acest lucru contribuie în mare măsură împrejurarea că în ultimele secole a fost folosită pentru insulă exclusiv denumirea turcească Ada-Kaleh „insula cetate”, apărută ca urmare a fortificației construită de către domnitorii austrieci, pe timpul cărora se numea, ca și fortăreața, Karolina.

Concluzii

Legendele Dunării din Defileul de la Porțile de Fier exprimă vechimea așezărilor umane în aceste locuri, longevitatea și continuitatea etnică și culturală a poporului nostru cu rădăcini adânci în Dunăre – fluviu matern.

Moștenirile spirituale, ce au traversat timpul prin intermediul legendelor, ridică la rang de valori culturale fapte de viață, calități umane, transmițând nu doar o învățătură, ci stând mărturie a felului în care se trăia, a criteriilor ce stăteau la baza aprecierilor unui om, a unor fapte. Ele sunt ca o cronică vie a ceea ce a fost.

Dunărea a dus și adus nu doar apele, ci și legendele, întâlnindu-se aici miturile fundamentale ale nașterii pământului, ale potopului biblic, ale primelor așezări umane (Lepenski Vir și Schela Kladovei), ale eroilor mitologici (Hercules, Argonauții și lâna de aur etc.). Cu toate acestea legendele sunt actualizate în

contexte de viață, reținându-se în memoria colectivă o învățătură cu tâlc, care preamărește unele calități sau pedepsește defectele.

Nu în ultimul rând, legendele reprezintă material de studiu pentru sociologi și antropologi, căci ele constituie documente care vorbesc de condiționarea socială a faptelor de viață colectivă, de mentalul colectiv și de modul de a gândi al oamenilor din diferite epoci, căci fiecare legendă s-a transmis, dar s-a și îmbogățit sau redus în timp prin adăugiri sau selecții făcute de cei ce le transmiteau. Acest proces de transformare a legendei înseși exprimă tocmai modul în care oamenii se raportau la trecut, precum și dorința lor de a-l reconstrui prin re-amintire și transmitere.

DIMENSIUNEA TIMPULUI ÎN CULTURA ȚĂRĂNEASCĂ¹*Timp și sărbătoare*

Problema *timpului* i-a fascinat și i-a cutremurat totodată dintotdeauna pe oameni. Matematicieni, filosofi, poeți sau oameni simplii, cu toții au încercat să își explice mecanismele funcționării curgerii implacabile a timpului, sperând că în acest fel vor găsi și calea de a rezista agresiunii provocate de această dimensiune necruțătoare asupra ființei umane.

Necunoscând sofisticatele teorii filosofico-mistice, elaborate de mințile luminate ale vremurilor, țărănul român a simțit și el nevoia de-a se pune la adăpost în fața timpului neîndurător. Și se pare că, în ciuda ignoranței sale, a reușit să facă acest lucru mai bine decât savanții din toate timpurile. Scrierile lui Vasile Băncilă și ale lui Ernest Bernea, dedicate țărănului român de la începutul secolului trecut, ne vorbesc despre calea pe care a găsit-o poporul pentru a învinge efemeritatea timpului.

În acest sens, Bernea și Băncilă sunt de părere că voința adâncă de a trăi a popoarelor, nevoia spirituală de a valorifica timpul, pentru a-i depăși efemeritatea, și-a găsit expresia în *sărbătoare*. Soluția învingerii timpului nu este, așadar, uitarea, ci transformarea lui în sărbătoare:

„El [poporul nostru] a aplicat o metodă care s-a dovedit valabilă și în alte împrejurări: atunci când vrei să învingi o realitate, în loc să o combați, primește-o, dar dă-i o valorificare mai adâncă și mai vitală” (Băncilă, [1936]1996, 65).

Autorul crede că poporul român – mai exact, țărănul român de până la începutul veacului trecut – a reușit acest lucru prin acceptarea trecerii timpului și, în același timp, prin punctarea timpului cu sărbători, cu momente de absolut, de etern:

„Prin crearea și trăirea puternică a sărbătorii, care e moment luminos de punere în legătură cu existența generală și absolută, cu transcendentul sau măcar cu direcții spre transcendent, poporul a învins ori a valorificat timpul” (*idem*).

Din acest punct de vedere, sărbătoarea îndeplinește o funcție de-a dreptul vitală pentru viața unui popor, a unei comunități; ea realizând, înainte de toate, echilibrul sufletesc al comunității.

Țărănul, spune Băncilă, va fi conștient de inevitabilitatea trecerii timpului, dar el va trăi această trecere în mod armonios, „fiindcă a făcut din ea o punte de sărbători, și când depășește timpul e pentru a intra în eternitate” (*idem*). Orășeanul nu se comportă la fel în fața timpului, el revoltându-se contra lui, încercând să îl uite, „să îl omoare”, iar când reușește să-l depășească este pentru a intra în neant.

Mai mult, timpul a fost valorificat de popor, el a fost pus să „lucreze” pentru țărănul român, redându-i acel echilibru de care avea nevoie pentru a rezista în fața istoriei, în fața scurgerii neîntrerupte și, în cele din urmă, fatale a clipelor vieții. Timpul este un dispozitiv care revelează cu intermitențe absolutul; el este ceva care trece, dar care are din loc în loc și explozii festive. Astfel, timpul capătă un caracter organic, el nu mai este o simplă înșiruire de momente deșarte, „aducătoare de cazne sau distrugătoare de bucurii, ci e înălțat la rang de maiestate, fiindcă pe făgașul lui sunt prinse sărbătorile” (*idem*).

¹ Studiul de față include părți/fragmente din lucrarea *Trăirea sărbătorii, între meditație și petrecere* (Cucu-Oancea, 2001).

Această idee de organicitate a timpului, specifică țaranului român, se va regăsi și în scrierile etno-psihologice ale lui Ernest Bernea. Atunci când va descrie reprezentările pe care le au țaranii români cu privire la calitățile și caracteristicile timpului, în opoziție cu reprezentările orășenilor, Bernea va accentua tocmai caracterul de organicitate pe care îl deține timpul în cazul celor dintâi:

„Timpul în viziunea căruia trăiește țaranul român nu are caracter linear și continuu, ca acela măsurat matematic. Fiind alcătuit din unități organice și eterogene, acest timp suferă din loc în loc de opriri marcate obișnuit de sărbători.” (Bernea, [1969]1997, 214)

Calendarul

Nevoia de a avea pe lângă reperele spațiale – mult mai palpabile și mai ușor de trasat – și unele coordonate temporale după care să își ghideze existența, a dus la apariția câtorva tipuri de calendare (civil, bisericesc și popular).

Din punct de vedere etnologic, calendarul (popular) este un plan foarte amănunțit privind momentele optime pentru efectuarea tuturor activităților materiale și spirituale dintr-un an. Calendarul civil reprezintă și el un sistem de împărțire a timpului, de data aceasta eșalonarea făcându-se în raport cu desfășurarea ciclică a fenomenelor naturii; el este o listă a zilelor, în repartitia lor pe săptămâni, luni, pe anotimpuri și cuprinzând, de la caz la caz, și date referitoare la fazele lunii, echinocții, solștiții, program de eșalonare a unei activități. În fine, calendarul bisericesc (creștin) va avea la rândul său la bază scopul eșalonării ritualului creștin de-a lungul anului.

În lumea țărănească românească calendarul popular a funcționat remarcabil până la începutul secolului al XX-lea. Adevărată sinteză materială și spirituală a culturii românești, calendarul popular reprezintă un instrument simplu și eficient, verificat și perfecționat în timp, care pune în acord viața socială cu manifestarea ciclică a fenomenelor cosmice. El este, după părerea lui Ion Ghinoiu, o „creație remarcabilă pentru memorizarea timpului și a activităților economice ce se cereau a fi îndeplinite pe anotimpuri, luni, săptămâni, zile și momente ale zilei” (Ghinoiu, 1994, 4). Calendarul popular s-a ținut cu strictețe mai ales la sat, unde țaranul, nefiindu-i accesibile instrumentele de măsurare a timpului care începuseră să fie folosite (încă de mai demult) la oraș, a fost nevoit să își caute și să își creeze singur repere pentru a-și ordona munca și viața.

Așa cum s-a arătat mai sus, în cultura țărănească timpul este diferit ca natură de cel al orășeanului, posedând anumite caracteristici proprii: organicitate, eterogenitate, discontinuitate, calitate ș.a. Calendarul a luat naștere, crede Bernea, tocmai pentru a marca aceste diferențe calitative și a le folosi. Calendarul țaranului va avea, astfel, o adâncime cu totul aparte:

„Nu poate fi vorba aici de măsurători precise, de unități de lungime, de dimensiuni spațiale sau de raporturi de cifre. Calendarul în viața țaranului român fiind ceva viu și organic, nu vine pentru a măsura cantități de timp, ci vine să dea o expresie timpului trecător, să dea un chip mersului vremii.” (Bernea, *op. cit.*, 194)

Astfel, calendarul popular va organiza timpul nu numai în înțeles material, dar și în înțeles sufletesc. Calendarul, ca și timpul la care se referă, va fi și el concret, viu, va apărea ca un ritm al timpului într-o desfășurare continuă.

Iată care sunt, pe scurt, *caracteristicile definitorii* pe care le posedă calendarul popular al țaranului, spre deosebire de calendarul orășeanului:

- Calendarul este *ceva dat*.
- Calendarul este *neschimbător*, având un *caracter definitiv*.

• Calendarul este *ceva obiectiv*, de sine stătător, cu existența și destinul său propriu. (*ibidem*, 197)

Diferențe între sătean și orășean apar apoi și în modul de realizare a calendarului, Simeon Florea Marian sesizând acest lucru și exprimându-l deosebit de sugestiv în citatul:

„Pe când cei învățați se ostenesc și scriu calendare cu vreo câteva săptămâni sau luni întregi înainte de Anul Nou, ca să le tipărească și apoi să le împărțească publicului cititor spre orientare în anul viitor, românul neînvățat își caută de treburile sale, așteptând până-n ziua cea de pe urmă a anului vechi. Abia atunci... își aduce și el aminte că trebuie să-și facă *călîndar* ca să știe cum va fi anul următor: bun ori rău? Roditor ori neroditor?... Atâta-i trebuie, mai mult nimic.” (Marian, 1994, I, 70)

Pentru țăranul român, sărbătoarea, fie populară, fie creștină, va reprezenta punctul luminos al calendarului. Ba mai mult, crede Bernea, chiar întregul calendar va fi în funcție de sărbătoare. Ea nu are doar semnificația unui punct terminus, prin faptul că în general este o zi de oprire, de încheiere a activității, ci ea se prezintă și ca un început.

„Înteruperea pe care o face în șirul zilelor lucrătoare a timpului profan nu este altceva decât un mod de a stabili perioade și de a da un caracter ritmic scurgerii timpului. Sărbătoarea fixează, deosebește și leagă împreună părți ale timpului [...]” (Bernea, *op.cit.*, 198).

O dată cu apariția calendarelor almanahuri (încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea) și mai apoi datorită modernizării și industrializării – procese în care, firește, este inclus și procesul de urbanizare forțată din secolul al XX-lea –, calendarul popular, remarcă Ion Ghinoiu, va suferi o deteriorare, în sensul că vor pătrunde în el elemente care îi vor uniformiza, parțial, obiceiurile și practicile calendaristice.

**PERCEPȚIA TIMPULUI ȚĂRĂNESC
(TRANSILVANIA,
SEC. AL XVIII-LEA – PRIMA JUMĂTATE A SEC. AL XIX-LEA)¹**

Așa cum s-a arătat adesea, modul țărănesc de percepere a timpului diferă de percepția sa matematică. Timpul țărănesc este în mai mică măsură cantitativ, exact, și mai mult unul calitativ, relativ. Măsurarea timpului se face cu foarte mare aproximație, activitățile preponderent agricole nereclamând o disciplină strictă în gestionarea lui. Lucien Febvre spunea că percepția timpului în societățile țărănești tradiționale se caracterizează prin „imprecizie, fantezie și inexactitate”. În cadrul său se detașează un timp natural, fizic, un timp al muncii, profan și un timp al sărbătorii (Toader, 1997, 55-56).

Timpul natural este jalonat de repere fizice, legate de determinanta astronomică: mișcarea generală a soarelui pe boltă, succesiunea noapte/zi, ciclul sezoanelor. În baza acestor repere, *timpul diurn* se împărțea în: dimineața, amiaza, seara, miezul nopții, cântatul cocoșilor. Fiecare din momentele importante ale ciclului diurn sunt apoi nuanțate: „în faptul zilei”, „în zori”, „dis de dimineață”, „răsăritul soarelui” sau în cazul timpului nocturn: „însurare”, „amurg”, „înnoptare”, „miezul nopții”, „cântători”, „zorii” etc. (*ibidem*, 56-57). Repere importante ale timpului de muncă diurn sunt răsăritul și apusul soarelui. Ziua este timpul muncii, noaptea al odihnei, dar și un timp al pericolelor de tot felul, de la incendii, la cel al farmecelor și vrăjilor.

Pentru țăranul iobag unul din ritmurile cele mai familiare, cu implicații mari în viața sa este *cel săptămânal*, datorită desfășurării și socotirii săptămânale, în zile, a obligațiilor în muncă față de stăpân; ziua constituie unitatea de bază a socotelilor urbariale și ca atare principala unitate de măsurare a timpului pe relația atât de importantă în societatea vremii, dintre stăpânul de moșie și țăranul dependent (Ștefănescu, Bodo, 1998, 214-215). Și din această perspectivă, zilele au încărcături, valori diferite, calități diferite, obținute prin cantitatea și calitatea muncii prestate: ziua de muncă cu animalele are o valoare dublă în raport cu cea executată manual, ba chiar tinde, într-o perioadă de criză, când numărul animalelor de tracțiune se reduce simțitor, să-și tripleze valoarea în raport cu cea manuală, după cum rezultă din tendința oficialilor domeniali de a pretinde trei zile de robotă cu brațele în contul uneia cu animalele. În general, numărul zilelor este reținut cu destulă exactitate, pe măsura importanței lor în viața obișnuită.

Un alt palier important este *timpul anual*, marcat de sezoanele însoțite de „spectacolul” naturii ce murea în fiecare toamnă, învia în fiecare primăvară, se dezvoltă, se maturiza, pentru a îmbătrâni și a se pregăti să moară. Această succesiune impune o percepție ciclică a timpului, imaginea circulară a anului (Ghinoiu, 1988, 37): succesiunea sezoanelor, fiecare cu o gamă de munci agricole și alte activități aferente, este mai importantă decât cea a lunilor. Legat de succesiunea sezoanelor, este ritmul lucrărilor agricole: „timpul aratului”, „vremea secerii”, „vremea culesului”. Trebuie subliniată îngrijorarea țăranului față de orice imixtiune, față de orice forțare a ritmurilor calendarului; din punctul lui de vedere există o incompatibilitate între vârfulurile calendarului agricol și orice altceva; pentru țăran nimic nu poate fi atât de important încât să concureze, de pildă, seceratul grâului; chiar dacă urbariul sau biserica permit aceste concurențe, când se recoltează grâul, când omul poate culege rodul unui an de

¹ Studiul propus include părți/fragmente din lucrarea: *Lumea rurală din Vestul României între Medieval și Modern* (Ștefănescu, 2006), Oradea, Editura Universității din Oradea.

trudă, de emoții, de griji, este, din punctul său de vedere, o împietate să-i pretinzi să facă altceva; recoltarea, seceratul, aduc tensiunea presupusă de derularea anului agricol la cote maxime; trecută de primejdiile de ordin meteorologic, social, spiritual, scăpată de îngheț, de secetă, de grindină și de lăcuste, de acțiunea distructivă a forțelor magice malefice, recolta trebuie strânsă rapid, la momentul optim pentru a nu face zadarnice eforturile unui an de muncă. Este inacceptabil din punctul său de vedere ca în aceste momente de tensiune paroxistică să i se ceară altceva, cum era dispoziția domeniului episcopal greco-catolic de a transporta lemne la Oradea (Ștefănescu, Bodo, *op.cit.*, 244-247), chiar dacă legea permite acest lucru.

Legat de succesiunea sezonelor, de ritmul lucrărilor agricole, sintagma „perioadele de vârf ale muncilor agricole”, exprimă densitatea temporală a unei perioade, în care preocupările agricole eclipsează orice altceva (Muchambled, 1990, 89) și reținută ca atare cu mare ușurință din trecut de memoria țăranilor: punctul 11 al plângerii satului Borz se referea „la faptul că sunt constrânși să transporte și lemne în perioadele de vârf ale muncilor agricole” (ANDJB, f. 15); „timpul aratului” (*ibidem*, f. 2v): la punctul 3 al plângerii satului Broaște, referitoare la faptul că lucrul cu doi boi li se consideră în contul a 1/2 zile de robote cu animalele, „Cei prezenți au declarat că acest lucru s-a întâmplat doar în timpul aratului, în alte ocazii lucrul cu doi boi considerându-li-se în contul a câte unei zile de robotă cu animalele” (*ibidem*, f. 69); „timpul semănatului porumbului”: „Tyiba Iuon și-a reinnoit plângerea, făcând rectificarea că abuzul nu s-a făcut toamna ci primăvara, în timpul semănatului porumbului” (*ibidem*, f. 61); „timpul culesului viei”: „Cei prezenți – juzii din Târcaia – au declarat că din când în când, atunci când căraușia coincidea cu culesul viei, aduceau vin de la Holod la Beiuș...” (*ibidem*, f. 36); aceleași ritmuri ale calendarului agricol au condiționări nu numai astronomice ci și biologice: la punctele 12 și 13 ale plângerii satului Mierag, inspectorul domeniial „a declarat că doar o singură dată, în anul 1814, a cumpărat prune pentru stăpân de la Mierag, plătind prețul în perioada când prunul era doar în floare” (*ibidem*, f. 41).

În ceea ce privește anii, invocarea lor este destul de aproximativă, raportarea la ei mai puțin exactă; memoria colectivă nu reține date certe decât în mică măsură: Lung Gyurka din Drăgoteni

„de câțiva ani neavând boi, în locul celor 6 1/2 zile de robotă cu boii, a trebuit să presteze 18 zile cu brațele. El nu poate să spună câți ani a muncit în plus...” (*ibidem*, f. 3v);

„Avram Togyer declară că atunci când în cadrul căraușiei lungi a adus lemne la Oradea, ne mai amintindu-și anul, la întoarcere a adus stuf pentru șopronul din via de la Holod...” (*idem*).

O modalitate frecventă de percepere a timpului la nivelul lumii țăranesti este raportarea la persoane cu un minim de relevanță; în documentele comisiei de aplanare a conflictului amintit care îi are ca protagoniști pe țăranii beiușeni și pe reprezentanții domeniului Episcopiei greco-catolice de Oradea, țăranii apelează la astfel de formule: „în timpul șpanului Koltor”, „pe vremea judeului răposat, Koszta Ștefan”, „în timpul episcopului actual”, „în vremea episcopului decedat”. La fel de uzitată este raportarea la evenimente majore pentru lumea țăranescă: „în timpul foametei”; în general raportările la evenimente se fac la cele cu relevanță, cu ecou în mentalitatea colectivă, cele care devin simboluri, elemente de cod, înțelese ca atare de toți locuitorii.

De multe ori perceperea timpului se face fără determinări exacte, prin raportarea la fazele unei acțiuni: „la început”: „în prezent”: „acum”, „mai demult” „acum câțiva ani”, „de acum încolo”, „niciodată”, „totdeauna”, „odată”, „din când în când”, „mai mult timp”, „mai mulți ani”.

O notă aparte induce în discuția noastră sintagma „din timpuri vechi” („Din partea stăpânului de pământ s-a declarat că din timpuri vechi localitatea – Mierag – își răscumpără robotele, ei nelucrând niciodată la construcția începută acum trei ani”) (*ibidem*, f. 41), o invocare a unor habitudini tradiționale ca și formula „o veche obișnuință”:

„localnicii – din Săliște de Beiuș – au spus că aceasta este o veche obișnuință pe acest domeniu” (*ibidem*, f. 101).

Un nivel important de percepție a timpului îl reprezintă timpul creștin; timpul prin excelență controlat de biserică și ca atare considerat timp sacru, *timpul sărbătorii*. Sărbătorile sparg ritmurile cotidiene, întrerup monotonia zilelor lucrătoare, reprezintă „momente de eliberare efemeră de sub presiunea constrângerilor de tot felul – naturale, sociale – momente de paroxism ale trăirilor emoționale, după zilele terne ale săptămânii dominate de grijile cotidiene.” (Nicoară, *op.cit.*, 62-63)

În afara semnificației lor metafizice, legate de raporturile credincioșilor creștini cu divinitatea, sărbătorile constituie repere importante ale timpului țărănesc, marcând intervale de timp cu activități specifice din domeniul activităților agricole, pastorale, ale obligațiilor sociale etc:

„Fiind interzis aici pășunatul începând de la Sf. Mărie la Sf. Gheorghe...” (Ștefănescu, Bodo, *op.cit.*, 223-224).

Numărul sărbătorilor este într-o permanentă restrângere, pe măsură ce raționalismul se impune nu numai în viața statului care la rândul său o impune uneori prin constrângere elitelor clericale. În zorile epocii moderne, credincioșii ortodocși au cele mai multe sărbători. Sinodul bisericii ortodoxe din 1627, ținut la Alba Iulia, consacră drept canonice 73 de sărbători, care adăugate celor 52 de duminici dau 151 de zile de sărbătoare într-un an, adică circa 37% din totalul zilelor unui an calendaristic (Nicoară, *op.cit.*, 63-64). Politica pragmatică, raționalistă, a statului austriac care urmează presiunilor calvine și celor catolice au drept rezultat reducerea drastică a numărului sărbătorilor celor două confesiuni românești. Sinodul din 14 septembrie 1700 recunoaște 45 de sărbători „dezlegate”, care împreună cu cele 52 de duminici dau un total de 97 zile de sărbătoare anuale; hotărârea exprimă reducerea numărului de sărbători sub influența Contrareformei catolice ce se materializează în pierderea unui număr de 28 sărbători canonice (*ibidem*, 66). Ulterior, cercurile aulice imperiale încearcă uniformizarea calendarului bisericesc prin impunerea calendarului gregorian și a sărbătorilor catolice pentru românii transilvăneni, oficial uniți *in corpore*, cu biserica romană. Rescriptul imperial din noiembrie 1732 reînnoit în 1747, prevede extinderea sărbătorilor catolice asupra supușilor de rit răsăritean; decretul devenea obligatoriu doar pentru comunitățile în care supuși de religie diferită trăiau împreună; în ceea ce-i privește pe românii neuniți, ei sunt opriți în sărbătorile catolice doar de la munca câmpului. Această ultimă prevedere este modificată în 1752 când se prevede obligativitatea pentru neuniți de a nu lucra la câmp în zilele de sărbători catolice între orele 8-11, cât dura slujba religioasă (*ibidem*, 66-67). Un an mai târziu, însuși scaunul papal procedează la reducerea numărului de sărbători catolice prin eliminarea dintre sărbătorile canonice a celei de-a treia zi de Paști și de Rusalii, a două din cele cinci sărbători dedicate Sfintei Fecioare.

Rezistența populației românești, obstința sa în a menține ritul răsăritean, criza unirii de la mijlocul secolului (1744-1761), reacția mitropoliei de la Karlowitz, atitudinea și presiunile Rusiei, se dovedesc eficiente în condițiile în care statul austriac este implicat în războiul cu Prusia și în războiul de 7 ani, și vor impune o politică mai tolerantă față de credincioșii de rit răsăritean. În acest context, bisericile românești vor încerca să reactiveze o parte din patrimoniul tradițional de sărbători, afectat anterior. Petru Bot inventaria la mijlocul secolului al XVIII-lea un număr de 91 de sărbători, din care 63

fixe, 28 mobile (*ibidem*, 67). După depășirea crizei, Curtea va relua cu tenacitate politica de reducere a zilelor de sărbătoare. Astfel, sub presiunea aulică, sinodul din 1774 va proceda la reducerea numărului de sărbători ale ortodocșilor din imperiu la 42, număr confirmat și de cel de-al treilea regulament iliric din 1779. Problema va fi reluată în timpul domniei lui Iosif al II-lea care stabilea, prin decretul din 7 august 1786, pentru ortodocși, un număr de 27 de sărbători ce se adăugau duminicilor, hotărâre ce va rămâne în vigoare pe tot parcursul secolelor XVIII-XIX. Pentru uniți, sinodul de la Viena din 1773 reduce drastic numărul sărbătorilor anuale la 16 (*ibidem*, 68-69).

Aceste măsuri administrative n-au avut efectul scontat la nivelul lumii țărănești. Încă înainte de aceste reglementări ale regimului sărbătorilor, un contemporan își exprima scepticismul în legătură cu eficiența lor:

„Dar chiar dacă frecvența zilelor de sărbătoare s-ar reduce acum la un mai mic număr, nimeni n-ar putea convinge nicicum pe superstițioșii români că în acele zile se poate lucra” (Mitu, 1997, 207).

Statul intervine în cel puțin încă o componentă importantă a timpului țărănesc: timpul afectat stăpânului. Prin reglementarea urbană, statul apără timpul țărănesc de agresiunea celui seniorial. Reglementarea din 1770-1772, impusă, cum s-a văzut și în comitatele din Partium, apăra, cel puțin teoretic, juridic, gospodăria țărănească de arbitrarul ce domnise până atunci și din acest punct de vedere.

Ceea ce putem spune cu certitudine este că asistăm, și din acest punct de vedere al valorizării timpului propriu, la o reconsiderare a acestuia, la un rudiment de raționalizare; spiritul epocii, alertarea ritmurilor existențiale îl obligă pe țăran, tot mai cuprins în economia de piață, să dea noi accepțiuni, noi sensuri scurgerii vremii: timpul înseamnă în mai mare măsură și pentru el „bani”, și în ochii lui valoarea timpului crește, ca atare atât de des invocata „indiferență față de timp” care ar fi proprie societăților rurale, cel puțin sub anumite aspecte nu-l mai caracterizează. Aceasta și ca urmare a insinuării persuasive a statului în viața sa.

Contractele de răscumpărare a robotei, caracterul lor masiv, tinzând spre generalizare în satele de deal și munte, constituie cea mai bună, mai concretă dovadă a unei noi percepții a timpului, a reconsiderării lui, a importanței crescute acordată timpului propriu, cât mai puțin dependent de cel al stăpânului; ele elimină în mare măsură vechile și dese intersectări, condiționări, agresiuni din partea timpului stăpânului asupra timpului țărănesc. Căutarea unui cât mai mare grad de independență din această perspectivă, ține de incontestabila alertare a ritmurilor sale existențiale; pentru a le face față, țăranul are nevoie de o mai largă marjă de manevră. Ea exprimă în același timp și individualizarea tot mai accentuată a țăranului și a gospodăriei sale, caracterizată nu numai prin individualizarea sesiei și raționalizarea – după propria-i concepție – a producției, ci mai cu seamă prin atenția sporită acordată utilizării conjuncturilor, a oportunităților existențiale, în mare măsură neagricele, care i se deschid; este tendința lui de a fi mai eficient – cu riscul chiar de a renunța la onorabilitatea pe care i-o conferea calitatea de agricultor – atunci când „onorabila ocupație”, practică pe un pământ tot mai neîndestulător ca urmare a creșterii numărului oamenilor și tot mai neproductiv, prin forțarea limitelor sale productive, în hotarul satului propriu; are, deci, nevoie de o rezervă de timp pentru a fi pe piață, la târguri, pentru a se deplasa, pentru a negustori, pentru a fi în momentul optim la câmpie, atunci când prezența sa este reclamată acolo de stringența depășirii rapide și în bune condițiuni a vârfurilor calendarului agricol, când folosind această oportunitate își

poate rezolva mai prompt, mai eficient, printr-un efort mai mare dar mai redus în timp, o însemnată componentă a subzistenței (Ștefănescu, 1990, 371-382).

Răscumpărarea înseamnă în mod categoric o simplificare a complicatelor raporturi urbariale; printr-o sumă chiar apreciabilă, țărănul scapă de șicanele permanente, la care este sau crede că este supus, în legătură cu socotelile, cu evaluările întotdeauna subiective, generatoare de divergențe; își ușurează apoi munca, a lui și a vitelor, volumul ei, tracasările legate de efectuarea ei la distanță, de adversitatea slujbașilor, care adesea îi înjurau, îi băteau (Covaci, Ilea, 1985, 135); prin răscumpărare se eliberează în mare măsură de toate acestea, putându-se concentra asupra propriei sale gospodării; poate utiliza, în exclusivitate în folosul propriu „timpul cel bun”, fără obișnuita și acerba concurență seniorială, pentru propriile culturi, pentru propriile ritmuri pastorale, pentru activitățile aducătoare de bani; dacă ritmul executării robotelor îi face necesară prezența periodică pe domeniu, răscumpărarea îi permite respectarea ritmurilor care îi convin; unei gospodării stereotipe, prin alternanța: muncă pentru domeniu – muncă pentru sine, cu aruncarea celei din urmă adesea în epoci nepotrivite, i se opune alternativa unei gospodării mai elastice: folosirea a numeroase oportunități pentru a câștiga bani, pentru taxe, pentru răscumpărare, pentru propria-i existență. Acestui țărăn i se cere să folosească nu numai forța brațelor – adesea utilizată ineficient, prin tragere de timp și alte forme de sustrageri – ci i se pretinde să fie mai atent, să judece, să evalueze oportunitățile de câștig, să fie mai inventiv, să dobândească o putere de adaptare la felurite situații, să fie mai elastic în gândire, să se manifeste, în multe ocazii ca un „mic om de afaceri”; afaceri simple, fără îndoială, dar care-l obligă să gândească economic, să devină, cel puțin în parte, tributary unei mentalități economice (Ștefănescu, 1995, 117-132).

O asemenea gândire, în care timpul, cantitativ și calitativ, este revalorizat, îl conduce pe țărăn la a dori, la a cere răscumpărarea. Este mai bine să-și răscumpere obligațiile, pentru că timpul – mult – utilizat, cu ridicat grad de risc, poate fi canalizat spre o folosire a sa mai intensă, mai eficientă, în folos propriu: confecționând produse meșteșugărești, lucrând sezonier, făcând comerț, adică specializându-se și prin aceasta făcând lucruri (munci) calitativ superioare, căutate pe piață și plăute ca atare; prin utilizarea diverselor oportunități pe care le constată prin lărgirea orizontului lui spațial, prin dobândirea treptată a unei gândiri economice, țărănul este implicat în această dramă, în această luptă cu timpul, cu agresiunile permanente făcute asupra timpului său de o feudalitate care, din motive economice, din lipsă de capital, oficializase „noua iobăgie” (Braudel, 1985, 326-328). Plângerile pun în evidență, în foarte mare măsură, percepția diferită a timpului între cele două tipuri de gospodărire tot mai puțin compatibile: gospodărirea individuală care, pentru a funcționa în noile condiții demografice, economice, are nevoie de întreg timpul de muncă, de folosirea sa eficientă, și gospodărirea domenală care, și ea, cu o gândire economică modernizată, tinde să se angreneze în mecanismele pieții, fără a renunța însă la munca servilă. Această competiție pentru timpul de muncă, pentru „timpul cel mai prețios” calitativ (Abrudan, 1980, 442), cel din timpul lucrărilor agricole de vârf, este aspectul cel mai mult dezbătut cu ocazia lucrărilor comisiei de investigare ce a activat la Beiuș în toamna anului 1818. Pe această linie apar cele mai multe nepotriviri, diferențe de calcul, aproape nu există localitate care să nu se plângă sau să nu se ralieze plângerilor altora în legătură cu robota: probleme de timp cantitativ – prin numărul de zile – sau calitativ – prin calitatea momentului efectuării, prin gradul de dificultate al muncii; țărânii acuză, aproape la unison, „împovărarea cu robote”.

Poate este mai puțin prezentă intenția de a economisi timp în aceste contracte de răscumpărare, cât mai ales intenția de a nu depinde de timpul seniorial, pentru a evita suprapunerile, agresiunile, de care se plâng adesea satele. Țăranii au permanent sentimentul că pe această linie sunt neîndreptățiți.

Considerațiile de mai sus, suprapuse spațiului transilvan și perioadei de timp de la începuturile modernității românești, în care tensiunea dintre tradiția, conservatorismul proprii unei societăți preponderent țărănești și inovațiile propuse de spiritul vremii și de politica de recuperare a Imperiului habsburgic, devine tot mai evidentă. Aparent o lume previzibilă în reacțiile și raportările sale, societatea țărănească din spațiul vest transilvan devine, în realitate, una amalgamată, în care ancestralul face loc, nu fără rezistență, unor elemente ale modernității ce se insinuează, cu poticnelile de rigoare, vieții comunităților fără a afecta decisiv fondul ei tradițional.

„LUMEA DE AICI” ȘI „LUMEA DE DINCOLO”¹

Principala distincție care operează în spațiul gândirii tradiționale, cea între sacru și profan, se regăsește și în reprezentările colective și în ritualistica socială care se configurează în jurul morții. Este de remarcat însă faptul că ideea de sacru și implicit, cea de profan, nu apar sub forme explicite decât în rare momente, atunci când valoarea religioasă creștină este afirmată într-un mod tranșant. În rest, sacrul și profanul se regăsesc în forme camuflate, difuze și de multe ori cu o vagă consistență etică sau ontologică. Expresii ca „*așa e bine*”, „*așa am moștenit și trebuie să facem*”, „*așa ne-au învățat părinții*” sau, dimpotrivă, „*nu trebuie să facem așa*”, „*nu e bine*”, „*este păcat*”, ascund în spatele lor un întreg univers de permisivități și interdicții care emană dintr-o concepție legată de necesitatea separației ontologice, dar și valorice, între fast și nefast, bine și rău, pur și impur. „*Binele*” și „*Răul*” nu au din perspectiva tradițională o semnificație pur etică ci, mai degrabă, una ontologică: „*binele*” este tot ceea ce este permis, iar „*răul*”, ceea ce este interzis, atât la nivelul gândirii, cât, mai ales, în plan ritualistic-acțional.

Pe de altă parte, în concepțiile și ritualistica socială a morții apare o suprapunere de straturi culturale aparținând unor epoci și modele culturale diferite, chiar dacă creștinismul reușește să realizeze un sincretism cultural în care valoarea creștină își va afirma primatul. Astfel, atât în cultura tradițională europeană, cât și în cultura tradițională românească, ritualistica morții va conține numeroase elemente de evidentă factură necreștină, provenind din străvechi substraturi culturale precreștine, osmozate însă într-o cultură unitară tradițională, în care, de multe ori, este extrem de greu de descifrat identitatea culturală originară. Cu toate acestea, apar diferențe semnificative între diferite zone ale Europei în ceea ce privește dozajul elementelor precreștine prezente în noua cultură creștină europeană, inclusiv la nivelul concepțiilor și riturilor legate de moarte. Aceste dozaje variabile sunt rezultatul acțiunii Bisericii asupra vechiului substrat european. Biserica creștină, interesată în curățarea practicilor și credințelor cotidiene de vechi rituri și concepții aparținând fondului precreștin, a dus o permanentă luptă împotriva acestora. Efectele au fost însă zonal variabile. Spre exemplu, în spațiul cultural protestant și neoprotestant, vechea simbolistică și ritualistică a morții (dar și a altor practici), a fost totalmente extirpată, cel puțin în spațiile urbane. Cu toate acestea, în unele spații rurale, chiar dacă există comunități neoprotestante, acestea continuă vechea tradiție țărănească de factură creștin-bizantină a pomenilor pentru mort, la înmormântare, la nouă zile, la patruzeci de zile și la un an². În cazul bisericii catolice, eradicarea elementelor precreștine, deși a reprezentat o politică constantă, rezultatele sunt zonal variabile: mai importante în catolicismul occidental de factură romană și mai slabe în greco-catolicismul transilvănean, de factură bizantină, care prezintă numeroase similitudini rituale cu ortodoxia.

Moartea este un eveniment socialmente perceput în cadrul cotidianului tradițional în termenii unei complementarități între două niveluri ontologice, „*Lumea de aici*” și „*Lumea de dincolo*”. Complementaritatea se manifestă prin faptul că moartea este considerată un

¹ Studiul de față a apărut în Șișeștean (2002).

² În Țara Codrului, din sudul județului Maramureș și nordul județului Sălaj, există puternice comunități baptiste, baptsimul fiind adus aici de cei care au plecat la muncă în America pe la începutul secolului. Cu toate că oficial baptsimul a înlăturat vechea ritualistică a morții, în fapt în această zonă populația baptsimă continuă obiceiul pomenilor pentru mort, potrivit tradiției greco-catolice și ortodoxe.

eveniment care nu reprezintă sfârșitul unei existențe ci numai o schimbare a statutului existențial al ființei umane. „Lumea de aici” și „Lumea de dincolo” sunt două universuri îngemănate. Potrivit unei vechi tradiții, de evidentă factură precreștină, după trecerea a șapte ani de la moartea unei persoane venerabile, ea intră definitiv în lumea „moșilor-strămoși” ai comunității. De aici înainte ea nu va mai fi comemorată prin pomenile periodice ale gospodărie și spiței de neam ci în cadrul sărbătorilor anuale ale „moșilor”, care au loc la date fixe și la care participă întreaga comunitate (Stahl, [1989], 1997, 10). Pe de altă parte, această complementaritate a celor două lumi se manifestă și prin credința că între ele nu există o separație absolută, dimpotrivă, între cele două lumi există o permanentă comunicare. Astfel, sufletele celor morți revin periodic pe pământ, fie cu ocazia unor mari sărbători, fie în calitate de fânțe psihopompe, care vin în lumea de dincoace, la moartea unui membru al comunității, pentru a-i însoți sufletul în călătoria în lumea de dincolo. Deși o asemenea concepție privind funcția psihopompă a strămoșilor este mai rară, Henri H. Stahl o menționează pentru satul Nerej, din Țara Vrancei. Acolo, la priveghiul pentru cei morți participă și tineri mascați, aceste măști întruchipând strămoșii, veniți pentru a conduce sufletul celui decedat în lumea de dincolo. De altfel, aceste măști se numesc chiar “unchieși” (Stahl, 1939, 293-294). Concepția privind posibilitatea comunicării între cele două lumi este extrem de răspândită în întreg spațiul românesc. Cu ocazia marilor sărbători există astfel credința că cerul se deschide iar prin această deschidere temporară sufletele celor decedați revin printre oameni. Această deschidere a cerului se produce, de obicei, în Ajunul Crăciunului, în Joia Mare din Săptămâna Patimilor, la Sângeorz (Sf. Gheorghe-23 aprilie), Rusalii și Sâmedru (Sf. Dumitru-26 octombrie), Cei 40 de mucenici (9 martie-„Mucenicii”, „Măcinicii”). Caracteristica comună a tuturor acestor sărbători constă în faptul că ele sunt plasate în momente critice ale ciclului anual și marchează importante jaloane în curgerea timpului. Astfel, Crăciunul este plasat în preajma solstițiului de iarnă, moment cu o mare încărcătură critică în cultura tradițională, Paștile și toate sărbătorile mobile care-l însoțesc (Duminica Floriilor, Duminica Tomii, Rusaliele) sunt echinocțiale, iar Sângeorzul și Sâmedrul reprezintă în vechiul calendar popular, bazat pe două anotimpuri, vară-iarnă, momentul de început al verii (Sângeorzul), respectiv al iernii (Sâmedrul). Cele două sărbători marchează și începutul și sfârșitul anului pastoral, în tot spațiul românesc. Deci, această deschidere a cerului și comunicare între cele două lumi nu se produce oricând ci numai la marile sărbători, suprapuse și acestea peste momente temporare cu semnificații profunde în civilizația țărănească.

În Ajunul Crăciunului, mai ales în Muntenia, Oltenia și Moldova, peste sărbătoarea creștină ca și peste mulțimea de obiceiuri legate de calitățile excepționale ale acestei perioade, se suprapune și un adevărat cult al morților, manifestat prin credința că în această zi morții se întorc pe pământ și prin mulțimea pomenilor și darurilor rituale pentru cei morți. În Transilvania această dimensiune este erodată, cu toate acestea și aici se păstrează credința că de Crăciun cerul se deschide și rămâne în această stare de excepție până la Bobotează (intervalul dintre Crăciun și Bobotează este extrem de bogat în practici culturale creștine, dar mai ales precreștine, în întreaga Transilvanie). Această deschidere a cerului este însoțită de credința unei comunicări între cele două lumi. Într-o serie de colinde din Transilvania și Maramureș apare o divinitate „cobarătoare”, reprezentată în ipostaza sincretic creștină, prin Dumnezeu, dar cel mai adesea, prin Isus Cristos. Această divinitate este ocrotitoare a animalelor, în special a oilor, dar și a holdelor

„Ne ieși gazdă pân-afară /Vezi Dumnezeu cum coboară /Pe scară dalbă de ceară /Pe fuștei de fulgerei...”(Șișeștean, 1999, 46)

„Ieșiți voi boieri afară /Să-l vedeți pe Fiul Sfânt /Cum coboară pe pământ /Printre holde de grâu sfânt...” (*ibidem*, 47)

Aceeași divinitate coborâtoare, de această dată explicit creștină și puternic moralizatoare este prezentă în legendele și colindele atât de răspândite în nordul Transilvaniei și Maramureș, privind coborârea lui Dumnezeu pe pământ, însoțit de Sfântul Petru (*ibidem*, 45).

De Paști, asistăm din nou la un alt moment al redeschiderii comunicării dintre cele două lumi și la întoarcerea celor morți. În Joia Mare din Săptămâna Patimilor există practic în toată România, în forme mai mult sau mai puțin consistente, ritualuri legate de întoarcerea morților. În Oltenia și Muntenia se credea că

„morții vin în fiecare an în această zi la vechile lor locuințe, unde așteaptă până la Moși sau Sărbătoarea Moșilor, adică până în sâmbăta dinainte de Rusalii sau Duminica Mare, când se fac împărțeli de plecare sufletelor, adică se dau colaci și oale de pomană și morții pleacă cu colacul sau oala ce au căpătat-o” (Marian, 1899 *apud*. Ghinoiu, 1988, 270).

În Bucovina Joia Mare este numită și Joia Morților, iar în Banat, atât în Ajunul Crăciunului cât și în Joia Mare, mormintele sunt tămâiate, iar morții sunt chemați să vină acasă (Ghinoiu, *op.cit.*, 169). Aceste credințe și practici sunt asociate și cu obiceiul amenajării unui loc special unde să stea sufletele celor morți (la streșina casei, după ușă). În Dobrogea, inclusiv în mediul urban, în Constanța, există tradiția ca a doua zi de Paști să se dea vecinilor pomană pentru cei morți, o cană cu vin, cozonac și ouă, însoțite de o lumânare. În Maramureș, sâmbăta dinaintea Duminicii Tomei, adică la sfârșitul Săptămânii Luminate de după Paști, este numită Sâmbăta Morților, ocazie cu care sunt comemorați prin pomeni și liturghii toți morții unei comunități. De altfel, asemenea sâmbete ale morților apar peste tot în România. În unele zone din sudul României, una dintre cele mai importante sărbători ale morților este sâmbăta de dinainte de Sâmedru, zi denumită și Moșii cei Mari, Moșii de Toamnă sau Moșii lui Sâmedru (*ibidem*, 249). O altă sărbătoare dedicată moșilor-strămoși este cea a Moșilor de Vară sau Moșii Duminicii Mari, adică Moșii de Rusalii. Și în această zi morții revin printre cei vii și se semnalează mulțimea parastaselor și pomenilor care au loc în această zi pentru sufletele morților (*ibidem*, 272-273).

Ideea comunicării dintre cele două lumi apare și în concepția legată de peregrinările sufletului după moarte. Este de amintit faptul că în vechea tradiție populară sufletul celui mort trebuie să parcurgă o etapă tranzitorie, de situare ontologic ambiguă, până la trecerea în Lumea de Dincolo. Această perioadă tranzitorie, marcată de numeroase interdicții și rituri se înscrie într-un model arhetipal cu o mare răspândire în societățile tradiționale. Robert Hertz (1970) analizează reprezentările colective ale morții în Asia de sud-est și Africa, ajungând la surprinderea faptului că în unele societăți din aceste zone, perioada tranzitorie, până la înmormântarea definitivă, putea să dureze în mod obișnuit câțiva ani, dar în cazul conducătorilor, chiar și până la 10 ani și în cazuri excepționale, la unele societăți tribale africane, până la decesul noului conducător. În general perioada tranzitorie durează până la transformarea cadavrului în schelet. Această perioadă poate fi interpretată ca fiind una a separației, cadavrul fiind alcătuit din două părți cu un statut diferit: partea carnală reprezentând efemerul, lumea de dincoace și partea osoasă, reprezentând eternitatea, lumea sacră de dincolo, lumea strămoșilor. Transformarea lentă a cadavrului în schelet marchează progresia sa în sacralitate, desprinderea treptată de lumea de dincoace. De aceea, înmormântarea definitivă nu poate avea loc decât după totala separație a părții efemere, nesacre, a celui decedat. Deși în vechea cultură europeană nu există o atât de lungă și complexă perioadă tranzitorie și aici vom putea pune în evidență existența acesteia, atât ca o perioadă de maximum al doliului și de multiple practici și interdicții, dar și ca o perioadă în care sufletul celui decedat traversează o perioadă de peregrinare într-o realitate ambiguă

situată între cele două lumi. Această perioadă durează în cultura populară din Europa Orientală, patruzeci de zile și s-a menținut sub această formă în cultura tradițională românească. Ea este structurată pe următoarele etape: 1) Primele trei zile de la deces. În a treia zi are loc înmormântare, urmată de o pomană; 2) Până la nouă zile, când are loc o nouă pomană; 3) Până la patruzeci de zile, cu o nouă pomană. Gilbert Dagron identifică aceste faze cu Arnold van Gennep: separație, indeterminare, agregare (Dagron, 1981, 604 *apud* Stahl, 1987, 215). În vechea cultură europeană existența perioadei tranzitorii de patruzeci de zile este structurată astfel: etapa I, este etapa separației, când sufletul se desprinde de corp, etapa a II-a este etapa indeterminării, când sufletul este situat într-un interval ambiguu, între cele două lumi, iar etapa a III-a este cea a agregării, când sufletul primește treptat o nouă identitate. Peste acest vechi model cultural, cu o mare persistență în cotidianul tradițional, creștinismul a venit cu o nouă interpretare a celor trei etape, mai apropiată de exigențele lui dogmatice. Cu toate acestea, gândirea populară nu a respectat această reformulare cvasicanonică, în planul practicilor și credințelor concrete dănuind abateri semnificative, chiar dacă cele mai multe au fost încreștinate. Dar iată cum este reconfigurată interpretarea creștină a acestor etape, potrivit unei cărți de învățătură creștine denumită *Îndreptarea legii*:

1. În primele două zile de la deces, sufletul nu părăsește realitatea mundană. Împreună cu îngerul său călătorește pe pământ. De abia în a treia zi el este luat de către îngerul păzitor și dus în cer în fața lui Dumnezeu. Înmormântarea este posibilă abia după plecarea sufletului. Deci nu înmormântarea determină plecarea sufletului ci plecarea sufletului face posibilă înmormântarea;

2. Între trei și nouă zile, sufletul vizitează lumea celor sfinți și drepti, adică Raiul, iar în ziua a noua revine la închinare, în fața lui Dumnezeu;

3. Între nouă și patruzeci de zile, sufletul vizitează Iadul, revenind apoi înaintea lui Dumnezeu, care îi hotărăște locul, până la Judecata de Apoi (Stahl, 1987, 215-216).

Aceasta este încercarea de interpretare creștină a perioadei de tranziție de patruzeci de zile. Realitatea empirică este însă mult mai bogată și relevă un profund substrat precreștin, osmozat însă cu elemente creștine. Spre exemplu, la slavii din Peninsula Balcanică se crede că în cele trei zile până la înmormântare sufletul vizitează locurile pe care le-a cunoscut în timpul vieții. Mai mult, cu această ocazie, va vizita Muntele Athos și Ierusalimul. Prin excelență locurile sfinte au atributul comunicării între lumea de dincoace și lumea de dincolo (*ibidem*, 216-217). În special Ierusalimul este investit cu această funcție, îndeplinind rolul unui adevărat „axis mundi”, atât pentru creștinism cât și pentru mahomedanism sau iudaism. De altfel, se crede că pe la Ierusalim sufletele celor morți trec în lumea de dincolo. În spațiul românesc există o mulțime de credințe privind călătoriile sufletului și nevoile fiziologice ale acestuia. Este de remarcat faptul că o străveche concepție, de evidentă factură necreștină se bazează pe credința că sufletul are aceleași nevoi fiziologice cu cei vii. În plan zonal sau local apar numai mici variații în practicile privind satisfacerea necesităților fiziologice ale sufletului; în esență concepția este aceeași. Colacul ritualic sau alte alimente puse în sicriu au această menire. Apoi, sufletul are nevoie să bea (apă, vin) (*ibidem*, 217-218); în Sălaj

„pe pervazul geamului se așează un pahar cu apă ce rămâne acolo până la înmormântare, pentru ca mortul să bea apă” (Crișan, Arhiva CCVTC-P-Sălaj).

O importanță excepțională este acordată și fântânilor; cine a săpat o fântână va fi fericit și va avea suficientă apă în lumea de dincolo (Stahl, 1987, 218). De altfel, de-a lungul drumurilor din Moldova, Muntenia sau Oltenia mulțimea fântânilor săpate pentru odihna drumeșilor au această funcție de a asigura apa necesară celui mort, fie în lumea de dincolo, fie la revenirile sale periodice pe pământ. Nu întâmplător, troițele sau arborii

de lângă fântână au rolul de a adăposti temporar sufletele celor morți. Aceeași funcție este îndeplinită și de țesăturile ritualice pentru mort (ștergările, batistele). Există de altfel mențiuni că asemenea ștergări erau atârinate în copaci, de-a lungul drumului spre cimitir, în special la răscruci de drumuri (*idem*), unde aveau loc și „opririle” ritualice, pentru citirea Evangheliei. Pentru nordul Moldovei, Paul H. Stahl prezintă un obicei extrem de interesant, legat de ștergarul pentru mort. Încă de la căsătorie femeia începe să țasă o pânză extrem de lungă, care ajungea de la casă până la cimitir. Mortul era dus la cimitir de către bărbați, care călcau pe această pânză. Apoi pânza era tăiată în bucăți care erau împărțite participanților la înmormântare (*idem*).

Faptul că morți se întorc în comunitate în mod periodic și după patruzeci de zile nu apare în mod explicit în exemplele de mai sus. Alte exemple sugerează însă în mod clar acest lucru. Spre exemplu, la sârbi pe mormânt se puneau prosoape, panglici, năframe, pe care nimeni nu avea voie să le atingă. Iar în regiunea din sudul județului Hunedoara, Nicolae Dunăre semnalează prezența pe brazii și crucile de pe morminte a unor ghemotoace de lână, în care se spunea că se adăpostesc sufletele morților, la venirea lor pe pământ (*idem*).

Toate aceste reveniri ale morților printre oameni au o funcție benefică pentru comunitate. Moșii strămoși sunt comemorați la marile sărbători, dar dincolo de comemorare, există credința că ei sunt efectiv, temporar, în comunitate. Ei au o funcție sacră, fie psihopompă, fie ocrotitoare a comunității. De altfel, moșii-strămoși sunt reper în istoria exemplară a comunității. Unii dintre ei au funcția, chiar dacă fictivă, a eroilor eponimi, de alții sunt legate momente importante ale istoriei grupului social. Prin instituția moșilor-strămoși, ca elemente emblematice ale istoriei comunitare, aceasta își coagulează existența, în jurul unei memorii colective exemplare, jalonată de permanența celor morți printre cei vii.

Până în prezent am prezentat numai aspecte care țin de funcția benefică a întoarcerii morților și a comunicării între cele două lumi. Există însă și morți malefici a căror întoarcere în comunitate nu este de dorit. Este vorba de strigoi, a căror acțiune nefastă se manifestă preponderent în anumite zile ale săptămânii, dar și la anumite sărbători, în special la Sfântul Gheorghe (*Sângeorzul*-23 aprilie) și Sfântul Andrei (*Sântindreiu*, *Indreiu* *Fetelor*-30 noiembrie).

„Strigoii sunt oameni și muieri care au coadă și strică vacile și oile (n.n. le iau laptele). După ce mor, ies din mormânt noaptea, dar numai marția, joia și sâmbăta. Strigoii care vin la vaci să le strice se fac măță, câine sau roată de car și numai așa mor dacă-i prinzi și-i ții legați până dimineața, când iese soarele. După aceea strigoii nu mai pot ieși din mormânt” (Șișeștean, op.cit., 113).

Una dintre cele mai periculoase nopți este cea dintre 29 și 30 noiembrie, în ajunul Sfântului Andrei. Această noapte specială este cunoscută prin multitudinea practicilor ritualice ale fetelor pentru aflarea „orândeii” („ursitului” cu care se vor căsători). Dincolo de aceste practici, ea este numită și Noaptea Strigoilor și abundă în practici de protecție a spațiului.

„Aceasta era o noapte de spaimă, întrucât se credea că spiritele morților ies din morminte” (Ghinoiu, op.cit., 286).

„Când strigoii morți nu au cu cine să se războiască, se duc pe la casele oamenilor unde cearcă să sugă sângele celor care au nenorocul să le cadă în cale. Pentru ca să nu se poată apropia de case, oamenii-e grija gospodinelor mai ales- mănâncă usturoi în această seară, se ung pe corp tot cu usturoi, sau numai pe frunte, în piept, pe spate și pe la încheieturile trupului. La casă se ung cercevelele ferestrelor, pe unde strigoii ar putea să intre sau să se uite în casă, făcându-se semnul crucii și tot astfel urmează la ușa și la horn, pe unde de asemenea se crede că strigoii pot intra și ieși din casă” (Pamfile, 1914, 128, apud. Ghinoiu, 1988, 270).

Și la Sfântul Gheorghe se semnalează pentru nordul Transilvaniei practici identice, bazate pe folosirea usturoiului, a leușteanului și a „rugului” (trandafirului sălbatic). De altfel, se poate constata că în cultura tradițională există o serie de tehnici de protecție magică și religioasă a spațiului, văzute ca realitate eterogenă. Zonele cele mai puțin apărate sunt pădurile și poienile, urmează apoi hotarele cultivate, protejate prin intermediul ritualului și simbolurilor religioase (spre exemplu, ceremoniile de Rusalii și crucile de la hotare), dar și pe cale magică (cămașa ciumei), gospodăria și, în sfârșit, individul. Spiritele malefice ale morților trebuie oprite în acțiunea lor nefastă, atunci când amenință comunitatea. De aceea, atunci când o persoană care a fost înmormântată este suspectată că nu-și găsește liniștea și sufletul ei revine în comunitate, sub formă de strigoi, se poate ajunge până la dezgroparea celui decedat, întoarcerea lui cu fața în jos (pentru ca sufletul să nu mai poată să iasă) și străpungerea inimii cu un obiect metalic (de altfel, în întreaga cultură tradițională europeană obiectele din fier sunt considerate ca mijloace de protecție împotriva strigoilor) (Șișeștean, *op.cit.*, 114). O practică cu aceeași funcție poate avea loc și la înmormântarea unei persoane, considerate că a fost strigoi (în concepția populară există atât strigoi în viață, cât și strigoi care vin din lumea de dincolo). În acest caz toate orificiile corpului îi sunt umplute cu usturoi și este înmormântată cu fața în jos.

Trebuie amintit faptul că mulțimea ritualurilor și a credințelor legate de moarte are o dublă funcționalitate: apărarea comunității de acțiunea nefastă a morților, prin respectarea prescripțiilor rituale și asigurarea odihnei sufletului celui decedat în lumea de dincolo. De aceea, comunitățile sociale sunt extrem de precaute în respectarea acestor prescripții. Iată câteva prescripții care completează cele menționate anterior. Apa de la baia celui decedat trebuie aruncată într-un loc retras pentru a se evita ca cineva să calce în ea, această apă fiind considerată malefică (Tulbure, Arhiva CCVTCP Sălaj). Mortul este scos din casă cu picioarele înainte și tot cu picioarele înainte este purtat înspre cimitir. Această practică a ieșirii din lumea terestră cu picioarele înainte se constituie în opoziție cu nașterea. Copilul intră în lumea de dincoace cu capul înainte (la o naștere normală; nașterile anormale cu picioarele înainte provoacă, cel mai adesea, moartea copilului și chiar a mamei), iar cel decedat iese din această lume cu picioarele înainte. Pe de altă parte, dispunerea mormântului în cimitir nu este întâmplătoare; el trebuie dispus pe axa est-vest, cu capul înspre vest. De altfel, vestul este asociat în mentalitatea populară morții, iar estul, învierii. De aceea, această dispunere se înscrie în simbolistica morții dar mai are și o semnificație suplimentară: la Judecata de Apoi, morții se vor scula cu fața înspre răsărit, de acolo de unde va fi ea vestită. Ideea reînvierii la Judecata de Apoi contribuie și ea la accentuarea credinței că moartea nu este o simplă dispariție fizică ireversibilă.

După cum am arătat, între Lumea de Aici și Lumea de Dincolo este o permanentă comunicare. De altfel, în Lumea de Dincolo se reproduc structurile sociale ale lumii terestre, cei morți regăsindu-și acolo soții, părinții și rudele. Cămașa de la căsătorie, care este păstrată până la moarte și cel decedat este îmbrăcat cu ea, este un semn de recunoaștere între soți, dar și între copii, părinți și rude, în Lumea de Dincolo. (Stahl, 1987, 232). Inclusiv viziunile populare despre Rai se înscriu în modelele terestre, Raiul fiind conceput ca o grădină, plină cu pomi fructiferi (Stahl, 1972). Chiar dacă sufletul poate reveni periodic pe pământ, el nu se poate reincarna într-o nouă ființă, așa cum se întâmplă în religiile orientale. Modelul creștin al unicității ființei a impregnat puternic mentalitatea țărănească. Cu toate acestea, ca un caz atipic pentru cultura tradițională

europăeană, Paul H. Stahl găsește în munții Albaniei credința că sufletul unui mort poate trece într-un copil din aceeași spiță de neam, copiii primind numele bunicilor. Așa se explică regularitatea apariției aceluiași nume, tot la un interval de o generație. Practica transmiterii numelui, sărind de la generația bunicilor la cea a nepoților este larg răspândită în Europa. În cazul albanez însă, există credința că nepotul este chiar o reîncarnare a bunicului decedat. Mai mult, există credința posibilității reîncarnării sufletului de șapte ori (Stahl, 1987, 234 *apud*. Tirtja, 1980). Să fie o dăinuire în această zonă izolată și puternic tradiționalistă a unui străvechi strat european precreștin sau dimpotrivă, această credință este o simplă curiozitate etnologică izolată?

MOARTEA ȘI MITOLOGIA MORȚII

Mitologia românească conține o diversitate mare de categorii demonice: unii comentatori au spus că această diversitate este redirecționarea capacității combinatorice a gândirii mitice dinspre crearea unui panteon cu zei distincți înspre compunerea dezordonată, sincretică adesea, a claselor demonice (Kernbach, f. a., 231-296). Alți autori afirmă că, în sedimentarea reprezentărilor mitologice ale binelui și răului în mitologia populară, și-au făcut loc și urmele confruntărilor istorice dintre daci și romani (Oltean, 2002, 339-402). Astfel, în vreme ce Dumnezeu este numit după titulatura împăraților romani, spiritul tutelar al răului poartă un nume provenit de la stindardul dacic – *draco*. Simbolic, Dominus-Deus îl înfrânge definitiv pe Draco – și de aici ciudata familiaritate și totodată prietenia ilicită, complicitară și învechită păstrată între popor și drac, în literatura țărănească. În secolul al IV-lea, atunci când are loc creștinarea Daciei, stindardul dacic, încă venerat, va fi identificat simbolic și cultic cu un simbol al păgânismului, așadar al răului – potențial opus ideii creștine. Ca urmare, balaurul dacic, simbol licomorf și ofidian, devine *drac*, supus atotputerniciei dumnezeiești sau balaur, controlat de solomonari, personaje care au la rândul lor, s-a spus, filiații în mitologia dacică.

Dacă acceptăm această ipoteză, este evident de ce reprezentările drăcești sunt atât de bine conturate și de ce sunt plasate în atât de strânsă continuitate cu viața cotidiană a oamenilor. Căci Mircea Eliade susține, cu argumente, că simbolul vechiului stindard dacic este însemn al unei confrerii războinice, dar și reprezentare a spiritului etnic al dacilor: „dacii se numeau ei înșiși *lupi* sau *cei care sunt asemeni lupilor*, cei care seamănă cu lupii.” Dracul mitologiei populare, care are trăsături lycomorfe, mai ales în ceea ce privește fizionomia sa, poate fi interpretat ca urmașul unui zeu sau strămoș mitic-lup, patron al triburilor geto-dacice sau numai al unor confrerii sau ca patron al acțiunilor de metamorfozare ritualică a oamenilor în lupi. De altfel, în cadrul demonologiei românești, există mai multe reprezentări ale unor ființe-lupi. Chiar și diavolul creștin, suprapus peste reprezentarea vechiului zeu războinic păgân, s-a multiplicat sub presiunea demonologiei locale, devenind conducătorul unei clase de draci, supusă cu vremea unei diviziuni a muncii pe sexe, vârste și specialități asupra căreia vom reveni. Deocamdată îi numim numai pe cei doi exponenți ai categoriei, anume conducătorul dracilor (Tartorul, Scaraoșchi sau Dracul) și cea care întruchipează maternitatea demonică, făcând legătura cu o mitologie mai veche decât cea a triburilor războinice indo-europene, cu reprezentările feminine ale neoliticului – *mama dracilor*.

În afara acestor figuri bine individualizate, religia populară cunoaște o serie de reprezentări demonice care acoperă aproape în totalitate universul natural al vieții țărănești. A fost remarcată preponderența demonilor feminini (Tele, Rusalii, Vâlve, Ștîme, Brehne, Strigoaice, Ciuma, Foamea, Marțolea, Joimărița, Muma-Pădurii, Ursitoarele etc.) în fața categoriilor demonice masculine (Vârcolacii, Strigoii, Moroi, Zburătorul etc.).

Demonologia morții

Cultul morților este una dintre moștenirile pe care românii le au de la antecesorii lor, atât indo-europeni, cât și neolitici sau mezolitici. Zeița-șarpe a neoliticului timpuriu, dar mai cu seamă Doamna albă sau Moartea, ale cărei statuete cioplite în oase au fost găsite și pe teritoriul României (în Moldova și în sudul României), figuri divine centrale ale neoliticului

european (Gimbutas, 1989, 82-106) sunt și acum recognoscibile ca reprezentări ale unei mitologii românești a morții preponderent feminină. Marea Zeiță Albă este cea care stă în spatele Maicii Preciste, zeiță a morții care ghidează, pe lumea cealaltă, sufletul celui decedat. La cele mai multe popoare – și mai cu seamă în societățile de astăzi – moartea are conotația răului. Ca reprezentare este hidoasă, înfricoșătoare. Mitologia populară românească, la o primă analiză, ar părea că nu face excepție. Ca duh nevăzut,

„care ia sufletul omului în *ceasul morții*, când îi este scris omului bătrân ori tânăr, bogat ori sărac, mulțumit ori nemulțumit în viață, ca să-și ia rămas bun de la această lume trecătoare și să meargă pe *lumea cealaltă*” (Pamfile, 1997, 311),

ea a devenit urâtă, înspăimântătoare, împrumutând trăsături ale imaginarii creștin și european al morții: este descărnată¹,

„numai ciolane, cu ochii duși în fundul capului, cu dinți mari, cu degetele lungi și subțiri, având în mână o coasă” (Pamfile, 1997, 311).

Felurile în care le ia oamenilor sufletul sunt diferite: prin gâtuire (și atunci moartea este grea, căci omul se luptă să scape de strânsoare), prin secerare cu coasa, prin săgetare, înjunghere sau prin otrăvire cu o băutură amară. Se povestește că își are sălaș în fundul pământului, într-o grotă întunecoasă și rece, pe al cărui perete dinspre răsărit sunt agățate candelile sau ghemuri de ață ce simbolizează viețile oamenilor pe care îi „paște”.

Urătenia și răutatea morții nu par să fie totuși firesc integrate concepției românești asupra existenței. Și, în orice caz, dată fiind bogăția epică ce însoțește reprezentarea morții, ea nu poate face parte din categoria demonilor, ci, mai curând, din aceea a divinităților. Unele credințe spun că Moartea este una dintre cele trei Ursitoare, având așadar un loc firesc, armonios plasat între divinitățile destinului. De asemenea, în spiritul „intimității lumii” de care vorbește Paul Anghel, cu referință la modelul mitologic românesc (Anghel, 2002, 183-2004), se crede că moartea putea fi văzută, cunoscută și recunoscută de oamenii de demult; de aceea, unii dintre ei își permiteau să o prindă și chiar să o facă să sufere (ca în cazul lui Ivan Turbincă, element alogen în imaginarii românesc, dar cu trimiteri și în folclorul autohton). La fel, se crede că oamenii cunoșteau dinainte anul și chiar ziua în care aveau să moară și, din această pricină, odată ce se apropia sorocul, se leneveau și nu mai munceau, adică nu își mai împlineau rostul pe lumea aceasta. La ceasul sortit sau „la chemare” moartea se înfățișa, însă de multe ori, oamenii, prea legați de lumea aceasta, se răzgândeau și o trimiteau înapoi cu o păcăleală. Din aceste pricini, Dumnezeu a făcut-o nevăzută ca să nu mai sperie lumea și, în loc de paloșul mare cu care tăia capetele oamenilor i-a dat o săbiuță mititică, care nu mai lasă nici o urmă pe trupul celui mort. Iar pentru că era miloasă și se îndura de unii oameni care o rugau mai cu foc să îi ierte, Dumnezeu a făcut-o surdă.

Cea mai grăitoare apropiere între om și moarte este înfățișată însă în poveștile despre Moartea-nașă:

„A fost odată un om foarte sărac. Atât de sărac ce era, că nu era băgat în seamă de nici un consătean de-a lui.

Se căsătorește. La rândul lui, îi dă Dumnezeu și lui un copil.

S-a rugat de toți consătenii să-i boteze și lui copilul. Și i-a spus:

¹ Această reprezentare, în care divinitatea reproduce înfățișarea „victimelor” ei, a survenit în urma atrofierii cultului morților ca formă de adorare a lor; în credințele străvechi – și în cea românească – se mai vorbește încă despre frumusețea morților. În credințele recente, această frumusețe este numai anunțarea descărnării, a urăteniei înspăimântătoare a materiei putrezite. La limita contemporaneității, tot ceea ce are legătură cu moartea a devenit „urât” omului. „Moartea urâtă” este așadar născută din imaginarii înspăimântat de dizolvarea corporală a fapturilor, adică dintr-o concepție din ce în ce mai concentrată pe frumusețea corporalității.

- Nu. Pentru că ești sărac și tu n-ai ce să ne dai nouă în schimb.

El ce s-a gândit? „Ia să plec eu în lumea largă ... Oi găsi și eu un naș”.

Merge ce merge și să-ntâlnește cu Dumnezeu. Și zice:

- Omule, da' tu un'te duci?

- Iaca mă duc să gălesc și eu un naș să-mi boteze și mie copilul.

- Ți-l botez eu!

Da' zice:

- Tu cine ești?

- Sunt Dumnezeu.

- Nu, Doamne, pentru că n-ai fost drept. Când ai făcut lumea, n-ai împărțit exact: unii prea bogați, alții prea săraci.

Deci, omu și-a văzut de drum. Și mergând iar mai departe, se-ntâlnește cu un bătrânel slăbuț, înalt, da' frumușel. Și-l întreabă.

- Omule, da' ce-i cu tine pe aicea?

- Da' ce să fie?! Caut și eu un naș pentru că am un copil și vreau să-l botez.

Zice:

- Da. Uite, ți-l botez eu.

- Da' dumneata cine ești, întreabă săracul.

Zice:

- Eu sunt Sfântu Nicolae.

- Nici pe dumneata nu te pui naș, pentru că în zilele de post mănânci pește.

Iar merge ce merge, obosit, trudit și să-ntâlnește cu Moartea.

Și zice:

- Omule, ce-i cu tine pe tărâmul ăsta, aicea?

- Da' ce să fie, zice, caut un naș, zice, să-mi botez copilul.

- Da', zice, nu te gândești că ești pe alt tărâm?

- Și dumneata, zice, cine ești?

- Eu sunt Moartea.

- Bine. Pe dumneata te pun naș, pentru că ești cinstit, căci ai împărțit lumea egală – și săracu și bogatu. ” (Oprîșan, 2004, 308-309)

Povestea a fost culeasă foarte aproape de noi – într-un sat argeșean, în 2003 – și totuși reflexele mitologice pe care le conține ne reîntorc la o gândire religioasă populată cu elemente precreștine. Într-un alt context (Ghinoiu, 1999, 173-176) era remarcat paralelismul între ritualurile de botez și cele de moarte: nașterea și botezul presupun ospețe ritualice, înhumări simbolice (ale apelor primei sau ultimei calde, ale casei copilului sau ale trupului decedatului), pregătiri augurale în vederea începerii unei călătorii anevoioase, în lumea de aici sau spre lumea de dincolo. De asemenea, este de notat dubla inițiere pe care moașa o realizează pentru nepot: cea care îl introduce în lumea de aici, dar care, în același timp, îl familiarizează și cu spiritele celor plecați dincolo, în ritualul „datului de grindă” al copilului la Sf. Vasile. Această „înfățîșare” la grindă îl pune pe copil în legătura cu locul unde erau depozitate „măsurile” sau umbrele morților neamului (Bistriceanu, 2007, 75-80). Moartea ca nașă sau ca moașă este de aceea una dintre ipostazele clasice în care se manifestă această divinitate. Ea este prezentă, ca însăși destinul, în întregul curs al vieții omului, *păstorindu-l* sau *păscându-l*, asemenea Păstorului-Moș, Dumnezeu.

În povestea de mai sus, totuși, Moartea este delimitată spațial și moral de Dumnezeu și de sfinții însoțitori. Între întâlnirile inițiatice pe care gospodarul cel sărac, plecat să își caute naș, le are, se numără, ca în atâtea alte istorisiri, și cele cu Dumnezeu și cu sfinții. Spre deosebire de cele mai multe asemenea întâlniri minunate, în care puterea revelatoare a divinității schimbă viața omului care îl întâlnește, aici atât Dumnezeu cât și

Sfântul Nicolae nu reușesc să intervină – în situația dată, a botezării unui copil într-o familie sărmană – în viața gospodarului. Dimpotrivă, se pare că acesta îi judecă și îi evită ca pe instanțe care nu fac parte din existența sau destinul său de om sărac, marginal și care, ca atare, nu i-o pot îmbunătăți. Moartea singură – întâlnită în alt spațiu, pe un alt tărâm – este primită să îi fie rudă, ca singura care nu numai că este prezentă în destinul său ca în acela al oricărui ins, dar este și singura capabilă să i-l îmbunătățească, în vreme ce ploconul cu care finul este dator nașului avea să fie plătit oricum, la ceasul sortit.

Temporalitatea morții este, de altfel, una specială, concentrată din ce în ce mai mult, de la „anul morții” spre „ceasul” sau „clipita morții”. În pregătirea acestui prag, ea își trimite vestitorii – boli ale trupului sau mesageri, animale funeste ca lupul, bufnița sau corbul. La sosire, ca o adevărată moașă, își recunoaște „nepotul” și îl cheamă pe nume; după chemare – căreia omul sau sufletul său nu i se poate împotrivi – începe călătoria spre dincolo, de unde întoarcerea este imposibilă. Ca și în pragul nunții, separarea de cei dragi, cu care s-a trăit, va fi definitivă.

„Din cântecele funerare rezultă că Moartea este dezinteresată de darurile promise de muribund (plug cu patru boi, turmă de oi etc.) și insensibilă la rugămintea de a fi lăsat să-și ia rămas bun de la cei dragi¹. În cântecele de Zori funcția principală a Morții antropomorfe este scoaterea sufletului din trup: *Roagă-mi-te, roagă,/Măi, Mărie dragă,/De copiii tă/Ei să mi te plângă,/Să nu plângă tare,/Să-și aibă răbdare,/C-acu nu-i pe dare,/Că de-ar fi pe dare,/Copiii și-ar da:/Plug cu patru boi,/Și doi voinice,/Și-o turmă de oi/Cu ciobanul lor;/Dar nu se mai poate/Ca să te mai scape/De la neagra Moarte,/Că Moartea-i Crăiasă/Și-i o mare mireasă,/Merge-n bălciuri mari/Și ia fete mari/...*” (Ghinoiu, 2001, 124).

Atenția oamenilor îi poate face să fie pregătiți în apropierea timpului morții sau, dimpotrivă, ignoranța lor îi lasă nepregătiți, vulnerabili. În cel de-al doilea caz, ei se sustrag legii, cauzalității și armoniei universale. Căci, spune Ernest Bernea,

„în modul cum poporul român își exprimă credința despre lucruri se poate constata o perfectă solidaritate între existența și rostul lor, mergând până la o armonie universală” (Bernea, [1966]2005, 254);

și autorul exemplifică cu următorul citat:

„Un fir de iarbă sau de porumb nu pot trăi singure, Toate merg laolaltă legate, merg prinse așa cu rostu' lor până la frumusețea lumii; aici e taină mare”. (*idem*)

Din frumusețea lumii face parte, desigur, și moartea în ceasul potrivit pentru fiecare.

Bunătatea morții reiese și din intenționalitatea menirilor de rău din blesteme. Desigur, există o mare varietate a blestemelor cu moartea, care reclamă dispariția celui „urât” – dar aici se face trimitere la moartea timpurie, înainte de vreme. Imprecațiile cele mai cunoscute pentru a chema năpasta sunt cele care trimit la cele mai uzitate tehnici de înmormântare: înhumarea – „mănțe-te pământul!” sau „înghiți-te-ar pământul!” -, incinerarea – „arză-te-ar focul!” – sau scosul mortului din casă – „vedea-te-aș cu picioarele înainte!” Totuși, cu toată cruzimea lor, nu acestea sunt blestemele cele grele. Pentru exemplificare, ne amintim de blestemul părintesc, cel „greu ca piatra munților” și „ca focul de fierbinte” din balada *V'oichița*. Acolo blestemul este aruncat asupra fiului cel mic al unei mame cu nouă fii și o fată, cel care își îndeamnă sora să se mărite cu feciorul sosit în pețit de peste mări și țări. După moartea celor nouă flăcăi, mama îndurerată își dorește fiica aproape și, pentru că aceasta nu poate veni, își blestemă, post-mortem, mezinul vinovat:

¹ În locul bun rămas-ului, la moarte, ca și la nuntă, este obligatorie iertăciunea, luată de muribund de la toți cei pe care i-a cunoscut în timpul vieții. Iertarea lor îi neutralizează legăturile lumești, șterge dezechilibrele, îl împacă, adică îl desparte definitiv de ei.

„Pământul nu te primească/Țărna nu te mai voiască,/Lutu-afară te izbească”. Imprecația se concretizează și Constandin, mezinul damnat, este expulzat neputrezit din pânțelele pământului. În acest scenariu, pământul se vedește solidar cu cealaltă ipostază a maternității, cea umană, a mamei îndurerate: „Pământul nu l-a primit,/Țărna-afară l-a zvârlit/Și din gură a grăit:/Ș-ai tu mândru sălășel,/Face-te-ai un călușel!/Și tu mândră crucișoară,/Face-te-ai o târnicioară!/Iar tu pânză de pe-obraz,/Face-te-ai căpenegă,/Să mă duci la soră-mea,/La soru-mea Bughița,/Să văz trăiește ori ba!” (Mazilu, 2001, 201-208).

Constandin, rămas, ca nimeni pe lume, fără mamă și fără adăpost, își va aduce sora acasă și abia atunci se va putea reacheza în rosturile morții, din nou primitoare. Aceeași ipostază, a morții în sine mântuitoare, este și cea conținută în basmul *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*, ba chiar și în *Miorița*. Chiar și Dumnezeu se substituie uneori Morții, atunci când împarte dreptatea cea mai presus de știința și înțelegerea omenească, așa cum rezultă din povestea următoare:

„Apăi, zăce că Sfântu Petru s-o dus odată, tot așa – c-atuncea umbra pă pământ – și-o intrat la o femeie bătrână în casă și-o cerut ca să-l lase să doarmă și [să] mănca ... Să le dea ceva de mâncare.

Și gheata femeie o zâs:

- Eu vă las să mâncați și să durmîți, da' n-am făină și n-am ulei și n-am nimica ... Numa un pic de făină și-un pic de ulei.

O zâs:

- Nu-i nimca că, zăce, ne-ajunge asta câtă e.

O făcut mămăligă ... Da' o ieșât o mămăligă ... O făcut acolo femeia mâncare și-o mîncat-o ... O durm'it ...

Și dimineața, când s-o sculat, Sfântu Petru cu Domnu Iisus, o zâs că pleacă ... O lăsat-o sănătoasă...

Ș-avé un băiețâl cam de vo șapte-opt ani o h'i fost. Și o zâs Sfântu Petru:

- Doamne-ajută! Doamne-ajută!

Da' gheata femeie-o zâs:

- Da' știți pe un' să mergeți?

Zice:

- Știm.

Era o vale mare și-o punte.

Zăce:

- Să las băiețălu, zăce, să v-arăte ca s-o luați p-aci mai drept.

O zâs:

- Nu-i cazu să-l lăsați, da' daca vreți' să-l lăsați, lăsați-l ...

O luat băiețălu și s-o dus. Și când o ajuns la jumătatea punții, o-mpins băiețălu Sfântu Petru ... Dumnezău drăguțu, adică Domnu Iisus ..., l-o băgat în vale.

Ș-atuncea o zâs Sfântu Petru:

- Doamne, n-ai făcut bine. Numa un băiețâl o avut și gheata femeie cum ne-o găzduit de bine și ne-o dat de mâncare și ne-o dat de tot ... Și acuma o rămas și fără copilașu ăsta ...

O zâs:

- Petre, eu știu de ce l-am omorât. Țăca când era mare, să făcea un hoț, or' un bandit și-o omora pă mumă-sa.

Na.” (Oprîșan, 2004, 231-232)

Este evident și de aici de ce nu putem integra moartea în categoria reprezentărilor răului – căci însuși Dumnezeu îi împrumută uneori chipul și rolul. Etnologul Ion Ghinoiu spune, în acest sens:

„Din motive lesne de înțeles, marea zeiță neolitică, a regenerării și morții, submina autoritatea divinităților care i-au luat locul: Zeus, Dumnezeu Tată și apoi fiul lui Dumnezeu.” (Ghinoiu, 2001, 123)

În cazurile citate, totuși, nu avem atât o subminare a autorității supreme, cât o suprapunere a celor două autorități, una implacabilă, a Morții, cealaltă atotputernică, a lui Dumnezeu.

Moartea, Zâna cea albă, care a devenit, în imaginarul popular, bătrâna ce cade adeseori victimă răutății, vicleniei și prostiei oamenilor, care se voiesc nemuritori fără a ști ce blestem presupune condiția imortalității, este așadar una dintre divinitățile primordiale ale religiei țărănești. Desigur că ea se supune voinței lui Dumnezeu, dar parcă numai în sensul întăririi ei cu noi puteri (Dumnezeu o sprijină când este chinuită de oameni, o face nevăzută ca aceștia să nu se mai poată feri de ea, îi „îmblânzește” înfățișarea), pe măsura noii omeniri, mai viclene, mai păcătoase, mai nesupuse ea însăși dumnezeirii sau sorții. Altfel, Moartea are – ca divinitate autentică, peste care se suprapune, măcar parțial, figura puternică a Maicii Preciste – autonomia propriului său domeniu, acela al duratei vieții oamenilor.

CETELE DE FECIORI

Definiție și trăsături specifice

Cetele de feciori sunt asociații masculine specifice satului tradițional românesc, constituite cu prilejul sărbătorilor de iarnă, formate din tineri necăsătoriți și având caracter temporar.

Transilvania pare a fi „centrul de iradiere” al acestui obicei (Moise, 1999, 111), dar cete de feciori au fost și sunt încă prezente în toate regiunile României. În Transilvania, ceata se mai numește și *ceată de juni* (în Țara Oltului și Sibiu), *butca feciorilor* (pe Târnave), *dubași* (în zona Pădureni și Hunedoara) sau *colindători* (în Țara Moșilor).

Cele mai bine organizate cete, care își păstrează un mare număr de elemente arhaice, se găsesc în sudul și estul Transilvaniei. Traian Herseni a realizat un studiu amplu asupra cetelor de feciori în 68 de sate din Țara Oltului, între anii 1928 și 1938, studiu publicat în lucrarea „Forme străvechi de cultură poporană românească” (1977). El a definit cetele de feciori ca „asociații juvenile masculine”, constând în „mici organizații de feciori (4-7 până la 18-20 de persoane), deci bărbați necăsătoriți, dar în vârstă de căsătorie (17-26 de ani)”. Traian Herseni a evidențiat principalele caracteristici organizatorice și activități desfășurate de aceste cete.

Astfel, sarcina lor principală era să colinde la Crăciun, să organizeze jocul (dansul) și petrecerile tineretului din sat în perioada sărbătorilor de iarnă și să îndeplinească anumite ceremonii și ritualuri arhaice. Ele aveau doi conducători numiți *vătavi* (vătavul mare și vătavul mic) și mai multe posturi cu rol precis în cadrul cetei: *masca*, numită și turcă sau boriță, *stegarul* (purta steagul cetei), *colcerul* (avea grijă de alimente), *crășmarul* (avea grijă de băutură) și *casierul* (gestiona banii).

Ceata de feciori se constituia, de obicei, în seara zilei de 6 decembrie (de Sfântul Nicolae), când se stabileau feciorii din sat care intrau în ceată (feciorii înșiși se înțelegeau între ei), se alegeau prin vot conducătorii și se stabileau rolurile. Ceata își desfășura activitatea de la Crăciun până la Bobotează (6 ianuarie) sau până la Sfântul Ioan (7 ianuarie). Excepție făceau doar foarte puține sate, unde ceata avea anumite atribuții pe parcursul întregului an, constând în

„organizarea dansurilor și asigurarea disciplinei în rândurile tineretului masculin” (Herseni, op.cit., 5).

De la Sfântul Nicolae și până în Ajunul Crăciunului se făceau pregătiri: se alegea o gazdă (sediul), se învățau colinde, se angajau lăutari, se făcea masca boriței, se făcea steagul, se cumpăra băutură, se procurau lemne de foc, se pregăteau hainele și podoabele feciorilor etc. Tot în această perioadă ceata făcea vizite frecvente la șezători, unde se dansa și se obținea ajutorul fetelor pentru pregătirea steagului, podoabelor și măștii. *Gazda cetei* era o familie din sat în casa căreia feciorii locuiau din Ajunul Crăciunului și până la Sfântul Ioan. Acolo dormeau cu toți, mâncau și petreceau. Relațiile gazdei cu ceata imprumutau caracter de rudenie simbolică, definindu-se ca o familie: gospodarul care îi găzduia purta, în unele sate, numele de *tată de feciori*, iar soția acestuia, de *mamă de feciori*; feciorii înșiși se considerau *frați* sau *fărtați*. În afara camerei pe care le-o ofereau spre locuit, gazdele îi ajutau pe feciori și la o serie de activități precum întreținerea curățeniei sau gătitul. Ca răsplată, ceata îi chema să mănânce împreună din hrana care se strângea din sat cu ocazia colindei și le oferea băutură.

Băutura (vin și rachiu) reprezenta un element foarte important în cadrul bunurilor pe care le avea ceata. Dată în grija crâșmarului cetei, ea se păstra în beciul casei de la gospodăria gazdei și se consuma în cantități destul de mari în toată această perioadă. Din ea erau servite și alte persoane: sătenii, atunci când se mergea la colindă, fetele și părinții feciorilor care veneau la gazdă, autoritățile satului, ceilalți feciori din sat, alte cete care veneau în vizită etc.

Personajul cel mai interesant al cetei, acolo unde se mai păstra, era borița sau turca. Feciorul care purta această mască era acoperit complet și avea o înfățișare zoomorfă (cerb cu cioc de barză). Deși era mută, masca însoțea ceata peste tot și avea două sarcini precise: să danseze și să sperie fetele, femeile și copiii, amenințându-i că-i mușcă. Dansul ei era sacadat, cu mișcări scurte și bruște și după ce îl executa pretindea să fie răsplătită de către public. Dacă se arăta nemulțumită de câți bani primea, se prefăcea a fi agresivă. Preoții satelor îi atribuiau conotații malefice, numind-o „chip al diavolului” și nu îi permiteau accesul în biserică sau în casa parohială. În unele sate, preoții chiar refuzau să spovedească și să împărtășească, un timp, pe tânărul care purtase această mască.

În toate satele, cel mai important simbol al cetei era *steagul*. Acesta era construit dintr-un băț lung de 1-2 metri, cu o cruce în vârf, împodobit cu basmale, bete, panglici, flori artificiale, verdeață, clopoței etc. Ceata mergea pretutindeni cu steagul, iar la joc, acesta era purtat pe rând de feciori. Cea mai mare rușine pentru ceată era ca steagul să fie furat. Acesta se răscumpăra cu băutura, atâta câtă cerea „hoțul”.

Vestimentația feciorilor era și ea distinctivă: ei se îmbrăcau numai cu pieptare (fără haine de pănură), purtau pe piept, în diagonală, panglică tricoloră și aveau *văstre* pe căciuli (podoabe mari, făcute din pene, fire roșii și aurii, șnururi, iederă etc).

Activitatea publică a cetei începea în noaptea de Crăciun, când ceata colinda din casă în casă. Ceremonialul era diferit de la sat la sat, dar se baza pe interpretarea de colinde, fie de către feciori, fie de către persoanele care îi însoțeau (de obicei, părinți și rude). Oamenii îi așteptau cu o masă împodobită de sărbătoare, pe care așezau daruri: colaci de grâu, carne de porc și bani. După ce terminau colinda, în casele unde existau fete tinere se făceau și două-trei jocuri scurte, iar borița își făcea jocul ei. La plecare, feciorii urau gazdei sănătate și belșug și luau darurile de pe masă. În tot acest timp, se „închina” și se consuma băutura din ploștile de lemn ale feciorilor.

După colindă, a doua mare activitate publică a cetei avea loc a doua zi de Crăciun, când se făcea jocul cel mare al cetei, în mijlocul satului, în aer liber, manifestare la care participa tot satul. Dimineața, ceata mergea la biserică, apoi „scotea jocul” pe la orele două după-amiaza. La început feciorii dansau singuri, apoi chemau fetele, urmând să intre în joc toți cei care doreau.

După joc, ceata dădea o masă mare la gazdă, unde erau invitate oficialitățile satului (preot, primar, notar, învățător, șef de post etc). În zilele de lucru din această perioadă, feciorii lucrau la gazdă: tăiau lemne, curățau zăpada, curățau fântâna și grajdul ș.a. De asemenea, ceata făcea o zi de clacă la preot, la primar și la notar, iar seara mergea la șezătoarea de fete.

În zilele de sărbătoare, ceata mergea la biserică și apoi făcea joc. În zilele de Sfântul Ștefan (27 decembrie), Sfântul Vasile (1 ianuarie) și Sfântul Ioan (7 ianuarie), ceata mergea cu lăutarii pe la casele sărbătoritorilor și le cânta la fereastră, iar a doua zi, sărbătorii mergeau la gazdă și făceau „cinste” cetei: donau o sumă de bani și erau serviți de feciori cu băutura.

Activitatea cetei era reglementată prin obiceiuri sau prin contracte scrise (regulamente) în care se prevedeau obligații și interdicții. De pildă, atâta vreme cât stăteau la gazdă, feciorii nu aveau voie să părăsească ceata fără aprobarea vătafului. Nu aveau voie să se îmbete, nici să provoace scandaluri. Pedepsele pentru cei care încălcă regulile constau fie în amendă în natură (băutură), fie în marginalizare sau ridiculizare publică (legați de o sanie mică și plimbați prin sat în hazul lumii), mergând până la excluderea din ceată.

În ziua în care are loc destrămarea cetei, la gazdă se organizează o masă la care participă fetele, după care se face un joc ce marchează sfârșitul cetei (Herseni, op.cit.). În Mărginimea Sibiului se taie penele de la căciulile feciorilor. În mai multe sate din sudul Transilvaniei, ceata se duce la râu, pe 6 sau pe 7 ianuarie, unde vătaful este prins de feciori și „muiat” în apă. În alte sate, despărțirea se face la poarta gazdei, prin strigăte de „Vivat!” pentru gospodar și pentru soția sa (Chelcea și Chelcea, 1990).

În Moldova, cetele de feciori își exercită activitatea principală cu ocazia colindei din ajunul Anului Nou (Moise, op.cit.). De obicei, ceata este compusă aici din două categorii de flăcăi: cei care nu poartă măști și se numesc *găiți*, *frumoși*, *irozi* etc. și cei mascați, numiți *urâți*, *măscături*, *matabale* etc. În spațiul etnografic moldovenesc există însă o foarte mare varietate de organizare a cetelelor de feciori, atât în ceea ce privește componența ei, cât și activitățile desfășurate ori funcțiile îndeplinite. În zona Vancei există *mila* de flăcăi, în Tutova, *vălarii*, în Suceava, *partia*, în Vaslui, *haiducii*; la acestea se adaugă obiceiurile *ursului*, *caprei*, *cerbului* sau *calului*, larg răspândite în Moldova.

În Muntenia și în Oltenia, cetele de feciori își exercită atribuțiile de Bobotează și de Sfântul Ion și se regăsesc sub numele de *ciurlezi* sau *iordânitori* (Moise, op.cit.). *Ciurlezii*, întâlniți în satele de sub munte, merg din casă în casă în ziua de Sfântul Ion și îi stropesc pe săteni cu apă sfințită, pe care o iau de la biserica din sat. Ciurlezii au două personaje foarte importante: conducătorul, care strânge banii și *mutu*, personaj mascat, care comunică doar prin semne și ține în mână o frigare în care pune carnea primită de la oamenii din sat.

În sudul Olteniei și în Muntenia, cetele de *iordânitori* se constituie în jurul fântânilor din sat. În Ajunul Bobotezei, feciorii atârnă de crucea fântânii o coroană din flori artificiale și busuioc, făcută de fete, iar noaptea păzesc fântâna pentru a nu fi „spurcată” de cineva care ar putea arunca în ea murdăria. În aceeași noapte, feciorii aprind focuri imense în jurul fântânii, iar dimineața, până la cântatul cocoșilor, pleacă după fete pe care le „iordănesc” la fântână. La prânz, feciorii și fetele se întâlnesc pentru o masă comună și petrec până seara, cu lăutari.

Un studiu regional: cetele de feciori din Țara Oltului

În majoritatea satelor din Țara Oltului, obiceiul cetei se păstrează și astăzi, chiar dacă apar unele modificări în structura cetei, în programul ei sau în funcțiile pe care le îndeplinește.

În general, motivația de a continua acest obicei, „de a face și anu’ ăsta ceată” (informator, comuna Mândra, jud. Brașov) vine chiar de la grupul „eligibil” pentru această activitate. Grupul eligibil este reprezentat de tinerii băieți cu vârste cuprinse între 16 și 25-26 de ani, necăsătoriți, cu domiciliul în localitatea respectivă. Această ultimă condiție cunoaște uneori excepții din cauza numărului mic de tineri care locuiesc în sat. Dacă nu există un număr suficient de membri, se practică și „importul” de colegi sau

prieteni din localități învecinate (din mediul urban, în special), care doresc să participe la această asociație.

De pildă, ceata de feciori constituită în satul Drăguș în iarna 2005-2006 a fost alcătuită din cinci persoane. Este o ceată de dimensiuni foarte reduse, ilustrând deficitul demografic al satului în ceea ce privește populația tânără. Conform informațiilor furnizate de literatura de specialitate (vezi Herseni, 1977) o ceată depășea, în mod obișnuit, numărul de 10 persoane.

„Azi nu măi sunt în sat băieți să se bage în ceată. Ai care măi sunt de etatea lor is plecați în Italia or în Spania, la lucru, nu ghin ei să se bage în ceată” (*Maria Fogoroș, mama vătafului mare de la Drăguș, decembrie 2005*).

Chiar și condiția de *vârstă* a cunoscut excepții în ultimii ani, fiind mai scăzută decât în ultimele trei-patru decenii. Atunci intrau în ceată doar tineri care absolviseră liceul sau școala profesională, cu o medie de vârstă ce depășea 18 ani. Statutul de cetaș se asocia în mod obligatoriu cu cel de „om cu școala terminată”, iar cei care continuau studiile la universitate de obicei „nu se băgau în ceată”. Acest lucru nu mai este valabil acum, când recrutarea cetașilor se face și din categoria elevilor de liceu sau a studenților.

De obicei, în satele din Țara Oltului ceata de feciori se constituie în seara zilei de 6 decembrie, de Sfântul Nicolae, la cărciuma din sat unde, în mod tradițional, are loc acest eveniment, în prezența părinților, a reprezentanților administrației locale (primar, vice-primar, consilieri locali) și a altor săteni. Acum se stabilesc rolurile cetașilor și gazda unde ei vor locui, acolo unde este cazul.

În satul Drăguș se păstrează încă obiceiul ca feciorii să locuiască în toată perioada manifestării lor la o gazdă, de obicei familia vătafului mare. În alte comunități, precum Mândra, feciorii locuiesc acasă și se întâlnesc la activitățile comune. Sediul cetei este, în acest caz, căminul cultural din sat, unde se ține jocul și se organizează mesele festive.

Cu ocazia constituirii cetei se stabilește suma de bani pe care fiecare membru trebuie să o dea pentru a face un fond comun, necesar pentru plata acontului către formația de muzicanți și pentru alte cheltuieli curente.

O activitate importantă pentru familia fiecărui fecior este confecționarea *văstreii* – podoaba care se aplică pe căciulile din blană de oaie purtate de feciori. Pentru aceasta, se cumpără pene de păun, mărgelile și flori artificiale. La confecționarea văstreii pot participa și fetele din sat pe care băieții și le aleg drept partenere la joc. Fiecare fecior își alege o parteneră (care poate fi iubita, sora sau o rudă apropiată) și aceasta va fi partenera sa pe toată durata existenței cetei.

Începând din data de 7 decembrie, până în Ajunul Crăciunului, tinerii cetași se întâlnesc periodic, ocazii în care se repetă colindele de Crăciun și alte cântece specifice sărbătorilor de iarnă, se învață sau se perfecționează dansul popular și se stabilesc alte elemente organizatorice. La aceste întâlniri participă și membrii familiilor sau fetele, partenerele feciorilor.

„Ne-ntâlnim acasă la vătafu' mare sau la vreunu' din noi si repetăm, ca sa știm, să nu ne facem de rușine (*răde*). Repetăm colinzile ce le cântăm când mergem prin sat, noaptea, cântecu' pomului și altele care se cântă acum. Pe urmă jucăm brăul, învărtita, fecioreasca, că unii știm măi bine, alții măi rău” (*cetaș, satul Drăguș, iarna 2006*).

La Drăguș, spre deosebire de alte sate din Țara Oltului, colinda are loc mai devreme, în noaptea de 23 spre 24 decembrie, cu începere de la ora nouă seara. Însă, în zilele de 21-22 decembrie, cetașii merg în pădure să aducă brazi, de obicei patru brazi mari care se așează la poarta casei gazdei. Tot la poartă, prinsă de brazi, se așează o pancardă (o

scândură) pe care se scrie cu vopsea, de obicei roșie: „Ceata feciorilor din Drăguș, anul...”.

În ziua sau în seara când se începe colinda, feciorii se adună la casa gazdei, îmbrăcați în costume populare, alături de mamele lor. La Drăguș, colinda începe la ora 21.00, pe data de 23 decembrie și este precedată de ritualul tradițional al *steagului*: steagul cetei, în formă de cruce, împodobit cu bete țesute la război și cu frunze de bucsus (o plantă cu frunze mici ce rămân verzi tot timpul anului) este dat feciorilor, în casă, de către cel mai vârstnic bărbat din familia gazdei. În cazul de față, steagul a fost înmănat vătafului mare de către bunicul său. Apoi tatăl de feciori le oferă cetașilor o ploscă plină cu rachiu, din care vor gusta, în noaptea de colindă, toate persoanele din sat. Gestul de dăruire al ploscăi este însoțit de sfatul: „*Să aveți grijă, să colindați toate fetele din sat, să beți mai puțin, să fiți ordonați și disciplinați!*”.

Alături de feciori, în grupul colindătorilor participă și părinții sau rudele lor apropiate, unele dintre ele având sarcini precise: de a cânta sau de a transporta produsele alimentare pe care feciorii le primesc de la săteni.

Ceata are obligația de a colinda la toate porțile, chiar dacă, rar, se întâmplă să nu le răspundă nimeni.

„Până la trei dimineața, oamenii ne-au primit foarte bine. După aceea a început să meargă prost: or că colindam degeaba și nu venea nimeni, or financiar mergea prost.” (*Adrian Fogoroș, vătav mare, satul Drăguș, iarna 2006*).

Mama de feciori, adică femeia gazdă, rămâne acasă pentru a pregăti masa pentru dimineață, când colinda se va încheia, de obicei în jurul orei 4.00. Ea pregătește mâncăruri tradiționale, specifice sărbătorii Crăciunului: sarmale, carne de porc friptă și cârnaț de porc, cozonac, dar și „alte bunătați”, mai moderne: salate, gustări reci etc.

Începând din seara de colindă și până când ceata se destramă, pe data de 8 ianuarie, feciorii de la Drăguș locuiesc la gazdă. Pentru ei sunt pregătite „casele din față” sau „camerele bune”, în general două sau trei camere pe care membrii familiei nu le folosesc de obicei, decât la evenimente: nunți, botezuri, înmormântări sau dacă au oaspeți.

În comuna Mândra sau în comuna Beclean, ca în majoritatea satelor din Țara Oltului, colinda începe în dimineața zilei de 24 decembrie și continuă pe parcursul întregii zile. Aici ceata nu este însoțită de membrii familiilor, ci doar de lăutari.

Ceata de feciori are angajată o formație de lăutari care îi însoțește în toate serile/noapțile de colindă (în Ajunul Crăciunului și la onomasticile din perioada în care ceata funcționează). În urmă cu mai multe decenii, fiecare sat avea propriii lăutari. Acest lucru nu se mai întâmplă astăzi. Formațiile de lăutari sunt aduse din orașe, de obicei din Făgăraș sau din Orașul Victoria, și sunt plătite *consistent* pentru serviciile prestate. Aceste formații cântă și la balurile pe care ceata la organizează în sat.

În satul Mândra, balul principal are loc în seara de Crăciun și se ține la Căminul Cultural. Neavând gazdă permanentă, cetașii se strâng la casa vătafului mare pe la șase seara, fiecare venind împreună cu partenera sa. De obicei, familia vătafului le pregătește o gustare, dar masa festivă se organizează la cămin, unde sunt invitate familiile cetașilor, ale fetelor și oficialitățile comunei. Dansul începe în jurul orei 21.00, iar repertoriul este unul mixt. Se dansează atât pe muzică populară, cât și pe muzică ușoară. Mai nou, și pe manele!

Prin comparație cu modul de organizare a cetei prezentat de Traian Herseni (Herseni, *op.cit.*), în manifestările de astăzi s-au pierdut unele roluri ale feciorilor. Nu mai există masca (la Drăguș, de pildă, membrii cetei declară că nici nu știu ca ceata să fi avut vreodată un asemenea personaj) și nici casier, acest din urmă rol fiind preluat de vătavul mare.

În ceea ce privește calendarul activităților cetelor de feciori din Țara Oltului, cu unele excepții (de pildă, data colindei de Crăciun) el este similar și nu a suferit schimbări semnificative din trecut și până astăzi. Cele mai importante momente ale existenței acestor asociații de tineri, cu caracterul său temporar anual, sunt următoarele:

- constituirea cetei, în seara de 6 decembrie (de Sfântul Nicolae);
- colinda de Crăciun, în noaptea de 23-24 decembrie sau în ziua de 24 decembrie;
- mersul la biserică, la Liturghia din ziua de Crăciun (25 decembrie), când ceata donează bisericii o parte din banii primiți la colindă;
- mersul la biserică, la Liturghie, în fiecare zi de sărbătoare din perioada 23 decembrie – 7 ianuarie;
- jocul în centrul satului, la Căminul Cultural, în zilele de Crăciun și în toate zilele de sărbătoare din perioada 23 decembrie – 7 ianuarie;
- balul de Crăciun, organizat la Căminul Cultural din sat;
- revelionul, organizat la casa gazdei sau la Căminul Cultural;
- colinda la toți sătenii care poartă numele de Ștefan, în Ajunul Sfântului Ștefan (27 decembrie);
- colinda la toți sătenii care poartă numele de Vasile, în noaptea de 31 decembrie - 1 ianuarie;
- colinda la toți sătenii care poartă numele de Ion, în noaptea de 6-7 ianuarie;
- balul din seara zilei de 7 sau 8 ianuarie, când încetează activitatea cetei de feciori.

Începând din anii '80, de când o bună parte a populației satelor din Țara Oltului a migrat spre urban, feciorii aleg o zi (de obicei, ziua de Ajun sau chiar ziua de Crăciun) pentru a-i colinda și pe *fiii satului* care au domiciliul în orașele învecinate. Acest lucru asigură atât păstrarea legăturilor acestora cu comunitatea și cu tradiția, dar reprezintă și o sursă suplimentară de venit.

De exemplu, cetele de feciori din Beclean sau Mândra, comune învecinate cu municipiul Făgăraș, colindă și pe la casele *beclerenilor* sau *măndrenilor* din oraș, acolo unde știu ei că sunt bine primiți.

Pentru cazul în care se păstrează vechiul obicei de a exista o gazdă comună a cetei, am avut curiozitatea de a descoperi care este relația dintre cetași și gazdă. Pentru acest scop, am realizat un studiu de caz în satul Drăguș.

Aici, cetașii vin de acasă la gazdă doar cu haine de schimb, restul bunurilor de utilitate zilnică fiind furnizate de gazdă: așternuturi, obiecte de igienă și o bună parte a hranei care se consumă în acele zile.

Hrana cetașilor nu este cea comună, obișnuită pentru familie. Gazda pregătește, pe parcursul întregii perioade, mâncăruri mai deosebite, cum ar fi: salata beuf, ciorba de perișoare, sarmale, răcitură (piftie), ciorbă de salată și de cartofi cu carne.

„Toate s-o făcut cu carne pentru că din sat, când o umblat la colindă, li s-o dat un colac și o peciuță [*mușchi de porc afumat, n.n.*] pusă pe colac” (*Maria Fogoroi*).

În afara darurilor alimentare primite la colindat, cheltuielile de hrană pe parcursul zilelor de locuit la gazdă sunt suportate în comun: mamele băieților aduc la casa gazdei câte o găină pentru fiecare băiat; băutura (vinul și rachiul) care se consumă în această perioadă sunt, în cea mai mare parte, aduse de fiecare de acasă; de asemenea, băieții își cumpără, din banii strânși la colindă, produse alimentare (salam, cașcaval).

În ceea ce privește serviciile de igienă (spălătul hainelor, curățenia casei), acestea nu revin în totalitate gazdei. Fiecare mamă vine zilnic sau o dată la câteva zile și ia hainele copilului său pentru a le spăla acasă. Curățenia camerelor unde locuiesc feciorii este în

responsabilitatea lor, dar ei pot primi ajutorul gazdei sau chiar al fetelor care le sunt prietene și partenere la jocul din sat.

I-am întrebat pe feciorii din ceată cum arată o zi obișnuită din viața lor la gazdă, atunci când nu este sărbătoare. Am aflat că: se trezesc pe la ora 14.00, mănâncă, fac curat în cameră, după care, toată după-amiaza, se joacă pe calculator și se uită la filme, pe video. În afară de curățenia camerelor în care locuiesc, nu se implică în nici o altă activitate din gospodăria gazdei. Eventual, dacă au nevoie sau dacă își doresc, merg la cumpărături, la magazinele din sat sau în orașele din apropiere. Seara, după ce servesc cina, merg și iau fetele de la casele lor și vin cu toții la casa gazdei, unde petrec până seara târziu. Așadar, rolul fetelor (este vorba despre partenerii lor constante la joc) este unul important, căci nu există nici o zi, indiferent dacă e sărbătoare sau nu, pe care feciorii să o petreacă în absența lor.

Activități comunitare și rolul cetei în viața satului. Studiu de caz la Drăguș.

Prin *activități comunitare* înțeleg totalitatea acțiunilor sau comportamentelor, individuale sau de grup, ce au ca obiectiv întărirea identității comunitare, promovarea valorilor, creșterea solidarității membrilor comunității și ajutorul acordat celorlalți.

Consider că este util să facem o distincție conceptuală: să vorbim despre *comunitate internă* atunci când ne referim la grupul format din membrii cetei și din familiile lor și despre *comunitate externă*, cu referire la sat – în calitatea sa de comunitate teritorială.

În cadrul *comunității interne*, i.e. a cetei, pot fi detectate mecanisme de formare și de întărire a coeziunii membrilor ei:

- feciorii se constituie ca o unitate cu identitate precisă, cu legitimitate sau recunoaștere socială provenind din tradiție;
- în cazul cetei din 2005-2006 de la Drăguș, feciorii erau prieteni dinainte, dar ei recunosc faptul că săptămânile „de trai împreună” i-au unit și mai mult;
- familiile lor, de asemenea, și-au format ori și-au intensificat relațiile de comunicare și de colaborare, prin vizite zilnice la casa gazdei și prin ajutor reciproc la diferite activități destinate organizării și bunei funcționări a cetei;
- feciorii, alături de părinții lor, s-au implicat într-un proces evident de conservare și de transmitere a unor trăsături specifice culturii locale: ritualuri, cântece, dansuri, norme și valori.

În ceea ce privește relația cu *comunitatea externă*, deci cu satul, ceata își manifestă capacitatea de mobilizare a acesteia în mai multe feluri:

- păstrarea obiceiurilor asociate Crăciunului și onomasticilor din perioada în care ceata funcționează;
- conservarea obiceiului prin care membrii comunității locale, cu puține excepții, donează cetei bani și bunuri alimentare tradiționale: colac împletit și carne de porc („pecie”). Sumele de bani primite de ceată la colindul de Crăciun, conform declarației subiecților, se situează în jurul mediei de 150.000-170.000 de lei vechi pe gospodărie, dar se primesc bani și de la cei care poartă numele de Vasile și de Ion, cu ocazia onomasticii acestora;
- obiceiul colindului de Crăciun este respectat de majoritatea sătenilor, care așteaptă ceata în timpul nopții, până spre dimineață. Colindul începe la preotul satului, apoi se colindă autoritățile locale, după care se stabilește un traseu geografic, din casă în casă;
- comunitatea sătească este mobilizată să participe la jocul cetei, un moment foarte important al sărbătorilor de iarnă. Acum toate fetele care sunt invitate la joc se îmbracă

în costume populare și vin împreună cu familiile lor. De obicei, jocul – care durează între orele 14.00-17.00 – beneficiază de un public larg: din observațiile mele, peste trei sute de persoane, cu vârste diferite, privesc jocul cetei în sala Căminului Cultural, ceea ce înseamnă o treime din populația satului Drăguș. În general, publicul face comentarii pe marginea prestaței artistice a tinerilor, dar se discută, cu această ocazie, și probleme ale comunității sătești ori probleme personale.

Un tip de activitate comunitară s-a pierdut însă în prezent: ajutorul acordat persoanelor vârstnice sau cu probleme speciale din sat. În prima parte a secolului XX, conform literaturii de specialitate (vezi Chelcea și Chelcea, *op.cit.*), dar și amintirilor persoanelor mai vârstnice din sat, feciorii din ceată ofereau ajutor necondiționat, în muncă, persoanelor nevoiașe: bătrâni sau bolnavi. Astfel, în zilele lucrătoare, membrii cetei desfășurau munci în gospodăriile acestor persoane: tăiau lemne, curățau grajdurile animalelor, aduceau în casă apă de la fântână etc.

Membrii cetei de feciori din 2005-2006 nu auziseră de acest obicei de *asistare socială*.

„De când știm noi, ceata nu o făcut niciodată așa ceva”. (*Adrian Fogoroi*).

Așadar, dimensiunea de sprijin social a persoanelor în nevoie nu mai este deloc o dimensiune de activitate a cetei de feciori din Drăguș, în prezent.

În ceea ce privește *percepția membrilor cetei* asupra rolului acestei asociații în viața comunității, atât feciorii, membrii cetei, cât și gazdele cetei din Drăguș în iarna 2005-2006, declară că ceata este importantă în viața satului și că obiceiul ei trebuie dus mai departe.

Pentru aceasta e nevoie de două surse principale de sprijin: părinții băieților care intră în ceată și conducerea comunei Drăguș.

„Ceata trebuie susținută, din cauză că dacă dispar tradițiile ăstea, deja sărbătorile nu mai sunt frumoase. Părinții trebuie să susțină băieții, chiar și cu bani și ar fi bine ca și primăria să susțină an de an acest obicei” (*Maria Fogoroi*).

„E un obicei pentru oameni, pentru toți oamenii din sat, de la tineret până la cel mai în vârstă” (*George Fogoroi, tata de feciori*).

„Problema e că mulți din tinerii ăștia care vor să intre în ceată nu au banu’, deci un fond de la Primărie ar trebui, ca să plătească pentru văstre și pentru arvuna la muzică” (*Adrian Fogoroi*).

Concluzii și sugestii de cercetare

Cetele de feciori sau de juni, indiferent de zona lor de manifestare în peisajul socio-etnografic românesc, constituie și astăzi un subiect interesant de cercetare pentru cercetătorul din etnografie sau din sociologie.

Pentru *etnograf*, punctele principale de interes privesc identificarea trăsăturilor culturale, materiale și non-materiale, care au caracterizat cetele de feciori de-a lungul timpului, dar și analiza raportului tradiție – inovație în manifestările culturale ale acestor asociații de tineri.

Pentru *sociolog*, interesul de cercetare este acela de a surprinde dimensiunile structural-relaționale, funcționale sau fenomenologice ale cetei, înțelesă ca formă de asociere voluntară cu legitimare tradițională și ca model comunitar de producere sau de întărire a solidarității.

Caracterul ei de asociație voluntară constituită an de an, cu prilejul sărbătorilor de iarnă, gravitând în jurul Crăciunului și a Anului Nou, confirmă, cred, înțelesul metaforic al *sărbătorii*, în concepția comunitaristului Amitai Etzioni: sărbătorile sunt „paturi germinative ale virtuții” (Etzioni, 2002). Adică, sărbătorile au capacitatea de a reafirma angajamentele indivizilor față de valori și de a întări legăturile dintre membrii unei comunități.

Nu știm însă în ce măsură ceata de feciori are, astăzi, un rol comunitar, în sensul funcționării ei ca agent de afirmare a solidarității și de întărire a identității comunitare în satele în care ea se manifestă sau dacă reprezintă doar o formă ritualică ori ludică, având funcții preponderent de loisir.

Cetele de feciori sunt grupuri sociale caracterizate de *coeziune*, atât între membrii direcți (feciorii), cât și între membrii indirecti (părinții feciorilor, fetele – partenere la joc sau alți membri ai familiilor lor). Pentru cercetări ulterioare, ar fi interesant de măsurat, prin intermediul analizei de rețea, intensitatea relațiilor dintre membrii acestui grup înainte de constituirea cetei și după, în vederea estimării „cantității de solidaritate” pe care o astfel de asociere tradițională are capacitatea de a o produce.

Ceata de feciori joacă totuși rolul de *agent de mobilizare comunitară* prin crearea cadrelor (derivate din forme tradiționale) de participare a sătenilor la câteva activități colective: colindul (care implică și donare de resurse materiale) și jocul tradițional al cetei, la Căminul Cultural din sat.

În ceea ce privește relația cetei cu comunitatea sătească, aș sugera două linii de cercetare: a) identificarea opiniilor membrilor comunității locale despre rolul și funcțiile cetei și b) inițierea unui filon de cercetare-acțiune prin care să se vizeze implicarea membrilor cetei în activități de suport comunitar activ pentru persoane aflate în nevoie, adică reactivarea unei dimensiuni pierdute din activitatea sa colectivă.

Cetele de feciori au pierdut, așadar, un element arhaic: asistarea socială a persoanelor în nevoie, din cadrul comunității sătești. Dimensiunile principale care marchează comportamentul colectiv al cetei de feciori în prezent sunt: a) respectarea unor ritualuri tradițional-religioase și b) dimensiunea de loisir (petrecerile).

Cetele de feciori includ, în activitățile curente, comportamente specifice stilului de viață contemporan: feciorii din ceată se joacă pe calculator, se uită la filme pe video, merg la cumpărături sau se bat cu tort de frișcă. Consider că o cercetare de sociologie vizuală, prin utilizarea tehnicii înregistrării video pe durata unei zile întregi, nu doar la activitățile publice ale cetei, ar putea fi o bună cale spre surprinderea unor aspecte de viață socială interesante în cadrul acestei asociații tradiționale de tineri, în perioada sărbătorilor de iarnă.

SCRIS ȘI ORALITATE

TRANSILVANIA, SEC. AL XVIII-LEA – PRIMA JUMĂTATE A SEC. AL XIX-LEA ¹

Fără a altera de o manieră categorică structurile unei oralități cvasigenerale până la începutul secolului al XIX-lea din punctul de vedere al comunicării culturale (Vasilescu, 2001, 84), a unei memorii colective aproximativă, selectivă într-o primă etapă a modernității, lumea rurală își face, cu timiditate la început, apoi din ce în ce mai hotărât, intrarea „în istorie”, prin apelul la serviciile memoriei scrise, dincolo de tradițiile bisericești medievale ale „memoriei morșilor” (Schmitt, 1998, 13-14). Se consolidează „prestigiul vorbei așezate pe hârtie”, asimilată sacrului în societățile tradiționale (Mazilu, 2001, 343).

Pentru preotul implicat în acte ctitoriale, la originea cărora se află ca inițiator, în a căror realizare este implicat și pe care o urmărește cu un ochi interesat, însemnarea faptelor pentru generațiile viitoare este o obligație, dar și o izbândă personală, exprimând, în egală măsură, bucuria și mândria comunitară, agregarea ei în jurul unui nou și puternic simbol. Prezentarea actului ctitorial la care participă în calitate de paroh, într-o „continuitate istorică” cu altele anterioare, îi oferă prilejul preotului Daniel Radu din satul Giomal (Alba) să exprime ideea de progres: în 1664 satul își construiește un prim lăcaș de cult din piatră, mai trainic decât cele anterioare, probabil din lemn; după nouă decenii biserica este mărită: „s-au zidit mai lungă și mai largă”; după alte două decenii și jumătate este reconstruită cu boltă, pentru ca în 1794 să i se adauge „proptele de zid pre dinafară”. A treia reconstrucție – de fapt o construcție nouă: „am început din temelii” – pornită simbolic la 9 iunie 1813 beneficiază de relatarea preotului care a trăit la intensitate maximă evenimentul; prima referire pe care o face, după fixarea datei începerii lucrărilor, este una de orgoliu nedisimulat, cea referitoare la dimensiunile bisericii în raport cu cea pe care o înlocuiește: „am început a zidi mai lungă, mai lată și mai naltă cu turnul odată”; este, apoi, descrisă ceremonia de fixare a pietrei de temelie, adăugată încărcăturii spirituale a momentului: „după ce am slujit Sf. Liturghie, și osfestania”, scrie preotul marcând momentul dar și calitatea personală de protagonist, s-a procedat la fixarea „supt comul Bisearcii de cătră oltau în partea dinspre miazănoapte”, a unei cutii de piatră în care se afla o cruce fixată pe o placă de marmură, unsă cu sfântul mir; pe placa de marmură este scris numele episcopului neunit al Transilvaniei, Vasile Moga, și ale protopopului local, superiori pe scară ierarhică ai preotului; după care preotul-cronicar lasă pentru urmași câteva detalii tehnice în legătură cu adâncimea fundației și asupra fazelor ulterioare din construcția bisericii (Hațeganu, 1979, 231).

Oferind o perspectivă laică asupra istoriei timpului său, un dascăl ardelean ce-și asumă misiunea de cronicar (succesiunea însemnărilor: 25 octombrie 1823, 12 martie 1828, și o dată ulterioară anului 1836), încadra nenorocirea personală, aceea de a-și fi pierdut soția în timpul epidemiei de holeră din 1836, într-un *continuum* de evenimente cu conotații negative care, prin succesiunea lor, anunțau dezastrul provocat de amintita maladie:

„La anu 1739 au murit de ciumă în Ardeal la Belgrad.

¹ Studiul propus include părți/fragmente din lucrarea: *Lumea rurală din Vestul României între Medieval și Modern* (Ștefănescu, 2006), Oradea, Editura Universității din Oradea.

La anu 1744 au venit în Ardeal un pustnic, care foarte tare au defăimat unirea cea cu latinii.

La anul 1748 au fost lipsă în Ardeal și secetă mare.

La anul 1784 s-au sculat Horea cu Crișanii, prădînd și stricînd curțile domnilor în Ardeal.

Am scris în 25 de zile oct. 1823, dascălu Ioanu Popovici Hidîșianu.

Și aceasta să știe că la anul 1827, o mie opt sute doaozeci și șapte au fost secetă mare foarte ca, care nimene n-o mai pomenit. On car de fân la hidîș s-o vindut cu 36 de zloți. Însă în bucate nu așa tare s-o suit prețul: grîu curat cu 2 zloți, cucuruza 1 zlot.

1828, martie 12 zile, dascălu Ioanu.

La anul 1834 au fost săcetă mare în Ardeal Au fost scumpete de bucate foarte mare.

Mai mult am pătimit în viață de cînd sint. Așa las în scris ca să să știe că în anul 1836 în Ardeal în multe orașă și pe sate o murit mult oameni de corelă, încă mai chiar de ciumă. Scris-am eu dascălu Ioanu, fiind amărât că mi-au fost murit soția în luna lui iunie 18 zile în anul mai sus însemnat” (Corfus, 1975, 297-298).

Țăranul este întreat mai des, iar vorbele sale sunt consemnate în scris de funcționarii unei statalității care-i înțelege și apreciază rolul social, care are ambiția de a-l transforma în cetățean. Apoi, reprezentanții elitei lumii în care trăiește scriu în numele lui, despre problemele lui, care sunt și cele ale trudei zilnice, dar în mai mare măsură cele spirituale – la 1764, Iacob Zugravul din Feișa (jud. Alba) consemna pe paginile unui *Trîod* (București, 1746), al satului Galda de Jos, „zisa” membrilor familiei Creț care cumpără cartea pe seama bisericii:

„*fi am scris eu Iacob Zugravul din Feișa cu zisa celor ce o au cumpărat la leat 1764 fiind preot popa Vasilie ot Giumal*” (Mârza, 1979, 344).

Însemnările pe cărțile de cult sunt indicii clare ale tendinței interne a lumii rurale transilvănene de a sparge anonimul cvasigeneral și perceput ca protector (Ștefănescu, Bodo, 1998, 8) în care-și dusese existența, de a intra, cu stîngăcie, operând cu clișee tradiționale (Leu, 1996, 10), în „istorie”, în memoria cuvîntului scris (Nicoară, 1997, 74-75). Ideea perenității cuvîntului scris, în contrast cu efemeritatea vieții umane, care să perpetueze numele, faptele creștinești, dincolo de momentul „marii treceri”, este exprimată obsesiv de însemnările de pe cărțile bisericesti:

„Scris-am eu, Vasile Bogoievici, cu mîna de țîrînă și mîna va putezi dară scrisoarea va rămînea în veac”; „Scris-am eu, Gheorghie (...) cu mîna de țîrînă și cu pana de gheînă. Mîna va putezi iar scrisoarea în viac va rămînea în Chortea...” (Leu, op.cit., 3).

Scrisul, prin alăturarea sa cuvîntului divin, prin puterea sa de a înfrunta eroziunea timpului, primește în ochii unei lumi în curs de familiarizare cu el, atribute supranaturale, încadrabile celor veșnice; ca atare și cele consemnate prin el tind spre eternizare, ca o garanție suplimentară în confruntarea cu timpul „celei de-a doua veniri a lui Hristos și a dreptei și înfricoșetorei sale Judecări” (Nicoară, op.cit., 77):

„Cu mila lui Dumnezeu, scris-am eu, popa Ionu diin Pă(n)cota, că amu scrisu înu Iva(n)ghelic pre sufletul Mărîne(i), să o pomenescă Dumnezău la împărăția sa, și cine va citi în ea încă să-i ierte Dumneză(u)” (Dudaș, 1990, 119).

Aculturația este unul din cele mai importante fenomene istorice ce se produc la începuturile timpurilor moderne în societatea transilvăneană: deocamdată, este sesizabilă o suită de schimburi inegale dintre biserică și stat, instituții aflate într-o ofensivă susținută, pe de o parte, și cultura tradițională (Muchambled, 1990, 102), aferentă lumii rurale, pe de altă parte. În aceeași epocă, aculturația se produce și invers, dinspre popular spre canonic, cu deosebire: cu toată aprehensiunea spre moda „purificării” cultului, ca o prelungire a reformei tridentine, preoții români acceptă, desigur tacit, să considere în cadrul canonicului o serie de practici repartizate de cercurile elitare ecleziastice „superstițiilor”, din considerente practice,

de a nu risca, printr-o „reformă” radicală, o rupere de masa credincioșilor de care existența sa depinde în cea mai mare măsură.

Veacul al XVIII-lea lărgește și în spațiul transilvan lumea celor letrizați, cu acces la educația creștină și morală, ceea ce se repercutează într-o devoțiune mai mare exprimată în gesturi pioase, cărora li se încadrează, ca unul dintre cele mai importante, și dăruirea de cărți bisericești (Radosav, 1997, 9). Amplificarea donației de carte, intensificarea prezenței sale în diferite momente și locuri, altele decât al serviciului divin și al bisericii, pun în lumină un circuit de difuzare mai amplu al cărții, sociabilizarea ei superioară (Vasilescu, *op.cit.*, 53).

Dacă proximitatea scrisului și a cărții, acomodarea lumii satului cu aceste instrumente ale modernității, este o izbândă incontestabilă, pentru a păstra proporțiile dialogului dintre „tradiție” și „noutate”, trebuie să spunem că ele nu modifică structurile de bază ale societății transilvănene din prima parte a epocii moderne, care rămân solidare cu cele medievale, din multe puncte de vedere, inclusiv prin preeminența oralității (*Ibidem*, 58). O oralitate care se intersectează tot mai mult cu formele comunicării scrise, în condițiile creșterii fără precedent a numărului celor alfabetizați. Dar, în societatea românească tranziția de la oralitate spre scriptural n-a fost „o simplă regresie lineară a celei dintâi”; „Cultura orală a găsit întotdeauna strategii de repliere, de acomodare. Asistăm la o adevărată „deturnare” a scrisului de către oralitate” (Ofrim, 2002, 167).

Oralitatea cvasigenerală a lumii țărănești se confruntă în permanență cu birocracia autorităților tutelare, de cele mai multe ori de o manieră inegală din care are de pierdut. Documentul redactat de comisia de aplanare a conflictului dintre țărani beiușeni și autoritățile domeniiale ale Episcopiei greco-catolice de Oradea în 1818 pune în lumină înfruntarea dintre o autoritate birocratică, exactă, în măsură să aducă în sprijinul său documente scrise și să le considere în primul rând pe acestea drept probe, și o lume ancorată încă puternic în oralitate, incapabilă să probeze în fața instanței cu mărturii de același calibru sub aspect juridic, cu aceeași exactitate, cu tot „sprijinul” unui avocat din partea comitatului. Reprezentanții domeniului reușesc să dărâme cu abilitate, eșafodajul argumentelor din plângerile țărănești, sau cele susținute în fața instanței, adesea naive, adesea inexacte, fără sau cu prea puțin temeii legal; în naivitatea lor, seduși de îndemnul reprezentanților birocrăției statale, țărani „confectionaseră” argumente, amestecaseră între ele realități mai vechi sau mai noi, exprimaseră mai degrabă resentimente, frustrări de ordin general, pe care le acuzau de generații, nemulțumiri ce țineau mai degrabă de condiția lor de țărani supuși decât fapte individuale, concrete, capabile să probeze afirmațiile lor (Ștefănescu, Bodo, *op.cit.*, 106). Deși, cel puțin în unele privințe, are sau pare a avea dreptate, țăranul este sistematic pus la punct, invocându-se cel mai adesea viciu de procedură: inspectorul domeniial asistat de un avocat din partea domeniului invocă mai ales faptul că nu există pentru cazurile semnalate plângeri scrise ori consemnate în scris, individuale, vizând situații concrete, adresate, după tipic, mai întâi autorității domeniiale. Când satul Pocola se plânge, la punctul 24, de perceperea sumei de 4 florini renani de la judele Kristye Togyer, de către paznicul de câmp din Nimăiești, cu ocazia execuției împrumutului de grâu (Arhivele Naționale Direcția Județului Bihor – ANDJB, dosar 4, f.5), inspectorul domeniial arată mai întâi că el nu știe de o asemenea problemă; ea nu există din punct de vedere juridic, pentru că nu s-a depus plângere scrisă sau consemnată (înregistrată) în scris către domeniu; este și ceea ce i se reproșează lui Avram Togyer din același sat că n-a înaintat plângere la timp și unde

trebuie, în legătură cu accidentarea unuia dintre boii săi la un picior, cu ocazia unei munci executată pentru stăpân; întrebât, Avram își menține plângerea, explicând că nu a urmat procedura legală pentru că nu a știut că așa se procedează (*idem*).

În comparație cu memoria scrisă, la care apelează birocrăția domeniială, memoria preponderent orală a țăranilor se dovedește inefficientă: în cazul plângerii lui Blaștyn Toma din Uileacu de Beiuș, că a prestat 18 zile de robotă manuală în contul celor 6 1/2 zile de robotă cu animalele, argumentele părții adverse se dovedesc încă odată zdrobitoare: verificându-se zi de zi jurnalele de robotă din 1815 și 1816, s-au găsit consemnate doar 6 1/2 zile de robotă cu vitele, nu cele 18 zile de robotă cu brațele, amintite în plângere; în consecință, se consideră plângerea ca neîntemeiată; degeaba o susține Blaștyn și prin viu grai în fața comisiei de aplanare: scrisul rămâne, vorbele nu (*ibidem*, f. 32-33).

Pe de altă parte, trebuie remarcat faptul că aceste comunități ce compar prin reprezentanții lor în fața comisiei de aplanare nu mai sunt în întregime „orale”. Linia de demarcație medievală, acea frontieră socio-culturală destul de netă dintre majoritatea „orală” și o minoritate cu acces la scriere (Muchambled, *op.cit.*, 148), nu mai este acum, la începutul secolului al XIX-lea, atât de netă (Ariés, f.a., 228); ea suferise, mai ales începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, numeroase modificări; școlile sătești, numeroase, înființate prin efortul conjugat al statului și al unei Biserici, măresc substanțial numărul știutorilor de carte. Dintre ei se recrutau în mod obligatoriu juzii, cei chemați, prin prevederile Urbariului, să asiste la efectuarea socotelilor finale privind executarea robotelor, tocmai pentru a fi în măsură să verifice corectitudinea înscrisurilor și în cazul locuitorilor care nu știu să citească. În timpul lucrărilor comisiei de aplanare a conflictului dintre țăranii beiușeni și autoritățile domeniiale greco-catolice, la contestațiile din partea sătenilor asupra corectitudinii înscrisurilor privind robota, reprezentanții domeniului subliniază (ca în cazul satului Finiș) că socotelile s-au făcut întotdeauna de față cu juzii care erau și ei știutori de carte (ANDJB, f. 44). Juzii din Prisaca afirmă însă că șpanul „nu face socotelile în prezența juzilor, ci cu fiecare separat, astfel încât ei nu știu dacă și-au prestat toată robota” (*ibidem*, f. 33); o declarație de acest gen fac și juzii din Uileacu de Beiuș (*ibidem*, f. 31).

În asemenea situații, abuzurile sunt inerente; le constată și comisia de aplanare; așa este cazul plângerii lui Fenesi György din Finiș cu privire la faptul că nu i s-a înregistrat toată robota prestată, fapt dovedit prin susținerea reciprocă a înscrisurilor din jurnalul de robotă și a declarațiilor juzilor prezenți, în lipsa șpanului incriminat, dispărut între timp dintre cei vii (*ibidem*, f. 47); este și cazul consătenilor săi: Egedi Mihaly, Nagy Ianos, György Ianos care în 1816 au cărat piatră pentru construcția casei celei noi de la reședința episcopală din Beiuș, muncă neînregistrată în jurnalul șpanului decedat, dar adevărată de juri și acceptată pentru aplanare de către domeniul (*ibidem*, f. 47-48). Țăranii neștiutori de carte, chemați separat – și fără prezența obligatorie a juzilor – pentru încheierea socotelilor n-au certitudinea corectitudinii celor trecute în jurnal, neavând posibilitatea verificării. Chiar când se asigura prezența juzilor, legalitatea nu era respectată în totalitate, lipsind cel mai adesea notarul districtual, ca și garant din partea statului. Prezența lui era necesară ținând cont de faptul că actele se redactau cel mai obișnuit în limbile latină și maghiară, în care juzii nu puteau, desigur, să se descurce. Din această perspectivă, problema se va rezolva abia la închiderea definitivă a dosarului referendumului de un deceniu dintre Episcopia greco-catolică și țăranii beiușeni. Într-un ordin circular către toți oficialii domeniului, se cerea ca răscumpărarea robotei să se facă de acum încolo exclusiv pe bază de contracte, clare, redactate în limba cunoscută de populație și pe înțelesul iobagilor (*ibidem*, f. 44). Socoteala robotelor, decontarea

lor, cu participarea șpanului și a supușilor să nu întârzie mai mult de un trimestru (pentru ca evidența, exclusiv orală a lor, să fie proaspătă, să nu se instaleze uitarea), iar situația finală, anuală, să se facă în prezența juzilor, a notarilor cercuali și dacă se poate a unui magistrat; țăranilor trebuia să li se dea cu această ocazie un „signum”, un act scris care să rămână asupra lui (*idem*); prin aceasta se încerca introducerea forțată a lumii țărănești în sistemul birocratic, bazat pe atotputernicia cuvântului scris; în caz de diferende ulterioare, înscrisul din registrul de robotă era confruntat cu „semnul” de la țăran, trebuind să coincidă.

Dar, la modul general, se poate aprecia, după lecturarea documentului menționat, că țăranii își bazează, în principal, relațiile cu autoritățile pe aceeași „memorie” a unei societăți rămase, în marea ei majoritate între limitele unei oralități cvasigenerale sau, cum nuanțează Philippe Ariès, „societăți dominant orale, pentru că nici un zid chinezesc nu le-a separat niciodată de societățile de cultură scrisă; și unele și altele au comunicat grație unei osmoze reciproce și complicate” (Ariès, *op.cit.*, 238): nu au obișnuința de a utiliza documente, hârtii scrise, nu au obișnuința evidenței birocratice, spun ceea ce li se pare, nu ceea ce știu cu exactitate; nefiind în măsură să controleze condicele trebuie să creadă ceea ce li se spune, adevăr sau neadevăr. Motzok Karatsony din Sânicolau declară că și lui, ca și altora, lucrul prestat cu doi boi i s-a recunoscut doar în contul unei jumătăți de zile de robotă cu vitele; el așa știe, probabil așa i s-a spus, în tot cazul așa a înțeles. Verificându-se jurnalul, se constată de către comisia de aplanare că i s-a recunoscut corect, adică o zi întreagă; fie că i s-a spus aceasta de către șpan și memoria lui îi face feste, fie că nu, rămâne dificultatea de comunicare, de punere de acord dintre un sistem birocratic și memoria unei societăți orale, aproximative. Chiar și atunci când primesc documente scrise (bonurile pentru diverse transporturi) nu știu să se folosească de ele: nu le dau șpanilor pentru a le deconta munca prestată: Când reprezentanții domeniului le cer dovezi în susținerea afirmațiilor (acuzărilor) lor, nu pot să facă acest lucru, nu le au în multe cazuri. Singurul punct de sprijin pentru memoria lor este susținerea memoriei proprii prin memoria altora, proba cu martori, cu puțin sorți de izbândă în fața sistemului birocratic, al evidenței în scris, concrete, exacte: în privința plângerii lui Here Gyorgy junior din Borz, „Verificându-se jurnalul de robotă din 1816 s-au găsit 39 3/4 zile restanță de robotă manuală. Numărându-se zilele de robotă manuală pe care le-a prestat, a fost întrebat dacă a mai efectuat și alte munci. El a recunoscut că în timpul mai multor veri a prestat zece zile la realizarea gardului livezii din Uileacu de Beiuș, apoi a cosit 9 zile în grădina din Urvișul de Beliu, iar la șura din Holod a lucrat 12 zile. Cu toate acestea, în jurnalul din 1814 sunt trecute 8 zile de lucru în grădină, iar în cel din anul 1815, trei zile de lucru efectuate la șura din Holod. El a încercat să dovedească cu martori efectuarea celorlalte zile de lucru, însă n-a reușit” (ANDJB, f.14).

DIMENSIUNEA SACRĂ A CĂRȚII ÎN COMUNITĂȚILE TRADIȚIONALE ¹

Adaptare la spiritul înnoitor al vremurilor dovedește și funcționarea instituției darului în lumea rurală. Acte rituale, practicile oblativă au menirea de a regla comportamentele și prin aceasta de a întări liniile de agregare care unesc individul cu societatea, căreia Emil Durkheim îi atașa legăturile cu lumea necunoscută, deopotrivă plină de amenințări și de promisiuni, a divinităților și strămoșilor. Practicile oblativă sunt încadrabile „unei strategii de depășire a stărilor de incertitudine și nesiguranță, a neprevăzutului, specific pragurilor existențiale, perioadelor liminale din viața omului”. Darul însoțește prin prezența sa întreaga sferă a relațiilor umane întărind semnificația unor evenimente (Ștefănescu, 2004, 324-325).

Antropologii au identificat în cadrul instituției darului variante, precum cele ale *ofrandei* ori *jertfei* (*sacrificiului*). Intermediind între oameni, darul acționează, mai ales în sfera profanului, ofranda și jertfa preponderent în sfera sacrului (Văduva, 1996, 120).

Darul creează între donator și primitor un dublu raport, de solidaritate – donatorul împarte cu primitorul o parte din bunurile sale – și în același timp de superioritate, de vreme ce primitorul, acceptând darul, se plasează, cel puțin provizoriu, într-o poziție inferioară, îndatorându-se față de donator; poate anula această poziție, jenantă în ceea ce-l privește, prin contra-dar (*ibidem*, 46-47). Conform modului de viață tradițional se oferă ca dar, sub diferite forme, ceea ce este mai valoros în gospodărie, dăruirea de lucruri prețioase fiind o afirmare simbolică a puterii și a evlaviei (Duby, f.a, 255). Pe măsură ce sistemul de valori evoluează, se trece de la gama largă a bunurilor materiale și spirituale (alimente, textile, obiecte de cult, formule augurale, cântece, dansuri), spre daruri ce exprimă în egală măsură o formă superioară de devoțiune și un nivel cultural elevat, cum este cartea bisericească (Văduva, *op.cit.*, 124), într-un moment de evoluție social-economică și culturală când aceasta avansează spre vârful ierarhiei valorilor comunitare.

Cartea, încadrabilă mecanismelor ce susțin instituția tradițională a darului este, fără nici o îndoială, un dar modern, consubstanțială unei lumi care știe să o prețuiască ca valoare în sine, materială dar mai ales spirituală fapt pentru care modalitatea de a face dovada publică a calității de bun creștin devine în primul rând donația de carte și vocația cititorială (Ștefănescu, 2001, 487).

Pagina tipărită, indiferent de domeniul la care se referă cuvântul scris, este investită la începutul epocii moderne cu o dimensiune sacră (Muchambled, *op.cit.*, 143). Cartea bisericească devine vehicul al Logosului divin, primește o consacrare *ab initio*; sacralitatea sa este deci stabilă; prin aceste calități ea devine un indispensabil obiect de cult, accesoriu al liturghiei, sprijinind statutul ei de *lectio divina* (Paul, 1996, 393), dar cartea de cult este și un instrument de cunoaștere, a adevărului credinței; sunt atribute care o făceau indispensabilă serviciului divin (Duby, *op.cit.*, 31). La nivelul secolelor al XVII-lea și al XIX-lea, cartea bisericească poate fi încadrată categoriei simbolurilor configurative și transfigurative ale Divinității, face parte din categoria obiectelor sacrale aflate în consubstanțiere cu ea, se încadrează lucrurilor care constituie epifania – „revelația

¹ Studiul propus include părți/fragmente din lucrarea: *Lumea rurală din Vestul României între Medieval și Modern* (Ștefănescu, 2006), Oradea, Editura Universității din Oradea.

divinității în percepție temporală” (Radosav, *op.cit.*, 68) – și constituie un important mediator sacralizat. De unde, gama de sentimente contradictorii pe care prezența sa o impune utilizatorilor ori beneficiarilor mesajului divin pe care-l transmite: de venerație și de teamă: pe un *Liturghier* (Târgoviște, 1713), într-o însemnare, nedatată, târzie după toate aparențele, este consemnat faptul că „A fost găsit la familia Culici din Dealul Ciorii de către Romolus Raica din Strungari, omul o ținea în fundul unei lăzi cu haine și nu se atingea de ea, pentru că nu-i permis să pună mâna orice om pe Evangheliier. Numa popii și călugării pot lua în mână asemenea cărți” (Lupan, 1981, 483). O sacralitate a cărei eficacitate este chemată să se răsfrângă benefic asupra celor aflați în raza sa de acțiune, circumscrisă prin actul de donație, ori malefic asupra celor care, numiți în imprecizie, atentează la statutul fixat al cărții.

Ca purtătoare a unei trăiri religioase, cartea „este proiecția venerației și devoțiunii” și în același timp un intercesor între om și supranatural, actul donației de carte fiind în fapt rezultatul dorinței de apropiere de divinitate, printr-un dar cu valoare mare care să atragă efecte benefice asupra numelui donatorului ce urmează a fi pomenit și eternizat (*idem*). Donația de carte are menirea să atragă contra-darul iertării, al expiației și redemțiunii, al ieșirii din zona păcatului (Radosav, 1995, 217).

Cartea de cult este în același timp și un „obiect” material (*ibidem*, 155) foarte scump; ea materializează într-un „obiect” forma scrisă a Cuvântului Divin (Vasilescu, *op.cit.*, 83) și, ca atare, costă, cel mai adesea, „cât o moșie”, cum remarcă Ștefan Meteș (Oprîș, 1986-1987, 263). Cartea bisericească își păstrează valoarea în „durata lungă”: utilizarea sa nu este afectată de uzura morală sau ideatică, perceptibilă în cazul său doar la intervale de secole (Radosav, *op.cit.*, 208)). Evul Mediu creștin a consacrat valoarea ceremonială, prezența obligatorie a cărții sfinte în cadrul celor mai fastuoase ritualuri, conferită de calitatea sa de obiect de prestigiu în diverse planuri (Paul, *op.cit.*, vol I, 168). Dacă raritatea ei în Evul Mediu o face puțin accesibilă mediilor populare, la începuturile modernității, deși rămâne un bun cu valoare intrinsecă mare, cartea este tot mai prezentă în lumea rurală, jucând un foarte important rol ceremonial, dincolo de rosturile sale liturgice. Cartea dobândește astfel o ridicată valoare de întrebuințare, mai ales ca bun de folosință publică (Ștefănescu, 2001, 487). Donatorul unui exemplar din *Carte românească de învățătură*, provenind din satul arădean Tisa, a ținut să fie trecut, pe paginile cărții, mobilul comunitar care l-a determinat să facă donația către biserică:

„Pentru aceasta o au dat pomană, că ce folos este de grădina incuiată și fîntina pecetluită...

Deci, pentr-accia și care veți asculta să vă adăpați și să vă răcoriți de zăduful păcatelor bînd din acest izvor sufletesc carele se dă să fie pomană de moșie la acea sîntă biserică, ce-i mai sus scris, anume în Gura Negrii” (Dudaș, *op.cit.*, 160).

În legătură cu valoarea sa recunoscută social, cartea ca obiect reprezintă o marfă prezentă pe piață, fiind evaluată în bani sau prin raportare la alte mărfuri considerate ca etalon în domeniu: vitele (mai ales boii), cerealele, ziua de lucru etc., ele intrînd, frecvent, alături de bani, în prețul cărților, într-o societate în care lipsa numerarului făcea ca trocul să-și continue cariera. Desigur, prețuri și echivalări diferite, în funcție de vremuri, de prețul oscilant al pieței, de „legile tocmeii” (Leu, 1996, 94). Însemnările cu statut de acte de vânzare-cumpărare consemnează, cu strictețe, modalitățile de achitare a prețului cărților:

„Această (...) carte, anume Evangheliie ucitelnoe, o au cumpărat șerbul lui Dumnezeu Vasile Grigore Săbădașul din sat din Noghifalău, din vidicul Bistriței, și cu frate(le) său, cu Ionuș, și au dat pre dînsa 30 și 4 de mi(c)erțe, 4 măji de griu ...” (Dudaș, *op.cit.*, 146);

„1723, cîndu au luat dascălul Ohătaiul și Catavăsiarul, m(ese)ța martie 19 zile, pentru o periachea de cioareci și jumătate de felder de grâu” (*ibidem*, 191);

„[Această carte am luat-o] eu, Bodea Toduță din Peștire, feciorul lui Bodea Mihai, și o am cumpărat [de] la popa Ion, [în târgul] de(n) Oradea, pe 2 boi” (*ibidem*, 172);

„Să să știe că această carte am cumpărat-o eu, popa Ion din Sidriaș de la Dumitrașcu din Singeorz, de lângă Vașarhei, drept șaptesprezece florinți și două mierțe de griu când era un florinț” (*ibidem*, 173-174);

„Să să știe că am cumpărat popa Precup din To(falău), această Pravilă de la popa Mihailă din Măterăușa, dereptu 55 de florinți, dinainte(a) tî(r)g(ului)” (*ibidem*, 214).

Ca obiect de valoare, cartea servea, adesea, pentru garantarea datorțiilor, iar intrarea în posesia unui asemenea bun era urmată, îndeobște, de însemnarea proprietății, în prezența martorilor, de apărarea sa de tentațiile înstrăinării, prin imprecășii severe (Leu, *op.cit.*, 48-49). Caracterul de obiect consacrat, nu împiedică încheierea târgului după practici laice statuate de tradiție, cum sunt *arvunirea* (garanția că târgul nu mai putea fi stricat, cumpărătorul care se răzgânda pierdea în mod automat suma dată ca „arvună” sau „aleu”) (Lupan, 1983, 400):

„...deci trimițând Dumnezeu un om la Oradea cu această sfântă carte, s-au vestit la jupânul Andraș, deci dumisa *an pus aleu pentru dânsa* ca s-o cumpere să meargă la dumisa” (Roșu, 1999, 168-169)

sau *băutul* „aldămașului”, dat de obicei de cumpărător (Lupan, *op.cit.*, 400), comuniunea celor două părți care încheie înțelegerea, prin consumarea unei cantități de băutură, împreună cu martorii:

„Eu, popa Sima din Porcești, mi-am cumpărat acest Octoih de la Sima, fiul lui popa Mihail din Clineni, și i-am dat 6 florinți și 10 bani și *aldămaș s-a beut* și au fost și popa Ion al popii Gheorghe și fâmeile lor și popa Ion Potroca. Anul 1720” (Dudaș, *op.cit.*, 180).

Cartea de cult atrage în jurul său, în circumstanțe excepționale, puseuri de solidaritate umană și creștină. Exemplifică bine această afirmație însemnarea din 1710 făcută de preotul din Fofeldea (Sibiu), pe un *Miscelanu*, manuscris din secolul al XVII-lea, aflat „în pace și sănătate”, după ieșirea cu bine din situația ingrată în care se situase. Inițiativa preotului de a repara probabil legătura cărții care „au fost stricată”, ducând-o la un meșter din Sibiu – „o am dus eu, popa Toma, în Sibiu de au dres un neamț, pe 2 florinți” – este dată peste cap de epidemia de ciumă care izbucnește pe neașteptate: „Și au dat ciuma”. Ea devine, ca de fiecare dată, principala problemă a celor care-i trăiesc experiența. Satul Fofeldea nu se poate mobiliza acum pentru a aduna suma care în împrejurări obișnuite n-ar fi fost, probabil, o problemă prea mare pentru locuitorii săi: „bani n-au fost”, scrie simplu dar grav preotul care trebuie să scoată cartea de la meșter datorită pericolului instituirii carantinei, a posibilei morți a meșterului, a înstrăinării cărții, de care s-ar face vinovat în fața lui Dumnezeu el, preotul: „Ci m-am nevoit de m-am dus să o scot”. Pentru a înlătura aceste pericole iminente în împrejurările date a găsit înțelegere „la nește oameni buni” care i-au împrumutat suma necesară scoaterii cărții din Sibiul asediat de ciumă: „Ci milostivul Dumnezeu au îndemnat nește oameni buni de mi-au împrumutat banii de o am scos afară din Sibiu”. Dar aceleași împrejurări au făcut ca preotul să nu-și poată onora promisiunea de a înapoia banii împrumutați la împlinirea sorocului de trei zile: „Și satul n-au fost harnici să dea banii”. În aceste condiții cartea a rămas zălog șase sau șapte săptămâni, „pină cînd milostivul Dumnezeu au îndemnat pre Oprea Pura din Holțman de au dat un florintu și Stan morariul au dat 50 de bani și Oprea Tătulia au dat 40 de bani, de am plătit”. Ceea ce n-a reușit comunitatea în ansamblu ei, au reușit trei străini satului dar aparținând aceleiași comunități spirituale. Ei sesizează că în aceste vremuri excepționale gestul lor va avea eficacitate mai mare pe linia asigurării unui statut postum mai bun pentru sufletele lor: „Și acești oameni buni au dat pomana sufletelor lor (...)”. Răscumpărarea cărții prin actul pios al celor trei este în măsură să restabilească statutul juridic al cărții, să aducă liniștea în

sufletul preotului încercat: „Am scris aceasta eu, mult păcătosul popa Toma, din satul Fofelde, în pace și sănătate” (*ibidem*, 168).

Prin raritatea ei, prin greutatea procurării, coroborate cu cererea crescută spectaculos, ca urmare a impactului unui nou tip de devoțiune, cartea reprezintă o valoare spirituală, culturală, de reprezentare, socială și materială mare, și, cum s-a văzut, tentațiile în jurul ei sunt pe măsură. Slăbiciunile omenești, împrejurările istorice favorizante, situații tulburi, războaie, greutăți, fac ca gândul de a înstrăina sau de a-și însuși prin mijloace ilicite acest bun de mare valoare să încolțească în permanență în mintea unora. De unde, nevoia de a găsi cele mai eficiente mijloace de protejerea a lor. În sintaxa actelor de donație, așezarea cărții la biserică, în mâna preotului ori a laicilor este însoțită de imprecății (blesteme) care întăresc puterea rituală a cărții și sunt menite să apere sensul donației de pericolele distrugerii, înstrăinării prin vânzarea abuzivă, prin furt, prin zălogire.

„În numele tatălui și a fiului și Duhului Sfânt. Amin. Această sfântă Evanghelie o au cumpărat roaba lui Dumnezeu Todoră în 11 florinți și un mărieș, pentru sufletul său și a părinților ei, anume Diurca Ion și maica sa Ohima și a tot rodul ei până la șeptelea niam să le fie pomană în veci. Și o au pus și o au dat pomană în veci. Și o au dat pomană în beserica din Negrești. *Și cine o va clinti sau o va fura și cine o va vinde și cela cine o va cumpăra și batâr cine o va clinti și o va sminti din beserica mai sus numită Negrești, să fie afurisit, anathema, procliat, blăstămat de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt de tri sute 18 sfinți părinți.* Scrisu-s-au acesta pomelnic în Negrești, supt stăpânire înălțate crești nostre Marie Terezii, supt vlădicia de la Munkaci, Ioan Bradaci, în zilele preotului Constantin. Anul Domnului 1768 luna lui septemvrie 14 zile” (Bărnupiu, 1998, 133).

Trecută, indiferent din ce pricini în mâini străine, uneori ale necredincioșilor ori ale celor care, chiar botezați, se situează, prin comportament, în afara lumii creștine – hoți, lacomi, tănuitori, jefuitori etc. – cartea a fost scoasă din cadrul ei specific, sacralitatea ei a fost pusă în pericol prin posibila contaminare cu profanul cel mai abject. De aceea, nu este suficientă doar recuperarea ei, ci și purificarea ei rituală, care să-i redea și să reafirme încărcătura sacră inițială și cea dobândită prin așezarea sa la Biserică.

Însemnările atestă conștiința perenității valorii spirituale a cărților donate și a scopului donației „decii banii trec, dar pomană va rămâne în veci”, pentru că ea este grație divină; cuvintele aparțin protopopului Lup din Satul Nou (Bistrița-Năsăud), cel care, convins de acest lucru, a întreprins investigații și demersuri îndelungate și dificile pentru a recupera o carte înstrăinată în condițiile unei invazii tătare din a doua jumătate a secolului al XVII-lea („această carte au fost peri(tă) în răutățile cele de cînd au robit tătarii”):

„am răscumpărat(-o) cu multă cheltuială și am umblat la 3 scaune șpănești și am dat 23 de florinți (...) precum și Iovă Costin și Hențu Ionuț, cum că lor le-am dat 12 florinți de au umblat cu mine pînă o am dobîndit”; fiind o carte de pomenire, a o fi pierdut definitiv ar fi însemnat a nu fi în măsură să-și îndeplinească datoria protejască, de a contribui prin pomenirea ritmică la etemizarea autorilor donației. După un asemenea efort fizic și cu mulțumirea izbânzii cu ajutorul lui Dumnezeu, statutul cărții este fixat din nou: ea rămâne feciorilor sau nepoților săi care vor învăța carte, care vor ști să o preuiască și să o îngrijească, iar dacă s-ar afla în familie cineva care să nu știe carte și ca atare să nu o poată folosi, să o dea pomană la biserică unde slujește el (protopopul) sau unde va merge, după moartea lui, preoteasa rămasă văduvă ori unul din feciorii săi, cel mai destoinic și mai cucernic; accentuează asupra condiției de pomană, adică donație, în eventualitatea că cineva din familia sa, nu-i va respecta sensul: „Deci să nu zică cineva că doar iar s-o fure, că n-are nime tre(a)bă fără feciorii și nepoții care or învăța carte, iar care n-ar ști carte ori nu i-ar trebui fără de naștere din sămînța mea carte(a), să o dea la o biserică pomană unde oi fi eu, sau preoteasa mea sau vreun(ul) din feciorii mei, care ar fi om de tre(a)bă, iar bani nime să nu ia pe dînsa, că a fost carte de pomenire, decii banii trec, dar pomană va rămîne în veci. Deci, fii mei, faceți cum am scris” (Dudaș, *op.cit.*, 159).

JOCURILE COPILĂRIEI LA SATE

„Nu știu alții cum sunt, dar eu, când mă gândesc la locul nașterii mele, la casa părintească din Humulești, la stâlpu hornului unde lega mama o șfară cu motocci la capăt, de crăpau mâțele jucându-se cu ei, la prichiciul vetrei cel humuit, de care mă ținam când începusem a merge copăcel, la cuptorul pe care mă ascundeam, când ne jucam noi băieții de-a mijoarca, și la alte jocuri și jucării pline de hazul și farmecul copilăresc, parcă-mi saltă și acum inima de bucurie!”
(Ion Creangă)

Motivația studierii jocurilor copilăriei

„Cea dintâi pregătire la viață și-o face (copilul n.n.) jucându-se cu tovarășii în grupuri, a căror cercetare mai de aproape ne-ar dezvălui una dintre cele mai minunate rânduieli firești de inițiere în rosturile vieții sociale”. (Vulcănescu, 1997, 35).

Jocul este un limbaj universal care ne apropie de înțelegerea că venim dintr-un spațiu comun, transcultural. Jocul se situează în context istorico-social, căci copiii s-au jucat în toate epocile și la toate popoarele. Jocul a constituit dintotdeauna o formă de învățare activă a istoriei vieții sociale traversând momente de viață cotidiană care ne ajută să ne înțelegem mai bine pe noi înșine și cu ceilalți, dar și pe cei care nu mai sunt contemporani cu noi. Studiarea jocului este o oportunitate de a apropia, prin joc, patrimoniul istoric și cultural al României.

Jocul a avut dintotdeauna rolul în dezvoltarea fizică și intelectuală a omului, dar el nu este specific doar vârstei copilăriei, căci jocul atrage omul toată viața prin magia pe care o exercită stârnind curiozitatea, păstrând interesul pentru ceva, stimulând creativitatea, dezvoltând dorința de întrecere și câștig, favorizând dezvoltarea solidarității și muncii în echipă, producând în general plăcere, dar având și utilitate. Dimensiunile cognitive, psihomotrică și afectivă în care se dezvoltă personalitatea favorizează dezvoltarea în general a personalității prin dezvoltarea tuturor funcțiilor psihice: percepția, atenția, memoria, gândirea, limbajul, imaginația. Curiozitatea și comportamentul de exploatare și de curiozitate se constituie în motorul învățării atât a propriului corp și funcțiilor sale, cât și a mediului natural, a vieții sociale. Prin intermediul jocului se formează poate cel mai important principiu de viață - regulile jocului - care îl va ajuta mereu să înțeleagă că în orice formă de conviețuire este necesară respectarea regulilor (normelor, legilor, principiilor etc.), favorizând capacitatea de autocontrol și autonomie necesare în fiecare moment.

Ca activitate generatoare de plăcere, prin joc se dezvoltă fantezia și se manifestă libertatea de a se exprima, de a inventa, de a construi, de a crea chiar un nou limbaj. Putem spune așadar ca jocul este o formă de viață socială care permite jucătorilor să se plaseze într-un spațiu și timp favorizând învățarea diferitelor roluri, exersarea unor drepturi și responsabilități, formarea de atitudini și comportamente sociale.

În societatea noastră contemporană care se caracterizează prin pragmatism și noi forme de socializare, valorificăm pozitiv, prin acest studiu, întoarcerea la o viață autentică, mai firească, mai liberă, mai aproape de natură, demnă de a fi trăită care nu este alta decât aceea care trece prin...joc.

Cuvântul latin *ludus* semnifică distracție, divertisment, recreere, loisir, joc. Cuvântul nu specifică expres jocul infantil, dar denumește un tip de activitate ludică, de joc, specifică omului, la toate vârstele alături de muncă, creație ș.a.

„Evenimentele ce au loc într-un joc, pot fi întâlnite, aproape mereu, și în viața copilului. Preia mereu atitudinile celor din jurul său, în special a celor care, într-un fel, îl controlează sau depinde de el. Percepe funcția acestui proces într-un mod abstract la început. Se trece de la joacă la realitate prin intermediul jocului. Morala jocului acaparează interesul copilului într-o mai mare măsură decât morala generală a întregii comunități. Copilul intră în joc iar acesta îi oferă o situație socială în care el se poate afla; morala sa poate avea o mai mare putere asupra lui decât cea a familiei din care face parte sau a comunității în care locuiește. Există tot felul de organizații sociale, unele cu o vechime considerabilă, altele temporare la care copilul poate adera și juca un fel de joc social în cadrul lor. Este o perioadă în care îi place „să facă parte” și intră în organizații ce iau naștere sau dispar. Devine ceva ce poate funcționa într-un întreg organizat, și astfel tinde să se definească în funcție de relațiile sale cu grupul din care face parte. Acest proces reprezintă o etapă determinantă în dezvoltarea moralei copilului. Îi oferă statusul de membru cu conștiință proprie al comunității de care aparține”. (Mead, 1934, 160)

Care au fost jocurile copilăriei în satul de ieri și ce se mai păstrează din jocurile și jucăriile de odinioară? Care sunt achizițiile prin joc necesare în condițiile conviețuirii în societăți multiculturală? Ce rol are jocul în construirea unei societăți democratice mai umane și mai naturale? Iată câteva întrebări la care am încercat să răspundem în studiul nostru, mergând pe firul amintirilor din copilăria unor adulți, ieri copii, din România secolului trecut, dar și de azi în comunitățile rurale, considerându-le singurele păstrătoare ale unor tradiții de joc autentic, nealterat de efectele industrializării și ale societății de consum. Perioada acoperitoare a studiului este de 100 de ani (1980-1990).

Informațiilor dobândite din documentarea, relativ săracă din literatura noastră despre joc și jucării, le-am adăugat lecturile unor cărți din alte culturi (franceză, spaniolă) și mărturiile în interviurile realizate cu adulți, bătrâni, azi cu copii și nepoți la rândul lor, din mai toate zonele țării: Oltenia, Banat, Transilvania, Dobrogea, Moldova. N-am lăsat deoparte nici informațiile dobândite din discuții cu conașionali mei: maghiari, turci, sârbi, sași, pemi, rromi.

Am pornit în studiul nostru sociologic de la mai multe ipoteze :

- Jocul este un element transcultural, dar jucăria poartă amprenta culturii tradiționale populare care se asociază unei perioade distincte din viața unui om: copilăria.

- Jocul este un amestec de muncă și plăcere în care se formează calitățile umane, se modelează caracterul.

Am delimitat perioada copilăriei în două etape:

a. *perioada preșcolară*, asociată celor 7 ani de acasă, în care jocul și jucăriile sunt spontane, se transmit de la o generație la alta, fără un scop didactic prestabilit, deși nu putem spune că nu au un substrat educativ și de muncă. Ele se derulează în spațiul casei și al uliței, fiind legate strâns de tradiție, obicei, cutumă, având un caracter ritualic;

b. *perioada școlară*, asociată jocului didactic, în care educatorii și învățătorii își propun să atingă obiective declarate. Ele se derulează în spațiul grădiniței, al școlii, fiind jocuri colective, de grup.

Activitatea specifică vârstei copilăriei – vârsta de aur - este jocul. Asupra însemnătății copilăriei Constantin Brâncuși spunea:

„Când nu mai suntem copii, am murit demult”,

iar Lucian Blaga:

„Copilul râde: înțelepciunea și iubirea mea e jocul.”

Scopul acestui studiu este recuperarea „faptelor” copilăriei de la țară așa cum s-au petrecut într-un interval de aproximativ 100 de ani pentru a oferi o schiță pentru cercetări viitoare într-un areal mai puțin cunoscut și chiar ignorat, nebănuindu-se că în această perioadă se pot găsi multe din explicațiile psihologiei colective din lumea de azi.

Incursiunea în trecutul individual, prin mărturii, dar și într-un trecut (istorie) al jocului poate să ne aducă mai aproape înțelegerea unor fapte istorice, stări sociale, condiții materiale, probleme sociale ce au caracterizat diferitele etape istorice traversate de țara noastră. „Întoarcerea” la amintirile copilăriei individuale a constituit totodată o incursiunea la originile noastre ca popor, în „copilăria” ființei noastre naționale, căci așa cum aveam să constatăm că multe din jocurile copilăriei românilor erau specifice și strămoșilor noștri romani. Totodată cunoscând originea jocurilor putem cunoaște mai bine trecutul nostru și putem înțelege că multe din virtuțile umane spre care tinde orice ideal educațional se formează încă din primii ani de viață, prin joc.

Istorie sumară a jocului de copil

Jocurile s-au născut o dată cu copiii care au alergat, au sărit, s-au cățărat, au construit, s-au întrecut în forța fizică, în perspicacitate. Ele sunt o dovadă de sănătate și produc sentimente de plăcere și bucurie. Cele mai multe jocuri s-au născut din legătura directă a copiilor cu natura înconjurătoare și practic jocul este complementar muncii, contribuind la formarea deprinderilor de a munci, de a comunica, de a trăi în societate. Multe dintre mișcărilor jocurilor sunt adaptate felului în care sunt mânuite uneltele de muncă, jucăriile corespunzătoare fiind unelte în miniatură. În societățile arhaice copiii învățau de la adulți jocuri ce-i pregăteau pentru muncă, vânătoare, luptă, apărare. Așa au fost: alergarea, aruncarea cu piatra, cu ciomagul, cu praștia, tragerea cu arcul, pregătirea capcanelor etc.

Cele mai multe jucării descoperite în multe părți ale lumii sunt unelte de muncă, arme și obiecte de folosință cotidiană, în miniatură. Și astăzi în jocurile copiilor întâlnim: lopățele, greble, găletoșe, forme pentru nisip, site, stropitori, cărucioare, căluți etc. Miniaturi se întâlnesc și azi în ustensile necesare în menaj, obiecte de uz casnic, truse medicale, de tâmplărie, de lucru manual, de croitorie etc.

Cu timpul au apărut jocuri mai abstracte, care foloseau diverse obiecte, reguli, terenuri de joacă, mingi, cercuri, păpuși etc.

În afara jocurilor cu obiecte și jucării s-au păstrat și transmis jocuri cu caracter ritualic, obiceiuri milenare din zestrea spirituală a fiecărui popor. La noi, întâlnim multe jocuri în tradiția rurală mai ales în preajma sărbătorilor religioase (Crăciunul), dar și în ritualuri legate de recolte, munci agricole, fenomene climatice, imblânzirea suhiilor, prevenirea unor nenorociri etc.

Jocurile copiilor au atras atenția multor folcloriști, pedagogi, sociologi, scriitori care le-au adunat, le-au studiat, au scris despre ele văzând în joc multiple funcții: educativă, de socializare, de comunicare, de dezvoltare fizică psihică, mentală.

Dintre scriitorii români care s-au referit la jocurile copiilor Ion Creangă a fost cele care a descris cu un farmec de neegalat lumea de basm a copilăriei, cu umor, el ce a fost „un boț cu ochi, o bucată de humă însuflețită, de pe malul Ozanci, cea frumos curgătoare și limpede ca cristalul în care se oglindea cetatea neamplului”.

Dar și Mihail Sadoveanu, Ion Agârbiceanu, Ioan Slavici, Ionel Teodoreanu, Victor Ioan Popa, Tudor Arghezi, Vasile Alecsandri și inegalabilul George Coșbuc. Pastelul *larna pe uliță* însuflețește și ancorează în copilărie pe orice cititor. Înviorat de o bucurie ingenuă, senină, natura, indiferent de anotimp, aduce bucurie în sufletul copiilor.

„Sunt copii cu multe sănii/ De pe coastă vin țipând/ Și se-mping și sar răsând/ Prin zăpadă fac mătăanii/ Vrând, nevrând [...] Nu e chip să-i faci cu buna/ Să-și păzească drumul lor!/ Râd și sar într-un picior/ Se-nvârtesc și țipă-ntr-una/ Mai cu zor”

Deși literatura despre și pentru copii s-a îmbogățit cu trecerea timpului, este din ce în ce mai săracă preocuparea de lectură, jocurile transformându-se și ele o dată cu transformările sociale.

Televiziunea și internetul au pătruns și în viața rurală, așa încât putem spune, fără teamă de a greși că s-au produs mutații semnificative în preocupările copiilor de joc, mutând spațiul jocului din afară, în interiorul casei.

Jocul – mijloc de dezvoltare fizică, socială, mentală

Mens sana in corpore sano spuneau strămoșii noștri latini, intuind că numai într-un trup viguros, sănătos se poate naște o minte pe măsură. Așadar să începem cu ceea ce fortifică trupul, încă de mic – mișcarea. Viața constă în mișcare. Întreținerea ei se face prin mișcare. Mișcarea conduce ființa la atingere cu obiectele care satisfac anumite trebuințe. Prin senzații se naște un sentiment de plăcere sau dimpotrivă de durere. Jocul însuși e mișcare, antrenând nu doar mușchii, ci și voința, inteligența. Prin joc se dezvoltă sentimentul valorilor sociale, virtuțile sociale: sentimentul de solidaritate și altruismul activ. Prin joc se dobândesc cunoștințe, se formează priceperi, deprinderi și atitudini. Lipsa jocului în copilărie afectează maturizarea psihosocială a copilului, socializarea, gândirea, imaginația, comunicarea, capacitatea creativă. Jocurile au avut și o influență educativă multiplă, contribuind la dezvoltarea fizică, formarea spiritului de echipă, sentimentului de prietenie, colegialitate. Multe jocuri au un caracter competitiv care sporește interesul pentru ele. Dinamismul provocat de întrecere, concentrarea atenției și întărirea voinței plasează copilul în activitate cu multă seriozitate. Jocul este și un mijloc de trezire a unor stări afective puternice. Copiii timizi dobândesc în timpul jocului mai multă încredere în forțele proprii, își dezvoltă gusturile, își formează atitudini față de ceilalți.

Încă din 1888 revistele de sănătate pe înțelesul tuturor acordau spații ample jocului, ca formă de educație, de sănătate și de socializare. Se luau în seamă nevoile copiilor de a se manifesta instintiv și de a se juca cu copii de vârsta lor, nu cu persoane adulte, cum erau servitorii, guvernantele. Nici singurătatea nu era recomandată, ci dimpotrivă, ea generând reacții de frustrare, tâmpire, neimplicare, absență, toate producând efecte nedorite asupra sănătății. Se făcea referire la obiceiurile din familiile aristocrate unde părinții nu permiteau copiilor să se joace cu copii de vârsta lor, dar de o condiție socială inferioară, fapt ceea ce producea o stare de nemulțumire pentru copii privându-i de bucuria jocului în aer liber.

Diferențieri ale jocului în funcție de sex, vârstă, stare socială, anotimp, cultură

Încă din Antichitate, cei care au scris despre jocuri au surprins diferențierile ce se observau în funcție de sex, vârstă, starea socială. Documente, texte, picturi, mozaicuri, reliefuri au ajuns până la noi și ne stau la îndemână pentru a descifra cum se jucau copiii romanilor, dar și adulții, ce jocuri stărneau mintea și simțirea, spiritul de competiție și bărbăția, curajul și duioșia și cum prin ele se forma caracterul. Dintre cei în ale căror scrieri transpar și secvențe de viață cotidiană sau sărbătoare în care jocul era o îndeletnicire obișnuită menționăm:

- *Publius Ovidius Naso* (43 - 17 sau 18 î. Chr.). Ovidius, aproape în toate cărțile *Metamorfozele* face aluzie la istoria contemporană lui. *Metamorfozele* surprind mai mult dragostea și jocul erotic.

- *Hipocrates* (460 – 377 î. Chr) - în opera sa recomandă jocul cu cercul pentru a ajunge să-ți menții forma fizică.

- *Horatius* (65 î. Chr - 8 d. Chr.) în *Satirele* și *Epistolele* lui, de la simple narațiuni se ajunge la dialoguri, iar apoi la scenete de obicei cu două personaje - jocuri de rol - mai târziu la epistole.

- *Suetoniu* (69 sau 75 – 130 d. Chr.) - În *Divinul Augustus* (XIII) descrie jocul „Moara”.

- *Decimus Iunius Iuvenalis* (sec. I - sec. II) (I; 88-92) vorbește în celebrele *Satire* de considerabile sume puse în joc. Numeroase sunt aluziile la jocurile cu mingea de diferite mărimi și făcută din diferite materiale.

Diferențieri în funcție sex

Aflăm despre aceste diferențieri pe sexe încă din relatările clasicilor despre jocurile strămoșilor noștri romani, în care, ca și acum, jocurile se diferențiau pentru că fetele, respectiv băieții, se formau pentru viața adultă, pentru un anumit rol ce aveau să îl îndeplinească în viața socială. Astfel, fetele învățau bazele maternității jucându-se cu păpuși, cu obiecte miniaturale de menaj, construind căsuțe. Jocurile afirmau feminitatea și delicatetea prin jocuri cu mingi ușoare, săritul coardei, dansul. Băieții jucau jocuri mai dure care implicau forța, disciplina, stăpânirea de sine, iar în funcție de starea materială implicau fie efortul intelectual, fie cel fizic-manual, pregătindu-i pentru un anumit tip de muncă. Băieții optau pentru jocuri mai mult sportive pentru dezvoltarea fizică, pregătindu-se pentru viața adultă, în special militară, pe câmpul lui Marte, la terme. Practicau natația, aruncatul cu discul, luptele, echitația, vânătoarea, pescuitul. Acestea făceau parte din propria educație a adolescenților, interpretarea la un instrument muzical și dansul. Cu timpul spiritul competitiv se îmbina cu o încărcătură de violență necesară în pregătirea pentru război.

Existau și jocuri mixte precum: de-a ascunseala, jocuri cu nucile, cu oasele, „găina oarbă”, un fel de baba-oarba de azi.

În lumea rurală românească, jocurile diferențiate pe sexe poartă amprenta locului în care se desfășoară. Băieții preferă și sunt inițiați în jocuri care depășesc spațiul gospodăriei. Băieții însoțesc tatăl la câmp, la supravegherea animalelor, deprinzând încă de mici diferite obiceiuri legate de anumite meserii: agricultor, crescător de animale, diferite meserii. Fetele, dimpotrivă, sunt cele care preferă jocurile ce le țin aproape de casă, de treburile gospodărești, pregătirea hranei, îngrijirea copiilor. Fetuțele își dezvoltă simțul matern îngrijind păpușile, ca pe proprii copii, lucrându-le rochiile, învățând să coase, să gătească, să aibă grijă de ele ca viitoare mame.

„Copiii sunt considerați ca o adevărată bogăție la casa omului, după cum spune proverbul.

Din fragedă vârstă sunt puși la treabă, primind însărcinări în care jocul preînchipuie viitorul lor de oameni mari pentru care constituie o inițiere. De mici, băieții păzesc găștele, sau duc vitele la păscut, iar fetele ajută la albitul rufelor, la îngrijitul frățiorilor mai mici sau la gătit”.

(Vulcănescu, 1997, 35).

Diferențieri în funcție de vârstă

Seneca scria că ceea ce diferențiază în viață un om de un copil este avaria copiilor de a se juca cu oase, cu monede, în timp ce omul o face cu argint sau aur (Seneca¹ – *De constantia*

¹¹ Fiul cunoscutului retorician Marcus Lucius Annaeus Seneca, filosof, dramaturg și om de stat, a fost unul dintre cei mai importanți scriitori ai perioadei de argint ai literaturii latine. A studiat mai întâi elocința, ca apoi să ia lecții de filosofie de la Attalus, Fabianus și Sotion. Principalele sale scrieri etice sunt „*Scrisori*

sapientis, XII, 2). Bogații posedau o extraordinară varietate de jucării în mediul casnic, de la miniaturi, la marionete, leagăne, cercuri, mingi. Să ținem cont că în clasele înalte romane, ca și azi, nu erau mulți copii care să facă posibil jocul între ei, ci copiii acestora se jucau cu persoane adulte: sclavi, sau alte persoane care aveau chiar această misiune de a distra copilul sau cu animale exotice, de casă (căței, iepuri, broaște țestoase, papagali etc.).

Pomind de la 7 ani, copilul după ce intra la școală, se juca înafara școlii, în vacanțe, în zilele de sărbătoare. Jocurile aveau reguli fixate, deci de respectat, iar participarea colectivă era de o mare complexitate conceptuală și psihomotrică. Jocuri precum cele cu mingea, de interpretare, ghicitori, săritul coardei, jocul de rol, de simulare (calul și călărețul), de echilibru (balanța), dar și tablele, ținutul erau jocuri care aveau reguli și care învățau pe cei mici că pentru a câștiga trebuiau respectate regulile jocului. Iată învățătura cea mai de folos pentru viața adultă a oricărui om: respectarea regulilor jocului.

Și astăzi, mai ales în familiile cu un singur copil, la joc participă copilul și adulții, iar uneori din grijă exagerată, copilul este ținut departe de alți copii de aceeași vârstă. Expresia „Copiii cu copiii” sugera că jocurile copiilor trebuiau să fie doar împreună cu persoane de aceeași vârstă, nevoile fiind similare, găsindu-se în joc principalul mijloc de a se dezvolta sănătos trupește și mintal.

Diferențieri în funcție de condiția socială și economică a familiei

În straturile de jos ale societății copiii încă de mici improvizau jocuri cu obiecte refolosibile. Simplitatea și imaginația suplineau banii cu care cei din clasele avute puteau să le cumpere: materiale de construit, instrumente muzicale, alte jucării. Pentru cei săraci, nisipul era utilizat în construirea castelelor, instrumentele muzicale se făceau din crengi și alte materiale vegetale, pietrele sau oasele erau folosite la diferite jocuri de aruncat, de noroc.

Societatea și-a impus regulile ei în preocupările de joc ale copiilor, diferențe semnificative întâlnindu-se în funcție de categoria socială din care făceau parte copiii. Literatura consemnează această stratificare socială și în lumea copiilor, nu doar a părinților. Și cu toate acestea au existat și abateri de la aceste reguli nescrise, așa cum aflăm din povestirea *Vasile Porojan*¹ a lui V. Alecsandri. Deși din familii aparținând unor straturi diferite, prietenia dintre autor și Vasile Porojan este posibilă, căci lumea copiilor este o lume specială, fără stratificări sociale. Nevoia de a fi împreună, de a se amuza depășește orice convenție socială. Limba și limbajul copilăriei permit comunicarea între ființe de aceeași vârstă, inocente, fără prejudecăți și închistări. Transferurile ludice dintr-o lume în alta s-au produs întotdeauna, de aceea putem afirma că jocul este transcultural și social. În esența lui este același indiferent că se practică de copiii de la țară sau de la oraș, dintr-o zonă folclorică sau alta a țării, dintr-o cultură sau alta. Stau mărturie cărțile care consemnează aceleași jocuri care au o vechime de mii de ani și care se practicau atât în Egipt, cât și în Asia, Europa sau în alt colț al lumii.

morale’. După ce a fost în exil în Corsica, a devenit preceptorul lui Nero, urmând ca după ce acesta din urma a devenit împărat, să-l implice pe Seneca în conjurația lui Pison, poruncindu-i să se sinucidă; Seneca și-a tăiat venele.

¹ Povestirea a fost tipărită pentru prima oară în revista *Convorbiri literare*, la 1 august, 1880

Diferențieri în funcție de anotimp

Anotimpul plasa jocul într-un spațiu definit: iarna - în casă, primăvara, vara și toamna - afară, pe uliță, în câmp, în spații deschise.

Iarna coceniile de porumb erau făcuți „fântânele”, grăunțele de porumb, fasolea erau pentru *Moară*. Fetele erau antrenate în șezători încă de mici unde deprindeau lucrurile femeiești: tors, țesut, croșetat, făcut țevi cu sucala, pregătutul răntășului, făcutul pancovelor (gogoși mai mari). În șezători se cânta, sau se spuneau snoave și ghicitori, sau „se punea țara la cale”.

Săniile era un joc de iarnă la care participau și fetele și băieții. Se puneau șine pe o postavă de lemn, sau doi lănteți cu o scândură ca să nu cadă copilul. Dacă postava era mai mare, intrau chiar 6 copii. Derdelușul se făcea în livadă, printre pomi. Se mai dădea și în pomi, dar asta era mare amuzament.

Primăvara, când dădea firul ierbii, jocurile se mutau afară – în drum sau grădină, în livezi sau pe câmp. Din răchită se confecționau *șnuiere* sau *cimpoaie*, iar din pământul reavăn (lut) se făceau *pocnitori*, un fel de farfurii din lut nears cu fundul foarte subțire în care se punea multă salivă. Aceasta era trântită puternic de o suprafață plană (preferabil piatră) și exploda puternic. Acest joc care făcea deliciul copiilor, amuzându-i, nu era agreat de adulți, mai ales de stăpânul jocului unde se producea „explozia”, fapt pentru care ceata de copii o lua la sănătoasa în urma... deflagrației.

Vara, în general, copiii erau solicitați de familia să păzească animalele pe câmp. Jocurile aici erau cu *praștia*, cu *zmeul*, cu *arcul*, *de-a durduluca*, *scăldatul* (în zilele călduroase), *figlu*, *în bote și țembal* erau jocuri de aruncare cu obiecte din lemn, iar *de-a mingea* era jocul cu minge din cârpe. *Craca popii* era un fel de rostogolire pe plan înclinat în care se revenea tot în picioare.

Un alt joc ce se juca pe marginea unui râu era *Cloța cu pui*. Jocul se juca de obicei între fete. Una dintre ele era cloța și mergea înainte, celelalte, puii care mergeau după ea. Pe celălalt mal era un alt copil care era uliul și care dorea să ia câte un pui. Cloța îi spunea:

„N-ai cotoi să bagi în oală/ Înghiți la mămăligă goală”.

Toamna erau folosiți coceniile de porumb la confecționarea unor viori, iar din dovlecii cei mari se făceau „draci”. Se curățau de tot conținutul și erau decupați ochii, gura, adică chipuri de om. În dovleac se puneau lumânări pentru a crea spaimea aducătoare de emoții puternice. Acest ritual este folosit și azi în imprumutata sărbătoare a Halloween-ului.

Un alt joc era *Alunul* când copiii mergeau la cules alune toamna. Copiii se prindeau în horă și cântau:

„Alunelul, alunelu, hai la joc/ Să ne fie, să ne fie, cu noroc/ Cine-n horă vrea să joace/
Mare, mare se va face/ Cine n-o juca de fel/ Să rămână mititel”.

Multe din aceste jocuri se practicau prin anii 1955-1960, (culese de la Rusu Aurel, n. 1955, satul Nepos, județul Bistrița Năsăud și Udrea Ecaterina, n. 1930 satul Fața Cremeni, județul Mehedinți), dar astăzi, condițiile materiale și sociale schimbate, modernizarea vieții la sate au produs modificări în înseși jocurile copilăriei la sate.

*Diferențieri ale jocului în funcție de cultură**a. Jocuri din comunitățile de maghiari*

(Culese de la Pop Mihaela, Moisil (Zagrean) Marioara din Bistrița, jud. Bistrița-Năsăud și pensionarii profesori Szász Stefan și Szász Alexandrina, învățătorii: Gál Maria și László

Elisabeta, foști profesori la Școala Generală Uriu, județul Bistrița-Năsăud, actualmente pensionari).

Vom reda în continuare câteva jocuri practicate tot mai rar de către grupuri de copii mici aparținând etniei maghiare, jocuri de care însă generațiile mai în vârstă își aduc aminte destul de bine, jocuri care au contribuit și contribuie din plin la socializarea preșcolărilor și școlărilor:

Bűj, bűj, zöld ág... – «Treci, treci, creanga...»

I. „Treci, treci, ramura verde, frunzuliță verde: Poarta de aur e deschisă, treceți pe sub ea”

II. „Mândro, deschideți poarta, poarta, lasă-mă să-ți înconjur cetatea, cetatea.” (traducere liberă)

Descrierea jocului:

Doi copii stând față în față se prind de câte o mână și formează bolta (arcada). Ceilalți copii se prind în lanț și aplecându-se, trec pe sub boltă mărșăluind pe ritmul cântecului. La sfârșit bolta se lasă în jos și oprește trecerea următorilor copii. Primii doi opriți formează o nouă arcadă. Jocul continuă...

Csöng, csöng gyűrű... – «Sună, sună inelașul»

„Sună, sună inelașul, inelul de aur. Aici zornăie, aici se rostogolește./ Dă-mi-l pe aici.” (traducere liberă)

Descrierea jocului:

Copiii se așează în linie (pe banca, pe scaune, în picioare) cu mâinile în față, împreunate. Unul dintre ei plimbându-se, discret, strecoară „inelul” între palmele unui coleg. Începe cântecul și un alt copil trebuie să descopere între palmele cui se află inelul. Desigur, de cele mai multe ori intuieste în mod greșit, spre buna dispoziție a jucătorilor. Se găsește inelul, se ascunde din nou și totul se reia. La joc participă 10-20 de copii.

Hátulsá pár előre fuss! «Perechea din spate fugi înaintea!» (fără melodie și text)

Descrierea jocului:

Copiii se încolonează și se țin de mână doi câte doi. În fruntea coloanei stă unul singur, care dă comanda: „Perechea din spate fugi înaintea!” Lateral, câte unul, copiii fug în față și primul dintre cei doi va forma o pereche împreună cu „stingherul” care stă în fruntea coloanei. Cel care sosește mai târziu va rămâne fără pereche în fruntea coloanei... Se reia comanda și jocul continuă.

Domban török a diót... - «Nucile se sparg pe deal»

„Nucile se sparg pe deal,/ La fel și alunele, alunele/ Vă rugăm cu respect/ Să vă așezați pe jos. Jos!” (traducere liberă)

Descrierea jocului:

Copiii se așează în cerc, ținându-se de mână. Pe ritmul cântecului pornesc la dreapta roata. La interjecția „csüccs”, echivalentă cu verbul la imperativ „așează-te”/ „tupilește-te”!, toata lumea se lasă pe vine. Instantaneu, unul se ridică și începe din nou cântecul pornind în sens invers dansul. Nu toți reușesc să se integreze imediat și astfel distracția e mare, unii dintre ei căzând.

Este un joc mixt (și fete, și băieți).

Beüllettem kiskertemet - «Mi-am plantat în grădiniuță»

I. „Primavara mi-am plantat în grădiniuță/ Trandafiri, garoafe, crini și rezedă./ Au și înflorit pe rând câte una,/ Aș vrea ca toate să le vând,/ Chiar acum (a)!”

II. “Eu ți-o cumpara florile dacă le vinzi/ Dacă nici ție n-o să ți se pară prea scumpe/ Prețul este însuși concursul de alergări/ Fuga, să vedem/ Chiar acum (a)!” (traducere)

Descrierea jocului:

Copiii formează un cerc dublu, așezându-se unul în spatele celuilalt, cel din față fiind „floarea”, cel din spate „grădinarul”. Cumpărătorul se plimbă în exteriorul cercului ca și când ar cântări fiecare floare, ca și cum ar reflecta la un târg bun. La începutul strofei a doua cumpărătorul și vânzătorul își dau mâna (dreapta) pentru a încheia tranzacția. Când se ajunge la „prețul” unei flori, cei doi aleargă în sens opus înconjurând cercul, iar proprietarul va fi cel care ajunge primul la spatele „florii” respective. Se reia cântecul și jocul, cu un nou grădinar și cu un nou negustor...

Rolurile florilor și grădinarilor pot fi schimbate prin înțelegere de către copiii care alcătuiesc perechile sau la sugestia învățătorului. Se practică în școlile primare.

I lánclánclán, eszterlánclán - lánclán=lanț; Eszter=Estera; eszterhèy=streașina, acoperiș de paie sau din trestie; eszterlánclán=păpădie, cu referire la lanțul confecționat din tulpinile de păpădie, sau pur și simplu un calambur, o creație lingvistică a copiilor.

„Lanț, lanț, lanț de păpădie/ Așa de păpădie;/ Dacă am avea, ar fi așa un mosor/ Să se întoarcă Marika (hipocaristic de la Maria)/ Lanțul Marikai”. (în traducere liberă)

Descrierea jocului:

Copiii formează un cerc, ținându-se de mână, și cu cântec, mășăluiesc într-o anumită direcție (de exemplu la dreapta). La momentul potrivit, conducătorul jocului cu intonație potrivită, imitată și de ceilalți participanți, rostește mai răspicat numele celui care trebuie «să se întoarcă». Jocul continuă până ce întregul cerc este format din copii întorși. Eventual, se continuă cu reîntoarcerea pe rând, a tuturor participanților.

În loc de „Cerna volna”, într-o alta strofa se poate zice „Pènz volna” care înseamnă „dacă am avea/ar fi bani”, etc.

Într-o altă strofă, la sfârșitul ei se poate cânta:

„Dacă ar fi atât, dacă ar fi mătase, tot s-ar întoarce!” (în traducere)

Üsd a harmadikat! - «I ovește-l pe al treilea!»

Descrierea jocului:

Cercul de copii este dublu: unul stă în fața celuilalt. Doi aleargă înconjurând cercul. Dacă primul simte că poate fi atins de cel de-al doilea, pe neobservate se așează al treilea în fața unei perechi.

Al treilea cel din spate aleargă în locul elevului „obosit”, dacă este atins, el trebuie să alerge după celălalt... Rolurile astfel se schimbă. Se joacă fără cântec.

Körben áll egy kislányka - «În cerc se află o fetiță»

I. „O fetiță stă în cerc/ Să vedem, care îi va fi perechea, / Să vedem cine îi place mai mult:/ Cu acela să se învârtă imediat.”

II. „Acesta/Aceasta îi place cel mai mult,/ Cu acesta/aceasta se-nvârtă repede./ Totul se sfârșește, se sfârșește;/ Se sfârșește și voioșia mea” (Eventual ultimele două versuri se repetă.) (în traducere)

Descrierea jocului:

Este neapărat un joc mixt. Copiii formează un cerc, ținându-se de mână, și în ritmul cântecului pornesc într-o direcție (la dreapta) executând un dans simplu, pășind. La mijloc, unul stingher se plimba în același ritm având eventual o batista în mână. La începutul strofei a doua își alege un partener dintre cei din cerc, folosindu-se de un braț sau de amândouă mâinile și de batistă.

De aici înainte, cei doi din mijlocul cercului se prind de mâini și dansează în același ritm, în timp ce persoanele din cerc se opresc și bat din palme pe fiecare timp accentuat din măsura de două pătrimi, cântând ultimele două versuri.

b. Jocuri din comunitățile de romi

În județul Bistrița-Năsăud, ca și în alte zone ale Transilvaniei, există comunități de romi mai numeroase, compacte. Socializarea copiilor se desfășoară, în asemenea situații, în limba romani. Înainte de 1989 și după evenimentele din acest an din Italia, mulți politicieni și importante categorii de cetățeni, chiar de intelectuali, s-au plâns de slaba integrare socială a acestei etnii, cu o mentalitate specială, cu o existență zbuciumată, cu o cultură aparte, fiind marginalizată, adesea desconsiderată.

Iată două jocuri de copii în limba romani culese din zona limitrofa a orașului Bistrița de la țigani numiți „gabori” care provin din zona Mureșului.

O podo baruno - «Podul de piatră»

„Podul de piatră s-a dărâmat/ A venit apa și l-a luat/ Vom face altul pe râu în jos/ Altul mai mare și mai frumos” (traducere)

Descrierea jocului:

Este similar cu cel al românilor. *Podul de piatră* are o semnificație deosebită când este jucat chiar în preajma unui pod dărâmat sau a unui nou construit (de exemplu, în apropierea Piciorului Podului lui Traian de la Drobeta).

Doi copii își împreună mâinile ținute sus, în formă de arc, de semicerc, sugerând un pod. Ceilalți copii trec în șir, câte doi, pe sub el și perechea care ajunge ultima este prinsă de susținătorii podului și aceasta îi ia locul. Jocul continuă și mereu alte perechi devin susținătorii punții pe sub care se trece. Și chiar este adevărat, în amonte și în aval de Drobeta au fost construite două poduri: cele ale Hidrocentralelor Porțile de Fier I și II.

Hasardom muro cosnoro - «Mi-am pierdut o batistuță»

„Mi-am pierdut o batistuță/ Mămica mă bate/ Cine afla să mi-o deie/ Îi sărut gurița/ Foc, foc ce vedeți, ce vedeți să nu spuneți.” (traducere)

c. Jocuri din comunitățile turce

Culese de la Gheorghe Bob, (n. 1942, jucat în Ada Kaleh)

Jocul nucilor (Geviş oiné)

Un grup de copii, 3-4-5 făceau o groapă sub cazemată. De la o distanță de aproximativ 3-4 metri se aruncau în groapă nuci (3,4) toate odată. Scopul era de a arunca un număr cu soț, căci dacă intrau toate se dubla numărul de nuci, adică primea înapoi nucile cu care arunca și tot atâtea câte intrau, numai număr cu soț, de la cel care stătea și contabiliza fiind un fel de „Casa”. Dacă intra un număr de nuci fără soț, acestea

rămâneau la „Casă” iar cel care pierdea trecea să contabilizeze, lângă groapă. Jocul era jucat de băieți și doar toamna, în vremea nucilor.

Șotron (Cizghizic)

Se desena pe pământ un dreptunghi care se împărțea în opt dreptunghiuri mai mici, o dată pe lat și patru linii pe lung. Se arunca cu o cărămidă și se sărea într-un picior și în două picioare dus-întors. Câștiga cel care nu greșea și ajungea cu bine în punctul de pornire.

Coarda

Doi țineau coarda și jucau și fete și băieți, Cine se încurca, trecea să țină coarda și să o învârtească.

Balans

Pe un butuc de lemn se așeza o scândură pentru a se face un balans. Stăteau în picioare pe scândură la un capăt, iar la celălalt capăt alt copil sărea să îl arunce pe celălalt cât mai sus. Era un joc de echilibru și de agrement pentru că jucau și fete, și băieți.

d. Jocuri din comunitatea sârbă

(culese de la profesoara Milena Bibesković (1972) din comuna Svinița, județul Mehedinți)

Kačke (probabil vine de la *skaće* care înseamnă „a sări”)

Se poate juca în doi, mai mulți sau în perechi. Se folosesc două bețe, unul scurt de aprox. 20 cm, ascuțit la ambele capete și unul mai lung, aprox. de 80 cm -1m, ascuțit la un singur capăt. Ambele bețe să fie de grosimea unei cozi de mătură.

Se face o groapă în pământ adâncă și lată cât un deget. Se pune bățul scurt peste groapă, orizontal, iar bățul lung, cu vârful ascuțit în groapă sub cel scurt. Se aruncă cu putere cât mai departe. Dacă bățul scurt este prins de unul din copiii care așteaptă la distanță de groapă, jocul se întrerupe și trece altcineva la aruncat (cel care a prins). Dacă nu este prins, el va cădea undeva la o anumită distanță. Unul dintre copii va lua bățul scurt, și aruncând, va încerca să nimerească bățul mare (lung) pus orizontal peste groapă. Dacă-l nimereste, va trece el la aruncat. Dacă nu-l nimereste, copilul care a aruncat de la groapă are dreptul să-l lovească cu bățul mare pe cel mic lateral, unde e ascuțit. Bățul cel mic va sări în sus și cel mare îl va lovi pentru a-l trimite cât mai departe de groapă. Dacă este prins în zbor, iarăși va fi aruncat spre groapă pentru a nimeri bățul mare, pus orizontal peste groapă. Dacă nu, primul copil, cel de la groapă, va dribla mai departe până când bățul mic va fi prins în mână pentru a fi din nou aruncat spre groapă și pentru a nimeri bățul mare pus orizontal peste groapă.

Bikove (Taurii)

Se joacă în doi sau în grup. Se aleg cinci pietricele de râu. Se aruncă pe o suprafață (pe pământ, de exemplu) precum zarurile. Ele se vor împrăști. Se ia o piatră și se aruncă în sus. Cu aceeași mână se va lua repede o piatră de pe jos și va fi prinsă repede și cea aruncată în sus astfel încât cea aruncată să nu atingă pământul. Se repetă și cu celelalte pietre care vor ajunge toate în mână. Piatra care trebuie aruncată va fi deosebită de celelalte și doar ea trebuie aruncată în sus. Dacă o piatră cade sau nu reușești să o iei de jos sau să o prinzi pe cea aruncată, ai pierdut.

Dacă ai prins toate pietrele se trece la faza a doua. Desfaci degetele de la mâna stângă (cel mare și arătătorul) și le sprijini pe o suprafață ca un pod. Cu mâna dreaptă arunci piatra însemnată în sus și repede cu aceeași mână ici una din pietrele de jos și arunci sub podul făcut cu cele două degete. Dacă nu nimerești sub pod sau dacă îți cade piatra aruncată, din nou ai pierdut. Câștigă cel care reușește să arunce toate pietrele sub pod fără să-i cadă cea aruncată în sus.

Aceste jocuri se jucau înainte de 1955 și urmăreau formarea dexterității de mânăire a obiectelor și o exersare de a apuca repede, coordonând mișcările mâinilor cu cele ale ochilor.

Diferențierile jocului în funcție de obiective și jucării

Jocuri de numărare

Numărătoarea (varianta 1)

(cules de la învățătoarea Lucia Bărbieru din satul Livadia, jud. Hunedoara)

Jocul se desfășoară în casă sau în aer liber. Fiind un joc de învățare se poate face în doi sau pot participa mai mulți copii. Se joacă înainte de intrarea în școală, dar multe învățătoare îl introduc și la clasa I, chiar dacă elevii știu să numere. Jocul contribuie la ordonarea crescătoare a numerelor de la 1 la 5 și la conștientizarea că fiecare trebuie să participe la diferite activități gospodărești, pregătindu-se pentru viață.

Începând de la degetul mare se numără:

„1 (unu) merge la purcei,/ 2 (doi) merge la viței/ 3 (trei) adună gătejuțe (surceluțe)/ 4 (patru) face plăcintuțe/ 5 (cinci) zice: «Dă și mie o lecușă» sau «Este mic și nu face nimic.»

Influențele jocului: copiii mici se regăsesc în numărătoare, căci fiecare îndeplinește o sarcină în gospodărie. De obicei se regăsesc în degetul mic.

Numărătoarea (varianta 2)

(cules de la învățătoarea Nelia (Negrușa) Gălățan, n. 1963, comuna Urmeniș, județul Bistrița Năsăud care l-a învățat de la învățătorul ei în clasa I în anul 1971)

Jocul este o poezie cu rimă care se spune desemnând pentru fiecare cuvânt, un copil. În joc intră mai mulți copii. Jocul ajută la socializare, dezvoltându-se corectitudinea, atenția și răbdarea:

„Una, două/ Hai că plouă/ Trei, patru/ Hai la teatru;/ Cinci, șase/ Spală vase;/ Șapte, opt/ Suflă-n foc;/ Nouă, zece/ Un pahar cu apă rece/ Și-o cireașa amară/ Tu să ieși afară.”

Poezia se spune dând afară câte un copil, până rămâne unul în joc care este câștigătorul. Fiecărui copil îi corespunde un cuvânt (nu un număr). Pe rând se elimină, cel pe care pică ultimul cuvânt „afară”. Acesta va conduce jocul. Se așează în cerc și începe să numere. Îi va lua locul ultimul eliminat din joc.

Jocuri de orientare

Cald-rece

(cules de la Nelia (Negrușa) Gălățan din satul Mîlaș, județul Bistrița Năsăud, care îl știe de la Măriuța lui Groza din satul Fânețe, din 1972).

Jocul se desfășoară într-un spațiu delimitat la care participă un grup de copii care se transformă, pe rând în căutători.

De comun acord se stabilesc granițele teritoriului în care se derulează jocul (șură, ogradă, sala de clasă). Se oferă de bună voie primul căutător care trebuie să găsească

un obiect pe care un alt copil din grup îl ascunde cu știrea celorlalți. Căutătorul iese afară când se ascunde obiectul sau este legat la ochi. Când începe căutarea este chemat sau dezlegat la ochi. Grupul spune „rece” sau „cald” în funcție de cât de aproape se află căutătorul de obiectul căutat: rece – când este departe, cald – când este aproape. Se mai spune și „fierbinte” când este foarte aproape. Cel ce găsește obiectul urmează să-l ascundă în alt loc și un alt copil începe a-l căuta după aceleași reguli.

Atenție plic!

(Din amintirea copilăriei mele, îndeosebi din timpul vacanțelor petrecute în tabără la Polovragi, județul Gorj, 1965-1966).

Era un joc de atenție, de orientare în teren, de gândire, perspicacitate, memorie. Dezvoltă spiritul de întrecere între echipe, dar și cel de solidaritate cu membrii echipei.

Jocul punea în competiție mai multe echipe formate din 4-5 elevi care porneau pe un traseu marcat cu o săgeată, la un interval de 10 minute. Într-un anumit loc se atenționa existența plicului cu marcajul „ATENȚIE PLIC” care era ascuns pe o rază de 10 metri. Plicul era ascuns în cele mai neașteptate locuri: sub o piatră, în scorbura unui copac, într-un gard de șindrilă, în pământ, într-o căpiță de fân ș.a.m.d. Plicul trebuia găsit, deschis, răspuns la întrebările pe care le conținea (întrebări de cultură generală, de perspicacitate, ghicitori etc.) și pus în același loc pentru că urma să vină echipa următoare care avea de făcut același lucru. Între echipe trecea juriul pentru a verifica dacă plicul a fost pus în același loc. Căutarea și răspunsurile trebuiau date repede pentru că exista riscul de a fi găsit de echipa ce urma și atunci erai eliminat din joc.

La întoarcere, echipele citeau răspunsurile la întrebări în fața unui juriu, format întotdeauna din adulți, și era declarată echipa câștigătoare.

Jocuri cu mingea sau alte obiecte

Ogoiul

(Cules de la Florei Ștefan, n. 1947, satul Scânteiești, comuna Izvorul Bârzii, județul Mehedinți)

Cu ogoiul (minge făcută din păr de capră) se juca copiii mai mici „de-a aruncatelea”, „de-a prinsa”, „de-a lovitea”. Se așeza un băiat la gard și la 10 metri de el stăteau noi cu ogoiul. El stătea cu spatele așa că nu avea cum să vadă dacă îl lovește mingea sau nu. Dacă era lovit, mai stătea o dată, dacă evita lovitură (căci se mai trăgea cu ochiul întorcându-se), cel care greșea lovitură trecea în locul lui și devenea ținta următoarelor aruncări cu mingea. Având în vedere că lovitură este destul de dureroasă, datorită durtății obiectului, jocurile cu ogoiul erau practicate doar de băieți.

Ținul

Acest joc se juca tot cu mingea din păr de capră, cu ogoiul, dar și cu un băț de 25 de centimetri. Se făcea o gropiță în pământ unde se puneau mingea și se arunca cât mai departe. La o distanță oarecare stătea cineva care înregistra locul în care a căzut mingea. Câștiga cel care arunca cel mai departe.

Hapuciul

(Cules și de la Popdeac Emilia din Ilva Mare, județul Bistrița Năsăud)

Jocul a căpătat această denumire de la mingea numită „hapuci” care vine de la „apuci”. Jocul se întâlnește pe Valea Ilvelor sub denumirea de „haptic” sau „hapci” și reprezintă același joc cu mingea. Se joacă în aer liber, în grădini, livezi, pe câmp, pe un

teren neted, departe de case pentru a se putea juca cu mingea. Hapuciul este strămoșul jocului de oină și are la bază aceleași reguli: tinerii se antrenează și se joacă a doua zi de Paști, în fiecare an, după masă. Este un joc foarte vechi și se practică în Ilva Mare la care participă tot satul. Jucătorii au peste 17 ani.

Mingea numită *hapuc* sau *hapuci* care a dat numele jocului se confecționează iarna când vacile sunt în stabulație. În urma țesălării vacilor, părul umed și gras se face cocoloș și i se dă forma rotundă prin presare și rotire într-o singură direcție. Mingea se realizează în timp și după fiecare țesălare se adaugă, prin presare, părul până ajunge de mărimea dorită, de obicei o sferă cu diametrul de 7- 8 cm. Are aspectul păslei și este deosebit de rezistentă.

Contribuie la formarea spiritului de echipă, dezvoltă îndemânarea, priceperea, voința, răbdarea, tenacitatea, spiritul competitiv. Dezvoltă curajul, atitudinea față de adversari, atenția, autoapărarea, pregătindu-i pentru viață.

De-a lovitea, de-a prinsă

(Cules de la Nelia (Negrușa) Gălățan, n. 1963, Comuna Urmeniș, județul Bistrița Năsăud)

Este același joc cu denumiri diferite în funcție de cel care dă sau cel ce primește mingea. Jocul se juca de obicei când nu existau mingi decât făcute din produse naturale: păr de vacă, țesătură, lână.

Jocul se juca de copii când pășteau animalele pe câmp. Copiii se aflau la o distanță potrivită pentru a apuca mingea. Între cei doi copii (unul care arunca mingea și altul care o prindea) se afla un al treilea care încerca să prindă mingea. El alerga de la unul la celălalt. Dacă o prindea de două ori, avea două mingi, dacă era lovit de 3 ori, pierdea 3 mingi. Calculul rezultă din adunarea mingilor prinse sau atingeri (cu minus). Jocul era câștigat de cel ce avea cele mai multe mingi obținute.

Jocul contribuia la formarea deprinderilor de a apuca, de a se feri din calea obstacolelor, de a arunca fânul în car, știuleții de porumb în pățul /coștei.

Surduca

(cules de la Romulus Ceparu, n. 1942, Tismana, județul Gorj)

Jocul antrena două echipe formate din câte doi copii care trebuiau să arunce mingea, făcută din păr de cal, la o distanță de 30 de metri, unde erau făcute niște gropițe. Cel din echipa adversă trebuia să prindă mingea din zbor și să o pună în gropiță. Dacă nu o prindea fugea în echipa adversă și arunca el mingea. Dacă o prindea primea un număr de puncte și arunca el mingea în direcția echipei adverse unde se afla o altă gropiță și unde următorul copil din echipa adversă trebuia să o prindă. Jocul se termina când fiecare era epuizat. Jocul dezvoltă spiritul de echipă, de întrecere și forma deprinderi de aruncare și prindere cu un obiect la distanță. Era un precursor al jocului de rugby.

Clenciul

(cules de la Romulus Ceparu, n. 1942, Tismana, județul Gorj)

Se juca în doi. Se făcea o gaură de 10 cm, se punea o piatră lângă gaură și un băț care se sprijinea cu un capăt în gaură și altul pe piatră. Un alt băț, de mărimea a 20 cm, numit clenciul, se așeza perpendicular pe bățul de 30 de cm. Cu un ciomag de aprox. 1 metru se bătea un capăt al bățului de 30 cm așa încât clenciul zbura la o mare depărtare. Un alt copil alerga cu pălăria să prindă clenciul. Câștiga cel care prindea clenciul de mai multe ori. Jocul

forma deprinderi de lovire, precizie în aruncarea unui obiect prin lovirea altuia de care se sprijinea, coordonarea mâinilor cu picioarele și capacitatea de aproximare a distanțelor.

Poarca

(cules de la profesorul Anton Scorna, n. 1913 în satul Rogoci, comuna Frumușei - astăzi Licurici, județul Gorj)

Se făcea o gropișă în pământ și mai mulți copii, aruncau pe rând pietre cu ajutorul unui ciomag. Cine nimerea gropișă era văzut foarte bine, ca fiind priceput. Jocul este precursorul golfului.

Țurca

(cules de la Marius Ulăreanu, n. 1967, satul Sărdănești, comuna Plopsoru, județul Gorj)

O bucată de lemn în șase fețe pe care erau înscrise cifre romane (I, II, III, IV, V, X) era aruncată cu ajutorul unui băț cât mai departe. Se măsoara cu pasul distanța de la groapa de unde se arunca până la locul în care acesta cădea. Câștiga cel care avea mai mulți pași.

Jocuri de construcție

Jocuri care nu erau jocuri

Părinții de la țară înainte aveau atâta tact atunci când puneau copiii să facă ceva, o treabă în gospodărie, lăsându-le impresia că se joacă, deși ei munceau fiind de folos.

Mai ales în zilele de iarnă, când timpul trecea greu în casă, copiii erau antrenați în fel de fel de activități. Războiul de țesut ocupa mult spațiu în cameră și fetele erau lăsate să facă țevile la sucală, adică să încarce țevile din soc cu lână, în sau cânepă prin învârtirea roții. Modul în care erau antrenați îi făcea pe copii să creadă că se joacă. La fel se proceda când se „sfărâma” porumbul. Cel care termina primul grămada de porumb era ajutat să-și construiască o casă din coceni. Părinții îi ajuta la început, apoi își făceau singuri casa.

Păpușa din cocen

Jocul are peste 100 de ani vechime. Un cocen se îmbrăca cu hăinuțe confecționate pe dimensiunea acestuia și se realiza o păpușă. Părul era din mătasea porumbului iar partea superioară, capul, se îmbrobodea fie cu o năframă, fie cu o basma specifică bunicilor sau mameilor. Pentru legarea hainelor se folosea ață. Dacă materialul era tare, atunci păpușa stătea în picioare, dacă era moale, păpușa trebuia sprijinită de ceva sau... dormea, în poziție orizontală.

În jocurile de rol, păpușa era copilul mic care avea nevoie de îngrijire. Fetițele care jucau rolul mamei își formau deprinderea de a comunica cu copiii mai mici, de a-i ține în brațe, a le cânta cântece de leagăn, nani-nani, de a respecta liniștea când cineva doarme.

De la păpuși au evoluat mai multe jocuri. Și astăzi în activitățile practice din școală se mai realizează păpuși din diferite materiale (cocă, haine, tricotate, bețe etc.). Importanță este creativitatea care se dezvoltă în întrecerea dintre cei care realizează păpușile și influența pe care o are moda în imaginea păpușii astăzi, evaluarea care dezvoltă gândirea critică, curajul de a-și exprima opinia și de a ierarhiza valorile, de a avea criterii de apreciere.

*Jocuri de comunicare**Telefonul fără fir*

Se juca atunci când exista un grup de copii care stăteau așezați, în casă, de obicei iarna. De la un capăt al șirului se începea jocul, un copil spunând la urechea celui de alături un cuvânt sau o expresie. Acesta cuvânt sau expresie era dată mai departe, în aceeași procedură, în liniște, cu mâna făcută căuș la urechea celui alt pentru a nu fi auzit de vreun copil. La final, ultimul trebuia să anunțe ce cuvânt sau expresie a fost transmisă. Mai totdeauna ceea ce ajungea era diferit de cele transmise, fapt care demonstra că fiecare își puna la bătaie propria imaginație, pentru a dezvolta, imagina altceva, chiar asemănător, dar care stârnea râsul, spre amuzamentul tuturor. Acest joc ne sugerează două lucruri:

- Comunicarea nu poate fi serioasă atunci când cel care transmite rămâne anonim și nu se știe cine a greșit sau a voit să întrerupă lanțul comunicării;
- Există întotdeauna o dorință de ascundere a adevărului și o denaturare a lui spre amuzament.

Chiar astăzi la bursa zvonurilor întâlnim oameni maturi care fie inventează diverse situații care ar pune într-o lumină favorabilă/nefavorabilă pe cineva, fie o fac din dorința de a înregistra o anumită reacție la o posibilă decizie ce urmează a fi luată. Cunoașterea reacției ar favoriza pe cel care lansează ideea. Astăzi *firul telefonului* a devenit televiziunea și presa scrisă prin care se transmit idei, imagini, cuvinte, expresii și care ajung în conștiința cititorului, privitorului (nu doar la ochiul și urechea celui care recepționează mesajul) distorsionate, pentru că atât mesajele pot fi distorsionate, dar filtrelor culturale ale fiecăruia (cultură, educație, starea de spirit etc.) pot fi denaturate prin prelucrarea informației receptate.

*Jocuri de întrecere (aruncare cu diferite obiecte)**Biga (varianta 1)*

(cules de la Viorica Varga, n. 1965, satul Poiana Tasad, comuna Copacel, județul Bihor)

Jocul consta din aruncatul unei bucăți de lemn, numită Biga, cu ajutorul unei lopățele (lopisca) la o distanță cât mai mare. Biga era confecționată dintr-o bucată de lemn, lungă de aprox. 10 cm și lată de 4 cm cu patru laturi și cele două colțuri ascuțite. Pe fiecare latură erau înscrise cifre romane (III, V, VII, X). Partea pe care cădea biga avea o cifră care indica numărul de aruncări pe care urma să le realizeze copilul cu ajutorul lopeții și apoi să fie azvârlită la o distanță cât mai mare.

Se făcea o gropiță unde se puna biga și cu lopățica se arunca biga la o distanță de câțiva metri, în funcție de forța fiecăruia. La celălalt capăt aștepta un alt copil care arunca cu mâna biga și încerca să lovească lopățica. Dacă o lovea, lua locul jucătorului. Câștiga cel care arunca mai departe și cel care lovea biga.

Cacica (varianta 2)

(Cules de la Ioan Bulzan, n. 1950, Comuna Lenauheim, județul Timiș)

Jocul se făcea între mai mulți copii. Bucata de lemn care se arunca se numea *cacica*. Avea o lungime de 20 cm de formă rotundă cu capetele ascuțite pentru a se putea lovi. Cu ajutorul unei palete, tot din lemn, de lungime 30-35 cm și o lățime de 5-6 cm se arunca bucata de lemn – *cacica* – după ce se lovea la un colț pentru a sări și a se putea

apuca cu bățul. După ce se arunca, se măsoară distanța de la jucător până la locul în care cădea *cașica*. Câștiga cel care arunca mai departe.

Cioca-palma

Un tac din plumb sau o piatră plată, de formă rotundă, de mărimea unei medalii cu diametrul de 5-6 cm se arunca la o oarecare distanță. Celălalt copil trebuia să arunce cu propriul tac și să atingă tacul celuiilalt copil sau să fie la aproximativ distanță de o palmă. Dacă se atinge sau se situa la maxim distanță de o palmă, cel care era atins trebuia să dea celuiilalt copil un timbru. Jocul continua cu aruncarea tacului, iar timbrele oferite se schimbau între ele, chiar la cerere. Câștiga cel care aduna mai multe timbre sau cel care obținea timbrele dorite, nu neapărat... mai multe.

Lapte gros

(Cules de la Găgriela Gârmacea, n. 1966, Onești, județul Bacău)

Lapte gros este un joc în care sunt implicați numai băieții și constituie o dovadă de forță. Un băiat stă în picioare lipit de un perete. În fața lui, se înșiră doi-trei băieți care stau în poziție aplecata („capra” - spun ei). Cel care stă în picioare îl susține pe primul, iar ceilalți se țin de primul. Alți cinci băieți stau în picioare și la semnalul „Gata”, pe care îl dă băiatul care stă în picioare, alergă și sar peste cei aplecați până șirul cedează sau se rupe. Apoi, cei care au sărit, se așează în locul celor care au stat aplecați, iar ceilalți sar. Jocul continuă până obosec toți.

Nouă bile

Cei care iubesc bilele joacă „9 bile”. Se fac 9 gropițe și se adună minim doi participanți, de obicei băieți. La o distanță de circa 50 de cm, fiecare participant încearcă să trimită cât mai multe bile într-o singură gaură. Cel care a introdus cele 9 într-o singură groapă, câștigă meciul. Dacă nu, jocul continuă până învinge unul. Este un joc de îndemănare.

Jocuri didactice

(realizate de învățătoarea Hălălău Rodica din județul Mehedinți)

Traista cu povești

Repetarea unor povești învățate.

Desfășurarea jocului:

Din timp, învățătorul are grijă să-și confecționeze o traistă (dintr-un material simplu) în care va introduce imagini din povești cunoscute de elevi în orele precedente. Elevii sunt anunțați despre ceea ce conține traista. Tot înainte de a începe jocul, sunt memorate câteva versuri pe care le vor recita pe parcurs:

„Traistă fermecată,/ Traistă minunată,/ Ce-ai ascuns de mine/ Acolo, în tine?”

După ce aceste versuri sunt cunoscute bine, se începe jocul chiar cu recitarea lor. În tot acest timp, traista se transmite din mână în mână, până ce s-a rostit ultimul cuvânt al versurilor. Elevul la care a ajuns traista va scoate din ea una din ilustrații și va povesti episodul înfățișat în ea. Dacă acest copil nu recunoaște povestea și nu poate reda conținutul ilustrației, se poate apela la un altul.

Se recită din nou versurile, în timp ce traista circulă în continuare, trecându-se astfel la o nouă imagine. Se procedează astfel până ce se epuizează tot materialul propus de învățător. Elevii care se exprimă mai greu vor fi ajutați de acesta.

Într-o altă variantă, se poate lucra cu grupe de elevi: un grup va povesti acele aspecte din poveștile cunoscute, care ilustrează proverbe (despre muncă, prietenie), altul va repovesti aspecte din lecturi care reprezintă faptele unui personaj anumit. Se poate solicita altei grupe de elevi să creeze scurte povești pe o anumită temă.

Mai spune ceva!

Dezvoltarea vorbirii prin cuvinte, propoziții

Desfășurarea jocului:

Învățătorul va rosti un cuvânt. Va cere elevilor să adauge alt cuvânt, astfel încât să alcătuiască o propoziție. Mai departe, folosind comanda *Mai spune ceva!* se adaugă un nou cuvânt dezvoltând propoziția. Jocul continuă astfel și se oprește în momentul în care elevii nu mai au de completat nimic pentru dezvoltarea propoziției.

Se pronunță de către învățător sau de către un elev un nou cuvânt și se procedează la fel.

Jocul se desfășoară sub formă de competiție între rândurile de elevi. Dacă elevii de pe un anumit rând nu reușesc să dezvolte suficient propoziția, se apelează la elevii de pe un alt rând, aceștia primind un punct în plus.

Exemplu: școlar

Primul elev: Școlarul învață.

Învățătorul: Mai spune ceva!

Al doilea elev: Școlarul harnic învață.

Învățătorul: Mai spune ceva!

Al treilea elev: Școlarul harnic învață bine.

Învățătorul: Mai spune ceva!

Al patrulea elev: Școlarul harnic învață bine lecția.

Suntem actori

Iepurele și ariciul în repovestire

Desfășurarea jocului:

Povestea este deja cunoscută de elevi din ora precedentă când, după ce au ascultat-o, au învățat să o povestească. Se împart rolurile și se trece la dramatizarea lecturii, unul din copii fiind povestitorul.

În tot cursul dramatizării se va urmări exprimarea corectă a elevilor, la nevoie fiind ajutați și corecți. Se va crea un peisaj adecvat momentului dramatizat și elevii vor fi învățați ca replicile să fie însoțite de gesturi și mimică potrivite.

În încheiere, învățătorul va face aprecieri evidențind pe elevii a căror interpretare s-a remarcat prin corectitudinea exprimării și „trăirii jocului, a rolului”.

Cine născoceste cea mai frumoasă poveste?

Povestire pe bază de imagini

Desfășurarea jocului:

Se fixează în fața elevilor o ilustrație și li se cere să alcătuiască o poveste în legătură cu ea. Cine va folosi cele mai potrivite cuvinte, combinându-le în cele mai frumoase propoziții legate prin înțeles, alcătuiind astfel o scurtă poveste, va fi câștigătorul. Elevii trebuie ajutați pe parcursul povestirii să se exprime corect, să observe cu atenție ilustrația, să-și imagineze situații noi, generate de un anumit conflict sau aspect. Vor fi recompensați elevii a căror povestire este alcătuită din propozițiile cele mai corect formulate și al cărei deznodământ este mai deosebit.

Într-o altă variantă, jocul se poate desfășura și pe grupe, elevii fiind solicitați să construiască pe baza ideilor colegilor, să le dezvolte, să le restructureze etc. Exercițiul de a compune o poveste în grup are deosebite valențe formative (solicită ascultarea cu atenție a ceea ce comunică fiecare elev, analizarea și interpretarea critică, anticiparea ideilor acestora, formularea unor idei concordante cu textul etc.), precum și educative (capacitatea de a se transpune cognitiv și afectiv în locul altui copil, de a coopera cu alții, de a se bucura împreună de reușită, de a trăi în comun insuccesele și de a se angaja împreună să le depășească etc.).

Părintele și copilul

Caracterizarea unei persoane

Desfășurarea jocului:

Din rândul elevilor se alege un copil care în joc este tatăl sau mama. El se plimbă printre bănci și se oprește în dreptul unui elev pe care îl întreabă:

- N-ai întâlnit pe copilul meu? L-am pierdut.
- Cum arată? răspunde cel întrebat.

Copilul tată sau mamă descrie înfățișarea unui elev din clasă. Elevul din clasă care se recunoaște în această descriere devine părinte și continuă jocul în același mod.

Într-o altă variantă, elevul întrebat trebuie să recunoască despre ce copil din clasă este vorba. Dacă va recunoaște, el devine părintele care și-a pierdut copilul.

Cuvintele care s-au încurcat

Jocuri didactice pentru îmbogățirea, precizarea și activizarea vocabularului

Desfășurarea jocului:

Cuvintele unui proverb sau ale unei propoziții cu un bogat conținut instructiv sau educativ sunt așezate în dezordine. Elevii trebuie să le ordoneze în așa fel, încât ele să aibă înțeles, să devină o comunicare.

Exemplu: „Munca ne scapă de trei mari rele: neavere, urât și fapte nedemne”.

Sarcina didactică este de a cere elevilor să analizeze cuvintele, să decodifice semnificația fiecăruia și să o raporteze la celelalte cuvinte, descifrând semnificația propoziției.

Reguli de joc:

- în prima etapă, elevii citesc independent cuvintele, încercând să descifreze înțelesul propoziției;
- în etapa a doua, se lucrează în perechi sau în grup, pentru ordonarea cuvintelor; în acest caz, se poate organiza o competiție între grupurile de elevi.

Pentru a fi mai atractiv, acest joc poate să se desfășoare astfel: fiecare cuvânt poate fi scris în niște figuri de forma unor frunze care vor alcătui o crenguță, sau de forma unor petale ce vor alcătui florile unui buchet.

Jocuri rituale

(culese de învățătoarea Dăgădiță Ionica (n. Mazilu, 1962) în satul Jiana, județul Mehedinți)

Paparudele

Paparudele este un obicei străvechi care se practică în satele din județul Mehedinți, în zilele secetoase de vară, pentru a invoca ploaia.

Sfătuiți de bătrânii satului, copiii cu vârste cuprinse între 6 și 14 ani se adunau și își pregăteau straiile pentru acest ritual. Straiile erau făcute din tulpinile fragede și bogate în frunze ale bojilor sau ale brusturelui, pe care le înfășurau în jurul taliei, legându-le cu o sfoară de cânepă. De asemenea, pe cap, copiii își puneau coronițe din aceeași plantă. Uneori, se împodobeau cu crenguțe cu frunze de la diverși arbori.

Spre seară, ceata veselă pornea din capătul satului, trecând pe la fiecare poartă, mai ales în jurul fântânilor, chiuind, dansând și rostind versurile:

„Paparudă, rudă,/ Vino și ne udă,/ Cu găleata plină,/ Ploile să vină,/ Ploile se varsă./ Câmpia să inverzească/ Și ogorul să rodească!”

La poarta fiecărei case ieșeau gospodarii cu vase de lut pline cu apă, udând „paparudele”. Pentru osteneala lor, erau răsplătiți la sfârșitul ritualului de invocare a ploii, de către gazde, cu daruri, ca și în cazul colindătorilor.

Dacă a doua zi nu se pornea ploaia, acest ritual se repeta trei zile la rând.

Bojul este o plantă folosită în ritualuri, atât verde, cât și uscată.

Învăruicitul

În satele din sudul județului Mehedinți se mai păstrează încă un obicei străvechi, desprins parcă din lumea basmelor. „Învăruicitul” sau „Însurățitul” (cum se mai numește în unele sate acest obicei) este expresia cea mai curată și frumoasă a legăturii de prietenie necondiționată și traică în doi copii sau adolescenți.

La două săptămâni după Sfintele Sărbători ale Paștelui, băieții și fetele satului, aflați la vârsta copilăriei și adolescenței, își împletesc din crenguțe tinere de salcie coronițe, împodobindu-le cu cele mai frumoase flori de primăvară. În frumoase costume populare, cu creștetul capului împodobit de coronițe, cu ouă roșii în mână, copiii se adună înainte de apusul soarelui în poienița înverzită din fața bisericii satului. Fiecare vrea să se „învăruicească”, să devină „văruică”- „văr” cu acel copil cu care se înțelege cel mai bine și pe care îl simpatizează cel mai mult.

Doi câte doi își așează coronițele în iarbă și ouăle roșii în cercul coronițelor. Se prind de mâini și se rotesc în jurul coronițelor de trei ori, rostind pe rând cuvintele:

Fetele:

- Fii, văruică, pân' la moarte?
- Fiu, văruică, fiu!
- Amândouă-n două roate?
- Fiu, văruică, fiu!
- Și cu lună și cu soare?
- Fiu, văruică, fiu!
- Și cu stele lucitoare?
- Fiu, văruică, fiu!

Băieții:

- Fii, vere, pân' la moarte?
- Fiu, vere, fiu!
- Amândoi în două roate?
- Fiu, vere, fiu!
- Și cu lună și cu soare?
- Fiu, vere, fiu!
- Și cu stele lucitoare?
- Fiu, vere, fiu!

În unele sate, copiii rostesc de trei ori cuvintele:

„Treci, surată, peste baltă

Să ne-nsurățim o dată?”

După rostirea acestui legământ, cei doi ridică din iarbă coronițele, schimbă ouăle roșii și se sărută prin cercul coronițelor. Fac schimb apoi și de coronițe, urmând ca după „Învăruicit” („Însurățit”) să nu se mai adreseze unul altuia folosindu-și prenumele, ci numai cu apelativul „văruică” („surată”), „vere”.

Un astfel de legământ poate fi considerat ca o „frăție de cruce”, care poate dura o viață întreagă. În sat există și azi oameni care își spun „vere” sau „văruică”, fără a exista între ei vreun grad de rudenie, ci doar în amintirea vie a obiceiului creștin al „Învăruicitului”.

Cercul rotund al coronițelor suprapuse simbolizează „roata vieții” pe drumul căreia cei doi copii vor fi nedespărțiți la bine și la greu, ca niște frați buni. Ouăle roșii sunt simbolul credinței în Fiul Domnului, acela care ne-a dat dovada supremă a iubirii Sale de oameni.

Semnificațiile acestui străvechi obicei vin din adânc, sunt izvorâte din concepția sănătoasă despre viață a țaranului român, potrivit căreia înțelegerea, prietenia, iubirea sunt adevăratele valori ale existenței.

Pițărăii

Pițărăii este unul dintre cele mai îndrăgite și așteptate obiceiuri ale sărbătorilor de iarnă la care participă copiii.

În trecut, gospodinele satului se străduiau să termine de țesut scoarțele sau căpățile frumos ornate cu dungi de diferite culori, din care făceau săcuie sau trăistuțe până la sărbătorile de iarnă. Pentru copiii mai mici se făceau săcuie pe care le purtau atârinate de gât, iar pentru cei mari se confecționau trăistuțe, având dimensiunea potrivită vârstei celui care o purta. În aceste săcuie și trăistuțe, copiii puneau *pițărăii* (colindeții), niște colăcei asemănători chiflelor mai mici.

Grija bărbaților din familie era de a confecționa *colindelele*. Acestea erau niște bețe frumos împodobite cu motive geometrice obținute prin împletirea unor fâșii de coajă fragedă de salcâm în jurul băului și arderea în foc. Și colindele aveau dimensiuni diferite, în funcție de înălțimea copiilor care le purtau.

În seara dinaintea Ajunului Nașterii Domnului, majoritatea copiilor mai mari ai satului se întâlneau pentru a stabili ora și locul plecării în colindat. De obicei, acest loc era capătul de răsărit al satului. A doua zi, dimineața, pe 24 decembrie, copiii, echipați cu săcuie, trăistuțe și colinde, porneau în colindat chiuind și strigând:

„Leși cu colindetele/ Că-ți surup păretele!”

În timp ce copiii se îndreptau spre marginea satului, gospodarii scoteau la poartă coșurile (târnel) cu *pățărăi* și-i așteptau pe colindători. De asemenea, fiecare gospodină se îngrijea ca în vatra focului să fie jar, pentru ca primul colindător să *vrăjească* în el cu colinda, rostind câteva versuri. Odată început colindatul, cei mai mari alergau pe ulițe pentru a ajunge primii la casele oamenilor. Cel care ajungea primul era invitat în casă și scormonea în jarul din vatră, spunând cuvintele:

„Bună ziua lui Ajun,/ Dar mai bună-a lui Crăciun!/ Cei din casă să trăiască,/ Cei de-afar' să izvorască!/ Porcii grași și unturoși/ Să-i mănânce sănătoși!/ La anul și la mulți ani!”

Gospodina îi dădea urătorului un colac mai mare cu lumânare aprinsă și-i mulțumea pentru urări. În timp ce un colindător *vrăjea* la o casă, alt copil mai mare ajungea primul la următoarea casă. Astfel, copiii mai mari ajungeau să ia primii colacul cel mare.

Oricât de sărac ar fi fost gospodarul, tot cinstea colindătorii din pușinul său, cu *pițărăi*, mere, nuci și dulciuri.

Când ajungeau la celălalt capăt al satului, colindătorii se risipeau obosiți pe la casele lor, dar bucuroși de darurile primite. Acasă se lăudau părinților cu ce au primit și se odihneau pentru ca în noaptea următoare să îi aștepte pe *stelari*, cei care veneau cu *Steană*.

Jocurile cu măști (de Crăciun și Anul Nou)

În săptămâna dintre Crăciun și Anul Nou, în satele românești, cete de flăcăi se pregătesc pentru urat, respectând datinile și obiceiurile din timpul sărbătorilor de iarnă. În ajunul Noului An, pe înserat, își fac apariția «mascații». Din repertoriul jocurilor cu măști fac parte Capra, Cerbul, Ursul, Căiuții, Turca, Măștile umane, Malanca.

Jocurile cu măști se practică, în funcție de zonă, atât la Crăciun, cât și între Crăciun și Anul Nou, dar și în ziua de Anul Nou și a doua zi. În aceste jocuri, obiectul cel mai important este capul de animal cu cioc clampănit, făcut din lemn și purtat de un flăcău, însoțit de personaje mascate.

Capra

Ceata, care diferă atât ca număr de participanți, cât și ca alcătuire, după regiunea unde se desfășoară obiceiul, are următoarele personaje: capra, căpitanul, vânătorul, mireasa, baba, moșneagul, ofițerul, evreul, arapul, doctorul, vătaful, fluierașii, neguțătorul, neamțul, turcul ș.a. Capra poate fi "în picioare" ori "pe brânci".

Capul caprei este confecționat din lemn de mestecăn, cioplit în formă cât mai apropiată de reprezentarea naturală a acesteia, partea de jos a botului fiind lucrată dintr-un lemn aparte, prins cu un cui în așa fel încât trăgându-se de sfoara cu care este prins, botul caprei să clămpănească.

Cerbul

Cerbul ridică aceleași probleme de construcție, ca și capra, cu singura deosebire că în loc de cornițele de țap, la capul de lemn se atașează coarne de cerb, iar spațiul de împodobit al coarnelor fiind mai mare, elementele folosite în decorare au dimensiuni corespunzătoare, fiind folosite uneori chiar și panglici colorate. Și cerbii, ca și caprele, trebuie să aibă pe spate o cergă împodobită cu panglici colorate și oglinzi mici. Cerbul mai poate fi îmbrăcat în piele de capră, oaie sau de iepure.

Ursul

Personajul este îmbrăcat în piele de urs sau din alte animale, uneori fiind acoperit cu trestie sau stof cusute pe o haină ori, pur și simplu, o cergă, iar ochii sunt două oglinzi. În picioare are mâneci de cojoc întoarse pe dos, iar pe mâini, bucăți de piele, ca labelle ursului. Ursarul este mănjit pe față, are chipiu și o bătă în mână, de care este prins un lăntșor cu un belciug, care pleacă de la nasul Ursului. Câteodată, chiar Ursul ține un băț lung și noduros între labe, pe care încearcă să se urce. Ceilalți însoțitori poartă costume naționale.

Căiuții

În noaptea de Anul Nou vin și Căiuții. În Moldova, o casă de gospodar unde în seara de Anul Nou nu poposesc Căiuții este ceva nemaivăzut, acel gospodar înseamnă că este marginalizat, că nu-i va merge bine anul viitor. Această vizită este un fel de „binecuvântare” din partea comunității.

La Căiuți grupul de personaje diferă în funcție de alegerea celor care urează: urătorul, un Căluț, cel cu doba, cel cu fluierul, patru Cai, mama Cailor și mánzul, cel ce face căluțul să joace, cămărașul, baba, 2-3 mascați, căiuți, ofițeri cu diverse grade. Obiceiul presupune automat existența unei fanfare.

O formație de căiuți, formată din aproximativ 30 de membri, conține cel puțin doi căiuți, restul fiind comiși, mascați și inevitabil o mireasă (un tânăr deghizat în costumația miresei). Mascați, înarmați cu ciomege și încărcăți cu tălângi, au rolul unor veritabili bodyguarzi moderni.

Concluzii

Jocul este transcultural și social și, deși se întâlnesc diferențieri în formele de manifestare, transferurile ludice dintr-o cultură în alta au fost posibile și datorită structurii comune dată de limbajul universal și de funcțiile pe care acesta le are. Jocul este o constantă a vieții sociale cu puternice valențe formative, socializatoare.

Dintotdeauna jocurile s-au diferențiat în funcție de sex, vârstă și stare materială. O diferențiere se adaugă astăzi când jocul devine un mijloc de formare a unor abilități, pentru că cei care le inițiază, adică adulții, își propun să învețe copilul, jocul nemaivând întotdeauna caracter de agrement. Dacă diferențierile pe sex și vârstă au existat încă de la apariția jocului, cele culturale s-au format în timp, existând amestecuri datorită conviețuirii pe același teritoriu, chiar același spațiu al jocului, în care se jucau și se joacă și azi copii din diferite culturi.

Datorită dezvoltării industriei jucăriilor, a pătrunderii acestora în viața satului, jocurile s-au modificat și ele, iar prin intermediul școlii, jocurile didactice sunt aceleași, indiferent că se joacă la oraș sau sat. Mingile de tot felul, coarda, jocurile de construcție cu diferite obiecte de lemn, plastic, carton frumos colorate au introdus uniformizarea, deosebirile fiind ne semnificative. Singurele «jocuri» care își păstrează nealterat conținutul sunt obiceiurile religioase, mai ales din sărbătorile de Crăciun și de Anul Nou care, deși nescrise, s-au transmis nealterate din generație în generație și care încă se mai păstrează în satele de munte, din nordul României, din zonele care nu s-au confruntat cu fenomene de aculturație, în „izolatele” rurale.

Pătrunderea televiziunii, a internetului au determinat o abandonare a unor jocuri în aer liber și învățarea altora. Fiind atrași de imagine, astăzi copiii se amuză privind desene animate sau butonând în jocurile pe calculator. Putem spune că în absența mișcării s-a diminuat funcția activă (de întărire a organismului și menținere a sănătății fizice prin mișcare) accentuându-se funcția pasivă (prin asistarea la jocurile altora, din televizor, computer). Insistând pe funcția activă a jocului am dorit să redăm autenticitatea jocului de odinioară și să punem în evidență caracterul dinamic, prin mișcare ce fortifica organismul, jocul asigurând sănătatea trupească, dar și mentală a copilului.

Procesele psihice antrenate în joc au cunoscut și ele o deplasare, de la inventivitate, imaginație, creativitate în a construi chiar jucăria, a stabili reguli, a propune idei de joc, la preluarea fără discernământ a unor jocuri gândite de alții. Evidențierea unor jocuri în studiul de față relevă un ansamblu de procese psihice care se dezvoltă prin exercițiu zilnic, continuu, care favorizează socializarea și dezvoltarea normală a individului, efectele jocului din copilărie văzându-se mai târziu, în viața de adult. Felul în care s-a jucat copilul, în copilărie, (singur, cu adulții, cu copiii de vârsta lui) își pune amprenta pe dezvoltarea personalității sale. Mișcarea, cântecul, dansul, inventivitatea, creativitatea, întrecerea vor produce persoane sociabile, adaptabile, competitive, extrovertite, voluntare ș.a. – calități necesare unei bune conviețuirii în societate.

**MANIFESTĂRILE
JURIDICO-ADMINISTRATIVE**

TEORII ALE PROPRIETĂȚII COMUNE
CA FENOMEN NORMATIV-JURIDIC DINAMIC:
PERSPECTIVA ANTROPOLOGICĂ ȘI NEO-INSTITUȚIONALISTĂ

Pe scurt, ce este proprietatea și unde este locul ei din perspectivă teoretică

Ce este proprietatea? Un lucru? Spun că „aceasta este proprietatea mea”, arătând o casă, un teren, o mașină. Dar mașina în sine nu este „proprietate”. Proprietate este atunci când mașina îmi aparține, cu alte cuvinte atunci când între individ și lucru există o relație de posesie. Relația de posesie la rândul ei nu este o simplă hârtie ce atestă fenomenul posesiei. Posesia poate produce emoții, stăimă de sine, gelozie. Posesia poate însemna că eu am dreptul de a folosi o suprafață de pământ, am dreptul de a o munci, de a recolta produsele de pe ea, de a o lăsa moștenire ori de a o vinde. Pot interzice altcuiva să calce pe bucata mea de pământ, pot ridica un gard ca simbol al posesiei mele. Mă pot certa cu frații și cu toți vecinii mei în încercarea de a-mi delimita posesia acestei bucăți, pot chiar bate pe cineva care îmi contestă dreptul de proprietate. Cu alte cuvinte, dincolo de a fi doar o relație între persoană și lucrul posedat, proprietatea reprezintă și o relație între oameni, o relație socială.

Proprietatea nu este doar individuală. Ea poate fi și comună, fie în sensul că un anumit număr de indivizi dețin în comun un bun (trei frați dețin un teren), fie în sensul de proprietate publică (un parc, o stradă). În primul caz, în care dreptul de proprietate este delimitat pentru un anumit grup avem ceea ce se numește în literatura de specialitate *common-pool resource* sau *common property*. În cel de-al doilea caz este vorba despre acces public, oricine are drept de uzufruct, indiferent de caracteristicile persoanei, de exemplu de a se bucura de florile parcului, de a se plimba pe aleile lui. În aceste cazuri, relațiile de proprietate se complică și mai mult. Cei trei frați trebuie să cadă de comun acord cine cât folosește din teren, cine ia produsele, cine și când vine să muncească pământul. Adeseori apar conflicte în astfel de situații, dar în același timp proprietatea comună poate aduce împreună oameni aflați la mari distanțe, iar a se pune de acord reprezintă un proces în care sunt angrenate calcule economice, prezumții morale, norme și valori nescrise ale unei societăți (de ex. fratele mai mare poate invoca dreptul primului născut sau fratele mai mic dreptul la locul de casă, elemente ce devin saliente abia în momentul unei negocieri). Întreaga istorie a familiei poate fi repovestită și remodelată cu aceste ocazii, reafirmând identitatea socială a persoanei.

Dar nu numai pământul și bunurile imobile pot constitui obiectul relațiilor de proprietate. Se discută foarte mult la ora actuală și de proprietate intelectuală sau de așa numitele *new commons*, cum ar fi internetul. Sau bunuri comune globale (*global commons*), cum ar fi aerul, apa, atmosfera. Drepturile de utilizare și de proprietate în aceste cazuri devin foarte complicate.

Subiectul proprietății comune este unul foarte important din mai multe puncte de vedere. De exemplu, el constituie un punct de controversă în istoria socială a Europei. În acest cadru, problematica obștilor în sociologia Școlii de la București vine să ilumineze istoria socială timpurie a țărilor românești.

Drepturile de proprietate și aranjamentele instituționale care le cuprind sunt un alt punct de interes teoretic în sociologie, cu precădere pentru analiza instituțională și neo-

instituționalism. Dintre acestea, aranjamentele colective sunt dintre cele mai complexe, mobilizând ideologii și practici empirice foarte elaborate.

Studiile de antropologie socială pornesc de la premisa că relațiile de proprietate sunt relații între persoane și dezvoltă această cale. Supunând criticii inclusiv noțiunea de persoană și relație, disciplina contestă adeseori conceptul de proprietate ca fiind încărcat ideologic de implicații de tip occidental, în principal de factură liberală.

De asemenea, proprietatea este un subiect cu precădere atins de studiile de antropologie socială a postsocialismului. Aceste studii recunosc că reforma funciară a fost unul dintre procesele ce au schimbat fundamental relațiile sociale din comunitățile ex-socialiste. În aceste studii sunt tratate procesele de decolectivizare și privatizare, așadar trecerea de la proprietatea comună la proprietatea de tip individual.

O altă ramură a antropologiei interesată de fenomenul proprietății comune este antropologia legilor (*legal anthropology*). Fiind un fenomen complex din punct de vedere juridic, adeseori legea nu poate surprinde toate subtilitățile unui sistem de proprietate comună, acesta fiind un fenomen de drept viu, supus unui pluralism legal, în sensul că normele ce îl compun și de care indivizii prinși într-un astfel de sistem țin seamă nu pot fi atașate unui singur cod normativ, ci mai multor astfel de coduri, ce pot fi legale sau cutumiare, norme juridice legale, cutumiare scrise sau cutumiare nescrise.

Vom încerca în paginile ce urmează să tratăm problematica proprietății comune circumscrisă în domeniile atinse mai sus. În primul rând, vom aborda filosofia ideii de proprietate și ideologiile pe care aceasta le servește de-a lungul timpului. Vom face ulterior distincția între proprietatea privată și cea colectivă urmărind dezbaterile din analiza instituțională, care nu sunt străine de ideile politice. Apoi, vom aduce în atenție discuțiile apărute în antropologia socială privind ideea de proprietate.

Vom pune un accent special pe studiile lui Henri H. Stahl și pe problema obștilor în România, care a fost nu doar tratată extensiv în perioada interbelică, dar a revenit în actualitate după reforma proprietății din anul 2000.

Proprietate, liberalism și tragedia proprietății colective

Discuția despre proprietate în genere a reprezentat în special o formă de justificare a proprietății private. Majoritatea economiștilor înțeleg proprietatea ca un mijloc de regularizare a accesului la resurse precare prin acordarea de drepturi asupra acestor resurse unor persoane, implicat asumând excluderea altor persoane. Această concepție economică presupune că atunci când resursele sunt precare, alocarea de drepturi de proprietate este un bun mijloc de motivare a persoanei pentru a utiliza resursa respectivă eficient, disciplinată fiind și de prezența pieței (Verdery & Humphrey, 2004).

O astfel de poziție ne trimite cu gândul la liberalism. Într-adevăr, există o conexiune imediată între proprietate privată și liberalism, cu rădăcinile în concepția dreptului natural a lui John Locke. Locke a teoretizat proprietatea ca o relație particulară între stat și cetățenii săi, afirmând o legătură directă cu democrația: cetățeanul proprietar este subiectul responsabil al politicii democratice. Pentru Locke proprietatea este un element natural atașat individului. Spre deosebire de alți filosofi, ca Thomas Hobbes sau Jean-Jacques Rousseau, el concepe proprietatea ca fiind anterioară oricărei forme de guvernare, intrinsecă individului prin legătura dintre munca depusă și un anumit teren. Ea devine un obiect al reglementării doar o dată cu dezvoltarea unei economii monetare.

În lucrările autorilor evoluționiști ai secolului al XIX-lea, ca de exemplu L.H. Morgan [1877], proprietatea este cea care distinge lumea civilizată de populațiile primitive. În

această perioadă se dezvoltă teorii care privesc proprietatea privată ca opusă proprietății colective și care dezbate originile formelor de proprietate. Originea omului o reprezintă comunismul primitiv și formele colective, ori proprietatea individuală, se întreabă autorii acestor teorii.

Sistemul de proprietate comună contravine doctrinei liberale. Din punct de vedere liberal, oamenii, cetățenii, își pot asigura libertatea printr-o delimitare strictă a drepturilor și obligațiilor, contractul fiind elementul definitoriu încă din zorii acestei doctrine, care postulează o lume în care indivizii se ghidează după raționalitate, interese proprii, și alegere liberă. Din păcate însă, clădirea individului în sine însuși, și prin sine, a făcut ca visul de libertate să creeze o lume neîmpărtășită, o lume a *individualismului posesiv* (Macpherson, 1962). Proprietatea comună, și mai ales cea care este reglementată de instituții organice ce se dezvoltă din relațiile sociale ce o circumscriu, nu se potrivește deloc cu principiile liberale. Nu stă în intenția mea să fac aici o critică a liberalismului din perspectiva relațiilor de proprietate, însă trebuie să atrag atenția asupra mizei studierii viabilității sistemelor de proprietate comună.

Garrett Hardin, prin articolul său foarte influent publicat în *Science* în 1968 – *The tragedy of the commons*, prezintă perspectiva liberală asupra proprietății comune în modul cel mai concis și tranșant. Autorul pleacă de la semnalarea unor probleme care nu au o soluție tehnică: mărimea optimă a populației și satisfacerea maximală a nevoilor, „*the maximum good per person*”, problema poluării și a dezvoltării industriale, problema bunurilor comune etc. Toate acestea sunt văzute ca un corolar al dilemei prizonierului. Problema tragediei bunurilor comune pleacă de la premisele că oamenii acționează ca:

- utilizatori raționali;
- urmăresc profitul personal;
- sunt închiși într-un sistem ce îi obligă să își mărească veniturile permanent într-o lume cu resurse limitate;
- societatea în care trăim este una ce crede în libertatea exploatarei proprietății comune.

Ipoieza lui Hardin este aceea că *libertatea în exploatarea proprietății comune aduce ruinarea tuturor*, deoarece fiecare individ rațional va urmări maximizarea propriului câștig, în detrimentul colectivității. Luând exemplul păstorilor, el descrie procesul dezvoltării economice la nivel individual în felul următor:

„Punând laolaltă componente parțiale ale utilităților, păstorul rațional ajunge la concluzia că singura cale viabilă pentru el de a prospera este de a-și mai adăuga la turma sa încă un animal. Și încă unul.... Dar aceasta este concluzia la care ajung și ceilalți păstori [cu]care [acesta] împarte proprietatea comună. De aici tragedia. Fiecare om este prins într-un sistem care îl obligă să își mărească turma fără limită, într-o lume care este limitată. Ruina este destinația fiecăruia, fiecare își urmărește interesul într-o societate care crede în libertatea [de acces] a proprietății comune. Libertatea în exploatarea proprietății comune aduce ruinarea tuturor! (Hardin, 1968, 1247).

Acesta nu este poziția singulară a unui economist, ea reprezintă poziția unei școli economice și de gândire totodată, ce îl are ca precursor am putea spune pe Adam Smith.

¹ În original: „Adding together the component partial utilities, the rational herdsman concludes that the only sensible course for him to pursue is to add another animal to his herd. And another.... But this is the conclusion reached by each and every rational herdsman sharing a commons. **Therein is the tragedy.** Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit -- in a world that is limited. Ruin is the destination toward which all men rush, each pursuing his own best interest in a society that believes in the freedom of the commons. Freedom in a commons brings ruin to all.”

Elinor Ostrom și abordarea neo-instituționalistă

Abordarea lui Hardin a stârnit o reacție de amploare din partea comunității științifice. Latura de analiză instituțională a științelor sociale este cel mai bine reprezentată de Elinor Ostrom care, în lucrarea *Governing the commons*, apărută în 1990, demontează ipoteza *tragediei bunurilor comune*, oferind, din punct de vedere instituțional, un model de bună funcționare a sistemelor de proprietate comună (*common-pool resources*, CPRs).

Observația incipientă a lui Ostrom este: „referindu-se la sistemele naturale ca la tragedii ale bunurilor comune, problemele acțiunii colective, dilema prizonierului, resurse cu acces deschis, observatorul dorește de cele mai multe ori să evoce imaginea unor indivizi neajutorați, prinși într-un proces inexorabil de distrugere a propriilor resurse.”¹ (Ostrom, 1999, 8), iar soluțiile propuse sunt fie privatizarea, fie centralizarea. Soluția identificată de Lin Ostrom cuprinde patru elemente:

- a *binding contract*, care să-i angajeze pe indivizi;
- o strategie de cooperare, pe care să o definească singuri;
- costul întăririi unei înțelegeri, întărire ce se face de către un *enforcer*. Aceste costuri trebuie să le suporte oamenii înșiși;
- rolul de *enforcer* este preluat de o terță entitate care are menirea de a veghea asupra negocierilor.

Aceste elemente au rolul de a ajuta părțile să găsească metode pentru rezolvarea disputelor care se iscă în cadrul procesului reglementării accesului la resursă, reguli pe care oamenii înșiși le-au dezvoltat. Din perspectiva lui Ostrom, *enforcerul* este elementul cheie pentru buna funcționare a sistemului proprietății comune. Iată care ar fi avantajele:

- oamenii nu depind de cantitatea și acuratețea informațiilor primite de la un angajat oficial al statului;
- dacă unul din actori manifestă o nemulțumire poate împiedica prin veto semnarea contractului;
- oamenii determină propriul contract și numai acela va fi supravegheat de *enforcer*;
- dacă această entitate de supraveghere, *enforcer*, va pretinde prea mult pentru serviciile prestate nici un actor nu va semna un astfel de contract;
- în modelele anterioare această entitate era exterioară comunității, era impusă din exterior, nu putea ajunge la particularitatea fiecărei comunități și la particularitatea fiecărui model de proprietate comună;
- dacă oamenii apelează la un arbitru privat acesta nu le poate impune nimic;
- încurajează inițierea de înțelegeri pe termen lung.

Acest model de aranjament instituțional nu se vrea a fi cea mai bună cale posibilă, este o alternativă la ieșirea din *dilema proprietății comune*. Trebuie remarcată dimensiunea intervenționistă a modelului. Ea vizează în principal acțiunea de *free-ride*, cum este denumită în literatura de specialitate. Ea are loc când o persoană își urmărește interesul propriu în detrimentul altora, prin lipsa contribuției la un efort conjugat și care va beneficia în final de pe urma efortului sau contribuțiilor comune. Cu alte cuvinte, în felul acesta se urmărește încurajarea acțiunilor colective printr-un model sincretic de intervenționism și *laissez-faire*. Modelul unui sistem robust de funcționare a *commons-urilor* presupune 7 elemente (Ostrom, 1999, 7):

¹ În original: By referring to natural settings as *tragedies of the commons*, *collective action problems*, *prisoner's dilemmas*, *open access resources* or even *common property resources*, the observer frequently wishes to invoke an image of helpless individuals caught in an inexorable process of destroying their own resource.

- | | |
|-------------------|--|
| 1. Granițe | Cadrele de acțiune sunt bine determinate. Indivizii sau gospodăriile cu drept de folosire a proprietății comune sunt bine determinate, ca și granițele fizice ale resursei. |
| 2. Congruență | a. Distribuirea beneficiilor de pe urma drepturilor de folosire sunt proporționale cu costurile ce revin din obligații.
b. Drepturile de folosire care reglementează spațiul de folosire, timpul, tipul de tehnologie folosit sunt adecvate condițiilor locale. |
| 3. Participare | Majoritatea indivizilor care sunt afectați de regulile sistemului trebuie să participe la procesul operațional al implementării de reguli și norme noi. |
| 4. Monitorizare | Funcție de audit. Persoanele care îndeplinesc această funcție trebuie să cunoască foarte bine oamenii și resursa, sau pot fi oamenii înșiși. |
| 5. Sancțiuni | Cei care încalcă regulile de funcționare a sistemului trebuie să primească sancțiuni graduale în funcție de delict, de la ceilalți utilizatori ai resursei sau de la <i>enforcer</i> |
| 6. Conflict | Beneficiarii sau reprezentanții lor oficiali au acces rapid și necostisitor la justiție |
| 7. Autoorganizare | Dreptul minim de autogovernare este garantat și nu este amenințat de autorități ale statului. |

Se pune totuși întrebarea: de ce modelul reușește în unele cazuri, și în altele nu. Care sunt amenințările? Care sunt factorii care duc la eșuarea programelor în unele cazuri? Ostrom identifică factori atât interni, ai grupului, cât și externi, ai mediului. Factori interni sunt:

- oamenii nu au capacitatea de a comunica unul cu altul;
- nu se poate dezvolta încrederea reciprocă între indivizi;
- nu văd nici un sens în a împărtăși un viitor comun și vor sabota fiecare încercare prin dezvoltarea acțiunilor de tip *free-ride*;
- indivizi mai puternici din cadrul comunităților care au de câștigat dintr-o situație confuză și tensionată împiedică dezvoltarea unor strategii coerente ce vin din partea unor grupuri mai puțin puternice.

Acest din urmă element recomandă intervenția statului sau chiar a unor instituții internaționale când este cazul. La fel ca și în cazul factorilor externi în care:

- actorii nu au autonomia necesară pentru a face schimbările necesare;
- autoritățile susțin *dilema proprietății comune* pentru că extrag beneficii de aici;
- schimbări în exteriorul comunității au apărut prea brusc și prea rapid pentru ca aceasta să aibă timp să-și adapteze structurile interne.

Modelul neo-instituțional oferă un cadru de analiză foarte structurat. Cercetătorii sunt înclinați să urmărească acest model și să analizeze formele colective întâlnite prin prisma lui, văzând în ce măsură ele sunt robuste sau nu, îndeplinesc criteriile de performanță sau mai curând ilustrează problemele apărute. Lupta aceasta a școlii lui Ostrom cu teoria *tragedy of the commons* a adus foarte multe studii empirice din toată lumea care tratează instituții locale de guvernare a resurselor colective și arată cel puțin faptul că ele există și pot fi funcționale, chiar dacă nu perfecte. Ideea stereotipă că proprietatea colectivă este de domeniul trecutului și caracterizează forme neevoluate de societăți a devenit astfel superfluă. Proprietate colectivă mai putem încă întâlni în Spania, în Anglia, în Franța, în Statele Unite, cu alte cuvinte în țări pe care le considerăm moderne, evaluate, occidentale sau liberale.

Proprietatea în antropologia socială

Revenind la discuția generală despre proprietate și efectele acestui concept asupra societăților în care se aplică, vom vedea în acest subcapitol punctele de vedere ale antropologiei sociale.

Teoria antropologică standard accentuează în primul rând abordarea proprietății ca relație socială:

„Natura esențială a proprietății este de găsit în relațiile sociale mai mult decât în atribuțiile lucrului sau obiectului pe care îl numim proprietate. Proprietatea, cu alte cuvinte, nu este un lucru, ci o rețea de relații sociale care guvernează comportamentul oamenilor cu respect față de folosirea și dispunerea de lucruri.” (Hoebel, 1966, 424 citat în Hann 1998)

Și alți autori subliniază acest lucru: „relațiile de proprietate sunt mult mai ușor de observat ca relații sociale între oameni.” (Hann, 1998, 4).

Un concept foarte mult circulat în aceste abordări este acela de *embeddedness*. Termenul a fost introdus de istoricul și economistul Karl Polanyi în lucrarea *The great transformation*, apărută la Boston în anul 1944. Traducerea aproximativă a acestui termen poate fi *înrădăcinare, înrădăcinat*. Termenul ar putea fi tradus și ca *sădire, sădit*.

Să urmărim conceptul lui Polanyi însă. În cartea sa, *Marea Transformare*, identifică următoarea diferență: economiile pre-moderne diferă de cele capitaliste prin aceea că acestea din urmă scapă din încadratura lor socială și politică, inițială societății care a produs-o. Cu alte cuvinte ele sunt *disembedded* sau, dezrădăcinate. Această dezrădăcinare a economiei este atribuită mișcărilor inerente ale economiei de piață, efectului standardizării produs de monedă, lipsei relațiilor personale în performarea schimburilor economice (Polanyi, 1944). Filosofia pieței este aceea de a elibera schimbul economic de orice regulă provenită din lumea socială, pentru a permite negocierea pură a prețului de către indivizi interesați doar de maximizarea profitului. În societăți fără capitalism, în sisteme de redistribuire sau de reciprocitate, schimbul economic este adânc înrădăcinat în norme și valori sociale.

Mark Granovetter este cel care preia conceptul de *embeddedness* și îl opune celui de *rational choice* din microeconomică. El merge mai departe în analiza deschisă de Polanyi și descrie felul în care acțiunea economică este înrădăcinată în structurile relațiilor sociale din societatea modernă. În viziunea lui Granovetter fiecare afacere este fundată pe relații sociale.

„Din moment ce asemenea relații sunt mereu prezente, situația care s-ar ivi în absența lor nu poate fi imaginată decât printr-un experiment de gândire ca acela al statului natural al lui Thomas Hobbes [...]” (Granovetter, 1985, 481)

De aici pleacă îndemnul autorului către sociologi cărora nu numai că le rămâne un spațiu mare de studiu în câmpul acțiunilor economice, dar perspectiva lor de studiu este necesară.

Chris Hann aduce conceptul de *embeddedness* în sfera antropologiei economice pentru a analiza relațiile de proprietate. El identifică un spațiu al dezbaterii existente asupra problemei proprietății mult prea simplist alcătuit: paradigma liberală, dominantă, care „slăvește” virtuțile proprietății private, și paradigma marxistă care acordă statului primul drept în deținerea proprietății și monitorizarea relațiilor sociale ce orbitează în jurul proprietății (1998, 45). Amândouă paradigmele consideră că oferă soluția optimă în reconcilierea *libertății* cu *eficacitatea economică*, și acestora două la rândul lor cu *dreptatea*. Poziția liberală asupra proprietății este fundamentată pe separarea sferelor politic,

economic și juridic iar de aici ar rezulta că drepturile de proprietate dintr-o țară capitalistă cu un sistem juridic bine încheșat diferă mult față de drepturile de proprietate din societățile post-coloniale sau post-comuniste unde contextul juridic și economic este cu totul altul (*ibid.*). Aportul metodologic al lui Hann și al școlii sale este dovedirea cu ajutorul uneltelor antropologice, printre care și conceptul de *embeddedness*, că această separare este un mit.

„Societățile reale sunt din punct de vedere funcțional difuze, și aparenta rigoare a poziției liberale asupra separării trebuie văzută ca o deghizare fină a relațiilor de putere inegale. [...] nu contează cât de mult o societate va implementa modelul liberal sau doctrina comunistă în toată puritatea lor, rămân ambiguități, deoarece conceptul de proprietate continuă să sfideze circumstanțele exacte.” (Hann, 1998, 45).

Hann militează pentru abandonarea himerelor liberale și pentru recunoașterea faptului că distribuirea proprietății este o funcție a organizării politice a diferitelor societăți sau comunități și nu se poate institui un model optim universal de funcționare a relațiilor de proprietate, ci numai modele diferite în acord cu aceste realități diferite.

Totuși, această perspectivă a fost criticată. Verdery și Humphrey (2004) deconstruiesc această asumție a proprietății ca o relație între indivizi cu referire la un obiect, ca fiind pseudoteoretică și problematică. Asumția presupune, în viziunea celor două autoare, că indivizii și obiectele în cauză sunt precis delimitate, integrale și sunt ușor de recunoscut ca atare. Ori, acesta nu este cazul întotdeauna. După cum demonstrează Marilyn Strathern, o figură importantă în antropologia contemporană, indivizii nu sunt atât de unitari precum sugerează termenul. Ei pot fi „divizi” în unele culturi (*individuals* versus *dividuals*), în sensul că sunt asamblări ale multiplelor relații sociale în care participă. Elementele lor componente pot fi descompuse fără vreo asumție că ei trebuie să fie atât de unitari precum cultura occidentală presupune. Ei sunt astfel precum nodurile unei rețele, sau ca o metaforă a „gării” prin care alți oameni trec, ori bogăție, creativitate sau alte lucruri trec. Identitatea personală este astfel instabilă și discontinuă. Collier arată de exemplu că ceea ce conferă unitate persoanei este tocmai ideea de atașament față de un teritoriu al său, urmată de recensăminte, practici de numire și cadastru care fixează atât individul ca identitate cât și individul în raport cu un anumit teritoriu. Apoi, evident este necesară întrebarea ce este un obiect? Este pământul deținut în 1945 același cu pământul retrocedat în 1991? Este casa naționalizată în 1950 aceeași cu casa retrocedată după revoluție? Trebuie să presupunem că persoanele deposedate atunci sunt aceleași cu persoanele moștenitoare de acum și să proiectăm asupra lor răzburarea socială a retrocedării? Natura schimbătoare a obiectelor și persoanelor pune probleme, după cum ne sugerează inșeși dezbaterile publice din jurul lor. Trebuie așadar regândit întregul nexus persoană-obiect-relație în virtutea acestor observații.

Totuși, nici această perspectivă deconstructivistă nu este de natură să ne lumineze. Antropologia este întotdeauna gata să critice stereotipiile, să contextualizeze puternic, însă este și acuzată adeseori că tot ceea ce poate ea produce este o sumă de studii de caz ce oferă doar o înțelegere locală, particularizată, a unor realități ce aparent nu transcend lumea de „aici și acum”.

Un model mai integrat de analiză a proprietății ne este oferit *de antropologia legilor*. Aceasta subdisciplina are ca obiectiv studiul „ordinii” în societate, ordine care se manifestă prin reguli, norme, cutume, legi. Părintele fondator este considerat a fi Sir Henry Sumner Maine cu lucrarea *Ancient Law* (1861), iar fondatorul modern este Bronislaw Malinowski (*Crime and the Savage Society*, 1926).

Această perspectivă, în ceea ce privește studiul proprietății se concentrează pe conceperea proprietății ca un „mănunchi de drepturi” (*bundle of rights*), considerând că orice sistem de proprietate poate fi descompus în mai multe tipuri de drepturi, deținute fie de o persoană, fie de mai multe. Prin această metaforă a mănunchiului se poate de exemplu vedea și în ce măsură proprietatea mai poate fi absolută, sau raportul între privat și public în cadrul unui astfel de sistem din moment ce o serie de drepturi sunt deținute de stat. În genere, această perspectivă rezolvă o serie de dihotomii și controverse bazate pe gândirea în termeni absoluți de public versus privat sau proprietate ca un singur drept, o singură relație.

Din punct de vedere empiric, proprietatea poate fi exprimată într-o varietate de fenomene sociale, în idei și ideologii, în instituții și legi, în relații sociale concrete și în practici sociale. Putem numi aceste clustere de fenomene sociale „niveluri de organizare socială” (von Benda Beckmanns and Wiber, 2006). Definirea proprietății la un nivel nu se poate reduce la definiția considerată la un alt nivel, deoarece sunt implicate tipuri diferite de fenomene sociale, la fel cum de exemplu nu putem reduce relațiile într-un cuplu căsătorit și interacțiunile lor zilnice la legile căsătoriei. Cele două niveluri evident interacționează, dar nu se pot reduce unul la altul.

Se disting două niveluri principale în modul cum putem concepe și analiza proprietatea. Primul nivel este cel al interacțiunilor, în care avem în vedere obiecte concrete ale proprietății și relațiile stabilite atunci când oamenii folosesc, transferă, moștenesc sau se ceartă într-o relație privitoare la un obiect. Acest nivel este numit nivelul relațiilor sociale concretizate (*concretized social relationships*). Cel de-al doilea nivel este reprezentat de acele practici în care legi și drepturi de proprietate categoriale (taxonomice) sunt reproduse sau schimbate în care natura legilor proprietății este explicată, discutată sau disputată în arene ale interacțiunii de tipul parlamentului, universităților, mass-media (*ibid.*,15). Altfel spus, acesta este nivelul la care se creează ideologia proprietății.

Această teorie oferă un cadru adecvat studiului proprietății, delimitând cele două niveluri de studiu. Proprietatea comună apare astfel mult mai clar delimitată și inteligibilă. Astfel, pe de o parte avem ideologia proprietății comune, o ideologie politică adeseori reflectată de diverse guvernări și partide în legi care fie avantajează proprietatea comună pe criteriul eficienței parcelelor mari și asocierii, fie o dezavantajează pe criteriul liberal al eficienței determinate de motivația individuală. Pe de cealaltă parte există practicile proprietății comune, cele pe care le putem găsi pe teren, în care cutuma păstrează aranjamente foarte complexe de drepturi și metode de utilizare a terenurilor comune, pe care localnicii le-au negociat de-a lungul secolelor și fie le-au transpus în „ideologii” locale, charte, statute, fie le-au transmis pe cale orală ca elemente de drept viu.

În partea care urmează vom adăuga acestor teorii cazul proprietății comune în România, în lumina teoriilor prezentate și în lumina autorilor români.

Teorii românești despre proprietatea comună: obștea

Tema proprietății comune a fost una dintre temele de tradiție ale Școlii sociologice de la București prin opera lui Henri H. Stahl. Obștile românești sunt sisteme de proprietate comună de o complexitate specială, având și o miză națională de argumentare a tezei autohtoniste și o miză regională de apărare a drepturilor țăranilor liberi din zonele de munte. Ele nu sunt doar relicve ale trecutului, supraviețuri ale unor sisteme arhaice, dar sunt elemente ale comunităților actuale, prin retrocedarea lor cu Legea 1/2000, astfel că discuția acestor forme este oportună pentru timpul prezent.

Aproximativ 24% (aproximativ 600.000 hectare) din suprafața de pădure restituită s-a reconfigurat în proprietate devălmașă, în posesia obștilor și composesoratorilor. De asemenea, alte tipuri de păduri colective au „renăscut”, respectiv, pădurile comunale, însumând peste 34% din suprafața restituită (aproximativ 900.000 hectare), aflate în posesia primăriilor.

Reforma proprietății a prevăzut schimbarea formei de proprietate, însă a prevăzut și modalitățile prin care să se facă această schimbare echitabil și clar pentru toate părțile implicate? Cu alte cuvinte, în ce măsură legea înțelege (sau legiuitorii înțeleg, depinde dacă punem accentul pe structură sau pe actori) sistemele de proprietate colectivă și oferă prevederi adecvate rezolvării conflictelor? La nivel empiric există un pluralism normativ, actorii ghidându-se după legi, dar și după cutume și practici convenționale, cu alte cuvinte după coduri normative alternative celui legal. Acest proces nu este original pentru perioada post socialistă, el ne este descris și de H.H. Stahl în perioada interbelică, după cum vom vedea în rândurile de mai jos.

Pentru a ilustra aceste chestiuni, vom analiza sistemul devălmaș vrâncean, după o trecere în revistă a studiilor ce s-au aplecat asupra devălmașiei în istoria științelor sociale în România.

Devălmașia a constituit obiect de studiu pentru doi mari „fondatori” ai științelor sociale în România: Henri H. Stahl și Vasile V. Caramelea. Primul s-a ocupat de zona Vrancei, pornind de la abordarea monografică a satului Nereju, a dezvoltat o lucrare amplă cu accente de sociologie juridică și istorică, dar și cu metode de antropologie socială. Nu insistăm aici asupra lucrărilor și concluziilor sale, deoarece ele transpar pe întreg parcursul studiului de urmează.

Caramelea s-a ocupat de satul său natal, Berevoiești, Muscel (lucrare publicată în 2006), și de composesoratele din Țara Oltului, în cadrul echipelor interdisciplinare gustiene (lucrare publicată în 1944). Studiile lui urmăresc procesele prin care proprietatea și teritoriul au fost distribuite și grupate în cadrul comunităților între diferitele grupuri sociale. Pentru regiunea Muscelului, el documentează schimbările suferite de ceata megieșească de la 1603 și până la formarea obștilor în 1915, apoi ceea ce se întâmplă în cadrul acestor obști. În viziunea sa, obștea reprezintă o unitate socială creată din rămășițele (supraviețuirile) vechii cete megieșești (Caramelea, 2006, 111), ale cărui teritoriu devălmaș s-a restrâns semnificativ pe perioada a sute de ani.

Un alt autor, mai puțin cunoscut publicului, este Dumitru Brezulescu (1880-1916). Activitatea lui nu este proeminentă ca profesor ori cercetător, ci ca om politic¹, dar lucrarea sa de licență, *Contribuțiuni la studiul proprietății în devălmașie a munților noștri*, publicată în 1905 este de valoare și anticipează multe dintre ideile ulterioare ale lui H.H. Stahl. Concluziile sale provin din studierea unei alte zone, cea a Gorjului, cu împrejurimile Novacilor. Analiza sa asupra legilor și realității empirice ajunge la concluzia că legile nu exprimă realitatea; indiviziunea statornică, devălmașia, există de facto, dar nu este reglementată în nici un fel, ceea ce creează anarhie în relațiile între co-proprietari și de asemenea în relațiile acestora cu alți actori / instituții (Focșeneanu, 1998, 66).

Cercetătorii români contemporani care s-au ocupat de aducerea chestiunii proprietății colective în actualitate sunt Gheorghiuță Geană și Gheorghe Șișeștean. Gheorghiuță Geană a realizat un studiu în 1969 despre o obște pastorală ce a continuat să existe la Șirnea (zona

¹ A fost avocat și deputat în Parlamentul României în perioada 1911-1916 din partea partidului liberal; a fost fondatorul băncii populare Gilortul, una dintre puținele bănci populare de credit care au sprijinit populația rurală; activitatea sa a fost una de succes și localitatea Novaci s-a dezvoltat semnificativ datorită lui.

Branului), după naționalizarea pădurilor (Geană, 1969, 1998). Gheorghe Șișeștean s-a ocupat de studiul țărânimii și formelor de proprietate în special pentru zona Maramureșului și a Sălajului (Șișeștean, 2005).

Având în vedere această serie de cercetări, consider că subiectul obștilor și al proprietății devălmașe merită atenție dintr-o perspectivă *longue duree* a științelor sociale.

Obștea vrânceană ca obiect de studiu al antropologiei legilor

În România, după 2000, s-au retrocedat proprietățile colective și s-au reînființat obștile ca instituții locale de administrare a proprietății forestiere (proprietate colectivă, devălmașă pe sat, cu suprafețe mari, cuprinse între 2000 și 13000 de ha), ca instituții care au la bază o tradiție, nu au fragilitatea unor contracte noi (Vasile 2006a și b, Măntescu 2006). Atât lucrările lui Stahl cât și studiile personale¹ arată că există o diferență esențială între ceea ce se petrece la nivel cutumiar-local și ceea ce vedem pe hârtie din punct de vedere legal-statutar.

Vom discuta în cele ce urmează modalitățile de definire a membrilor unei obști, deoarece alocarea drepturilor, criteriile de excludere și de includere sunt, credem, elementul cheie al unui sistem de proprietate.

Una dintre recomandările date de Elinor Ostrom în cadrul analizei instituționale pentru buna funcționare a instituțiilor de autoadministrare a resurselor comune este ca să existe granițe foarte precise pentru cine este membru, cine are drepturi de proprietate/utilizare a resursei (Ostrom, 1999, 7). În mod clar obștea vrânceană nu se supune acestei reguli, vom vedea mai jos cum se configurează dreptul de a fi membru și cine/ce anume determină această configurație.

Definirea membrilor apare ca fiind complicată deoarece, cu timpul, categoriile de persoane care trebuie incluse/excluse se diversifică. Înainte de naționalizarea pădurilor în 1950, H.H. Stahl ne atrage atenția asupra câtorva categorii care au fost puse în discuție în comunitățile vrâncenești – majori/părinți de majori, venetici (din departamentul Putna, din afara lui, venetici prin căsătorie), vânzători/cumpărători, persoane nebaştinașe cu funcții în comunitate (preoți, profesori), băștinași care migrează temporar. Aceste categorii sunt incluse sau excluse de la drepturile asupra pădurii în funcție de cum definim natura regimului de proprietate. Proprietatea devălmașă vrânceană era „la origini” un tip de proprietate la care aveau acces toți vrâncenii în mod nelimitat (Stahl, 1958). Atunci nu se punea problema dacă acesta este un drept în virtutea rezidenței ori în virtutea băștinașiei, deoarece nu pătrundeau mulți străini care să se stabilească în zonă. Un lucru era sigur, nu era un drept de tip genealogic, nu putea fi lăsat moștenire. Ulterior, când băștinașia nu mai coincide cu rezidența și apar elemente alogene, dreptul la obște se definește mai clar în direcția rezidenței. Acum, membrii comunităților își definesc proprietatea în continuare prin termenul de devălmașie, dar aceasta primește alte înțelesuri, pe care le vom detalia mai jos. Ne ferim să dăm definiția devălmașiei, deoarece tocmai aici este miza lucrării noastre, de a arăta că sistemul devălmaș a fost în schimbare permanentă, fiind un element de drept viu, neîngrădit de o definiție statutar-legală.

Voi încerca să surprind procesele care au loc în interiorul sistemului de proprietate forestieră vrânceană, procesele de schimbare a drepturilor, a categoriilor de persoane îndreptățite, prin teoria și analiza oferită de H.H. Stahl și prin studiile proprii. În cazul

¹ Cercetarea noastră s-a desfășurat în 10 comunități din Țara Vrancei, în perioada 2004 -2006.

Vrancei consider ca avem de-a face cu „un fond fără formă”, un sistem local ce supraviețuiește prin cutume, fără ca dimensiunea statutar-legală să reușească să îl „prindă” într-un mod care să nu îi altereze natura. Astfel, un al doilea scop al articolului este studiul dinamicii între dimensiunea legal-statutară și cea cutumiară privind chestiunea membrilor. Desigur, se pune problema ce mai este cutumiară după 50 de ani de inexistență a obștilor. Am fost surprinsă să aflu că se păstrează foarte multe din ideile și principiile care organizau obștea veche, se păstrează chiar formule de exprimare verbală a acestor principii în comunitățile locale, pe care Stahl ni le citează în 1939.

Într-o perspectivă „*longue duree*”, vom analiza sistemul vrâncean prin prisma antropologiei legilor (engl. *anthropology of law sau legal anthropology*), o ramură destul de puțin cunoscută a antropologiei sociale.

Proprietatea comună vrânceană în perspectiva teoretică a „mănunchiului de drepturi”

Una dintre categoriile care constituie obiectul ordinii în societate, deci ca obiect de studiu al antropologiei legilor, este *proprietatea*. Proprietatea poate fi înțeleasă ca „bundle of rights” (von Benda-Beckmanns, 2006), „mănunchiul de drepturi” asociate respectivului sistem de proprietate. Conceptul *mănunchiului de drepturi* ne ajută să captăm analitic sistemul de proprietate, sugerând că proprietatea înseamnă mai multe drepturi și obligații, ca firele unui mănunchi, ce sunt deținute de diferiți actori cu referire la același obiect. Printre acestea sunt dreptul de a folosi, de a beneficia, de a comercializa, de a moșteni și transmite, dar și drepturile de a lua decizii, de management. În majoritatea societăților se face o distincție între drepturile de a reglementa, superviza, reprezenta în relații exterioare și de a aloca, pe de o parte și drepturile de uzufruct și exploatare economică, pe de alta parte (von Benda-Beckmanns, 2006, 17). Primele sunt văzute ca fiind superioare, considerându-se că din posibilitatea de a reglementa și superviza decurg inerent și cele de a utiliza (decurg uneori legal, alteori ilegal ca abuz de putere). Proprietatea privată individuală este o categorie care grupează majoritatea acestor drepturi în mâinile unui singur individ. Însă nu toate sistemele de proprietate sunt la fel de ușor de descris și înțeles. Sistemele de proprietate colectivă lasă loc pentru drepturi de mai multe feluri alocate unor categorii diferite de actori sociali. De asemenea, definiția legală a drepturilor poate fi ambiguă, ceea ce face ca distribuția reală a drepturilor să ia adeseori o formă diferită. Așadar, pentru înțelegerea unui sistem de proprietate cum este cel al obștilor vrâncene este nevoie de o privire diferențiată asupra drepturilor și actorilor implicați, precum și asupra aspectului legal, dar și practic – local.

În statutul actual de funcționare a obștilor vrâncene „dreptul unui membru” este definit legal ambiguu. Cu exclusivitate în statutele de după 2000 apare definiția dreptului în obște ca fiind:

...cantitatea măsurabilă de produse sau înlesniri stabilite de adunarea generală pentru anul următor, precum și dividendele obținute din activitatea obștii... (Statut art. 9, pct. f).

De fapt, dreptul unui membru nu este unul singur, acela de uzufruct, cum ar putea părea din definiția de mai sus, fiecare membru obștean deține un mănunchi de drepturi, așa cum ne sugerează metafora descrisă. Pentru a clarifica cine ce drepturi deține, am încercat să schițez tabelul de mai jos:

Tabelul 1. Distribuția „mănunchiului de drepturi” în obștea vrânceană actuală

	Statutar	Customiar (practic-local)
1. Dreptul de posesie asupra terenului	Obștea ca unitate juridică	Satul, ca entitate sociala la un moment dat.
2. Drept de uzufruct	Membrii comunității de peste 18 ani (domiciliază și gospodăresc)	*În unele comunități se acordă drepturi doar celor care provin din părinți localnici, înscrși pe tabelele de dinainte de `50 *Profesorii, preoții și alte persoane cu funcții, chiar dacă domiciliază temporar, pot beneficia *Unele localități percep taxa pentru persoane care nu sunt născute în localitate, dar vor să devină membri ¹
3. Drept de vot, în alegeri pentru comitet și adunarea generală	Membrii comunității de peste 18 ani	*În unele localități (Nereju) doar membrii considerați fondatori (înscrși pe tabel înainte de `50) sau urmași ai fondatorilor decedați; dacă un fondator e în viață, fiul său, în vârstă de 50 ani, nu are drept de vot (vom detalia mai jos).
4. Drept de a fi ales ca președinte și în consiliu	Membrii comunității de peste 18 ani	*Acceși situație la Nereju.
5. Drept de moștenire – transmitere de drepturi	Nu există	Nu există
6. Drept de instrăinare – cumpărare de drepturi (definitiv)	Ambiguu	Nu există
7. Drept de a reprezenta obștea în exterior	Președintele	Președintele - o persoană din comunitate aleasă prin vot la 1, 2 sau 5 ani
8. Drept de control silvic	Președintele	Președintele și obștenii
9. Drept de management	Consiliul de administrație	Consiliul - 5-7 persoane din localitate, alese prin vot
10. Drept de a reglementa, de modificare a statutului	Consiliul de administrație + adunarea generală	Consiliul de administrație + adunarea generală.

După cum se observă nu există o simplă translație din planul legal în cel al realităților de teren. Observăm de asemenea că a fi proprietar nu se rezumă la a poseda ceva și la a

¹ Aceste elemente vor fi detaliate mai jos, modalitatea de acordare a drepturilor fiind unul dintre subiectele centrale ale întregului articol.

dispune în totalitate de acel bun. În acest sistem particular de proprietate colectivă, unii membri ai comunității, aleșii oficiali, manifestă drepturi diferite față de ceilalți „proprietari”, iar membrul de rând nu dispune de pădure pentru a o vinde, sau pentru a o transmite urmașilor.

În general, atunci când analizăm distribuția drepturilor și sistemul de proprietate, operăm cu două mari principii – (1) principiul sângelui, al genealogiei sau al descendenței, ce are la bază ideea de moștenire a proprietății, care grupează în genere dreptul de posesie asupra terenului, dreptul de moștenire și de înstrăinare sau (2) principiul locului, al rezidenței, bazat pe ideea „folosului”, care favorizează dreptul de uzufruct în raport cu cel de posesie. La o primă vedere, sistemul vrâncean înclină spre cel din urmă, rezidențial, de folosire, dar în același timp are elemente clare bazate pe principiul sângelui.

În cazul composesoratelor și obștilor genealogice, principiul sângelui este cel care prevalează, membrii acestui tip de obște fiind toți cei care descind din membrii fondatori, indiferent de locul unde domiciliază ei în prezent sau unde s-au născut. Localizarea membrilor nu are nici o importanță în aceste sisteme de proprietate colectivă. De exemplu, în obștea Rucăr, jud. Argeș, o parte foarte mare din drepturile în obște sunt deținute de cineva care s-a născut și locuiește în S.U.A.

Nu pledez pentru ideea că cel mai bun termen pentru ceea ce se întâmplă ar fi cel de *păstrare, de conservare* a unor principii. Mai curând aș spune că există grade diferite de schimbare a elementelor ce alcătuiesc sistemul de proprietate al obștii vrâncene.

Un exemplu la nivel microsocial: satul roit

Un exemplu grăitor de confruntare între cele două principii în Vrancea este satul Ploștina¹, sat roit în anii '30 din satul Hăulișca. În urma succesivelor împărțiri administrative, acest sat se află în 2000 anexat la o comună diferită față de satul-mată, Hăulișca.² Când s-au reînființat obștile, satul-mată invocă principiul rezidenței, negând dreptul Ploștinei la obște, pe motiv că ei aparțin cu domiciliul în altă parte, respectiv la comuna Vrâncioaia. Hăulișca, satul-mată, a recunoscut celor din Ploștina în primul an de la înființare doar o parte din dreptul de uzufruct, dreptul la lemn de foc, apoi, în anul următor, acest drept a fost retras, adunarea generală a argumentat:

„La Vrâncioaia sunteți cu dările, la Vrâncioaia rămâneți cu obștea.” (D.D., 57 ani, sat Ploștina)

Faptul că într-o primă fază ei au fost admiși ne spune că satul Hăulișca îi recunoaște ca fiind „de-ai lor”, însă, ulterior, din rațiuni economice, consideră că drepturile acordate Ploștinei îi dezavantajează. Cei din conducerea obștii Hăulișca au o concepție instrumentală asupra proprietății, încearcă să mențină proprietatea pentru folosul a câtor mai puțini membri și astfel arborează imaginea satului ca unitate teritorială, în detrimentul imaginii satului ca unitate de descendență și de relații de rudenie.

„Ei au plecat, când vor veni aici își vor primi drepturile.

Asta este regula, ca în timp, în 50 de ani să nu dispară proprietatea obștii Hăulișca; că dacă plecăm cu drepturile la Ploștina, ei sunt mai tineri, natalitatea poate să crească, iar aici satul Hăulișca îmbătrânește și te trezești că obștea nu mai este la Hăulișca, este în altă parte...” (C.B., 42 ani președinte obștea Hăulișca)

Obștenii din Hăulișca ar fi totuși de acord ca cei „curat” hăuleșteni să primească drepturi

¹ 226 locuitori, aproximativ 80 de gospodării.

² Satul Ploștina este anexat comunei Vrâncioaia, iar Hăulișca era în 2000 la comuna Tulnici, actualmente la Păulești.

„Sunt câteva familii care sunt de aici și mi s-ar părea normal să primească și ei. Trebuia întrebat de unde a fost taică-su și care a avut aici să aibă” (N.S., 28 ani, sat Hăulișca)

Satul-roi, Ploștina, invocă principiul sângelui, al descendenței, spunând că ei descind din părinți născuți și crescuți la Hăulișca, așa că nu pot avea drept decât la această obște.

„Adică să intrăm drept, că suntem de acolo... neamurile noastre, rude, toate acolo sunt din Hăulișca.” (D.D., 57 ani, sat Ploștina)

Se confruntă în acest caz două concepții diferite asupra ideii de sat, două concepții diferite asupra obștii – una teritorială, conform căreia satul este „aici”, cei plecați, fie la 5-6 km cum este cazul ploștinenilor, fie la 50-1000 de km, nu mai fac parte din sat, prin urmare nu mai au drept la obște (aceasta este concepția predominantă în sistemul cutumiar vrâncean și în actualul statut, invocată și de oficialii obștii), și a doua concepție, aceea a satului ca relații sociale, de rudenie, în care importanță este descendența comună, prin care se atestă îndreptățirea la obște ca moștenire (concepție de care se prevalează cei din Ploștina, pe care o ratifică și instanța judecătorească și la care aderă și membri de rând ai obștii).

Observăm în acest caz cum elementul administrativ tulbură realitățile sociale. Prin faptul că satul Ploștina nu aparține de comuna Păulești, la fel ca și Hăulișca, se produce îndepărtarea. Satul-mată este rupt de satul-roi din punct de vedere administrativ, deși ele sunt evident o unitate din punct de vedere afectiv și chiar biologic, datorită înruderii locuitorilor. Tulburarea se produce pe de o parte prin lipsa suprapunerii organice între comună și sat ca unități simultan teritoriale și administrative, iar pe de altă parte prin redistribuirile succesive și recompunerile administrative care distrug identitățile teritoriale, iar în acest caz prejudiciază direct o astfel de unitate din punct de vedere material. Din această cauză și principiile de ordonare a sistemului de proprietate se schimbă. Fiind redusă la o apartenență formală la o astfel de comună, rezidența, respectiv teritorialitatea, își pierde din proprietățile identitare, își pierde puterea de ordonare a relațiilor sociale într-un spațiu dat. Membrii comunității sunt astfel nevoiți să recurgă la alte modalități de ordonare, respectiv la principiul sângelui, al descendenței.

Continuitate și schimbare în proprietatea colectivă românească

O să încerc în această secțiune să analizez dinamic câteva elemente ce constituie sistemul colectiv vrâncean, urmărind cum se schimbă ele de-a lungul a trei perioade pe care eu le consider ca fiind relativ unitare și cum au fost/sunt ele prinse în lege și statut și cum au fost/sunt aplicate de fapt în comunități.

Există o tendință de menținere a unor cutume, dar manifestările și definițiile sunt în permanentă schimbare, astfel încât devine uneori o chestiune de limbaj dacă admitem că lucrurile se schimbă, ori rămân la fel. Procesul de devenire a obștilor vrâncene a fost interpretat în mod diferit. H.H. Stahl afirmă cu tărie că devălmășia, implicit obștea de tip devălmăș, vrâncean, este în soluție, că se degradează, urmând ca ea să dispară.

„[...] destrămarea devălmășiei sătești este paralelă și direct legată de o dispariție simultană a puterilor obștei” (Stahl, 1980, 29)

Studiile echipei noastre de cercetare arată că obștea de azi, reînființată după 2000, este diferită în manifestare de cea veche, dar are la bază „aceleași principii pe care Henri H. Stahl le enumeră pentru funcționarea satului arhaic” (Mantescu, 2006, 135). Prin faptul că obștile nu au dispărut pe cale „naturală” cum prevedea H.H. Stahl, ci au fost dizolvate de procesul de naționalizare, și prin faptul că ele au revenit după 2000, cred că ar fi mai corect să vedem ceea ce se întâmplă la momentul cercetărilor din '38 ca schimbare și nu ca

disoluție. Studiul lui Liviu Măntescu, la fel ca și studiul de față arată că anumite elemente se păstrează, în timp ce altele se redefinesc sau se schimbă în totalitate.

Nu subscriu la artificii teoretice al lui H.H. Stahl de a înlănțui temporal două sisteme concomitente și diferite, cum sunt cel vrâncean, considerat a fi o supraviețuire, un model arhaic, și cel câmpulungean, considerat a fi evoluat. Considerând că sistemul arhaic, la momentul în care el îl studiază, este în disoluție, el este pe cale de a deveni evoluat, sub presiunea formalizării și legalizării, impuse de capitalism și modernizare. Astfel, forțează oarecum interpretarea realității empirice vrâncene în vederea prezicerii integrării ei în categoriile de tip câmpulungean. În fapt, credem că sistemul așa-zis arhaic vrâncean nu evolua în mod obligatoriu spre un sistem genealogic. Eforturile comunităților și reușitele lor de a modifica statutele în conformitate cu normele locale erau vizibile și chiar sunt descrise de Stahl în monografia de la Nereju. O dovadă foarte clară este faptul că statutele ajunseseră să nu semene între ele, deși porniseră de la același model (Stahl, 1939, vol 3, 272).

Consider că în evoluția obștii vrâncene există trei perioade relativ unitare între care poate exista continuitate sau schimbare. Prima este cea de până aproximativ la 1900 (până la pătrunderea capitalismului prin societățile anonime forestiere și până la reglementările legale din 1910), pe care Stahl o consideră ca fiind forma arhaică, a devălmășiei absolute. A doua este cea de la 1900 la 1948, în care Stahl vorbește despre disoluție. Eu definesc această perioadă ca una în care se producea sinteza între *cutumiar* și *legal*, în care lucrurile se schimbă substanțial datorită reglementărilor statutare ce nu se potriveau fondului local, dar comunitățile locale au puterea de a rezista impunerilor și de a continua să respecte în fapt normele locale. A treia perioadă este cea de după retrocedarea obștilor în 2000, în care formalul primește o importanță crescută, dar se întâmplă o redefinire a formalităților potrivit atât unor principii „moștenite”, cât și a unor realități și voințe locale.¹

Structura formală de conducere a obștii este cea care se schimbă cel mai mult. Se trece de la conducerea prin oamenii buni și bătrâni la o conducere prin intermediul președintelui și a unei structuri ce se află mai mult pe hârtie, formată din contabil, casier și brigadier. H. H. Stahl apreciază că după 1910 s-a trecut la o formă de organizare modernă, bazată pe sistemul administrativ al Societăților Forestiere Anonime, care înlocuiește forma cutumiară. S-a creat adunarea generală, unde se votează prin majoritate relativă sau absolută, cu alegerea președinților, consiliului de administrație, cenzori și casieri, în locul vechilor „oameni buni și bătrâni”, a „feșelor cinstite”, care înainte dirijau treburile comunității (Stahl, 1939, vol. 1, 232). Totuși, această structură de tip birocratic nu a ajuns în perioada de dinainte de comunism să aibă puteri efective și să transforme instituția obștii și natura proprietății devălmășe:

„Obștii nu-i era atunci să aibă un birou aparte al obștii, să zică că are contabil, n-avea decât pe președintele obștii, care nu era plătit cu un salariu, era pi degeaba, puțin, așa, o mână să zicem, și pădurar comunal înfiinșasem. Restu' - nu mai aveam nici un funcționar.” (N. B., 85 ani, Păulești)

În unele cazuri, funcția de președinte de obște nu era deloc importantă, chiar nedorită în unele cazuri, precum ne rezonază nouă astăzi:

„Președintele de obște nu era cine știe ce. Te duceai la el, îți puneai ștampila de drum să pleci cu material la Focșani. Atâta! Nu era un om cu vază.” (I.S., 77 ani, Hăulișca)

¹ Cronologic, a treia perioadă pe care trebuie să o avem în vedere când vorbim despre obști este perioada comunistă, însă pentru acest studiu perioada nu are relevanță, deoarece obștea ca formă legală nu exista, iar legătura cutumiară dintre comunități și proprietățile obștești era slabă.

Acum, structura care atunci exista doar *de jure* a primit puteri *de facto*, și ea chiar are putere de decizie și executivă, dar se supune adunării generale.

Tipul de acces la pădure se schimbă și el, regulile prin care pădurea se poate exploata. De asemenea, modalitatea de a beneficia de pe urma pădurii ia în zilele noastre o *formă preponderent colectivă*, veniturile merg spre infrastructura comunității, pe când în trecut beneficiile erau mai mult *de natură individuală*, fiecare gospodărie trăia de pe urma comerțului cu lemn.

Una dintre schimbările pe care H.H. Stahl le constată este aceea de trecere de la proprietatea devălmașă *absolută*, caracterizată prin accesul nelimitat la pădure și posibilitate de extracție nelimitată de lemn, la proprietatea devălmașă *limitată*, în care creșterea demografică și dezvoltarea tehnologiei impun existența unor limite în acces și exploatare (Stahl, 1980: 64-65) Astfel, ca o regulă de limitare apare principiul egalității, respectiv egalitatea în cota de lemn ce poate fi derivată din pădure. Ceea ce Stahl vede ca o schimbare este de fapt o traducere a unui principiu cutumiar al echității și libertății într-o modalitate formală de distribuire egală a drepturilor, ce nu schimbă în fapt realitatea socială. Până la momentul când apare această regulă, oamenii erau relativ egali în capacitatea de exploatare, majoritatea aveau doi boi, o căruță, așadar libertatea absolută însemna egalitate. Atunci când apare egalitatea formală, materializată și prin apariția unor „bonuri” sau „forme”, „hârtii” de exploatare și transport, oamenii nu percep o îngrădire, o limitare a dreptului lor de acces. Spun aceasta pe baza opiniilor lor de azi. Perioada de dinainte de comunism este percepută ca o perioadă în care exista libertate absolută de exploatare pentru fiecare. Hârtiile erau niște simple formalități.

„...mă duceam în pădure unde vroiam eu, era a noastră, puteam să trag și 1000 de brazi, nu mă întreba nimeni nimic. Acum dacă mă duc, pădurarul e lângă mine, scoate lista, că are listă.” (I.P., 85 ani, Păulești)

Schimbarea se poate observa abia după 2000, când egalitatea nu mai înseamnă și satisfacerea trebuințelor gospodăriei. Limitarea este percepută acum foarte acut, atât prin cantitatea mică de lemn alocat (diferite obști acordă între 1-3 m³ lemn de construcție și 2-3 m³ lemn de foc pe membru), cât și în interzicerea accesului liber în pădure.

„Îmi dă un metru de bușteni. Atât! Cât vor ei. Atunci aveai dreptul să te duci să iei lemn cât vroiai din pădure.” (M.C., 77 ani, Năruja)

Un element care rămâne stabil *de jure* este caracterul democratic al administrării prin adunarea obștească. Chiar dacă Stahl consideră că formalizarea acestor adunări și îngrădirea lor într-o formă reglementată conduce la o degradare (Stahl, 1939, vol. 1, 232) a spiritului de obște pe bază de tradiție difuză, totuși este incontestabil că această formă participativă este cea mai bună soluție pentru nealterarea caracterului democratic cutumiar. *De facto*, participarea este dubitabilă. În ce măsură populația își exprimă voința și în ce măsură această voință este reflectată de mersul lucrurilor – răspunsurile sunt variabile în funcție de comunitate, însă în general participarea democratică așa cum ne-o imaginăm teoretic nu se întâlnește actualmente în obștile Vrancei (Vasile, 2006a, 124-126). Dar, la fel cum știm că nici în obștile din timpul lui Stahl exercițiul democratic nu funcționa prea bine, ne putem gândi că și acele „obrazе curate”, „oameni buni și bătrâni” din trecutul îndepărtat, idealizat de H.H. Stahl, manipula într-un fel sau altul deciziile care trebuiau luate de comunități.

Devălmășie versus indiviziune

Inalienabilitatea drepturilor, atât către străini, cât și către codevălmași este unul dintre elementele particulare ale obștii vrâncene. Există și astăzi expresia - vrânceanul se naște cu drept și moare fără drept. Aceasta înseamnă că dreptul definitiv nu poate fi vândut sau transmis urmașilor, dreptul îi rămâne atașat în timpul vieții (expresia aceasta este încă întâlnită foarte frecvent, deși condițiile actuale fac posibilă și suspendarea dreptului odată cu schimbarea domiciliului), dar dreptul îi încetează o dată cu moartea. Condițiile legale de după 1910 nu țin cont de caracterul devălmaș particular al Vrancei și introduc în statute posibilitatea legală de a înstrăina dreptul, derivat din realitățile câmpulungene. Iată ce prevede statutul Obștii Roșchilele, comuna Negrițești, din anul 1923:

„Moșnenii sau razeșii cari au înstrăinat partea lor stabilită prin tabela definitivă, încetează de a mai face parte din Obște, înlocuindu-se cu cumpărătorii drepturilor lor.” (Art. 13, 1923)

Un astfel de articol schimbă în totalitate principiile cutumiare. Două sunt problemele de sesizat. Acea „tabelă definitivă”, care a dat naștere celui mai important conflict, denumit „lupta majorilor”. Tabela cuprindea persoanele care aveau peste 14 ani la momentul înființării statutelor și îi decreta pe aceștia ca proprietari. Dreptul cutumiar vrâncean presupunea însă că orice persoană care împlineste 14 ani, dobândește drept în obște în fiecare an. Legiferarea respectivei table presupunea că minorii vor primi drept prin moștenire abia atunci când părinții lor decedează sau lasă moștenire dreptul. Se făcea astfel greșeala de înțelegere a sistemului de proprietate ca fiind necesar genealogic. O altă problemă de sesizat este cea a „părții” pe care cineva o are în obște. Cel înscris în tabela de membri avea un drept precis, apreciat cantitativ, în timp ce vrâncenii, după cutumă, nu aveau un drept care să poată fi măsurat, ci un drept de folosință nelimitat (Stahl, 1939, vol. 3, 267).

Un statut adoptat foarte târziu, cel al obștii Nereju din 1948 (munții Lapoșul și Monteorul), are chiar ca mențiuni frecvente denumirea „obște-composesorat”. Acesta pare a reglementa o obște cu un puternic caracter genealogic, atât din punct de vedere al alienabilității dreptului, cât și din punct de vedere al centrării pe principiul sângelui. Iată câteva prevederi din acest statut:

1. Orice coproprietar poate să vândă dreptul ce-l are în obște-composesorat [...]. (Art. 4, alin. 17)
2. Drepturile sunt successorale, a celor din părinți cu drept; (Art. 4, alin. 2)
3. Toți fiii adoptați din alte comune nu pot fi recunoscuți ca fiind codevălmași; (Art. 4, alin. 3)
4. Dacă un codevălmaș bărbat sau femeie se căsătorește, provenitul din altă localitate nu are drept; (Art. 4, alin. 4)

De unde provin aceste chestiuni neconforme cu cutumele vrâncene? Un răspuns este acela că se face o greșeală preluându-se modelul câmpulugean. Această greșeală ține în primul rând de necunoașterea de către legiuitori a realităților de pe teren, dar și de o incapacitate sistemică de a formula în termeni legali existenți normele locale vrâncene.

Stahl explică acest minus prin împrumutul legislativ care a avut loc fără o adaptare la terenul românesc. Astfel, s-a ajuns ca la baza legilor proprietății să stea Codul Civil roman, care, afirma Stahl, favorizează net forma de proprietate privată individuală, ceea ce nu se potrivește cu realitatea românească în care, la vremea respectivă, dominau formele colective, cu precădere asupra pădurilor și pășunilor. Ca atare, acolo unde există proprietate comună, ea este gândită pe baza principiului succesoral. Codul Civil denumeste orice formă de proprietate comună „proprietate în indiviziune”. În acest sistem, Codul

prevede că orice proprietar în indiviziune poate cere ieșirea din indiviziune și poate vinde dreptul său indiviz (Stahl, 1998, 194).

„... în termenii Codului Civil, orice proprietar aflat în indiviziune putea cere ieșirea din indiviziune, așa cum putea și vinde dreptul său indiviz. Ca atare, acțiunea de cumpărare a drepturilor indivize ale moștenitorilor era o operațiune corectă sau, în tot cazul legală (*ibidem*)”.

Legea silvică optează, în viziunea lui H.H. Stahl pentru o soluție de compromis, ambiguă, în care se stipulează un fel de „indiviziune statornică”, în sensul că se precizează că devălmășia nu se poate dezmembra prin voia părților, doar prin autorizație specială din partea statului.

„În fond, legea adoptă o atitudine de compromis; nu declară fățiș nici că moștenii ar fi devălmăși, nici că ar fi indivizi, ci se mărginește să-i considere ca pe niște proprietari în indiviziune, incapabili să-și apere drepturile și, ca atare, puși sub tutela de control protector al statului (*idem*, 195)”.

O altă explicație, care plasează vina mai concret pe actorii sociali ce aveau în sarcină fabricarea legilor, este oferită de Stahl în monografia de la Nereju. El ne spune că:

„...legea de la 1910 însărcinează judecătorii să cerceteze cutumele locale și să le înscrie, pe cât posibil, în statutele de funcționare a comunității. Ei nu au făcut acest lucru, au găsit cutumele nepotrivite dreptului modern. [...] Ministerul de justiție le-a furnizat un model de statut și, în majoritatea cazurilor, acesta a fost pur și simplu copiat...” (Stahl, 1939, vol. 3, 269)

Ce se întâmplă la nivel local și cum este posibilă modificarea statutelor? Conflictul se declanșează de la problema majorilor. Cei care devin majori și realizează că nu pot avea drept în obște fac presiuni pentru a li se recunoaște acest drept și îi blamează pe membrii mai în vârstă care făceau comerț cu drepturi în favoarea Societăților Anonime Forestiere.

„...a luat naștere un conflict între generații, cei în vârstă vindeau munții, iar cei tineri nu puteau face nimic și nici nu puteau obține nimic din aceste vânzări”. (Stahl, 1939, vol. 3, 268)

Vrâncenii fac presiuni pe lângă parlament și pe lângă Ministerul Agriculturii să li se recunoască cutumele. Astfel, îl găsim pe preotul N. Ionașcu de la Tulnici care merge în audiență pentru a influența schimbarea legii.¹ Se dă într-adevăr o lege în 1930, prin care li se recunoaște majorilor dreptul de a fi înscrși anual în tabelele de membri ai obștii.

Legiuitorii mai propun și o altă soluție pentru rezolvarea nepotrivirii între forma legală și fondul cutumiar – aceea ca vrâncenii să aibă posibilitatea de a-și modifica singuri statutele. Astfel, fiecare sat a pus regulile sale în statut, dar mai exista un prag, ratificarea statutului de către tribunalul Focșani, care, ne spune Stahl, avea două secții, una pro și alta contra ideii de drept cutumiar. Așadar, acceptarea legală a statutului fiecărui sat era o chestiune de hazard, în funcție de cum ajungeai la o secție sau cealaltă a tribunalului. Rezultatul acestei acțiuni a fost că soluțiile adoptate au fost variabile de la sat la sat și că în Vrancea s-a ajuns să nu existe două statute asemănătoare, și chiar un singur sat avea mai multe statute, pentru fiecare corp de pădure posedat (Stahl, 1939, vol. 3, 273). *Regăsim astfel 40 de statute diferite în ceea ce privește situația dreptului de a fi membru și modalitățile de acces la pădure.*

Diferențele majore constau în situația veneticilor, a celor care pleacă din localitate și a vânzătorilor și cumpărătorilor de drepturi. Așadar, miza se concentrează în jurul băștinășiei și rezidenței. Conform tabelelor prezentate de H.H. Stahl, mențiunile speciale în statute se pot rezuma în felul următor:

¹ El publică opinia sa într-o broșură din anii 30: Preot N. Ionașcu, *Un caz de moralitate politică*, Focșani: Librăria și tipografia Gh. D. Mircea, 4 august 1930 – această broșură mi-a fost pusă la dispoziție de d-nul profesor Vasile Bulimej din Tulnici.

Tabel 2. Diferențe privind distribuția statutară a drepturilor în 40 de statute la 1930 (adaptare după informația din Stahl, 1939, 274-275).

Menționări în statut		Câte obști, care (din 40)	
Au drept cei care locuiesc	1. În alte sate, dar în Vrancea	15	
	În afara Vrancei...	2. Dar în departamentul Putna	6
		3. În orice departament	4
3. Străinii care vin în comună primesc drepturi		3 (Topești, Poiana, Colacu)	
4. Preoții primesc drept atâta timp cât locuiesc în comunitate		2 (Tulnici, Valea Sării)	
5. Cei care pleacă din localitate pierd dreptul		Mențiune că Da 12 Mențiune că Nu 3	
6. Cei care revin primesc dreptul înapoi		4	
7. Cumpărătorul dobândește dreptul vânzătorului		4 (Găuri, Valea Sării, Colacu, Spinești-Zboina)	
8. Copiii părinților obșteni și cei ai vânzătorilor primesc dreptul la majorat, dacă locuiesc în comunitate		4 (Paltin, Năruja, Nistorești-Munțișoarele, Herăstrău)	
9. Copiii minori sunt înscrși pentru gospodăria defunctului		7	
10. Majorii trebuie să facă o cerere în justiție pentru a fi înscrși		9	
11. Dreptul se stinge o dată cu moartea beneficiarului		16	

Ceea ce se observă din analiza tabelelor care prezintă specificările din statute este că nu există orientări constante ale anumitor obști să spunem către modernizare a cutumei, sau către conservare a ei. Conform tabelelor prezentate de Stahl, există și chestiuni contradictorii în statutul aceluiași obști. Spre exemplu, am observat că în obștea Poduri-Colacu, au drept cei care locuiesc în afara Vrancei, în orice județ, dar totuși cei care pleacă din localitate își pierd dreptul. Prin urmare, pot exista cumpărători care să fie membri în obște fără să locuiască în sat, dar nativii plecați nu mai pot fi membri. Prima prevedere semnaleză o deschidere a obștii, cea de-a doua o închidere. Fiecare obște a deliberat și a hotărât anumite modificări în funcție de situațiile locale și de raționamentele celor implicați. Lipsa aceasta de coerență chiar în interiorul aceleiași obști sugerează că membrii comunităților nu erau pregătiți suficient pentru a traduce ei înșiși o concepție cutumiară asupra proprietății în termeni juridici. Faptul că statul a lăsat totală autonomie nu a fost unul oportun. În spatele acestei măști frumos colorate a descentralizării s-a ascuns incompetența de a trata serios și responsabil chestiunea statutelor și a legiferării obșilor vrâncene.

Actualmente, în loc să se ia seamă de chestiunile discutate de Stahl și să se adapteze statutele astfel încât să se repare greșelile trecutului, se preiau pur și simplu statutele vechi într-un limbaj juridic actualizat. Iată ce prevede legea 1/2000:

„Exploatarea terenurilor forestiere prevăzute la art. 26 [formele asociative de proprietate asupra terenurilor cu vegetație forestieră] din prezenta lege se face în conformitate cu statutele formelor asociative admise de legislația statului român în perioada anilor 1921 – 1940”. (Art. 27)

În fiecare interviu cu oficialii obștilor am auzit opinia conform căreia s-a luat „statutul” vechi drept model.

„V-am spus, noi funcționăm cu vechiul statut cu 100%, cum a funcționat și vechiul statut, chiar începând cu activitățile derulate de obști, cu absolut...deci e vechiul statut.” (F. L., 40 ani, președinte obștea Spinești)

Nu se știe că aceste statute au fost într-un final diferite de la sat la sat, nu se știu toate problemele care au existat la timpul respectiv. Totuși, la fel ca și atunci, există posibilitatea legală de modificare a statutelor. Până acum, puține obști au adus modificări substanțiale statutelor, și chiar dacă au adus, acestea funcționează pe bază de hotărâri, schimbările în marea majoritate a cazurilor nu au fost ratificate la judecătorie. Unul dintre statutele care au fost modificate față de model încă de la înființarea obștii este statutul obștii Păulești.

În prezentul statut-model, adoptat de majoritatea obștilor, există în exprimările diferitelor articole aceleași rămășițe ale sistemului câmpulungean ce prevedeau alienabilitatea drepturilor. Iată câteva exemple:

1. Dreptul în obște încetează o dată cu decesul sau dacă a fost înstrăinat. (art. 5, alin. 1)

2. [Membrii obștii au dreptul] să beneficieze de dreptul de preemțiune la cumpărarea produselor și drepturilor înstrăinate de obște sau membrii acesteia; nimeni nu poate dobândi mai mult de 10% din totalul drepturilor obștii. (art. 9, alin. C)

În statutul obștii Păulești exemplul 2 a fost modificat, în sensul că s-a scos partea de după „produselor”. Totuși, se pare că cei care au dat actualul statut-model au dorit ca dreptul la obște al vrâncanului să fie inalienabil. Un membru al obștii Tulnici ne povestește un episod căruia inclin să-i dau crezare:

„Statutul [pentru obștea Tulnici] eu l-am adus de la prefectura județului Vrancea, de la d-nul inginer..., era de la PNL. A fost statutul vechi din 1920, l-au avut la ei acolo și după el l-au copiat, și mă întrebă, că m-a pus de l-am semnat că l-am primit, mă întrebă:

„Domle!..., dumneatale vrei să te las să vinzi dreptul de proprietate?”, zice „NU!”, zice „Brava, aici te-am vrut!”. Dreptul de proprietate nu se vinde niciodată, rămâne! Si așa a rămas, așa scrie acolo.” (V.Ț., Tulnici)

Așadar, cei care au întocmit statutele la vremea respectivă au intenționat să nu dea dreptul de alienare, și au verificat aceasta și pe vrânceni. Lucrul acesta nu s-a făcut însă temeinic, după cum am arătat, statutul include multe exprimări derivate dintr-o concepție de tip drept alienabil.

Totuși, există în statut un element care ar putea anula posibilitatea de înstrăinare a dreptului de proprietate. Acest artificiu este definirea dreptului în obște ca fiind doar un drept de uzufruct pe perioada unui an:

„Dreptul în obște reprezintă cantitatea măsurabilă de produse sau înlesniri stabilite de Adunarea generală pentru anul următor, precum și dividendele obținute din activitatea obștii [...]” (Art. 9, alin. F)

Astfel, orice vânzare de drept ar exclude vânzarea dreptului de vot (dreptul fiind definit doar ca acela de uzufruct) și de asemenea, ar presupune că este vândută „cantitatea... pentru anul următor”. Cred totuși că într-un document de asemenea importanță, chestiunile trebuie explicitate, fără a fi nevoie să se recurgă la tot felul de subterfugii.

Principiul fundamental al devălmășiei, acela de inexistență a posesiei exercitate de fiecare membru în parte, din care decurge și inalienabilitatea, se păstrează încă foarte puternic în comunitățile vrâncene, indiferent că este vorba despre persoane obișnuite, sau persoane cu funcții oficiale care au avut contact cu statutele „pervertite”. Iată cum descrie un fost președinte al obștii Tulnici sistemul obștilor:

[...] asta nu este asociație de foști proprietari, ei sunt proprietari colectivi în devălmășie în indiviziune, deci asta niciodată nu poate fi... din ea nu poate fi ciuntută cu nici un fel, după

statutul ei, vândută, schimbată, locuită, găjită sau alte asemenea chestii. (C. M., 70 ani, fost președinte obște Tulnici)

Există persoane care nu alocă termenul de proprietate acestui sistem, spunând că devălmășia este altceva: *Dvs. vă considerați proprietar al pădurii, în Obște?* Nu, sunt obștean, nu sunt proprietar. *Adică?*

E o diferență. Una este să o am în proprietate și una să fiu în devălmășie. Eu sunt obștean, am niște drepturi. Care sunt drepturile? Care le-am spus: primesc lemn de foc, primesc lemn de lucru [...].

A fi obștean nu înseamnă a fi proprietar? Nu. *Și proprietar ce ar însemna?* Proprietar înseamnă dacă am eu, am cu moștenire sau am cumpărat de la cineva o suprafață de teren [...] (I.O., 60 ani, director școala Tulnici)

Majoritatea populației susține puternic acest principiu al inalienabilității drepturilor, atât în interiorul obștii, cât și în exterior. Astfel, la întrebările din chestionar¹ o proporție covârșitoare optează împotriva alienabilității, indiferent de originea cumpărătorului:

Tabel 3. Distribuirea opiniilor cu privire la alienabilitate

Obștenii ar trebui să poată vinde partea lor de pădure din obște...			
Unor persoane străine de sat		Unor persoane din sat	
<i>Da</i>	<i>Nu</i>	<i>Da</i>	<i>Nu</i>
12.5%	87.5%	23.2%	76.8%

Disfuncționalități la nivelul ideologiilor locale: statutele

Statutul actual este făcut în așa fel încât lasă loc la multe interpretări, iar prevederile sunt adesea disfuncționale. Vom rezuma câteva dintre disfuncții în tabelul care urmează:

Tabel 4. Disfuncționalități ale statutelor actuale

Disfuncții în statut	Exemple din comunități
1) Constituirea legală a adunărilor generale, precum și validarea alegerilor cu 50% + 1 la prima convocare, iar la a doua cu 40% participanți dintre membrii obștii este în unele cazuri imposibilă (art. 15, alin. 1 și 2)	La Negrilești nu se poate întruni acest procent, deoarece 40% dintre membri sunt plecați la munca în străinătate.
2) Răspunderea solidară a consiliului pentru gestiune și bilanț (art.22)	La Păulești, s-au plătit amenzi din fondurile obștii pentru greșelile de contabilitate, ce revin în exclusivitate contabilului.
3) În cazul în care președintele ales este incompetent, revocarea acestuia conform statutului este inexistentă.	Există câteva cazuri de incompetență a președintelui, recunoscută de către comunitate.
4) Se specifică doar sancțiuni pentru membrii consiliului de administrație, în cazul în care nu-și realizează sarcinile, nu primesc integral indemnizația (art.20, alin.14).	

O altă disfuncționalitate, pe care o vom discuta pe larg, și care reprezintă mărul discordiei în multe dintre obști, este modalitatea de definire a membrilor. În statut sunt definite 4 categorii de membri: membri fondatori, membri, membri cu drepturi în obște și membri asociați. Iată cum este definită fiecare categorie în statute:

¹ Baza de date cantitativă cuprinde 304 chestionare, aplicate după metoda eșantionării aleatorii pe listele electorale (eșantion reprezentativ pe criteriile vârstă și sex) în 4 localități, Nereju, Năruja, Vrâncioaia și Negrilești.

Membri fondatori sunt toate persoanele ce vor fi înscrise în anexa titlului de proprietate ce va fi eliberat acestei obști [...] (Art. 3, alin.2)

Membri sunt acele persoane, care ulterior recunoașterii personalității juridice, vor dobândi această calitate conform prezentului statut.

Membri cu drepturi în obște sunt acei membri fondatori și membri care își au domiciliul în localitatea unde obștea își are sediul [...], acei membri care deși nu au domiciliul în această localitate, au proprietăți agricole sau desfășoară activități de această natură, atestate de autoritatea locală, pe raza acestei localități, precum și acei membri [...] ce au domiciliul în localități limitrofe sau apropiate de localitatea ..., stabilite expres de adunarea generală.

Devin membri asociați cu drept în obște toți tinerii și tinerele cu domiciliul în satul..., ai căror părinți au această calitate, la împlinirea vârstei de 18 ani [...], devin membri asociați cu drept în obște toate persoanele care își stabilesc domiciliul în satul ..., au gospodărie proprietate personală, gospodăresc în sat și au împlinit vârsta de 18 ani, după plata unei taxe de înscriere. (art.4)

Conform cutumei vrâncene acești „membri fondatori” nu își au rostul, *ei sunt doar creația unei necesități juridice, a unei „forme”*. Ei sunt în mare măsură sinonimi cu acei membri înscrși la 1920 în tabela de membri. Pentru a se anihila însă efectul nociv pe care această regulă îl poate avea, se introduce statusul de simplu „membru”, ce dobândește calitatea ulterior. Să ne oprim totuși puțin asupra acestei diferențieri și să vedem ce efecte și interpretări a primit ea în obștile vrâncene.

Interpretări ale statutelor ca mijloc de manipulare la Nereju

În perioada de început a unora dintre obști (Vrâncioaia, Nereju) s-a făcut diferențiere între membri fondatori și membri simpli în privința dreptului de vot. Dreptul de vot au avut doar cei care erau fondatori, deci figurau pe lista respectivă, sau urmașii celor decedați care figurau pe listă. Dacă unul dintre părinți trăia, copilul, chiar dacă se afla la vârsta de 50 de ani, nu avea drept de vot. La Vrâncioaia, această situație s-a schimbat după primul an de funcționare a obștii și toți membrii au primit drepturi egale, atât de acces, cât și de vot. La Nereju însă era confuzie și în 2005. Membrii comunității nu știu exact care le sunt drepturile, am aflat multe opinii contradictorii, o parte afirmă că oricine are drept de vot, pe când cealaltă parte afirmă că „atât timp cât părinții trăiesc, fiul/fiica nu au drept de vot, doar cotă de lemn”.

Membrii fondatori, împreună cu cei care au moștenit fondatorii decedați sunt numiți „membri cu drepturi depline” sau „membri proprietari”. Conducerea obștii confirmă această distincție:

„Sunt 3000 obșteni? Sunt 1200 de obșteni. Avem 2 anexe: unii cu drept de vot, obșteni de la legea 54 care sunt moștenitorii celor care au înființat obștea și copiii lor, care au drepturi, dar nu votează, nu hotărăsc și nu au dreptul să fie aleși. Deci numai aceștia au drept de vot? Da, din 3000 numai 1200 au drept!” (P.F., președinte obște 2005)

Recunoașterea acestei distincții se face explicit prin inventarea unor cartele de obștean, de diferite culori, în funcție de drepturile alocate. Astfel avem cartele galbene, albastre și roz pentru prima categorie de membri cu drepturi depline (1330 membri în 2005)¹, a doua categorie - membri cu drept la cota de lemn, dar fără drept de vot, decizie și drept de a fi ales (1670 în 2005), și a treia categorie, pentru membri cu drept la cotă, dar

¹ La alegerile din 2005 au fost pe listele de votare 1330 de obșteni (cf. Ziarul de Vrancea, 28.03.2005).

temporar, atât timp cât desfășoară activități în comună, aici intrând profesori, medic, preot – care nu sunt din localitate.

Deși crearea carnetelor pornește de la recunoașterea și legitimarea diferitelor calități de membru obștean, ele au și o funcție practică, aceea de a ține o evidență a ridicării cotei anuale de lemn sau a echivalentului în bani.

„Carnetul de membru este o inițiativă proprie a obștii. Nu are nici o valoare. E ca o legitimație. Acolo se face mențiunea dacă obșteanul respectiv și-a luat echivalentul dreptului în lemn, sau echivalentul în bani [...] Și atunci când vine cu carnetul respectiv se face mențiunea: „A luat 2m³, care reprezintă dreptul în obște.” Și se ține o evidență.” (B., 53 ani, Nereju, angajat ocol silvic)

Membrii opoziției de la Nereju¹ consideră că aceste carnete au fost făcute cu scopul de a facilita abuzurile conducerii obștii. Mecanismele de abuz ne sunt descrise în felul următor: în primul rând, conducerea obștii intermediază cu ajutorul carnetelor vânzarea de masă lemnoasă. Cumpără dreptul pe un an al celor care nu se duc la pădure să își ridice singuri lemnul, plătesc acestora 30 RON pe m³. Adună câteva sute de carnete și în baza acestora ei vând o parcelă unei firme de exploatare la un preț de 70 RON pe m³, așadar câștigă mai mult decât dublu². Caracterizările acestui sistem de carnete din partea membrilor comunității sunt dure:

„De multe ori legitimațiile nu au nici număr de înregistrare. *Poze au?* Nu au nici o poză, n-au nimic. Asta este o hoție [...] este bișniță, un lucru foarte grav.” (V.C., 40 ani)

Carnetele sunt văzute ca mijloace de fraudă și prin faptul că astfel pot fi copiate semnăturile și se poate avea o evidență a numerelor de buletin. Oamenii se gândesc că în felul acesta se pot legitima false hotărâri ale adunării generale, hotărâri care convin membrilor conducerii³.

Ideea aceasta de diferențiere între tipuri de membri ai obștii, respectiv de negare a dreptului de vot, decizie și candidatură la funcții oficiale în cadrul obștii a unei părți foarte mari din populația de peste 18 ani a Nerejului este de asemenea considerată ca fiind o manevră prin care conducerea dorește să controleze deciziile, înlăturându-i astfel pe mulți dintre cei foarte capabili să exprime opinii. Regula aceasta are și ea slăbiciunea ei și se găsește o cale pentru a fi ocolită, atunci când în cauză sunt persoane „importante”

Atunci când unii dintre membrii consiliului au fost în situația de a nu putea fi aleși, părinții au dat „negație”, pentru ca fiul să poată fi ales.

Aceste acțiuni au și implicații mai „grave”, de schimbare a naturii proprietății obștești. Prin aceste interpretări ale statutului se reinventează parțial⁴ problema majorilor de dinaintea de anul 1930. Se accentuează ideea transmisibilității dreptului deplin de obștean.

¹ Situația obștii de la Nereju ne apare ca fiind cea mai tensionată din Vrancea. Există conflicte dure între oficialii obștii și ocol silvic pe de o parte, și cei care formează opoziția din rândul membrilor comunității pe de altă parte. Realizările obștii se află la un nivel scăzut, iar populația din Vrancea vorbește despre obștea Nereju în termeni de „corupție”, „mafie”, „afaceri”.

² Dacă ne bazăm pe afirmația președintelui că 2/3 dintre membri preferă să ridice bani în loc de lemn, deci 2000 membri, ajungem la un profit de aprox. 45.000 euro/an din această presupusă activitate de intermediere.

³ Subliniez că acestea sunt acuzații pe care membrii comunității le aduc conducerii obștii și nu este rolul cercetătorului de a face anchetă și de a afla adevărul; însă anumite declarații ale însuși președintelui obștii ne-au pus pe gânduri. El spune că nu se întrunește eovorumul necesar în adunări și se recurge la semnături „prin sat”, chestiune pe care nu am mai întâlnit-o la alte obști: „Mai mult de 60% nu a fost niciodată [la adunări]. Când nu se îndeplinesc condițiile, se repetă. Aproape în fiecare an se recurge la semnături prin sat ca să întărească hotărârile.”

⁴ Parțial deoarece este vorba doar despre dreptul de decizie și cel de a fi ales, dreptul la cota de lemne este valabil pentru toate categoriile.

Se observă chiar în modalitățile de exprimare a oamenilor orientarea spre termeni ca moștenire, descendență. Adeseori, la nivelul conținutului este o confuzie, oamenii nu înțeleg exact de ce copiii lor sunt „mai puțin moștenitori decât ei”, nici nu au reprezentarea clară a drepturilor fiecăruia:

„De exemplu eu și soția mea suntem moștenitorii de drept ai oamenilor care aveau drept atunci înainte de naționalizare și ne-au dat carnetele de asta. Au dat altele băieților noștri, chiar dacă au aproape 40 de ani. *De ce s-au făcut diferiți?* Asta nu știu. *Există vreo diferență evidentă? La drepturi?* Nu. Toți au aceleași drepturi.” (A.C., 72 ani)

Dar încep să își facă loc și clare concepții de tip genealogic, în care întâlnim ca legitimă ideea de moștenire, de proprietate în obște ca fiind diferită de dreptul de folosință:

„...proprietatea în obște se moștenește. Practic nu toți membrii obștii sunt proprietari. Trebuie să facem diferența între membrii proprietari și membrii cu drepturi în obște. Proprietatea se moștenește. Dacă tatăl trăiește, el este proprietar, nu feciorul [...] băieți și fete, cărora le trăiesc părinții și au peste 18 ani, devin proprietari în momentul în care părinții încetează din viață.” (B., 53 ani, angajat ocol silvic)

Legate de această concepție de tip genealogic, am întâlnit la Nereju și alte două manifestări ale acesteia. Prima este dorința de ieșire din indiviziune a unui obștean care a luat deja legătura cu un avocat pentru a vedea dacă acest lucru este posibil, a calculat cât îi revine din obște împreună cu soția. A doua este inventarea unei povești explicative pentru originea proprietății obștești cu pur caracter de „umblare pe bătrâni”, obștea ca o uniune de proprietari, o explicație tipică pentru obștile genealogice.

„Mai mulți cetățeni, din mai multe localități, au avut anumiți munți în zonă [...] deci fiecare avea proprietăți și probabil s-au constituit într-o obște: mai mulți cetățeni au avut un munte.” (I.P., 38 ani, primar)

Această poveste este absolut inedită pentru Vrancea, deoarece aici circulă legenda prin care proprietatea decurge de la Ștefan cel Mare și fii Vrâncioaiei, și ea reprezintă o sursă pentru identitatea locală și legitimitatea tipului de proprietate.¹

Totuși, Nereju este un caz izolat în peisajul obștilor vrâncene prin acest accent pus pe moștenire, prin ideea carnetelor și prin diferențierea semnificativă între membrii obștii. De asemenea, Nereju este considerat ca fiind „vârful mafiei lemnului” din Vrancea. Poate că aceste două fenomene, acela de redefinire a tipului de proprietate și implicit a calității de membru, și acela de corupție nu sunt întâmplător alăturate în cazul Nerejului.

Concluzii

Plecând de la exemple empirice, am ilustrat cum pot fi manipulate prevederile statutului de către anumiți actori pentru acte abuzive, pentru a controla mai ușor o majoritate de votanți. Observăm cum susținerea unor interese particulare și de moment poate influența modificarea sistemului de alocare a drepturilor, mutând accentul acestui tip de proprietate pe ideea de moștenire și succesiune.

Tendențele de modificare a sistemului de proprietate pornesc de la nivelul local, mai precis de la nivelul actorilor sociali care au puterea de a redefini anumite reguli. Comunitatea, în cazul Nerejului, nu este una pasivă, există mulți și puternici contestatari, însă situația pare să nu depindă de această rezistență comunitară.

După 50 de ani în care obștile nu au existat, încă mai putem vorbi despre cutume privind proprietatea devălmașă în Vrancea. Am observat pe parcursul acestui studiu cum oamenii înțeleg devălmășia și cum aderă la majoritatea principiilor fundamentale ale acesteia

¹ Această legendă este cunoscută și crezută de toată lumea în satele pe care le-am studiat.

forme de organizare. Dar, în cazul Nerejului, când există ceva care să zguduie aceste credințe, observăm că oamenii se atașează și de idei mai noi (pentru respectivul sistem), găsim legitimitate și charismă în ideile de „moștenire”, „strămoși”, „urmași”, improprii devălmășiei vrâncene. Vedem astfel foarte clar cum principiul rezidenței se combina cu principiul sângelui și cum drepturile din „mănunchi” sunt distribuite diferit în funcție de comunitate, ba chiar în funcție de interesul de moment.

Putem astfel concluziona că deocamdată proprietatea de tip vrâncean este într-un proces de coagulare, sau *recoagulare*. În prezent nu putem vorbi de un „sistem vrâncean” unitar și complet negenealogic, după cum am observat și în cazul satului Ploștina, care fiind format prin roire își revendică drepturile în virtutea descendenței. Singurele elemente care definesc sistemul vrâncean sunt egalitatea deplină în drepturi și lipsa posibilității de a transmite dreptul urmașilor.

În cazul Nereju, recursul la ideea de moștenire exclude pe unii rezidenți de la drepturi (cei ai căror părinți cu drepturi încă trăiesc), deci principiul descendenței restrânge grupul de obșteni cu drepturi la o unitate mai mică decât întregul sat. În cazul Ploștina recursul la principiul sângelui extinde grupul de obșteni la persoane non-rezidente. Principiile acestea, departe de a fi ordonatoare, sunt utilizate pentru a servi diferitelor revendicări și manipulări. Acest lucru se întâmplă datorită incongruențelor la nivel legal-statutar, datorită instabilității cutumelor, și, în al treilea rând, incongruențelor între cele două niveluri.

Cu toate acestea, doar din aceste două cazuri nu putem spune că există o tendință generală spre o disoluție a obștilor, ori spre o schimbare a sistemului de proprietate într-unul genealogic, de tip „câmpulungean” - evoluat. Putem afirma doar ca la ora actuală obștea vrânceana este o formă de proprietate ale cărei elemente definitorii sunt în curs de „negociere” între grupuri distincte de actori locali.

Vedem așadar că într-adevăr lipsa definirii clare a membrilor împiedică o bună funcționare a obștii, așa cum argumentează Elinor Ostrom, dar numai corelată cu factori ce țin de situația locală. Totuși, ideea unei definiri clare în condițiile actuale nu ar fi o soluție decât în cazul în care această definire ar fi făcută cu maximă atenție, deoarece am observat că atunci când se încearcă punerea pe hârtie, limbajul juridic existent merge în direcția unui sistem diferit de cel devălmăș vrâncean.

În această situație, statul și legea nu ordonează realitățile așa cum se presupune că ar trebui să o facă. Prevederile statutare, implicit autoritățile statului care le-au „fabricat”, dau doar un cadru ambiguu, propice interpretărilor multiple. Greșeala statutelor se repetă după 80 de ani, deoarece legea menționează explicit ca modelul pentru statutele actuale să fie cel vechi. Problemele pe care Stahl le-a discutat au rămas închise în paginile cărților, legislatorii nu au luat cunoștință de ele.

Consider că sistemul devălmăș actual este un *fond fără formă*, parafrazând celebra sintagmă a lui Titu Maiorescu, *formă fără fond*, deoarece el reprezintă o realitate locală normativ-instituțională (un fond) prezentă ca un corpus de cutume în foarte multe dintre satele României, dar absentă din cadrele legislative oficiale (formă). La fel ca și în cazul împrumuturilor instituționale analizate de T. Maiorescu, aceasta are consecințe negative asupra stării de fapt, așa cum reiese din articolul de față.

Observăm astfel cum se poate combina teoria neo-instituționalistă cu perspectiva teoretică a antropologiei legilor și cum făcând o distincție netă între diferitele niveluri ale ideologiilor și practicilor locale se poate analiza continuitatea, schimbarea și disfuncțiile unui sistem de proprietate comună.

ADMINISTRAREA VIEȚII RURALE. DE LA CONDUCEREA NEINSTITUȚIONALIZATĂ LA GUVERNAREA PARTICIPATIVĂ¹

Considerații introductive

Încă din perioada interbelică, sociologul George Em. Marica considera că satul este o unitate durabilă și nu una efemeră. O consecință a durabilității vieții sociale, constata sociologul român, este apariția unei *ordini sociale* (Marica, [1942]1997, 154). Între factorii ordonatori sunt menționați: tradiția, obiceiurile, regulile sociale și conducerea. Marica ne sugerează existența în timp a două tipuri principale de conducere: 1) neinstituționalizată și 2) instituționalizată. La rândul ei, conducerea neinstituționalizată putea fi întâlnită sub formă de *conducere individuală* (când conducea un singur individ) și *conducere colegială* (adică a unui sfat de bătrâni sau a capilor de familie).

O serie de informații interesante asupra conducerii neinstituționalizate la unele popoare balcanice (grecii, albanezii, slavii de sud și românii) ne oferă Paul H. Stahl (2000). Aceste informații privesc mai ales existența *adunărilor* comunitare, conducerea de tip colegial, cum ar spune Marica. Pe măsură ce unitățile sociale deveneau mai complexe (sat, frătrie, trib și chiar mai departe), constata Stahl, adunările deveneau mai importante. Regula obișnuită era ca la adunare să participe un membru pe gospodărie. Această participare era nu numai o consecință a faptului că fiecare avea interesul să fie informat asupra a ceea ce se petrece în societatea sa, ci și a faptului că participarea *era declarată obligatorie de către restul adunării*. Se distingea la un nivel mai înalt, cum ar fi cel al confederației sătești, și o participare prin reprezentanți ai fiecărui sat. Adunările erau în același timp un organ politic și administrativ, „stabileau impozitele, judecau, numeau funcționari, hotărau ritmul muncii” (Stahl, 2000, 206).

Conducerea instituționalizată, apreciem noi, *este în fapt conducerea comunităților teritoriale ca unități teritorial-administrative*. Aceasta a fost adesea analizată din perspectiva raporturilor de informare între cei conduși (cetățeni) și cei care conduc (autorități). Participarea sau răspunsul celor conduși la deciziile actului de conducere se aprecia ca fiind de cele mai multe ori determinată de raporturile de informare, de conținutul și sensul lor. Astfel, acordând o atenție aparte comunicării autorități-cetățeni, Roger Beaunez și Francis Kohn remarcă încă din anii '70 faptul că într-un sistem politic și administrativ în care *informația emisă* este singură sau dominantă, apare o separare, chiar și la nivel local, între cetățeni și instanțele politice. *Acțiunea municipală* (a executivului local), din ce în ce mai complexă, devine de neînțeles, străină, anonimă. Informația locală, observau analiștii francezi, trebuie să suprime distanțele amintite. Noua funcție a informării locale se preconiza a fi aceea de a ajuta cetățenii să devină conștienți că preocupările lor (locuință, transport, școală, spital, timp liber), preocupări care sunt și ale autorităților comunale, trebuie să fie exprimate în termenii vieții publice. Ținuți la o parte și neconsultați, cetățenii primesc într-un climat *de indiferență generală* informațiile venite dinspre municipalitate, chiar dacă ele au implicații directe în viața lor. *Indiferența cetățenilor*, observau Beaunez și Khon, era o maladie destul de răspândită și, mai grav încă, ea era însoțită adesea de un fenomen cronic: trănăneala,

¹ Studiul de față include fragmente din lucrările: Pascaru, Buțiu (2007); Pascaru (2007); Pascaru, Buțiu (2009).

bârfa. Colportarea informațiilor false și insidioase întreține un climat de suspiciune foarte puțin favorabil dezvoltării unei informări adecvate. Voința de a nu dezvălui la timpul potrivit un anumit număr de informații, constatau Beaumez și Kohn, accentuează climatul de indiferență și de bârfa.

Indiferența cetățenilor și autoritatea solitară (autorité solitaire) a primarului, remarcă Beaumez și Kohn, erau două rele care se hrăneau reciproc. Soluția preconizată: o *democrație reprezentativă* stimulată de o *democrație participativă*. Ceea ce implica, desigur, și o *reconsiderare a rolului informației și informării*. (Beaumez, Kohn, 1975, 24-26).

Analizând participarea publicului în Asia de Est, Kaifeng și Schachter remarcă lipsa studiilor comparative pe tema participării, cu toate că globalizarea și democratizarea sunt fenomene în expansiune. În opinia lor, o astfel de analiză poate sugera ce anume poate fi făcut, structural și instituțional, pentru cultivarea participării autentice. În plus, ea ar putea releva impactul asupra practicilor participării al unei culturi mai comunitariene, cum este cea est-asiatică, o cultură bazată pe confucianism.

Pentru Africa, o altă zonă geografică cu o cultură distinctă, Robert Dibia a analizat participarea publicului în Nigeria. Dibia constată că participarea cetățenilor în această țară se reduce la exprimarea opțiunii electorale dar, de cele mai multe ori, și rezultatele votului erau alterate de fraude. (Dibia, 2003, 1059-1060).

Încă din 1996, Truman și Reising susțineau ideea că mai mult decât a cunoaște nevoile cetățenilor și a le răspunde unilateral, în spațiul american se așteaptă ca guvernul local să angajeze publicul în *guvernarea participativă* (Truman; Reising, 1996, 570-571). Aici se făcuseră totuși pași importanți înainte. Astfel, într-un studiu din 2004, Mellisa Marschall ne amintea faptul că în anii '80, cercetători din domeniul administrației și politicilor urbane au dezvoltat *teoria coproduției*, conceptualizând serviciile în cadrul cărora cetățenii și guvernarea împărtășesc *responsabilități convergente* în poliția comunitară, comitetele de părinți din școli etc. (Marschall, 2004, 231-232).

În literatura consacrată teoriei participării, conceptul acesta pare să fie la un moment dat direct legat de *societatea civilă* în formele ei de manifestare pleneră. Astfel, Stiefel și Wolf considerau că participarea reprezintă „...organizarea eforturilor pentru creșterea controlului asupra resurselor și instituțiilor care le gestionează în situații sociale concrete din partea celor excluși la un moment dat de la un astfel de control.” (Stiefel, Wolf, 1994, 5). Pentru Somesh Kumar, participarea ocupă un loc central în teoria și practica dezvoltării:

„Guvernele, agențiile de finanțare, sponsorii, actorii societății civile incluzând ONG-urile și agenții multilaterali precum Banca Mondială și Fondul Monetar Internațional, toți și toate au ajuns la concluzia că dezvoltarea nu poate fi sustenabilă și de lungă durată decât dacă participarea populației este integrată în procesul dezvoltării.” (Kumar, 2007, 23).

Kumar prezenta și o tipologie a participării, având în vedere, între altele și „intensitatea” ei: 1) *participarea pasivă* (populația este informată fără a exista un interes anume pentru răspunsurile ei); 2) *participarea în colectarea informațiilor* (de exemplu, într-o anchetă de teren destinată fundamentării unui proiect de dezvoltare); 3) *participarea prin consultare* (în care populația ridică probleme și indică soluții în fața specialiștilor implicați în proiectul de dezvoltare); 4) *participarea pentru stimulente materiale* (populația participă prin punerea la dispoziție de resurse cum ar fi munca necalificată, în schimbul banilor, hranei sau al altor stimulente materiale); 5) *participarea funcțională* (populația participă prin grupuri de formare – *forming groups* – care vin în întâmpinarea obiectivelor asociate proiectelor și se implică în luarea deciziilor majore pe parcursul derulării proiectului); 6) *participarea interactivă* (populația participă în analizele comune, în dezvoltarea planurilor de acțiune și

formarea sau întărirea instituțiilor locale); 7) *automobilizarea* (populația participă prin inițiative independente de instituțiile exterioare comunității, de la care primesc resurse și sfaturi fără a pierde controlul asupra felului în care resursele sunt utilizate). (Kumar, 2007, 24-25).

În ceea ce ne privește, propunem distingerea următoarelor forme ale participării: 1) *participarea primară* (prin plata taxelor și impozitelor), 2) *participarea secundară* (la nivelul informării despre și pentru acțiunile guvernării locale) și 3) *participarea terțiară* (la nivelul luării deciziilor de interes local). Idealul este dat de dezvoltarea participării terțiare care este foarte strâns legată de dezvoltarea durabilă, după cum remarcă și Kumar.

Deși pornește în analizele sale cu entuziasm în privința participării, Kumar devine realist și foarte critic spre finalul lor:

„...Participarea rămâne retorică mai degrabă decât o realitate. Și aceasta în ciuda generalei recunoașteri a faptului că participarea în sensul de participare interactivă sau participare prin automobilizare trebuie să fie un ingredient esențial al proceselor de dezvoltare.” (Kumar, 2007, 28).

Studiile din unele țări europene aflate în tranziție ca și România, cum ar fi Ungaria, fac inventarul acelor factori descriși de știința politică ca fiind criteriile esențiale pentru o democrație funcțională. Concluzia este aceea că fiecare societate trebuie să muncească neîncetat la rezolvarea noilor probleme și la rearanjarea pieselor mozaicului democratic. Acest lucru este cu atât mai adevărat pentru acele țări ale Europei centrale și de est, țări care au ieșit din cei peste 40 de ani de guvernare autocratică (Hankiss, 2005, 501-502).

Cadrul participării în România și noul context european

În România, conform Legii 215/2001 administrația publică în unitățile administrativ-teritoriale

„se organizează și funcționează în temeiul principiilor autonomiei locale, descentralizării serviciilor publice, eligibilității autorităților administrației publice locale, legalității și al consultării cetățenilor în soluționarea problemelor locale de interes deosebit” (Art. 2).

Exercitarea atribuțiilor autorităților administrației publice (primari și consilieri), prevede legea amintită,

„nu trebuie să aducă atingere posibilității de a recurge la consultarea locuitorilor prin referendum sau prin orice altă formă de participare directă a cetățenilor la treburile publice, în condițiile legii”.

Astfel, prevede legea,

„ordinea de zi a ședinței consiliului local se aduce la cunoștință locuitorilor comunei sau ai orașului prin mass-media sau prin orice alt mijloc de publicitate” (Art. 39. - 6).

Ședințele locale fiind publice

„cu excepția cazurilor în care consilierii decid, cu majoritate de voturi, ca acestea să se desfășoare cu ușile închise” (Art. 41).

Unele probleme trebuie discutate numai în ședințe publice:

„Problemele privind bugetul local, administrarea domeniului public și privat al comunei sau al orașului, participarea la programe de dezvoltare județeană, regională, zonală sau de cooperare transfrontalieră, organizarea și dezvoltarea urbanistică a localităților și amenajarea teritoriului, precum și cele privind asocierea sau cooperarea cu alte autorități publice, organizații neguvernamentale, persoane juridice române sau străine...”.

În legătură cu aceste probleme, mai scrie în lege,

„primarul poate propune consultarea cetățenilor prin referendum, în condițiile legii” (Art. 43).

De asemenea, conform Legii 215,

„consilierii sunt obligați ca în îndeplinirea mandatului să organizeze periodic întâlniri cu cetățenii și să acorde audiențe, fiecare consilier, precum și viceprimarul fiind obligați să prezinte un raport anual de activitate, care va fi făcut public prin grija secretarului” (Art. 52-3).

Locuitorii satelor care nu au consilieri aleși în consiliile locale trebuie să fie reprezentați la ședințele de consiliu de un delegat sătesc. Delegatul sătesc este ales pe perioada mandatului consiliului local de către o adunare sătească, constituită din câte un reprezentant al fiecărei familii, convocată și organizată de primar și desfășurată în prezența primarului sau viceprimarului. La discutarea problemelor privind satele respective, delegații sătești vor fi invitați în mod obligatoriu. Votul acestora are însă un caracter consultativ. (Art. 55. – 1.-3.).

Așa cum rezultă din cele reținute mai sus, participarea cetățenilor are o bază legislativă importantă în România. Totuși, reforma administrației publice din România este încetinită de o serie de factori de blocaj, grupați de unii autori în: *strategici* (complexitatea decizională), *structurali* (birocrația specifică oricărui sistem, mijloace umane și financiare limitate, dimensiunea și complexitatea), *culturali* (teama de schimbare, tradiția „continuității”, schimbarea dificilă a mentalității) și *comportamentali* (absența stimulentei individuale, neînțelegerea obiectivelor finale, demotivare și frustrări, comportament de așteptare) (v. Profiroiu, Turtureanu, 2006, 56). Într-un studiu mai recent, Șandor și Tripon (2008), observă că, în general, cetățenii români simt că nu au legături cu activitatea instituțiilor publice, pe care le consideră ineficiente și corupte (Șandor, Tripon, 2008).

Dar apartenența României la spațiul european unic aduce cu sine nevoia transpunerii în practică a unui set de principii care definesc guvernarea europeană în ansamblul ei.

Principiile unei bune guvernări sunt sintetice expuse în *European Governance: A White Paper*, 2001. Există cinci principii care se află la baza unei bune guvernări și a schimbărilor propuse, după cum se menționează în documentul amintit: *transparență* (*deschidere*), *participare*, *răspundere*, *eficiență* și *coerență*.

Principiul participării, de interes pentru studiul de față, pleacă de la observația că, în general, calitatea, relevanța și eficiența politicilor europene depind de asigurarea unei participări largi pe tot parcursul procesului de realizare a politicilor - de la elaborarea acestora până la implementarea lor. O participare mai mare poate duce la creșterea încrederii în rezultatul final și în instituțiile care realizează politicile în cauză¹.

Prezența altor actori decât guvernul pe scena guvernării, remarcă Javel, sugerează o grijă mai redusă pentru structurile oficiale și mai crescută pentru modulele de îmbunătățire a participării cetățenești în deliberările politice, pentru asigurarea unei mai mari transparențe și pentru lărgirea oportunităților cetățenilor de a cere și obține o guvernare mai sensibilă. (Javel, 2007). În practică, consideră Bundschuh-Rieseneder (2008), buna guvernare înseamnă atât existența unor condiții politice favorabile pentru o dezvoltare orientată social, ecologic și spre piața liberă, cât și gestionarea responsabilă de către stat a puterii politice și a resurselor publice. Aceasta include procesul prin care instituțiile publice își conduc afacerile publice, gestionează resursele publice și garantează realizarea

¹ În absența transparenței sau participării acuzațiile sau faptele de corupție, de exemplu, pot fi ușor invocate, după modelul *grupului închis*. Oricum, corupția nu este numai o problemă a țărilor foste comuniste, așa cum se lasă să se înțeleagă uneori. Khondler, de pildă, nu se sfiește să remarce faptul că „în multe dintre țările dezvoltate corupția a devenit parte din țesătura socială” (Khondler, 2006, 25), fiind necesar ca sociologia să se apropie mai mult de acest fenomen.

drepturilor omului. O bună guvernare în îndeplinește acestea fără abuz, fără corupție și în spiritul legii¹.

Cercetări asupra participării cetățenilor în guvernarea locală (1999-2008)

O primă anchetă pe tema raporturilor dintre autorități și cetățeni am realizat la Horea în 1999 și 2000 (Pascaru, 2003, 143-156). Unele observații și concluzii ale acestor cercetări exploratorii au stat la baza unor cercetări sistematice realizate la nivel micro-regional, în zonele Albac-Scărișoara-Horea (2004-2005) și Livezile-Rimetea (2007-2008).

Comunitățile menționate sunt situate în zona Munților Apuseni (Carpații Occidentali din România). Comunele Horea, Albac și Scărișoara sunt formate din satele-centru cu același nume și alte numeroase sate și cătune specifice habitatului răsfirat. Comunele Livezile și Rimetea sunt formate din sate adunate de-a lungul unui drum județean. Ocupația principală a locuitorilor este creșterea animalelor (în Horea, Albac și Scărișoara) și cultivarea plantelor (flori și legume) la Rimetea și Livezile. Fiecare comună este formată din două până la 20 de sate și cătune. Autoritățile guvernării locale sunt, conform legii, Consiliul Local (cu atribuții deliberative) și Primăria (cu rol executiv și de reprezentare a statului la nivel local).

Metodologia cercetărilor s-a bazat pe anchetă (prin chestionar) și restituirea rezultatelor². Restituirea rezultatelor, la rândul ei, a fost organizată ca *restituire individuală* (prin intermediul unui ghid de interviu) și *restituire colectivă* (prin utilizarea tehnicii focus group). Practic, în ambele cazuri rezultatele obținute prin anchetă au fost prezentate (restituite) și supuse analizei actorilor locali implicați în cercetare. S-au întrunit astfel elementele unei *cercetări participative* (Senn, 2005, 355-356).

În primele cercetări de la Horea s-a urmărit participarea cetățenilor, de o manieră comparativă, în legătură cu: 1) plata impozitelor și taxelor către Primărie și 2) plata contribuțiilor pentru Biserică.

Prima concluzie de ordin general a fost aceea că participarea în legătură cu Biserica era mai promptă decât cea în legătură cu Primăria. Cetățenii plăteau mai repede contribuția pentru biserică, deși era voluntară, decât impozitele și taxele la Primărie, care erau obligatorii. Participarea se asocia cu informarea și comunicarea între cetățeni și cele două instituții. De exemplu, dintre cei care spuneau că nu știu cât au de plătit la Primărie, cei mai mulți declarau că nu au plătit nimic, iar în cazul Bisericii, dintre cei care spuneau că nu știu cu cât trebuie să contribuie niciunul nu plătise totul, așa cum făcuse majoritatea. Cunoașterea activității Consiliului Local se asocia și ea cu o participare primară ridicată: cei mai mulți dintre cei care erau informați asupra dezbaterilor din Consiliul Local plătiseră totul. La fel în cazul Bisericii pentru cei care declarau că da, cunosc ce se discută în Consiliul Parohial.

În cercetările din 2004-2005, vizând mai întâi problemele participării secundare, am plecat de la realitatea că deciziile validate prin hotărâri (norme) valabile pentru comunitate

¹ În sectorul public austriac se semnalează încă rezistența vechiului sistem administrativ de tip imperial. (Meyer, Hammerschmid, 2006, 1002-1003).

² Bergier propune această definiție pentru restituire: „Acel act sau acea dinamică prin care cercetătorul împărtășește interlocutorilor din teren, în scopuri etice și/sau euristice, rezultatele provizorii și/sau definitive ale prelucrării datelor colectate în vederea analizei lor” (Bergier, 2000, 8). Din definiția propusă reținem ca obiective pe cel etic și pe cel euristic. Am putea chiar merge mai departe și vorbi, în funcție de aceste obiective, de o *restituire-clar* sau o *restituire etică* și o *restituire-cunoaștere* sau o *restituire euristică*. A se vedea și „Restituirea rezultatelor anchetei sociologice în mediul rural”, în lucrarea de față.

se iau în cazul administrației locale românești la nivelul Consiliului Local¹. De aceea am legat problema transparenței mai ales de cunoașterea de către cetățeni a ceea ce se discută la nivelul acestui organism. În acest scop am introdus întrebarea: *În general, sunteți informat în legătura cu ce se discută în Consiliul Local? La această întrebare am înregistrat următoarea distribuție a răspunsurilor: Da, întotdeauna: 12,9%; Da, dar numai când sunt decizii care mă privesc direct: 23,6%; Nu, nu sunt informat: 73 52,1%.*

În cadrul interviurilor de restituire a rezultatelor le-am cerut interlocutorilor noștri să comenteze acest fapt și să răspundă în plus la aceste întrebări menite să identifice motivațiile neinformării: *Nu se interesează oamenii? Nu vor consilierii să se știe ce discută? Care ar fi cel mai important motiv pentru care locuitorii nu sunt informați?* Dat fiind specificul acestei problematice, vom urmări separat comentariile cetățenilor și poziția autorităților locale.

Având în vedere comentariile cetățenilor, reținem mai întâi, ca motivație a neinformării, lipsa de interes în legătură cu ceea ce se discută în Consiliul Local dintr-o comună sau alta:

„Pe oameni nu-i interesează problemele comunei, ei sunt preocupați de problemele personale” (V.L., Albac).

Alături de preocupările orientate prioritar spre problemele personale, lipsa de finalizare în acțiuni de concret a discuțiilor din Consiliul Local era și ea invocată ca izvor al lipsei de interes:

„Consilierii le spun... dar nu-i interesează pe oameni. Ei spun că orice se discută nu se rezolvă problemele... nu se văd rezultate” (F.C., învățătoare, Scărișoara).

În opinia cetățenilor, nici consilierii nu făceau eforturi deosebite pentru a informa cetățenii:

„Nu spun consilierii nimic, doar ei știu ce discută, iar oamenii nu știu nimic pentru că nu sunt informați” (B.A., Albac).

Din sfera comentariilor făcute de autoritățile locale, le reținem pe cele ale primarului din Albac, care făcea trimitere la specificul muncii din zonă: „Fiind zonă de munte, cu specificul ei, oamenii sunt antrenați în gospodăriile lor și există mai puțin interes cu privire la deciziile care se iau în Consiliul Local” (T.T., primar, Albac). O atitudine similară avea și viceprimarul din Scărișoara, care invoca în plus factorii geografici: „De vină e risipirea satelor și a caselor. Noi ne mai ajutăm cu prețul care face anunțurile la Biserică... Așa mai află oamenii...” (A.B., viceprimar, Scărișoara). Un consilier din Scărișoara recunoaște lipsa de finalizare practică a unor discuții din Consiliul Local, fapt ce afectează grav încrederea: „Lumea nu se interesează pentru că nu au încredere în ei (în consilieri), deoarece în cincisprezece ani au fost numai minciuni” (I.V., consilier, Scărișoara).

Soluțiile priveau cu deosebire eliminarea impactului negativ al factorului distanță, prin realizarea unei televiziuni locale, dar nu vizau niciodată aspectele psiho-sociologice profunde.

Problema *participării la luarea și/sau evaluarea deciziilor* (participarea terțiară) a fost privită în investigațiile noastre din perspectiva implicării la nivelul adunărilor cetățenești. În legătură cu participarea la aceste adunări, 37,1% dintre cei chestionați, declarau că „da” au participat, 47,9% că nu au participat și 15% că nu a fost cazul, nu s-au organizat în comuna lor adunări cetățenești.

¹ Legea nr. 215 din 23 aprilie 2001 stabilește la articolul 38.-(1): „Consiliul local are inițiativă și hotărâște, în condițiile legii, în toate problemele de interes local, cu excepția celor care sunt date prin lege în competența altor autorități publice, locale sau centrale”.

În cadrul restituirii rezultatelor am considerat util să fixăm atenția noastră pe cauzele și motivațiile neparticipării, utilizând în interviul de restituire și aceste întrebări de sondare și aprofundare: *Nu știu oamenii despre adunările cetățenești? Sunt motive care îi împiedică să participe la astfel de adunări?*

Pentru cetățeni, una dintre cauzele neparticipării era practic neorganizarea acestui gen de adunări:

„Nu există adunări ale cetățenilor în sat și nici oamenii nu știu despre astfel de adunări. Se fac adunări mai restrânse, într-o sală de clasă, doar cu ocazia composesoriatului” (P.G., Albac).

Neorganizarea adunărilor cetățenești era la rândul ei motivată prin lipsa exercițiului democratic:

„Nici n-ai cu cine să faci adunare cetățenească. Nu au exercițiul democrației și..., în aceste condiții, e mai bine să nu se facă. E imposibil să discuți civilizat cu ei” (F.A., funcționar primărie, Scărișoara).

Distanța față de centrul de comună, posibil loc al adunărilor, și timpul liber redus erau invocate și în acest caz:

„Sunt departe oamenii, nu au cum să ajungă la aceste adunări. Ar vrea, cred eu, dar nu au nici timp pentru că au mult de lucru” (M.T., Horea).

Interesantă ni se pare indicarea ca motivație a fricii de a spune fiecare ce dorește în aceste adunări:

„Nu se fac adunări! Și dacă se fac și merg oamenii, ei nu îndrăznesc să spună nimic. Că și acolo vorbesc numa' oamenii primarului, numa' ăia știu să vorbească acolo” (F.O., Albac).

Apartenența politică funcționa și ea ca o piedică în calea participării:

„Ura dintre ei, [pentru] că partidele astea îi despart pe oameni...” (F.B., Albac).

Lipsa de finalizare în acțiuni concrete era și ea amintită:

„Majoritatea celor care s-au întâlnit [altădată] nu au ajuns la o concluzie și oamenii nu sunt prea informați. Au mers o dată, de două ori și dacă nu s-a rezolvat nimic, nu s-au mai dus” (A. V., Albac).

Dar care erau comentariile autorităților locale la acest subiect?

Viceprimarul din Scărișoara recunoștea și comenta:

„Nu s-au prea organizat adunări cetățenești și nici nu prea se interesează oamenii de așa ceva”. (A.B., viceprimar, Scărișoara).

Rolul bisericii devenea foarte important și în acest context:

„La Biserică mai facem anunțuri și, de fapt, cam la asta se rezumă adunarea cetățenească” (F.A., funcționar primărie, Scărișoara).

Pe parcursul anchetei sociologice locuitorii din microregiunea Albac-Scărișoara-Horea au fost puși de asemenea în situația ipotetică în care *toate deciziile la nivel local ar fi luate în cadrul adunărilor cetățenești*. Au declarat că ar participa la adunările organizate în acest scop 82,9% dintre cei chestionați și că nu ar participa 15%. Restul nu s-a pronunțat în legătură cu acest subiect. Opiniile locuitorilor au făcut obiectul unei *restituirii colective* la nivelul Consiliului Local Albac.

Consilierii și primarul din Albac, am constatat pe parcursul restituirii colective amintite, nu respingeau din start ideea, dar semnalau numeroase bariere posibile, bariere de ordin organizatoric sau socio-psihologic. Astfel primarul comunei remarca:

„Când se iau decizii la nivel local e bine să fie consultată și populația, e chiar foarte bine! Dar decizia finală nu cred că e bine să o ia populația... pentru că atâtea minți - atâtea idei, atâtea minți - atâtea interese” (T.T., primar, Albac).

¹ Adunarea proprietarilor de pături.

Adunările cetățenești și deciziile la nivelul lor ar fi utile, spunea un consilier, dar oamenii nu vor putea fi adunați:

„...E bine să consulți toată populația, ca să nu se zică că noi, consilierii, în interesul nostru am hotărât. Dar dacă s-a pus problema ca 70% să vină... E greu să aduni și consilierii...” (T.B., consilier, Albac).

O observație mai generală merită poate o analiză specială și investigații mai ample, pe teritorii mai largi:

„Nu cred că populația României e pregătită pentru așa ceva ... Nu e pregătită! E drept că de la 10 - 20 de ani de democrație n-ai ce să aștepti” (M.M., consilier, Albac).

În cercetările realizate în micro-regiunea Livezile-Rimetea potențialul participării secundare a fost studiat din perspectiva *deschiderii cetățenilor spre colectarea de informații utile fundamentării corecte a unor proiecte de dezvoltare pe care administrația locală le poate promova*. Deschiderea spre oferirea de informații de la nivelul satului a vizat următoarele aspecte: a) probleme de familie ale celor din sat, b) probleme sociale ale celor din sat, c) relațiile dintre familiile din sat, d) evoluția animalelor din fiecare gospodărie, e) schimbările de populație din fiecare gospodărie (nașteri, decese, căsătorii, mutări în și din sat), f) comportamente violente întâlnite în sat, g) frecventarea bisericii de către locuitorii satului, h) transferuri de terenuri în sat (prin moștenire, vânzare-cumpărare, donație, schimb), i) probleme de poluarea mediului, j) mersul afacerilor în sat.

În general s-a putut constata că ponderea celor care spuneau că mai degrabă da, ar da informații, era mai mică de 50% doar în cazul problemelor de familie din sat, a relațiilor dintre familii și atunci când este vorba de mersul afacerilor în sat.

În interviurile de restituire cu diverși lideri locali din microregiune am prezentat, specific acestei teme, următoarele observații concluzive: *Dorind să aflăm dacă cetățenii ar contribui cu informații utile identificării și rezolvării problemelor satului, în cadrul unui centru de informare local, am aflat că aproape jumătate sau mai mult de jumătate dintre cei chestionați sunt de acord să culegă și să furnizeze informații diverse*. A urmat întrebarea: *Cum comentați acest fapt?*

Comentariile interlocutorilor noștri fac trimitere mai întâi la teama de a oferi informații, dată fiind experiența epocii comuniste:

„Nu există așa ceva fiindcă le este teamă să dea informații de pe vremea răposatului” (S.A., consilier Livezile). S-au înregistrat și trimiteri la inutilitatea unui asemenea demers: „Noi suntem o comunitate destul de mică, iar majoritatea problemelor le identific pe stradă, în drum spre vreo lucrare...” (C.B., primar, Livezile).

Așa cum s-a putut vedea, în primele cercetări de la Horea (1999-2000) s-a reușit identificarea unor fundamente ale participării primare în participarea secundară (bazată pe informare și comunicare). Cercetările din 2004-2005 au relevat o serie de bariere psihosociologice care apar în calea dezvoltării participării secundare și a celei terțiale la nivelul unor comunități rurale din România. Sistematizăm aici aceste bariere, reținând: 1) indiferența cetățenilor față de acțiunile de guvernare locală; 2) lipsa de preocupare din partea guvernării locale pentru stimularea participării; 3) lipsa curajului în a afirma propriile opinii și cereri; 4) nefinalizarea practică a dezbaterilor de la nivelul autorităților locale; 5) neîncrederea în deciziile de grup luate în condițiile diversității extreme de opinii și atitudini; 6) divizarea politică a comunităților și 7) în general, lipsa exercițiului democratic după lunga perioadă de comunism.

Uneori aceste bariere aveau o bază geografică în tipul de relief (montan și accidentat) și tipul de habitat (răsfirat, cu distanțe mari între gospodării), cum este cazul satelor de munte din micro-regiunea Albac-Scărișoara-Horea. Nu mai puțin importantă era și baza economică dată de ocupația principală a locuitorilor (creșterea animalelor). Creșterea

animalelor îi solicită pe locuitorii de la sate aproape 24 de ore din 24. În aceste condiții, pe baza unei tradiții lungi¹, Biserica joacă un rol foarte important ca și canal de comunicare între autorități și cetățeni.

În cercetările de la Livezile-Rimetea (2007-2008) a fost special introdusă tema participării informaționale a locuitorilor (ca tip de participare secundară) deoarece în jurul acestei teme există încă numeroase dezbateri în România. Dezbaterile privesc perioada comunistă în care serviciul de informații (securitatea) era pus în slujba regimului comunist, considerat azi ca un regim de tip totalitar. Așa cum s-a remarcat din restituirea rezultatelor, mai persistă încă teama de a oferi informații deoarece pe timpul comunismului multe persoane au avut de suferit din cauza informatorilor, inclusiv unii crescători de animale².

Viitorul guvernării participative în comunitățile rurale românești

Ce se poate întâmpla mai departe în comunitățile rurale românești din perspectiva participării cetățenilor la guvernarea locală?

Participarea cetățenilor în guvernarea locală, estimăm noi, se va amplifica vrând-nevrând în perioada următoare și datorită absorbției fondurilor europene destinate dezvoltării rurale. Putem invoca în acest sens abordarea LEADER, o abordare cu rădăcini adânci în experiențele europene de dezvoltare a spațiului rural³.

Pentru România, abordarea LEADER a devenit o componentă fundamentală a *Programului Național de Dezvoltare Rurală 2007-2013* (PNDR, mai departe). În România, se apreciază în acest document, „capacitatea administrativă exercitată la nivel local rămâne încă inadecvată la necesitățile tot mai diverse ale comunităților locale, fiind limitată calitativ de numărul redus de personal calificat care exercită funcții în domeniul administrativ” (PNDR, 49). Lipsa experienței necesare în elaborarea strategiilor de dezvoltare locală și în managementul resurselor umane, dar și datorită dotărilor necorespunzătoare, conduce la un ritm încetinit în soluționarea multor probleme de ordin social și economic, activitățile desfășurate în cadrul administrației locale fiind exercitate insuficient. Ca rezultat al tuturor acestor factori se consideră că apare un decalaj important între România și celelalte state membre ale UE.

Drept consecință, *obiectivele strategice* comunitare ale PNDR sunt *îmbunătățirea guvernării locale și mobilizarea potențialului endogen de dezvoltare a zonelor rurale*⁴. Implicarea actorilor locali în dezvoltarea zonelor pe care le reprezintă prin identificarea nevoilor locale și stabilirea

¹ A se vedea și Pascaru (2003).

² În anii comunismului, de exemplu, era interzisă tăierea vitelor de către fermieri sau neînregistrarea animalelor în registre speciale aflate la primării. Informații despre asemenea fapte însemnau ani grei de închisoare pentru țăranii care făceau obiectul informării. Și astăzi raționamentul unui fermier poate fi următorul: „Nu dau nici un fel de informație pentru că nu știu când va fi folosită împotriva vecinului meu”.

³ Programul LEADER este finanțat din fondurile structurale ale UE și este destinat să ajute actorii rurali în valorificarea pe termen lung a resurselor locale. Abordarea LEADER pune accentul pe dezvoltarea endogenă la nivel local. A se vedea și http://ec.europa.eu/agriculture/rur/leaderplus/index_en.htm

⁴ Pretuindeni guvernele caută noi modalități de mobilizare a potențialului endogen al comunităților. Kranendonk și Kersten (2007) semnalează creșterea interesului în utilizarea *comunităților de practică* ca instrumente de management și guvernare în Olanda. Comunitățile de practică, în sens larg, sunt grupuri care împărtășesc o preocupare comună pentru ceva ce fac efectiv și învață cum să facă mai bine prin interacțiuni regulate. *Agrofood Community* este unul din exemple. Născută în nevoia de a răspunde presiunilor dezvoltării la care este supus ruralul din Olanda, *Agrofood Community* este o rețea multidisciplinară de inovatori din administrație, uniuni ale fermierilor, companii și instituții de învățământ care lucrează pe principiile comunității de practică, reușind să realizeze proiecte numeroase și de o largă diversitate. Acționând la nivel regional, s-au creat relații noi între cetățeni, companii, organizații și instituții guvernamentale.

priorităților, va contribui la îmbunătățirea guvernanței locale. Prin promovarea potențialului endogen al teritoriilor, se estimează că LEADER va duce la creșterea calității și atractivității spațiului rural, la stimularea proiectelor comune între comunitățile locale și cele de la nivel național sau european și va îmbunătăți imaginea și coeziunea teritoriilor românești. Practic, dezvoltarea teritoriilor rurale acoperite de abordarea LEADER va fi programată și coordonată de actorii locali, care iau decizii și își asumă responsabilități în implementarea programului.

Obiectivele specifice urmăresc: 1) participarea membrilor comunităților rurale la procesul de dezvoltare locală și încurajarea acțiunilor inovative (spre exemplu, soluții noi la probleme vechi, introducerea și dezvoltarea unor produse noi, noi sisteme de piață, modernizarea activităților tradiționale prin aplicarea de noi tehnologii, etc.); 2) încurajarea actorilor de la nivel local de a lucra împreună cu reprezentanți altor comunități din interiorul sau exteriorul țării; 3) stimularea formării de parteneriate, pregătirea și asigurarea implementării strategiilor de dezvoltare locală. (PNDR, 2008, 71).

Toate acestea trebuie puse în slujba dezvoltării durabile. Dar, după cum remarcă și Bundschuh-Rieseneder, sustenabilitatea nu poate fi realizată fără buna guvernare, care cere explorarea unor noi forme atât de cooperare, cât și de confruntare socială. (Bundschuh-Rieseneder, 2008, 32).

INSTITUȚIONALIZAREA RURALULUI

INSTITUTUL SOCIAL ROMÂN

Un program coerent de gestionare a resurselor sătești în context național.

În urmă cu opt decenii a fost creat Institutul Social Român, din inițiativa eminentului sociolog Dimitrie Gusti (1880-1955), cu sprijinul unor specialiști în știința și practica social-politică, una dintre cele mai interesante instituții de utilitate publică care a făcut din ideea de organizare a competențelor pivotul eforturilor de reformă socială din România interbelică. Institutul Social Român s-a născut din transformarea Asociației pentru Știința și Reforma Socială, ce se înființase la Iași, în plină ocupație, la propunerea profesorului D. Gusti și urmărea să cerceteze problemele sociale ale societății românești și să ajute la „cunoașterea și dreapta lor dezlegare”.

Motivația creării Institutului Social Român a fost similară cu aceea care a stat la baza unor instituții asemănătoare din Occident. Gusti a fost impresionat de inițiativele unor cunoscute personalități europene privind ieșirea rapidă și eficientă din criza socială profundă cunoscută de țările lor. Astfel, după dezastrul militar experimentat de Franța la Sedan în 1871, un mare jurist francez (Boutmy) a considerat că soluția ieșirii din criză a țării sale este o bună cunoaștere a problemelor sociale ale țării, întemeind prestigioasa „Ecole libre des sciences politiques”, la care s-au adăugat ulterior „College libre des sciences sociales” și „Ecole des hautes etudes sociales”. Regenerarea politico-economică și spirituală a Franței care a urmat după 1871 se datorează, în mare măsură, pleiadei de oameni politici, economiști, publiciști, scriitori, diplomați care au fost, toți, profesori sau elevi ai acestor instituții. În același fel a procedat și Germania, care după înfrângerea catastrofală din primul război mondial a înființat o universitate pentru științele politice – „Hochschule fur Politik”.

Ce a reținut D. Gusti din aceste exemple? El a sesizat că preocuparea principală a popoarelor ce trec prin perioade de crize adânci constă în „răspândirea culturii serioase politice și formarea de conducători”. Sunt vizate aici două categorii de conducători: a) pe de o parte este vorba de oamenii de stat providențiali, înzestrați cu daruri naturale și experiență politică, dar care nu se pot ridica la înălțimea omului de stat modern decât prin depășirea empirismului afacerilor publice cu ajutorul culturii politice; b) în al doilea rând, este vorba de formarea intermediarilor și „directorilor de opinie publică”, a marii „armate cetățenești” care constituie acel grup util de colaboratori ai oamenilor de stat moderni.

Institutul Social Român și-a propus și a reușit să devină un stimulent de gândire politică, un antidot împotriva inerției și a lenei de a gândi în materie politică și socială, a clișeelelor „figurilor retorice” și frazeologiei „indolente” în care trăiește și este „înecat” cetățeanul. Soluția optimă propusă de Gusti, în acest scop, a fost autoorganizarea competențelor în cadrul unui institut privat de utilitate publică, care aduce un element de „suplețe și devotament” ce adeseori lipsește serviciilor publice, institut destinat cercetării dezinteresate și fără nici o prejudecată a tuturor laturilor vieții sociale românești și propunerii de reforme care izvorăsc în chip firesc din aceste studii, contribuind în același timp la educația socială a maselor.

Înzestrat cu un deosebit simț al problemelor sociale, Gusti a sesizat că împrejurările social-istorice de după războiul de întregire al neamului, problemele sociale imense ridicate de unificarea economică, politică, administrativă, culturală nu mai țineau de tehnica

politică, nici de resortul unor discipline parțiale, ca economia politică sau știința financiară, ci erau „probleme totalitare” care cereau soluții de ansamblu, de largă cooperare între științe și de perspective cuprinzătoare de cunoaștere. Sociologia ca știință de sinteză a societății era percepută ca fiind imperios cerută de nevoile vremii: „era nevoie, pe de o parte de documentare, pe de alta de lămurire” pentru a ridica cetățeanul din „empirismul sărac pe care-l oferă cronică zilnică a locurilor comune și a faptelor meschine”.

Institutul Social Român a funcționat ca un centru multivalent, având obiective de informare și documentare, de cercetare științifică și de dezbateri publice, fiind structurat în 13 secțiuni: agrară, financiară, comercială, industrială, juridică, administrativă, politică, igienă socială și demografie, culturală, teorie politică și socială, politică externă, sociologie, probleme feminine. Secțiile țineau ședințe de dezbateri, analize pe probleme, acordau consultații, formulau proiecte de legi.

Reputația deosebită de care s-a bucurat Institutul Social Român pe plan intern și extern în cele peste două decenii de existență s-a datorat îndeosebi ciclurilor prestigioase de dezbateri publice organizate de acesta pe teme arzătoare din anii interbelici.

Pentru lectorul de astăzi pot fi foarte sugestive criteriile și metodologia care au stat la baza organizării acestor dezbateri publice:

1) identificarea problemelor sociale majore generate de schimbările structurale ale societății românești după 1918 – dublarea teritoriului și a populației, decalajele dintre nivelurile de industrializare, urbanizare, organizare administrativă, juridică, culturală ale provinciilor noului stat național - și cercetarea lor obiectivă de către cele mai prestigioase competențe ale țării. Tematica dezbaterilor este edificatoare: noua Constituție a României (din 1923) și noile constituții europene, doctrinele partidelor politice, politica externă, viața socială a României după război, capitalismul în viața socială, orașul și satul, politica culturii, experiența politică și socială contemporană, federalizarea statelor europene în cadrul internaționalismului constructiv, influența depresiunii economice mondiale în România, și altele;

2) încurajarea cunoașterii și tratării comparative a problemelor societății românești cu cele ale societăților europene, dat fiind faptul că România întregită trăia într-o nouă constelație social-politică a Europei, „cu care va trebui să fie solidară”;

3) spiritul larg de toleranță al dezbaterilor publice care să „găzduiască” toate părerile și toate tendințele sociale și politice. S-a făcut apel, deliberat, la reprezentanții părerilor celor mai deosebite pentru a da programului prelegerilor o cât mai mare elasticitate, fiindcă, considera Gusti, „părerile opuse reprezintă gândirea în acțiune și procesul de elaborare adesea penibilă a adevărului”. Devenise limpede că finalitatea I.S.R. nu era aceea de a furniza adevăruri dogmatice „bine etichetate”, gata numai de a fi clasate de public în chip comod “într-una din sertarele convenționale ale intelectului politic”;

4) „sinceritatea științifică”, ca principiu fundamental al activității Institutului Social Român ceea ce implica analiza scrupuloasă și severă a problemelor abordate, verificarea și controlul „prin fapte și experiență a ideilor, soluțiilor formulate. Practica ciclurilor de dezbateri publice a infirmat ideea unei atitudini politice normative a Institutului Social Român care să formuleze directive pentru oamenii de stat, pentru administratori, etc. Așa cum savantul de laborator nu va ajunge niciodată la descoperiri epocale prin simpla aplicare a regulilor din tratatele de logică, tot așa I.S.R. nu și-a asumat responsabilități de a da directive, ci și-a propus să explice “cum se conduc afacerile publice și dacă se conduc bine”;

5) construirea unei solidarități între reprezentanții științelor și practicii sociale, între lumea parlamentară, universitară, juridică, a presei, etc., întemeiată pe scopul comun al tratării obiective și dezinteresate ale acelor probleme care “mișcă și interesează națiunea”,

„fără alt control decât acela al conștiinței și responsabilității personale”. Această solidaritate va exercita, la rândul său, o influență binefăcătoare asupra unității morale a națiunii.

O altă direcție prestigioasă a activității Institutului Social Român a constituit-o cercetarea monografică a satelor românești, organizată în cadrul Secției sociologice a acestuia. D. Gusti și colaboratorii săi apropiați, H.H. Stahl, M. Vulcănescu, A. Golopenția, Tr. Herseni, O. Neamțu, erau încredințați că într-o perioadă de organizare intensă a societății românești „acțiunile eficace cereau o documentare temeinică”, superficialitatea fiind, mai mult decât înainte, „o crimă contra națiunii”

Cercetările monografice și de acțiune socială în peste 126 de sate, cu participarea a aproape 1000 studenți și 1600 specialiști și tehnicieni au oferit informații și interpretări esențiale pentru diagnoza situației satelor, ce acopereau 80% din populația țării, fărâmițarea proprietății, bugetul gospodăriilor de țărani săraci, mijlocași și bogați, inventarul agricol, mortalitatea excesivă, deficitul de nașteri în anumite zone, analfabetismul, alimentația, igiena sătenilor și a locuinței etc.

Precizările privind răspândirea și cauzalitatea problemelor mari ale țărănimii au constituit surse inedite de informație pentru cunoașterea: dinamicii investițiilor și mișcării capitalurilor în agricultură, a economisirii ca sursă principală a acumulării de capital, a rentabilității gospodăriilor țărănești, stării de sănătate, culturii populației rurale.

Institutul Social Român a promovat convingerea că numai diagnosticele întemeiate pe „posturi de observație socială” care sondează amănunțit, interdisciplinar, starea economică, sanitară, culturală a satului pot oferi documentarea necesară pentru o reformă autentică a vieții țărănești. O reformă care, pe lângă radiografierea situației satelor și propunerea de soluții, ținea să pună la dispoziția conducătorilor statului român și „un tip nou de administrator și de specialist român și o nouă tehnică de a lucra în sat și cu satul”.

Noutatea strategiei Institutului Social Român, instituționalizată în 1938/1939 prin Legea Serviciului social, consta în corelarea cercetării faptelor sociale cu acțiuni efective de educație civică, economică, sanitară în cadrul unor instituții renovate: căminul cultural ca asociație obștească pentru organizarea acțiunii de reformare a satului, școli țărănești și școli populare pentru educația adulților. Institutul Social Român a construit un nou tip de actori sociali care îmbină cunoașterea cu experiența. Studenții, specialiștii din diferite discipline au conlucrat cu autoritățile locale, zonale, centrale la proiecte concrete: organizarea de „cooperative sănătoase”, executarea de ameliorări silvice, zootehnice, agricole, edilitare, sanitare, proiectarea și construirea de sate-model, etc.

Lección pe care a dat-o Gusti și principalii săi colaboratori privește concepția unei reforme sociale complete, în care proiectarea transformărilor sectoriale, fie ele economice, sanitare sau culturale este integrată în „spiritul social” de ansamblu al acesteia. Iar „spiritul social” autentic al reformei lumii satului presupunea faptul că o strategie de schimbare socială nu se limitează, de pildă, la atribuirea de loturi sătenilor, ci include, obligatoriu, și formarea priceperii țăranilor de a lucra în chip eficient, sporirea condițiilor de înmulțire a forțelor creatoare prin dezvoltarea „culturii muncii eficiente”, „culturii sănătății”, „culturii sufletești”.

Imaginea Institutului Social Român conturată în cele peste două decenii de activitate surprinde o instituție care a cercetat problemele fundamentale ce au preocupat viața României interbelice și care a contribuit, simultan, la promovarea legăturilor culturale cu străinătatea, îndeosebi a solidarității europene, atât de necesară atunci, ca și astăzi.

Modelul de investigație al proceselor și structurii sociale sătești utilizat de cele 55 echipe studențești în Campania 1938 în cele 60 de sate (adică fiecare al 300-lea sat al țării) și o populație investigată de 105.000 săteni (fiecare al 160-lea sătean al țării) cuprindea

următorii indicatori agregați, semnificativi pentru diagnosticarea dezvoltării sociale: întinderea de pământ stăpânită; fărâmițarea proprietății în ultimii 15 ani; bugetul gospodăriilor de țărani săraci, mijlocași și chiaburi; inventarul mort și viu; mortalitatea infantilă; natalitatea; alimentația; igiena locuinței; știința de carte; trecerile în școala secundară și superioară a copiilor de la țară (Gusti, 1938, p.431).

Rezultatele investigațiilor pun în lumină un proces accentuat de diferențiere socială rurală (Gusti 1938, p.432-433):

- 40% gospodării de țărani săraci care stăpânesc parcele mai mici de 2 ha, suprafață ce reprezenta, în general, minimul strict necesar de subzistență al unei familii din 4 membri. Această categorie, mai numeroasă la munte, degenează prin subalimentare permanentă, stare precară a sănătății și educației;

- 43% gospodării de mijlocași care exploatează între 2-7 ha. Autonome și viabile în generația aceasta, ele vor spori în viitor numărul celor dependente, lipsite de minimul de suprafață agricolă. Marea majoritate a analfabeților tineri (80% dintre cei ce nu au urmat nici o școală și 90% din cei ce au urmat clasa I din tinerii cuprinși între 7-25 ani) se recrutează din categoria țăranilor săraci și cu stare mijlocie;

- 17% gospodării de chiaburi ce stăpânesc peste 7 ha și dețin 54% din suprafața satelor studiate; arată că e în curs „un proces rapid de formare a unei noi proprietăți mijlocii și mari” și a unei clase de mijloc „extrem de energice și întreprinzătoare”. În școlile secundare și superioare trec mai ales copiii de chiaburi și mijlocași: din totalul de 1573 tineri (70% băieți și 30% fete) ce au trecut în școli secundare și superioare între 1920-1938, 6% provin din familii sărace, între 25-49% din familii cu stare mijlocie și 17% din familii înstărite. Cercetarea condițiilor de igienă a locuinței a arătat, însă, că în ciuda numărului mai mare de încăperi pe locuitor deținut de categoria țăranilor mijlocii și chiaburi, cubajul de 32 m necesar pentru viața igienică a unei persoane nu este întrunit nicăieri de încăperea efectiv locuită:

„Familia se înghesuie în puținele paturi din încăperea de locuit, chiar și când are în restul casei un pat de ficcare membru. Peste tot, în ficcare pat dorm cel puțin două persoane” (Gusti, 1938, 435).

Concluziile anchetei sunt edificatoare: nevoia asanării condițiilor de viață ale țăranilor săraci, iar

“îmbunătățirea condițiilor de trai ale țăranimii mijlocii și bogate este o problemă de educație”, adică de cultură integrală, intelectuală, sanitară și economică (Gusti, 1938, p.435).

Ca o mărturie a aprecierii valorii de cunoaștere a situației reale a stării țăranimii, Lucrețiu Pătrășcanu și V. Madgearu au încorporau în sintezele lor teoretice o serie de analize statistice globale și aprecieri din lucrarea 60 sate românești și din alte cercetări monografice. În micromonografiile zonale apar mai clar conturate și delimitate categoriile sociale sătești: chiaburi, țărani mijlocași și săraci (deși aceștia din urmă apar uneori conceptualizați confuz sub numele de „țăranime codășe”). În acest sens, pot fi menționate cercetările lui A. Golopenția, care a surprins cu finețe diferențierile sociale din sânul clasei de „țărani agricultori”, alcătuită din chiaburi, țărani cu stare, mici gospodari de sine stătători, gospodari dependenți, muncitori rurali cu pământ. Ca urmare a mobilității sociale, îndeosebi a emigrării la oraș a țăranilor, apare „țăranul muncitor”, având familia la țară, unde “agricultura devine ocupație anexă, susținută de femei și copii (Golopenția:36). De asemenea, în micromonografiile zonale, procesele sociale structurale de proletarizare a țăranimii, de pauperizare a maselor țărănești, de stratificare socială și de formare a clasei mijlocii sunt mai explicit formulate și tratate ca probleme sociologice de interes major (Golopenția, Georgescu, 1941-1943).

CERCETAREA SOCIALĂ INSTITUȚIONALIZATĂ DIN TRANSILVANIA ȘI BANAT

Regiuni cu un potențial spiritual remarcabil, Transilvania și Banatul și-au adus, de-a lungul timpului un aport consistent la dezvoltarea culturii și științei românești. Preocuparea pentru cunoașterea vieții poporului român, care constituie o trăsătură definitorie a intelectualității din toate regiunile istorice ale țării, s-a manifestat din plin și în aceste regiuni, prin activitatea unor personalități exemplare ale culturii române. Această preocupare, mai evidentă începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, s-a intensificat o dată cu intrarea societății românești pe făgașul modernizării și s-a accentuat după înfăptuirea Marii Uniri. Analiza contribuției celor două regiuni istorice ale țării la dezvoltarea cercetării sociale a mediului rural, mediu de viață dominant în societatea românească de-a lungul timpului, implică, însă, pe lângă relevarea aportului individual al unor asemenea personalități culturale pe acest teren, și evidențierea efortului unor instituții preocupate de a promova și susține această activitate.

În cadrul acestui demers de instituționalizare a activității de cercetare socială, demarat în cazul celor două regiuni încă din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pot fi evidențiate cel puțin trei etape: 1) etapa monografiilor sătești, în care cercetare socială are un caracter preștiințific, redus la observarea și descrierea realității; 2) etapa cercetării sociale din cadrul unor asociații culturale, în care apar încercări mai mult sau mai puțin reușite de standardizare a cercetării, prin intermediul unor instrumente de investigație unitare; 3) etapa cercetării sociale desfășurată în cadrul unor institute specializate, concretizată în investigații colective sistematice, bazate pe un arsenal teoretico-metodologic articulat și adecvat domeniului abordat.

Monografiile sătești

În Transilvania și Banat, în pofida condițiilor vitrege în care și-a desfășurat activitatea înainte de formarea statului național unitar, intelectualitatea românească a înregistrat rezultate remarcabile pe terenul observării și descrierii realității sociale în general și a celei rurale în special. Această activitate și-a găsit un suport instituțional în „Astra”, asociație culturală care, încă de la înființare (1861), și-a asumat explicit, printre altele, sarcina de a studia viața socială și economică a românilor ardeleni, sub diferitele sale aspecte, sarcină care a devenit o permanență pe tot parcursul existenței sale. Primele rezultate notabile pe această linie sunt cele două lucrări despre localitățile Codlea și Hațeg, publicate în 1885 și 1892 (*Studiu istorico-statistic asupra prezintului și trecutului românilor din opidului Codlea*, autor I. Comănescu; *Schiță monografică a opidului Hațegu*”, autor P. Olteanu), prima în volum, iar cea de-a doua în revista „Transilvania”.

Observarea și descrierea realității sociale a fost impulsionată, la mijlocul secolului al XIX-lea, și de către „anchetele” ordonate de administrația imperială, interesată să cunoască, din motive practice, viața populației aflate în subordinea sa, prin intermediul unor lucrări cu caracter documentar, întocmite de intelectualitatea rurală, îndeosebi de către preoți. Ca rezultat al acestui demers, este demnă de menționat *Descrierea etnografică și topografică a comunității și circumstărilor ei din Sântestiu*, întocmită de Partenie Gruescu, în 1859, care deschide seria unor monografii de localități rurale realizate de către preoții și învățătorii din aceste regiuni. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, o dată cu apariția unei „comenzi sociale” vizavi de asemenea lucrări, din partea unor autorități interesate de

cunoașterea cât mai exactă a realității, fapt care impunea o anumită structură a conținutului lor, se face primul pas spre instituționalizarea cercetării comunităților rurale. O astfel de „cercetare” a fost cea ordonată de către autoritatea religioasă ortodoxă a județului Arad, având la bază un „inventar de probleme”, structurat pe cinci capitole (starea religioasă morală, viața casnică familială, starea culturală, viața socială, starea și dezvoltarea economică), menit să asigure colectarea unor informații cu caracter unitar.

Un moment important al procesului de instituționalizare a cercetării sociale din Transilvania și Banat îl reprezintă „concursurile cu premii” pentru întocmirea de monografii sătești, inițiate și susținute de câteva din publicațiile de largă circulație apărute la sfârșitul secolului al XIX-lea și în prima parte a secolului al XX-lea. Seria acestora a fost deschisă de „concursul literar cu premii” inițiat de către un grup de intelectuali români sibieni și având ca obiect principal întocmirea de monografii economice ale satelor românești din comitatul Sibiului, concurs popularizat în paginile ziarului „Foaia Poporului” (nr. 40/1894). „Mentorul” acestui grup a fost D. Comșa, cel care publicase anterior un articol referitor la asemenea lucrări, în care detalia aspectele și problemele care trebuiau urmărite de către autorii interesați de acest proiect. Monografiile economice de sate aveau, în opinia sa, pe de o parte, un scop practic, fiind menite să servească locuitorilor ca ghid al activității lor economice, iar pe de altă parte, unul de cunoaștere a situației reale a mediului rural, pentru a se lua măsurile de îndreptare acolo unde se considera necesar. Inițiativa intelectualilor sibieni s-a concretizat în 13 monografii economice întocmite de către preoți și învățători, fiind premiate și publicate, inițial în Suplimentul „Economul” al ziarului, și apoi în volum, lucrările: *Monografia comunei Orlat* (autor R. Simu); *Monografia economică a comunei Gura-Râului* (autor I. Munteanu) și *Monografia comunei Rehău* (autor N. Cărpinișan). Cu toate că au avut o contribuție importantă la cunoașterea vieții economice și sociale din cele 13 localități, aceste lucrări au fost marcate de un neajuns major, respectiv de absența unei scheme de grupare a materialului faptic și de redactare a lucrărilor, neajuns invocat, de altfel, chiar de către unul dintre autorii premiați, N. Cărpinișan, cel care a realizat lucrarea cea mai completă¹ și mai apropiată de pretențiile unei monografii, în sensul clasic al termenului.

Necesitatea întocmirii unor noi lucrări de acest gen pe baza unui plan mai riguros a fost susținută de revistele „Transilvania” și „Biserica și școala”, aceasta din urmă sugerând autorilor un plan de investigare și de grupare a materialului empiric mai riguros decât cel după care fuseseră întocmite cele 13 lucrări. Acest plan cuprinde cinci probleme: I. Istoria comunei; II. Geografia comunei; III. Populația comunei: a) starea culturală; starea socială; IV. Datini și obiceiuri; V. Literatura populară (Mangra, 1900, 6). Ca urmare, probabil, a îndemnului revistei arădene spre activitatea de monografieră a satelor, ca și a celor trei lucrări publicate în urma concursului cu premii, învățătorul Petru Vancu a întocmit, pornind de la informațiile istorice consemnate în diferite documente locale, precum și de la cercetările și observațiile proprii făcute de-a lungul a două decenii, lucrarea *Monografia*

¹ Lucrarea sa, *Monografia comunei Rehău*, cuprinde opt capitole, și anume: 1. Istoricul comunei; 2. Descrierea comunei (starea de azi li de mai înainte – curți, grădini, vii, edificii publice – biserica, școala, străzi); 3. Starea culturală și populația (știința de carte, număr de ziare abonate, starea școlară și religioasă, casele și anexele, familiile, portul, meseriași); 4. Hotarul – Grădinile, Agrii, Pășunea, Fănațele, Pădurea; 5. Animalele agricole; 6. Venitul; 7. Contul comunal pe 1894; 8. Administrația comunei.

comunei Măderat (1905), mult mai apropiată, datorită caracterului său complex și sistematic², de cerințele unei monografii sociologice.

Un pas înainte în această direcție îl constituie planul tematic publicat de „Foaia Poporului” (1907), o dată cu încercarea de relansare a concursurilor cu premii, cu sprijinul Comitetului Central al Reuniunii Române de agricultură din comitatul Sibiului. Conform acestui plan, lucrările trebuiau să cuprindă date despre: istoricul comunei, populație (după sex, naționalitate și confesiune), știința de carte, starea morală, sanitară și materială, ocupații, modul de viață, cultura populară, edificiile publice, agricultură și creșterea animalelor. Acest nou plan (al cărui rezultat notabil este lucrarea lui I. Podea, *Monografia comunei Săcădate*) a fost preluat și de alte publicații transilvănene și bănățene („Biserica și școala”, „Telegraful român”), care au contribuit prin aceasta la popularizarea acestei inițiative și, implicit, la lărgirea ariei de recrutare a unor posibili autori de monografii de sate.

În inventarul lucrărilor de factură monografică din acest perimetru, pe lângă monografiile cu conținut preponderent economic, care sunt preponderente, mai trebuie incluse și câteva monografii elaborate dintr-o perspectivă diferită, și anume dintr-una antropo-demografică, centrate nu atât pe unitatea social-economică sătească, cât pe indivizii care o populează. Este vorba de *Monografia comunei Ilva-Mare* (1911), de V. Gr. Borgovanu, *Monografia comunei Rodna-nouă* (1903), de Pamfilu Grapini și *Monografia comunei Sânosif* (1910), scrisă de Ștefan Buzilă.

Dar realizarea de vârf a etapei monografiilor sătești o reprezintă lucrarea lui Victor Păcală, *Monografia comunei Rășinariu* (1915), apreciată drept „cea mai bună lucrare de acest gen în toată publicistica de dinainte de primul război mondial, cea mai bună monografie sătească până la cele scoase de școala bucureșteană” (Marica, 2004, 12). „Apropierea” lui V. Păcală de Școala sociologică de la București este pe deplin justificată, lucrarea sa fiind rezultatul unei intense activități de observare și cercetare a vieții sociale locale, bazată pe o concepție monografică explicit afirmată de el în prefața acesteia:

„Tot mai mult înțelegeam că fără a lua viața sub toate înfățișările, nu numai a acelor care ți-ar conveni din vreun punct de vedere, și fără a îmbrățișa, în legătura lor firească, toate domeniile de la un capăt la altul al experienței nu e posibilă alcătuirea unei icoane fidele a satului” (Păcală, 1915, p. III).

Pe de altă parte, anticipând ideea gustiană a enciclopediei vieții naționale, V. Păcală considera că numai prin intensificarea activității de monografiere a satelor se poate aduna materialul necesar conturării tabloului realității noastre sociale:

„Numai când se va fi lărgit deajuns cercul acestui fel de cercetări și se va fi studiat amănunțit fiecare sat în parte, ori cel puțin fiecare colț de țară românească, va fi dată baza sigură pentru lucrarea de sinteză (ibidem, p. VII).

Cercetarea socială din cadrul asociațiilor culturale

„Astra” și cercetarea vieții sociale românești

Preocuparea permanentă pentru cunoașterea poporului român a apropiat și „Astra” de activitatea de monografiere a satelor, „Asociațiunea” propunându-și să promoveze și să susțină întocmirea și publicarea de monografii sătești de către intelectualitatea rurală (preoți, învățători etc.). Această preocupare s-a accentuat o dată cu înființarea secțiilor sale

² Lucrarea cuprinde următoarele capitole: 1. Poziția și teritoriul comunei; 2. Istoricul comunei 3. Locuitorii comunei după naționalitate și religie; 4. Ocupația locuitorilor; 5. Portul și locuința; 6. Datini, credințe și moravuri; 7. Instituțiile comunei: administrația, biserica, școala.

cultural-științifice, în anul 1900, între care și secția economică, care, asumându-și sarcina cercetării sociale rurale, constituie primul cadru instituțional propriu-zis al acestei activități din Transilvania și Banat.

Având ca obiectiv principal îmbunătățirea vieții țărănimii, element majoritar al structurii sociale românești din perioada respectivă, secția și-a fixat ca punct de plecare în activitatea sa documentarea cât mai exactă cu privire la situația social-economică a acesteia, pe baza unui chestionar complex, elaborat de R. Simu în anul 1903. Acest chestionar, care se adresa tuturor celor interesați de studierea situației economice a țărănimii, îndeosebi autorilor de monografii sătești, includea o serie de indicatori și indici nelipsiți cercetării sociologice, care acoperă cele mai diverse fenomene economice, demografice, politice și culturale rurale (Ciotea, Dobrescu, 1979, 760). În primele două decenii ale secolului al XX-lea, „Astra” a încurajat și a susținut, prin publicarea în revista sa a unor lucrări de factură monografică, efortul celor care și-au îndreptat atenția spre cercetarea și descrierea vieții sociale, economice și culturale românești.

Această activitate se intensifică după reorganizarea secțiilor din anul 1920, atunci când obligația acestora de a iniția și desfășura cercetări științifice este stipulată în mod expres în regulamentul lor. Câțiva ani mai târziu (1925), prin transformarea secției economice în secție social-economică, este reafirmată preocuparea „Astrei” pentru cercetarea sistematică a vieții țărănimii și a mediului ei de viață, pentru desfășurarea unor anchete social-economice realizate pe baza unor instrumente de lucru (chestionare) comune tuturor celor implicați în acest demers. Un astfel de chestionar, lansat încă în anul 1923, a servit ca „suport metodologic” pentru o cercetare desfășurată în mai multe comune sibiene, care încerca să surprindă aspecte ale vieții culturale, economice, sanitare locale etc.. Prin asemenea cercetări, conducerea Despărțământului Sibiu al „Astrei” urmărea adunarea de material pentru „o monografie culturală a județului Sibiu”, care, pe lângă valoarea sa intrinsecă, era menită să-i fie ghid în activitatea viitoare de propagandă și de ridicare a satelor, în măsura în care punea în evidență rezultatele acțiunii culturale de până atunci, precum și problemele care se cereau soluționate în diferite localități.

În cadrul acestui despărțământ s-au desfășurat și anchete zoo-economice, așa cum a fost cea întreprinsă în comuna Tilișca din Mărginimea Sibiului. În urma acestei anchete a fost întocmită și o „hartă economică de informație”, cuprinzând date referitoare la evoluția populației și a numărului de gospodării în perioada 1920-1930, mărimea proprietății agricole în raport cu numărul populației, distribuția terenului agricol pe categorii de culturi etc., autorii raportului prin care s-a finalizat ancheta constatând un regres general al situației materiale a locuitorilor, datorat schimbării condițiilor de viață, precum și a absenței spiritului de cooperare și de sindicalizare a țărănimii (Dima, 1934, 48-49). Asemenea anchete, finalizate de data aceasta cu „hărți culturale de informație”, au mai fost efectuate și în alte localități sibiene (Avrig, Nocrich, Miercurea și Săliște). Alte înfăptuiri notabile pe terenul cercetării sociale din Despărțământul Sibiu sunt „anchetele economice”, realizate de către echipe formate din ingineri agronomi, învățători, primari, notari, preoți și președinții cercurilor culturale locale, prin cercetări la fața locului³, completate cu date statistice preluate din documentele administrației locale. Aceste anchete, desfășurate în localitățile Boița, Ghijosa de Jos și Țichindeal, s-au finalizat prin

³ „Am vizitat pe rând și în mod amănunțit câte 30-40 gospodării țărănești, atât din cele fruntașe cât și din cele mai codășe, ca și din cele de mijloc, notându-mi peste tot starea generală a exploatațiilor, a vitelor, a grădiniilor de pomi, de legume, a camerelor de locuit, a grajdurilor, cotețelor, gunoierului etc.” (Suciu-Sibianu, 1937, 475).

„planuri de ridicare economică”, dezbătute în adunări publice cu gospodarii satelor respective, conducătorii „Astrei” sibiene intenționând includerea în programul cercetărilor viitoare și a unor aspecte sociale și medicale.

În perioada interbelică, și alte secții ale „Astrei” au desfășurat mai multe asemenea anchete. Prima dintre acestea, realizată de către secția istorico-etnografică, și-a fixat ca obiectiv inventarierea pierderilor suferite de populația românească a Ardealului în timpul primului război mondial. Cercetarea, realizată de către T. Păcășianu, cu sprijinul organelor administrative locale, care cuprinde date referitoare la 40 de localități urbane și 4183 de localități rurale din 22 județe, s-a finalizat prin lucrarea Jertfele românilor din Ardeal, Banat, Crișana, Sătmar și Maramureș.

O altă secție care s-a implicat în activitatea de cercetare întreprinsă în cadrul „Astrei” este cea medicală, care a realizat anchete medico-sociale în mai multe județe ardelenne. Aceste cercetări au furnizat „o oglindă credincioasă a standardului de sănătate al populației”, dar și date referitoare la alte aspecte ale vieții social-economice rurale. Astfel, într-un raport al președintelui secției medicale, referitor la cercetările efectuate între anii 1931-1936 în 24 de localități rurale pe un lot de 25.822 persoane, se menționează următoarele:

„În ceea ce privește starea materială a familiilor examinate, 20,7% au fost găsiți în stare bună, 48,8% submediocră și 30,5% rea. Cu privire la condițiile de igienă a camerelor locuite, 29,6% locuiau în o singură cameră (primitivă), 56,3% dispuneau de două camere și 14,1% aveau oarecare confort igienic. După categoriile de vârstă se constată, în marea majoritate a comunelor, tendința de reducere a populației tinere, deci o mărire a categoriei bătrânilor” (Preda, 1944, 180).

Un loc aparte în cadrul activității de cercetare desfășurată sub egida „Astrei” îl ocupă, prin complexitatea lor, cercetările monografice de la Măguri (jud. Cluj) și de la Borlovenii Vechi și Pătaș (jud. Caraș). Cercetarea de la Măguri (din vara anului 1934) a fost realizată de către gruparea de intelectuali de la revista „Gând Românesc” pe baza metodologiei utilizate în cadrul Institutului Social Român. Din echipa monografică au făcut parte: Tiberiu Morariu, Val. Pușcariu (cadrul cosmologic), P. Râmneanțu, Leon Daniello, Gr. Benetato, I. Ardeleanu, V. Secărea, I. Făcăoaru (cadrul biologic), D. Prodan (cadrul istoric), Gh. Oancea (cadrul psihic), A. Gociman, N. Săulescu, Gh. Velican (manifestări economice), O. Boitoș, A. Pampu, I. Pertrovici, Tib. Morariu, I. Mușlea (manifestări spirituale), Oct. F. Popa (manifestări juridice) și Tr. Herseni (problematika sociologică), delegat din partea Institutului Social Român (Herseni, 1935a, 564). Rezultatele acestei campanii au fost valorificate prin comunicări prezentate în ședințele secțiilor, precum și prin studiile publicate în revistele „Buletin Eugenic și Biopolitic”, „Clujul medical”, „Transilvania” etc.

Campania monografică de la Borlovenii Vechi și Pătaș, realizată în vara anului 1937, n-a mai beneficiat de un colectiv de cercetare așa de complet ca și cel de la Măguri, fiind „acoperite” doar o parte din cadre și manifestări. Echipa a fost compusă din: P. Râmneanțu, I. Făcăoaru, L. Ruva, Gh. Runcan (cadrul biologic), S.S. Moldovan, I. Nemeș (cadrul istoric), P. Grecu, Gh. Laeș, Olga Tuzenco (manifestări economice), I. Chelcea, I. Netoliczka, Al. Damian, Ilie Rusmir (manifestări culturale) și E. Dabija (manifestări juridice). Această campanie s-a finalizat, și ea, prin câteva studii interesante publicate în revistele „Sociologie Românească” și „Buletin Eugenic și Biopolitic”.

Pe linia preocupărilor monografice ale intelectualilor grupați sub egida „Astrei” se cuvine a fi menționată seria „excursiilor de studii” organizate în anii 1937-1938 în Munții Apuseni, având ca obiectiv cercetarea situației sociale, economice și culturale a populației

de aici și stabilirea unui inventar al problemelor sociale cu care se confrunta aceasta. De altfel, „Astra” a susținut și necesitatea elaborării unor monografii zonale, difuzând în acest sens un chestionar adresat tuturor comunelor bihorene, în intenția realizării unei „monografii a românismului de la frontiera de vest” a țării.

„Societatea de mâine”, cadru al cercetării sociale transilvănene

Continuând preocuparea unor publicații transilvănene de a susține și promova cercetarea realității sociale, revista „Societatea de mâine” (1924-1945) s-a implicat, și ea, în acest gen de activitate și, mai mult decât atât, a constituit principalul cadru instituțional al acesteia în Transilvania. Deși a fost o publicație culturală, revista a făcut apel la științele sociale, colaboratorii ei propunându-și studierea realității în vederea fundamentării unor soluții de ordin practic. „Revista va avea o parte teoretică, ce va fi consacrată studiului obiectiv al problemelor, iar alta a artelor sociale și economice, unde se dau dezlegările practice”, se preciza în articolul program (Clopoșel, 1924a, 5).

Cercetarea socială desfășurată sub egida revistei „Societatea de mâine” se înscrie, așa cum de altfel a subliniat mereu promotorul ei, I. Clopoșel, pe coordonatele sociografiei, înțelesă ca o primă, dar necesară etapă a cunoașterii sociologice, ca un preambul al sociologiei. În concepția sa, cercetarea sociografică era menită să adune materialul faptic necesar elaborării sintezelor teoretice, dar, în același timp, și să inventarieze probleme sociale și, astfel, să indice direcțiile acțiunii sociale. Concepută ca o punte de legătură între laboratorul științific și câmpul de acțiune socială, cercetarea preconizată de el depășește înțelesul clasic al noțiunii de sociografie, îmbogățindu-se cu un nou sens, acela de identificare și definire a problemelor sociale sau chiar de formulare de soluții pentru acestea. Superioritatea demersului propus de I. Clopoșel în raport cu cel al sociografiei „clasice” rezultă nu numai din acest sens nou, ci și din „metodologia” de cercetare propusă, apropiată de cea sociologică propriu-zisă, în care alături de observația directă a vieții sociale, mai figurau studiul documentelor (personale și oficiale), anchetarea pe bază de interviu a „informatorilor” și alcătuirea unor bugete de familie. Reușita acestui demers, susținut de către revista „Societatea de mâine”, depindea de instituirea unui sistem de anchete și de „sistemizarea” acestora:

„(...) noi dăm deosebită importanță anchetei în orice domeniu. Cercetarea la fața locului, culegerea informației exacte este faptul primar pe care urmează să se reazeme edificiul de pură speculație intelectuală ori de realizare practică. Fără a fi bine întemeiați asupra faptelor nu putem proceda la o arhitectură solidă a planurilor (...) Sistemul de anchetă la fața locului, luând sub analiză fenomenele vieții publice, intrând în dedesubturile sufletuștii ale păturilor sociale, merită a fi încetățenit și la noi. Ancheta agrară, industrială, demografică, sanitară întemeiată pe cercetări minuțioase de fapte, pe statistică, ne va fi de înfinită utilitate obștească (...) Se impune cu necesitate constituirea unui plan hotărât de lucru, fixarea unei direcții precise pentru grupul intelectualilor ce se vor consacra anchetelor și al celor care vor să împinteneze prin concurs moral și material o asemenea acțiune (Clopoșel, 1924b, 691).

Instituționalizarea cercetării sociale desfășurate sub egida revistei „Societatea de mâine”, inspirată din modul de organizare a Institutului Social Român, s-a realizat în două etape, și anume: 1. etapa Institutului de Studii Societatea de Mâine; 2. etapa Mișcării social-economice.

Institutul de Studii Societatea de Mâine

Institutul de Studii Societatea de Mâine (denumit în faza de organizare Asociația Intelectualilor Societatea de Mâine), inaugurat la Cluj, în data de 11 februarie 1925, reprezintă o primă încercare de instituționalizare a cercetării sociale sub egida revistei. El a fost organizat după modelul Institutului Social Român din București, fiind condus de către un comitet central, alcătuit din membri fondatori din afara Clujului, președinții secțiilor, președinții comitetelor regionale, și de un comitet executiv. Prezența lui D. Gusti în fruntea comitetului executiv, din care mai făceau parte, între alții, I. Clopoșel, Arădi V., P. Suciuc și S. Manuilă, demonstrează rolul acestuia în înființarea Institutului, precum și atașamentul membrilor acestuia la principiile care guvernau activitatea I.S. Român.

Conform Statutelor sale, Institutul avea ca scop: a) să culegă informații directe despre stările populației, să cerceteze necesitățile agrare, industriale, demografice, sanitare și culturale; b) să sintetizeze materialul cules și să caute soluții de îndreptare; c) să studieze complexul de împrejurări specifice a populației minoritare; d) să editeze material informativ și studii teoretice; e) să organizeze conferințe și școli libere; f) să susțină formarea de specialiști, inclusiv prin sprijinirea pregătirii acestora în străinătate. Din punct de vedere științific, Institutul avea în componență patru secții de specialitate: economică, sanitară, culturală și minoritară, iar din punct de vedere teritorial era structurat în secții regionale, conducerea lui exprimându-și intenția de a edifica o organizație de cercetare de anvergură națională, cu filiale în toate centrele regionale, care să întrunească trei mii de membri și să fie capabilă a realiza și edita, anual, zece monografii. Pentru a sprijini logistic activitatea de documentare a membrilor săi, necesară pentru creșterea nivelului pregătirii unor oameni fără o calificare specială în domeniu, precum și a nivelului anchetelor, s-a decis înființarea unei secții bibliografice, care își propunea: a) să alcătuiască bibliografia sociologică, sociografică și statistică referitoare la România; b) să prezinte lucrările sociologice mai recente și să le recenzeze pe cele mai importante; c) să susțină conferințe referitoare la noile orientări teoretice din sociologie. Venind în ajutorul membrilor Institutului din afara Clujului, care nu putea utiliza în mod curent biblioteca acestuia, secția a propus un sistem de clasificare a bibliografiei și a început publicarea bibliografiei sociologice.

În efortul său de „sistemizare” a anchetei, conducerea Institutului a militat pentru instituirea chestionarului ca normă unitară de sistemizare a investigațiilor de teren, respectiv de elaborare a unui instrument de lucru comun, în măsură să asigure caracter unitar cercetărilor și recoltarea unui material documentar relevant din punct de vedere științific. Încercând să traseze coordonatele unui asemenea instrument de lucru unic, Arădi Viktor a elaborat un proiect de chestionar, în care perspectiva de abordare realității sociale este una de inspirație monografică, el precizând că scopul studiilor sociografice ce urmau să se realizeze în respectivul cadru instituțional era cunoașterea unor unități sociale. Acest chestionar cuprindea: I. Probleme generale: a) mediul unității sociale supuse investigației; b) modul în care locuitorii utilizează aceste condiții pentru dezvoltarea vieții lor economice; II. Probleme de interes sociologic: a) efectele factorilor economici asupra nivelului de viață materială; b) influența deosebirilor de proprietate asupra vieții sociale; c) viața de familie; d) viața spirituală; e) situația culturală; f) opinii despre viața politică și administrativă (Arădi, 1925, 243-244). Un alt instrument unic, elaborat de către M. Șerban la solicitarea conducerii Institutului, a fost „formularul individual (familiar) pentru strângerea materialului documentar servind la stabilirea bazelor economice ale existenței sociale”, în fapt un buget de familie care să preceadă cercetarea sociografică propriu-zisă.

Pe linia extensiei Institutului în teritoriu se înscrie consfătuirea de la Turda din 29 martie 1925, cu numeroși reprezentanți ai vieții publice locale, în fața cărora câțiva membri ai conducerii au prezentat scopul și direcțiile activității sociografice din cadrul acestuia. În urma acestei consfătuiri, a fost înființată secția turdeană a Institutului, cea prin care s-a proiectat prima cercetare colectivă de teren de anvergură, în peste 60 de localități de pe Valea Arieșului, ce urma să se realizeze pe baza celor două instrumente de lucru. Această încercare s-a soldat cu un eșec, datorită imposibilității surmontării problemelor implicate de o asemenea acțiune (fonduri bănești, mobilizarea simultană a unui număr relativ însemnat de anchetatori voluntari și asigurarea condițiilor de deplasare în teren a acestora). O altă încercare de a organiza o cercetare colectivă, privind condițiile materiale de viață ale studențimii clujene, care nu implica costuri atât de mari, a rămas și ea, din motive necunoscute, în fază de proiect. Aceste eșecuri au determinat, probabil, regândirea și redimensionarea cercetării sociografice desfășurate sub egida „Societății de mâine”.

„Mișcarea social-economică”

Mișcării social-economice – asociația publiciștilor și intelectualilor cu interes permanent față de problemele social-economice (sau Mișcarea publiciștilor sociali și economici) a fost concepută ca o „asociație de studii, anchete și monografii”. Prin constituirea sa, la sfârșitul anului 1926, s-a încercat întemeierea unui cadru instituțional de cercetare mai viabil decât cel oferit de Institutul de Studii Societatea de Mâine și mai adecvat condițiilor și posibilităților concrete de lucru ale colaboratorilor revistei.

Programul Mișcării social-economice se înscrie pe coordonatele celui al Institutului de Studii, vizând: descentralizarea cercetării sociale, prin crearea de organizații regionale; atragerea în mișcarea social-economică a publiciștilor și intelectualilor minoritari dornici de colaborare; editarea lucrărilor mai reușite ale colaboratorilor într-o bibliotecă proprie. Conform Statutului, scopul său era: a) să realizeze anchete și monografii; b) să trezească, prin conferințe publice și publicații periodice, interes în păturile intelectuale pentru problemele sociale; c) să editeze lucrări cu conținut social și economic; d) să adune și să pună la dispoziția cercetătorilor și autorităților materialul informativ necesar cunoașterii stărilor culturale, economice și sociale din diferite zone ale țării. Membrii asociației activau în cadrul organizațiilor regionale și a organizației centrale, care avea patru secții de specialitate, și anume: economică, culturală, socială și minoritară. Conducerea asociației era asigurată de către un comitet de direcție, condus de către N. Ghiulea (președinte) și Ion Clopoșel (secretar general).

Principala metodă de investigație propusă membrilor săi a fost ancheta: ancheta de cabinet („dezbateră metodică a problemelor ce nu reclamă descindere la fața locului”) și ancheta de teren („examinarea personală și controlat amănunțită a faptelor și stărilor sociale”), prin care se încerca cercetarea întregului complex al vieții sociale. Programul tematic prioritar al Mișcării social-economice cuprindea o serie de teme importante: situația social-economică a țăranimii ardeleni după împrumut, dezvoltarea cooperăției rurale, situația sanitară și culturală a populației rurale, situația școlii primare ardeleni și necesitățile școlare ale Ardealului în general.

Spre deosebire de Institutul de Studii Societatea de Mâine, Mișcarea social-economică nu și-a mai propus ca obiectiv „sistemizarea anchetei”, adică organizarea unor investigații colective de teren, ci și-a fundamentat activitatea pe cercetările individuale ale membrilor ei, dintre care unii se remarcaseră deja prin materiale de factură sociografică,

publicate în revistă⁴. Trecerea la sistemul anchetelor individuale n-a însemnat însă și renunțarea la planurile și instrumentele unitare de lucru, ci, dimpotrivă, s-a subliniat că doar printr-un astfel de demers standardizat se poate asigura finalitatea dorită a cercetărilor, adică posibilitatea centralizării datelor și a degajării unor concluzii relevante pentru probleme studiate. Un astfel de instrument a fost chestionarul-tip propus de către I. Clopoșel ca bază pentru întocmirea de monografii economice regionale, acțiune susținută și de revista „Societatea de mâine” prin instituirea unui concurs cu premii pe această temă. Un alt promotor al „cooperației social-economice”, P. Suciuc, a elaborat și el două asemenea instrumente-tip, și anume: un formular destinat „anchetei colective”, adică recoltării materialului informativ la nivelul unității sociale, respectiv un formular destinat „anchetei individuale”, cuprinzând date referitoare la locuitorii acesteia. Pe linia susținerii investigațiilor sociografice unitare, trebuie menționat și „chestionarul economic pentru cercetarea satelor răsărite ale României”, elaborat de inginerul agronom P. Grecu, responsabilul filialei din Lugoj a Mișcării social-economice, precum și intenția conducerii revistei de a relansa concursurile cu premii pentru cele mai bune lucrări de factură sociografică asupra unor localități sau zone.

În ce privește activitatea de cercetare propriu-zisă, cea mai notabilă realizare a Mișcării social-economice a fost „ancheta” asupra problemelor sociale ale Munților Apuseni, desfășurată în octombrie 1927, la Arad și Cluj, cu participarea intelectualilor din centrele urbane mai importante din munți și din jurul acestora, în cadrul căreia s-au prezentat materiale referitoare la o serie de aspecte ale vieții social-economice și culturale locale. În acest context au fost prezentate câteva studii de anvergură, realizate pe baza unor cercetări individuale desfășurate în regiune, printre care menționăm: *Complexul problemelor regiunii Huedin* (V. Pașca), *Contribuțiuni la problema moșilor* (I.L. Ciomac), *Problema populației din Munții Apuseni din punctul de vedere al căilor de comunicație* (N. Hoiescu). Rezultatele acestor studii, precum și discuțiile din cele două întruniri au fost sintetizate de I. Clopoșel în materialul *Problemele sociale ale Munților Apuseni*. Încheieri, un adevărat program general de „ridicare” a acestei regiuni-problemă a României.

Mișcarea social-economică n-a fost preocupată doar de cercetarea situației populației din regiunile montane, membrii ei încercând să-și extindă investigațiile și în alte sectoare ale vieții sociale românești: situația meseriașilor români din Ardeal, situația proletariatului industrial, situația populației orașenești etc. O astfel de investigație a fost cea întreprinsă de I. Băilă din însărcinarea conducerii Mișcării, asupra situației meseriașilor români din Poiana Sibiului. Alte probleme, care nu impuneau cercetări de teren, putând fi soluționate prin analizarea lor de către persoane competente, au fost abordate prin intermediul unor anchete de cabinet. Pe această linie trebuie menționate anchetele realizate pe baza unor chestionare difuzate prin intermediul revistei. Asemenea anchete, la care au răspuns diverși publiciști, au avut ca obiect viața politică ardeleană, presa ardeleană, cooperația, organizarea culturală regională, școala, căminul școlar sau problema vitalității poporului român.

De-a lungul anilor, în cadrul Mișcării social-economice s-a desfășurat o activitate de cercetare remarcabilă, concretizată în materiale publicate în revista „Societatea de mâine”. Cel mai activ și mai avizat cercetător a fost, fără îndoială, I. Clopoșel, care a făcut

⁴ G. Șerban, Țara Oltului; C. Pavel, Bihorul. Ținutul Beiușului, locuri și oameni; V. Bucur, Câmpia Ardeleană. Cercetări social-economice și soluții; D. Foltea, Viața economică a Săliștei; I. Clopoșel, De-a lungul frontierei: Careii Mari, Satu-Mare, Sighetul Marmăției; Aspecte diverse din Valea Jiului; Val Pușcariu, În Munții Rodnei; Rodna Veche-Valea Vinului; Trei sate românești: Măgina, Cacova și Poiana. Însemnări de geografie umană.

investigații în regiunile montane ale Transilvaniei și Banatului (plasele Margina și Bozovici din Banat, Vașcău, Beiuș, Câmpeni și Avrama Iancu din Munții Apuseni), fiind foarte sensibil la probleme populației din acest perimetru. Aceste investigații s-au concretizat în studii precum: *Biharia – Studiu sociografic în plățile Vașcău și Beiuș, Bejenia bihoreană – Posibilitățile de muncă ale țăranilor Bihoreni, În valea Almăjului, Cum trăiesc țăranii noștri, Cum trăiesc patruzeședemii de moși*. Preocuparea sa neobosită pentru identificarea și diagnosticarea problemelor sociale l-a determinat ca în unele din materialele publicate să se ocupe aproape exclusiv de acestea, renunțând de multe ori la descrierea sociografică propriu-zisă.

Alături de I. Clopoșel, trebuie menționat aici și Petru Suci, cel care a întreprins două „campanii sociografice” în Țara Moșilor: prima în regiunea minieră a acesteia, având ca localitate reprezentativă Roșia Montană, iar cea de a doua în regiunea industriei lemnului (plasa Câmpeni), investigată integral datorită caracterului său social-economic neomogen. Demersul său, care a avut, pe lângă scopul propriu-zis, de cunoaștere a vieții moșilor, și unul de impulsivare a cercetării sociografice, s-a concretizat în studiile Roșia Montană – Din țara aurului și a lacrimilor și Țara Moșilor. Regiunea industriei lemnului.

Alți publiciști care s-au remarcat prin materiale de această factură au fost: Tr. Mager (*Cercetarea ținutului Hălmașiu*), Val. Pușcariu (*Pe valea Murășului*), S. Pop (*Într-un sat grăniceresc din nordul Ardealului: Șieuș; Vima-mare, jud. Someș, Prin Sălaj: În comuna Moigrad; Un colț din Bucovina: Coșna*); I. Chelcea (*Dintr-o cercetare: Un sat din Câmpia Ardealului: Ișjerdiu-Someș*); Ion Th. Ilea (*Însemnări fugare despre Valea Jiului; Rânduri despre un ținut bogat*); M. Marina (*Butinarii maramureșeni; Români din Cehoslovacia*), A. Răzvan (*Așezările sociale de pe valea Belarecăi din Banat*); Ion V. Boeriu (*Extragerea aurului alb prin șteampurile primitive. Note de drum prin regiunile miniere ale Munților Apuseni*); Vl. Bârna (*Pe valea Crișului Alb. Însemnări dintr-o călătorie recentă; Pe drumuri transilvănene*); Gh. Sârbu (*Noi contribuții la cunoașterea regiunii Hălmașului*) etc.

În pofida acestor rezultate incontestabile, I. Clopoșel, inițiatorul și promotorul activității de cercetare socială desfășurate sub egida revistei „Societatea de mâine” a fost conștient de limitele acesteia, anchetele individuale nefiind, în opinia sa, în măsură să acopere o arie problematică complexă. De aceea, el a subliniat necesitatea organizării unor anchete sistematice monografice, a constituirii unui cerc de investigatori permanenți cărora să li se asigure condiții materiale pentru cercetări de teren și un cadru instituțional în care să activeze. Această idee a fost susținută și de P. Suci, care considera necesară înființarea unor centre regionale de studii, care să întreprindă anchete de teren și să elaboreze materiale de sinteză asupra diferitelor regiuni ale țării.

Institutede de cercetare socială

Regionala Cluj a Institutului de Cercetări Sociale al României

Înființată imediat după Unirea din 1 Decembrie 1918, Universitatea Daciei Superioare din Cluj a devenit în scurt timp un adevărat centru al vieții cultural-științifice transilvănene, oferind cadrul propice pentru crearea și funcționarea unor societăți științifice românești de nivel academic⁵, inexistente până atunci în Transilvania.

Ideea creării unui institut clujean de cercetare socială a fost legată și de înființarea, la Iași, a „Asociației pentru studiul și reforma socială”. Astfel, în anul următor s-a constituit

⁵ „Năzuințele științifice ale universitarilor clujeni s-au mai realizat în bună măsură și prin fondarea unor societăți științifice, precum Secția din Cluj a Asociației pentru studiul și reforma socială, Societatea filosofică, Societatea științelor medicale din Cluj” (Neagoe, 1980, 116-117).

Secția din Cluj a Asociației, la inițiativa lui V. Pârvan și N. Ghiulea, acesta din urmă un fost membru al Seminarului de sociologie, etică și politică condus de către D. Gusti la Universitatea din Iași. Secția clujeană a adoptat structura organizatorică, precum și scopul și obiectivele Asociației, asumându-și sarcina studierii problemelor ardelenice în vederea ridicării sociale a populației românești. Ulterior, în cadrul adunării consacrate transformării „Asociației pentru studiul și reforma socială” în Institut social (21 decembrie 1919), la care au participat și reprezentanți de frunte ai vieții cultural-științifice ardelenice, cunoscutul avocat Aurel Lazăr a subliniat necesitatea înființării unui asemenea institut și pentru românii din Ardeal și din părțile dezrobite de dominația maghiară, propunere care nu s-a materializat.

În pofida disponibilității cadrelor universitare ale noii universități pentru activitatea de cercetare socială, Clujul n-a reușit însă să înființeze și să susțină un institut de cercetare socială. Nici Seminarul de sociologie al Universității n-a devenit, din cauza lipsei mijloacelor materiale, un asemenea cadru instituțional, cu toate că necesitatea unei cercetări de această factură, a fost resimțită de către membri săi, considerându-se că învățământul de specialitate nu se poate dezvolta în absența „descinderilor pe teren”⁶. Apoi, încercarea corpului profesional al Academiei de Înalte Studii Comerciale și Industriale de a organiza echipe de cercetări și anchete de teren pentru a studia condițiile de viață ale diferitelor pături ale populației n-a avut, nici ea, sorți mai mari de izbândă.

Universitarii clujeni au furnizat însă dovada potențialului lor de cercetare socială, inclusiv de factură monografică, cu prilejul campaniei din Măguri, organizată sub egida „Astrei”. În jurul grupului implicat în această cercetare s-a constituit, prin efectul Legii Serviciului Social din 1938, Regionala Institutului de Cercetări Sociale al României, cu sediul la Cluj, sub conducerea președintelui „Astrei”, medicul Iuliu Moldovan. Singura cercetare de teren desfășurată în acest cadru instituțional a fost cea din vara anului 1939, din zona Munților Apuseni (plasele Baia de Arieș și Iara), cu participarea a 58 de cercetători, grupați în două echipe: antropologică și biopolitică. Această cercetare nu s-a finalizat însă, datorită izbucnirii celui de al doilea război mondial și a mobilizării unor echipieri. Din același motiv nu s-a realizat nici cercetarea proiectată în județul Făgăraș, unde cele două echipe urmau să studieze cadrul biologic.

Cercetarea întreprinsă în cadrul Regionalei Cluj a Institutului de Cercetări Sociale al României a avut un caracter unilateral, datorită specializării preponderent medicale a echipierilor. Acest neajuns a fost recunoscut chiar de către I. Moldovan, care regreta absența din echipe a specialiștilor profilați pe studiul celorlalte cadre și manifestări, subliniind necesitatea „întregirii” cercetării cu aspectele rămase în suspensie. Pe această linie se înscriu cercetările întreprinse în acest context de către Lucia Apolzan și Gh. Pavelescu, de la Muzeul etnografic din Cluj, valorificate prin două lucrări remarcabile: *Portul și industria casnică textilă în Munții Apuseni*, respectiv *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*.

⁶ Singura cercetare de teren organizată de către seminar a fost cea din localitatea Râu-Bârbat (Hațeg), din vara anului 1943, condusă de către George I. M. Marica, centrată pe studierea proceselor sociale desfășurate în interiorul satului, precum și pe raporturile acestuia cu alte colectivități.

Institutul Social Banat-Crișana

Dacă în Transilvania nu s-a reușit crearea unui cadru de cercetare socială viabil, acest lucru s-a realizat în Banat, prin Institutul Social Banat-Crișana. Înființarea Institutului bănățean a răspuns unei nevoi reale a acestei regiuni:

„cunoașterea acestui colț de țară, a trecutului său, a prezentului său, a situației țaranului român din toate punctele de vedere; strângerea documentelor științifice asupra manifestărilor sale psihice, etnice, sociale, într-un cuvânt a zugrăvi imaginea reală a Banatului, spre a găsi în adâncurile documentelor deopotrivă cheazășia și speranțele viitorului, cât și mijloacele de îndreptare a deficiențelor sociale” (Botiș, 1942, 1-2).

Alături de acest scop, inițiatorii Institutului mai vizau: a) apărarea entității teritoriale a statului român pe granița sa vestică, prin furnizarea de argumente privind drepturile românilor asupra acestor teritorii și prin combaterea cu argumente de ordin științific a propagandei revizioniste maghiare, desfășurată prin presă și prin monografiile de județe elaborate sub egida Societății monografice din Ungaria; b) crearea la Timișoara a unei citadele culturale, care să suplinească absența unei universități în zona de vest a țării, un deziderat permanent al bănățenilor în perioada interbelică.

Necesitatea concentrării eforturilor individuale de abordare și investigare a realității sociale locale în cadrul unui „sistem centralizat de cercetare”, care să furnizeze materialul informativ necesar noii administrații românești, a fost afirmată mai întâi de Iosif Nemoianu. Ulterior, Cornel Groșoreanu a susținut, și el, ideea că rezolvarea problemelor complexe ale Banatului nu se va putea realiza fără concentrarea eforturilor tuturor elementelor intelectuale valoroase din Banat într-o „instituție științifică serioasă”, care să întreprindă un studiu științific al realității locale. Adunarea generală de constituire a avut loc la 21 mai 1932, în prezența unui mare număr de intelectuali, români și minoritari, precum și a delegaților I.S.R. din București, D. Gusti și Al. Costin. Cu acest prilej, C. Groșoreanu a subliniat faptul că institutul bănățean a fost înființat din aceleași considerente care au guvernat și înființarea I.S. Român, menționând însă că acesta, pe lângă abordarea problemelor generale înscrise și în programul de activitate al I.S.R., va studia cu precădere problemele specifice ale Banatului.

Filiația cu I.S. Român reiese și din Statutul institutului bănățean, care a preluat aproape identic scopurile și mijloacele de acțiune ale acestuia. Concret, I.S.B.-Crișana își propunea: a) să cerceteze problemele științelor sociale privitoare la starea socială a regiunii de-a lungul frontierei de vest; b) să procure membrilor săi și oricărei alte persoane care s-ar interesa de asemenea chestiuni studiile și lucrările științifice întreprinse de secțiile sale, precum și să le înlesnească cercetarea materialului informativ, statistic și documentar aflat în bibliotecă și arhivă sa; c) să contribuie la răspândirea cunoștințelor sociale, folclorice, artistice, tehnice, lucrărilor asupra studiilor literare. Sau, într-o formulare sintetică, scopul său era să întreprindă

„cercetări sistematice în toate domeniile vieții românești, documentarea cât mai largă a zilei de astăzi, adâncirea trecutului și reliefarea pulsației românești cuprinsă în cadrul social respectiv, predominând în toate cercetările statistica și arhiva” (Botiș, 1942, 318).

Atingerea acestor obiective era posibilă prin: gruparea membrilor în secții de specialitate; organizarea de anchete și cercetări monografice; răspândirea cunoștințelor despre chestiunile sociale prin publicații proprii, conferințe, congrese și excursii; înființarea unei biblioteci cu publicații românești și străine referitoare la problemele sociale, a unei

arhive conținând bibliografiile și dosare de probleme, a unui oficiu de informații și a unui birou statistic.

Inițial, activitatea Institutului Social Banat-Crișana a fost organizată pe șapte secțiuni: economică, financiară, tehnică și agrară, politică socială și sociologie, culturală și artistică, de studii urbanistice și administrative, minoritară, medico-socială și juridică. Ulterior au mai fost constituite secția meseriașilor, comercianților și muncitorilor români, secția de industrie casnică, secția studenților, secția istorică, subsecția feminină a secției de politică socială și sociologie. Aceste secții au desfășurat o activitate inegală, mai consistentă, în cazul unora, în perioada campaniilor monografice. În primul an de activitate, Institutul a avut 216 membri, numărul maxim atins fiind de 253 membri, la care trebuie adăugați, în perioada refugiului unor facultăți ale Universității clujene la Timișoara, o parte din profesorii acestora. I.S.B.-Crișana a funcționat conform Statutului inițial până în octombrie 1938, când, prin efectul Legii Serviciului Social, a fost încadrat în Regionala Banat a Institutului de Cercetări Sociale al României. După suspendarea Legii Serviciului Social, I.S.B.-Crișana s-a reorganizat, în cadrul unei adunări generale desfășurate în 20 mai 1940, dar n-a mai atins performanțele anterioare. În noua structură organizatorică figurau cinci secții: etnografică și folcloristică, istorică, etico-juridică, agricolă, tehnologică. I.S.B.-Crișana și-a încetat activitatea în anul 1945, tentativele ulterioare de reluare a acesteia fiind sortite eșecului. După 1990, activitatea sa a fost reluată, într-o formulă nouă, de către un grup de cercetători sociologi din Timișoara.

I.S.B.-Crișana și-a afirmat și disponibilitatea pentru colaborarea cu celelalte instituții culturale locale: Despărțământul Timișoara al „Astreii”, Cercul juridic bănățean, Asociația meseriașilor, comercianților și muncitorilor din Timișoara, Cercul academic bănățean etc. Propunându-și să devină „un atelier de cercetare și studiu al tuturor problemelor legate de realitatea românească din Banat și Crișana”, Institutului își propunea să devină un „izvor de indicații și de armonizare” pentru celelalte instituții culturale și, în același timp un de furnizor de „material documentar” rezultat din cercetarea vieții locale.

Conducerea I.S.B.-Crișana a fost asigurată de către un comitet, condus de un președinte (rectorul Școlii Politehnice – V. Blășianu, C. Teodorescu – până la reorganizarea din anul 1940, și apoi de către C. Groșoreanu) și un secretar general (funcție îndeplinită succesiv de către I. Nemoianu, Tr. Topliceanu, Ilie Radu și Emil Botiș), alături de care, în calitate de membri, au fost cooptați președinții secțiilor, precum și reprezentanții unor instituții administrative și culturale locale.

Înființat sub egida științifică a Institutului Social Român din București, I.S.B.-Crișana n-a fost o filială a acestuia, ci un institut independent și autonom, excepție făcând perioada când, prin efectul Legii Serviciului Social, a funcționat ca regională a Institutului de Cercetări Sociale al României. El a aderat benevol la spiritul și metoda de cercetare a I.S.R., pe care a adaptat-o la necesitățile și posibilitățile sale concrete de lucru, elaborând o cale proprie de abordare a realității sociale, în care scopul științific era subordonat permanent și programatic celui practic-aplicativ. Această opțiune pentru problemele de sociologie aplicată a fost determinată obiectiv. În absența unui corp de specialiști în domeniul cercetării sociale, ca și a unui cerc de anchetatori, cum era în cazul Institutul Social Român studenții Seminarului de sociologie, datorită inexistenței unei universități la Timișoara, Institutul bănățean și-a recrutat colaboratorii din rândul unor specialiști aflați în contact direct cu socialul (medici, juriști, ingineri, preoți etc.) și cu înclinație spre problemele de sociologie aplicată. Această „calificare” a membrilor săi, a determinat conducerea Institutului să se raporteze la sociologie nu ca la un scop în sine, ci mai mult ca

la un mijloc pentru cercetarea și rezolvarea unor probleme sociale, încadrarea acestuia în viața Banatului fiind dependentă de măsura în care era capabil să răspundă necesităților locale. O altă diferență între I.S.B. Crișana și I.S. Român consta în faptul că el n-a abordat unitatea socială sătească, ci un anumit fenomen sau proces social manifestat în cadrul acesteia, pe care l-a studiat într-o localitate reprezentativă pentru respectivul fenomen sau proces.

I.S.B.-Crișana a inițiat și practicat un demers paralel celui al I.S. Român, consacrat în sociologia noastră prin sintagma „monografii de probleme”. Centrate pe unele probleme specifice satului bănățean, care în perioada interbelică se situa în avangarda tendinței de urbanizare și modernizare a ruralului românesc (Marica, 1971, 107), aceste monografii cuprind însă materiale din toate domeniile vieții sociale a localităților în care respectivele probleme au fost cercetate. De fapt, aceste monografii au fost concepute din start ca cercetări mai complexe, care depășeau limitele presupuse de „monografiile de probleme”. Extinderea cadrului problematic al monografiilor realizate în cadrul Institutului a avut ca temei ideea că un fenomen sau un proces social nu pot fi explicate decât prin analiza contextului general în care se manifestă. Astfel că, monografiile elaborate în cadrul acestuia constituie, în realitate, adevărate monografii sociologice sătești. Institutul Social Banat-Crișana a desfășurat șase campanii monografice, și anume:

1) campania de la Belinț (1934), consacrată studierii procesului de depopulare prin denatalitate a satului bănățean din perioada interbelică, și finalizată prin lucrarea *Anchetă monografică în comuna Belinț* (1938), întregită ulterior de lucrarea lui Sabin Drăgoi *Monografia muzicală a comunei Belinț*;

2) campania de la Sârbova (1935), care a abordat aceeași problemă, consacrarea unei a doua campanii fenomenului depopulării fiind motivată de considerentul că o singură cercetare nu era suficientă pentru a lămurii toate aspectele respectivului fenomen, iar pe de altă parte de dorința de a controla pe teren concluziile primei anchete. Rezultatele acestei campanii au fost sintetizate în *Monografia comunei Sârbova* (1939);

3) campania de la Pojejena de Jos (1936), consacrată problemei deznaționalizării elementului etnic românesc din satele cu populație mixtă, alături de care au mai fost cercetate și alte aspecte ale vieții locale: depistarea și tratarea maladiilor existente, observarea și combaterea sectelor religioase, clarificarea problemei ocupării de către localnici a pădurilor statului. Rezultatele acestei campanii n-au fost sintetizate într-o monografie de genul celor anterioare, ele fiind cuprinse în câteva materiale publicate în revista Institutului;

4) campania de la Ohaba-Bistra (1937), consacrată studierii influenței muncii industriale asupra vieții țărănești, a transformării unei populații agricole într-una de tip industrial. Selectarea localității Ohaba Bistra ca loc de desfășurare a cercetării a fost motivată de faptul că, fiind situată în imediata apropiere a unei mari uzine metalurgice, era considerată relevantă pentru problemele ridicate de intrarea țărănimii în orbita industriei, fenomen cu o arie largă de manifestare la nivelul țării. Rezultatele acestei campanii au fost sintetizate în studii apărute în revista I.S.B. Crișana, completate ulterior (1956) prin lucrarea lui N. Ursu, *Contribuții muzicale la monografia comunei Ohaba Bistra*.

5) campania din Valea Almăjului (1939), realizată în perioada funcționării I.S.B. Crișana ca regională a Institutului de Cercetări Sociale al României, și având ca obiectiv alcătuirea monografiei plasei Bozovici. Materialele publicate în urma acestei campanii în revista Institutului constituiau, în concepția conducerii acesteia, părți ale unei posibile și proiectate „monografii sintetizate a graniței bănățene”, prefigurată într-o primă formă în

amplu studiu Patru comune al măjene. Cercetări monografice în Borlovenii Noi, Bozovici, Mceriș și Bănia, publicat de Tr. Birăeascu.

6) campania de la Naidăș (1942), centrată cu precădere pe cercetarea culturii populare. Rezultatele sale au fost valorificate parțial de către N. Ursu în lucrarea *Cântece și jocuri populare bănățene din comuna Naidăș* (Caras) Banat, restul datelor rămânând în arhiva Institutului.

Alături de aceste probleme care au făcut obiectul campaniilor monografice ale I.S.B.-Crișana ori, unele dintre ele, au stat chiar la baza înființării sale, au fost abordate și alte teme legate de viața rurală românească în general și de cea bănățeană în special. Toate aceste probleme au fost dezbătute în cadrul secțiilor și apoi în studii publicate în revista Institutului. Pe lângă activitatea de cercetare, I.S.B.-Crișana a desfășurat și o bogată activitate culturală, constituindu-se într-unul din centrele de iradiere a culturii în rândul populației bănățene, precum și într-un for de dezbateri a problemelor sociale din această regiune.

Despărțământul Arad al I.S.B.-Crișana

Despărțământul Arad al Institutului Social Banat-Crișana a fost înființat în martie 1933 (secțiile medicală și culturală), desfășurându-și activitatea în cadrul a patru secțiuni: cultural-artistică, medico-socială, economică și juridică. El a fost condus de către un comitet, avându-i în frunte pe Cornel Radu (președinte) și Octavian Lupaș (secretar general), la care s-au adăugat președinții și secretarii secțiilor.

Despărțământul Arad a fost o componentă importantă a „brăului cultural”⁷ imaginat de Institutul bănățean pe granița de vest a țării, fiind conceput de către acesta ca o barieră în fața tendințelor revizioniste maghiare, evidente în toate regiunile din vestul țării, dar mai accentuate în județul Arad. Dincolo însă de acest obiectiv particular, despărțământul arădean își propunea și el, la fel cu Institutul, cercetarea științifică a realității sociale locale și susținerea acțiunilor de culturalizare în rândul maselor țărănești. Dar, deși a funcționat ca o filială a Institutului bănățean, el nu a aderat la demersul metodologic pus în operă de către acesta (cercetări de sociologie aplicată), ci și-a exprimat cu claritate adeziunea la activitatea de monografiere a unităților sociale în integralitatea lor, practicată în cercetările I.S. Român. În intenția de a cuprinde în aria cercetării întreg județul Arad, conducerea despărțământului s-a oferit să acorde suport metodologic intelectualității rurale (învățători și preoți) dornice să se angreneze în activitatea de monografiere a satelor, popularizând „planul monografic-sociologic” (care detalia cadrele și manifestările) după care trebuiau întocmite monografiile.

Cea mai importantă realizare colectivă a Despărțământului Arad pe terenul cercetării realității sociale este campania monografică de la Sâmbăteni, desfășurată în perioada 1933-1935, cu sprijinul unui grup de elevi normaliști și a unei echipe studențești din cadrul Fundațiilor Regale. În acest cadru, pe lângă cercetările propriu-zise, monografiștii au desfășurat o intensă activitate culturală și medicală, concretizată în acțiuni de asanare socio-medicală, tratamente medicale, șezători, conferințe, alcătuirea unui muzeu cu material etnografic local, renovarea căminului cultural etc. Din păcate, rezultatele acestei

⁷ Alte componente ale acestui „brâu cultural” trebuiau să fie, în concepția I.S.B.-Crișana despărțământele din Satu Mare și Oradea (unde se intenționa chiar înființarea unui institut social, în jurul unui grup de profesori de la Facultatea de drept din localitate), care au rămas doar în fază de proiect. Institutul intenționa să înființeze și câteva secții locale în centrele culturale bănățene mai importante (Caransebeș, Lugoj și Oravița), idee care, de asemenea, nu s-a concretizat.

campanii, apreciată în mod elogiios de către D. Gusti, au fost valorificate doar parțial, prin comunicări și conferințe, precum și prin câteva articole apărute în revistele „Hotarul” și „Școala vremii”. O altă realizare demnă de menționat a despărțământului arădean este monografia ținutului Hălmașiu, realizată de către Tr. Mager în urma cercetărilor proprii, bazate, de asemenea, pe concepția și metodologia Școlii sociologice de la București. Aceste cercetări au fost sintetizate în trei volume consacrate cadrului istoric, într-un volum consacrat manifestărilor economice (*Ținutul Hălmașului. Aspecte economice*), precum și într-o serie de studii și articole apărute în publicistica vremii, mai ales în revista locală „Hotarul”⁸.

Despărțământul Arad al I.S.B.-Crișana s-a angrenat și în proiectul coordonat de Federația Societăților Culturale locale, care viza elaborarea unei monografii „românești” a județului Arad. De asemenea, se intenționa extinderea cercetărilor monografice în diferite localități ale județului, pentru a se realiza o cunoaștere cât mai completă a configurației realității sociale locale, intenție rămasă, datorită unor motive obiective, în fază de proiect. Dincolo însă de activitatea de cercetare monografică, despărțământul arădean a desfășurat o activitate de culturalizare deosebit de fructuoasă, colaborând pe acest teren cu societățile culturale locale („Astra” bănățeană, Concordia) sau extra-locale (Fundatiile Regale, Extensiunea Universitară), și fiind, astfel, o prezență remarcabilă în viața cultural-științifică locală.

Deși mediul rural a continuat să fie un mediu fundamental de viață în România socialistă, iar țărănimea, locuitorii ruralului în general, o componentă semnificativă a structurii sale, cercetarea socială instituționalizată din anii socialismului, în acord cu politica oficială a perioadei, a fost centrată cu precădere pe problematica industrializării și a urbanizării. În perimetru la care ne-am referit aici, merită, totuși, menționate cercetările de sociologie rurală din anii '70-'80, întreprinse în cadrul Laboratorului de sociologie al Universității clujene, în colaborare cu specialiști din unități de cercetare din Cluj (Centrul de Științe Sociale, Muzeul Etnografic al Transilvaniei etc.), sub conducerea profesorului I. Aluș. Aceste cercetări au încercat să surprindă transformările mediului rural și a locuitorilor săi, modernizarea satului transilvănean. Prima cercetare de anvergură a fost cea privind Migrația populației din mediul rural și consecințele sale asupra culturii materiale și spirituale a locuitorilor din Gârbou-Sălaj, fiind urmată de două cercetări regionale (Vedinaș, 1997-1998, 39), desfășurate în Țara Oașului (Procese de modernizare economico-sociale în Țara Oașului - 1975-1976) și Munții Apuseni (Caracterizarea complexă a zonei Munților Apuseni - 1983-1985). Proiectate ca investigații de anvergură, multidisciplinare sau chiar interdisciplinare, acestea nu s-au ridicat la nivelul așteptărilor nici în ce privește cercetările propriu-zise, nici în privința valorificării lor prin publicare, excepție făcând prima dintre ele, cea de la Gârbou, ale cărei rezultate au fost sintetizate în câteva studii apărute în reviste locale de specialitate.

După 1990, cercetările de sociologie rurală din acest perimetru s-au redus, din păcate, substanțial, problemele satului și ale locuitorilor săi, prezente încă masiv în societatea românească, pierzând teren în fața unor teme de mai mare „actualitate”.

⁸ Revista s-a remarcat și prin dezbaterile unor probleme de interes local – problema demografică, problemele economice ale județului, situația agriculturii arădene –, finalizată prin publicarea a trei numere tematice.

INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE AL ACADEMIEI ROMÂNE

La București, după instaurarea regimului comunist, timp de mai bine de două decenii sociologia a fost considerată o „știință burgheză”, sau, mai exact, o non-știință, negându-i-se prin aceasta dreptul la existență. Au urmat mai bine de două decenii de „moarte instituțională”, perioadă în care fie și încercarea de a scrie un articol sau un studiu în care să fie menționată noțiunea de sociologie era sancționată și blamată legal, social și politic.

Reinstituționalizarea sociologiei ca știință și ca domeniu profesional, s-a întâmplat abia la sfârșitul anilor '60 o dată cu înființarea aproape simultană a unei Secții de Sociologie în cadrul Facultății de Filosofie a Universității București și a unui Centru de Cercetări Sociologice având ca for tutelar științific și administrativ, pentru o scurtă perioadă de timp Academia Română și apoi, până în 1990 Academia de Științe Social-Politice.

În cadrul acestui Centru, care a ființat cu aceeași titulatură până în 1990, s-au reluat primele cercetări de sociologie rurală și agricolă sub conducerea devotată și entuziastă a profesorului Ioan Matei și a cercetătoarei Maria Fulea. Practic cei doi sociologi s-au dedicat studiului vieții rurale și, de multe ori, apărării satelor românești.

Chiar dacă încorsetările politice și ideologice au reprezentat obstacole majore în relansarea și în desfășurarea investigațiilor sociologice la anvergura celor realizate de către membrii Școlii Gusti, totuși, în cadrul acestui Centru, dar și la Universitatea din București (sub îndrumarea profesorului Miron Constantinescu) cercetarea, inclusiv cea cu tematică rurală, a prins din nou rădăcini.

Din păcate pregătirea pentru profesia de sociolog, printr-o formă univesitară de învățământ nu a durat decât până la începutul anilor '70, moment la care regimul comunist a scos iarăși sociologia din cadrul instituționalizat. Au rămas totuși să ființeze Centrul de Cercetări Sociologice și cele câteva filiale din marile centre universitare din țară.

Așa cum s-a menționat, cauza satului românesc a continuat să fie susținută în cadrul Centrului de Cercetări Sociologice în principal de către două colective conduse de profesorul Ioan Matei și cercetătoarea Maria Fulea. În intervalul 1967-1990 s-au abordat diverse subiecte care vizau satul și țăranii dintre care s-au remarcat: Relațiile sociale și nivelul de trai al populației rurale, statutul socio-economic și instrucțional al cooperanților agricoli și al celorlalte categorii de lucrători din agricultura de stat și cooperatistă, procesele migratorii dinspre sat spre oraș, cauzele și consecințele acestora asupra comunităților rurale, un studiu cu reprezentativitate națională privind veniturile agricultorilor și gradul de ocupare a timpului de muncă al acestora, fenomenele de îmbătrânire și feminizare a forței de muncă agricolă.

Trebuie amintite, de asemenea, investigațiile sociologice ample desfășurate pe parcursul a mai multor ani cu privire la factorii sociali implicați în amenajarea diverselor bazine hidrografice din România precum: Dezvoltarea socială a Deltei Dunării (capacitatea de reținere a populației actuale și de atragere a altora în scopul finalizării proiectelor de amenajare a Deltei), factorii sociali ai amenajării sistematizate a bazinelor hidrografice Buzău și Mureș, perspectivele evoluției comunităților rurale din România etc., în toate aceste proiecte fiind semnalate pentru prima dată marile disfuncționalități și derapaje din spațiul rural românesc, inclusiv pericolul demolării satelor și degradarea vieții în arealul rural românesc.

După 1989, activitatea Centrului, devenit de acum Institutul de Sociologie al Academiei Române, s-a extins pe noi direcții, în ton cu schimbările socio-politice, studiul sociologiei rurale rămânând pentru o vreme într-un con de umbră.

Din anul 2003, o dată cu venirea în fruntea Institutului a profesorului Ilie Bădescu, cercetările sociologice ale lumii sătești au fost reluate în forță, preocuparea pentru dezvoltarea comunităților rurale constituindu-se în program prioritar al Institutului Academiei Române. În jurul acestei teme s-au concentrat eforturile colectivelor de sociologia culturii și a educației, sociologia religiilor, sociologia devianței, sociologia populației, sociologia organizațională, precum și cel de istoria sociologiei, spațiul rural fiind astfel cercetat într-o manieră integralistă. Iată câteva dintre temele de cercetare abordate: demografie rurală: mișcarea naturală, migrație, mobilitate și ocupare; cultură și spiritualitate în mediul rural; formarea clasei mijlocii în satul românesc în contextul dezvoltării unitare urban-rural; mediul rural și criminalitatea violentă; Atlasul sociologic rural; Enciclopedia rurală – personalități ale sociologiei rurale (românești și străine).

În ultimii șase ani, Institutul a obținut numeroase granturi importante de cercetare pentru studierea mediului rural, dintre care amintim: Elaborarea unei perspective generale asupra ruralului românesc în context european (CNCIS, 2003), Cultura în mediul rural (MAPDR, 2004). Disparități regionale privind dezvoltarea mediului rural (MAPDR, 2004), IMM-urile și mediul rural românesc (CEEX, 2005); Impactul migrației internaționale a forței de muncă asupra dezvoltării rurale (MEC/PNCIDI/Programul Amtrans, 2006); Comunitățile rurale - diagnoză sociologică: Atlasul de sociologie rurală (Academia Română, 2007); Abordări teoretico-metodologice ale problematicii comunităților rurale pe plan național, european și mondial (CNCIS, 2007-2008).

Diseminarea rezultatelor muncii acestor ultimi ani de cercetare intensivă a mediului rural s-a realizat prin participarea și (co-)organizarea unor simpozioane naționale și internaționale cu profil rural (Sesiunea internațională *Accesul ruralului la dezvoltarea durabilă*, Cluj – Napoca, mai 2004; Conferința internațională *Educația și dezvoltarea rurală*, USAMV, București, 22-25 sept. 2005; Simpozionul Național *Actualitatea lui Dimitrie Gusti*, 20 mai 2009 ș.a.), precum și prin publicarea a numeroase studii în reviste de prestigiu, dar și a unor volume de importanță pentru domeniu: *Elemente pentru un dicționar de sociologie rurală* (Bădescu, Cristea – coord., 2003), *Dicționar de sociologie rurală* (Bădescu, Cucu-Oancea – coord., 2005), *Viața și moartea în satul românesc* (Bădescu, Hoffman – coord., 2005), *Atlasul sociologi rural* (Bădescu – coord., 2007). În plus, Institutul de Sociologie al Academiei Române (cu ajutorul logistic al Institutului Național de Statistică) a reușit să realizeze o arhivă sistematică de date și studii privitoare la mediul rural, relansând astfel *Arhiva pentru știință și reformă socială*, concepută de Dimitrie Gusti ca o *bancă de date a reformei*.

În fine, Institutul de Sociologie al Academiei Române, alături de Fundația „Niște Țărani”, se pot mândri și cu inițiativa puternic mediatizată a creării primei Universități țărănești din România, după modelul proiectat și realizat de către Dimitrie Gusti. Demarat în 2006 și lansat în septembrie 2008 la Slătioara, proiectul Universitatea Țărănească „Dimitrie Gusti” vizează formarea „elitelor rurale și a actorilor locali asociativi, a competențelor necesare managementului și atragerii proiectelor de dezvoltare rurală, a altor competențe necesare implicării actorilor locali în salvagardarea și valorificarea patrimoniului”, așa cum arată declarația de înființare a universității.

UNIVERSITATEA DE ȘTIINȚE AGRICOLE ȘI MEDICINĂ VETERINARĂ CLUJ-NAPOCA

Universitatea de Științe Agricole și Medicină Veterinară Cluj-Napoca este continuatoarea unei prestigioase școli superioare de agricultură, fondată în octombrie 1869, sub numele de „Institutul de Învățământ Agronomic Cluj-Mănăstur. În anul 1906, Institutul a fost ridicat la rang de Academie, purtând numele de Academia de Agricultură Cluj. Unirea României cu Transilvania din decembrie 1918 a deschis o nouă etapă în evoluția școlii agronomice clujene. Ea a parcurs un drum ascendent, rezultat al efortului și competenței multor generații de profesori și discipoli care s-au succedat în agronomia clujeană. În anul 1929, prin reorganizarea și modernizarea învățământului agronomic superior, agronomia clujeană a luat denumirea de „Academia de Înalte Studii Agronomice Cluj”. Între anii 1940-1945, ca urmare a Dictatului de la Viena, Academia agricolă clujeană s-a refugiat la Timișoara, unde și-a desfășurat activitatea sub denumirea de „Facultatea de Agronomie Cluj – Timișoara”. În anul 1945, o dată cu încetarea ostilităților din cadrul războiului, Facultatea de agronomie a revenit la Cluj, din 1948 funcționând sub denumirea de „Institutul Agronomic Cluj”. Dacă inițial exista o singură Facultate, cea de Agricultură, Facultatea de Medicină Veterinară a fost înființată în anul 1962 iar, în 1968 a luat ființă în institut și Facultatea de Zootehnie. În anul 1977 s-a înființat Secția de Horticultură, constituind alături de Secția de Agricultură, „Facultatea de Agricultură și Horticultură”. Între anii 1978-1987, Institutul Agronomic Cluj a funcționat cu două facultăți: Facultatea de Agricultură și Horticultură și Facultatea de Zootehnie și Medicină Veterinară. În anul 1990, universitatea s-a reorganizat în patru facultăți (Agricultura, Horticultura, Zootehnia și Medicina Veterinară), iar ulterior au fost înființate noi specializări la învățământul de lungă durată, la colegiu, la studii aprofundate și master. În anul 1991, numele universității a fost „Universitatea de Științe Agricole”, pentru ca din anul 1995, ca urmare a diversificării specializărilor, instituția să fie intitulată „Universitatea de Științe Agricole și Medicină Veterinară Cluj-Napoca”, denumire valabilă și în prezent.

Profilul cercetărilor realizate la USAMV Cluj-Napoca e reflectat de domeniile prioritare stabilite de facultățile componente. Finalizarea studiilor regăsite în cadrul acestor direcții de cercetare se concretizează în numeroase rezultate a căror aplicabilitate poate fi regăsită preponderent în cadrul spațiului rural. În cazul Facultății de agricultură, activitatea de cercetare este canalizată în următoarele direcții: controlul fertilității solurilor, ameliorarea și reconstrucția acestora; utilizarea durabilă a resurselor de sol și optimizarea consumurilor de energie; tehnologii de mecanizare a lucrărilor agricole cu consum redus de energie; tehnologii integrate de protecția culturilor și asigurarea calității recoltei; crearea de soiuri noi la hamei, plante medicinale și furaje sau perfecționarea tehnicilor de extracție, analiză și utilizare a carotenoidelor. În cazul Facultății de Zootehnie și Biotehnologii, activitatea de cercetare a cuprins domenii precum: optimizarea tehnologiilor de creștere și exploatare a animalelor; ameliorarea genetică și managementul resurselor genetice; managementul fermelor apicole și sericicole în zona Transilvaniei; optimizarea rațiilor alimentare și valorificarea a noi resurse furajere; managementul exploatațiilor zootehnice; biotehnologii în reproducția animalelor sau biotehnologii aplicate în creșterea animalelor și în depoluarea mediului. Facultatea de Medicină Veterinară a avut ca domenii de cercetare diferite elemente specific precum elaborarea unor noi tehnici de diagnostic sau terapeutice,

modalități de combatere a bolilor transmisibile etc. În fine, la nivelul Facultății de Horticultură regăsim următoarele principale domenii de cercetare: ameliorarea plantelor horticole, pomicultură, viticultură, legumicultură, îmbunătățiri funciare, biotehnologii. La nivelul disciplinelor economice, principalele domenii de cercetare sunt: studiul formelor de cooperare a producătorilor agricoli, dimensiunile exploatații agricole, metode și tehnici managerial în optimizarea tehnologiilor de producție. De asemenea, cercetarea științifică (realizată adeseori în regim contractual) a urmărit rezolvarea unor probleme la nivelul agriculturii județului Cluj și a unor unități agricole.

Studiul sociologiei la Universitatea de Științe Agricole și Medicină Veterinară Cluj-Napoca poate fi încadrat în trei perioade. Prima perioadă, cea interbelică, îl are în centrul atenției pe Mihai Șerban (1887-1947). Personalitate de seamă a mediului academic clujean, înalt demnitar al statului român, cu studii deopotrivă economice și agronomice, Mihai Șerban a fost un energic militant pentru dezvoltarea învățământului agronomic clujean și național, atât din calitatea sa de rector, cât și din aceea de demnitar. Principalele sale contribuții sunt reprezentate de către ridicarea învățământului agronomic din România la nivel universitar, similarizarea sistemului educațional agricol cu cel regăsit la nivel european și dezvoltarea „Academiei de Înalte Studii Agronomice Cluj”. Mihai Șerban a fost un susținător al interdisciplinarității, pledând pentru îmbinarea studiului mai multor științe care au ca obiect de studiu ruralul – economia, agronomia și sociologia. A pledat pentru dezvoltarea agronomiei sociale, știință care are la bază ideea că agricultura nu este un scop în sine, ci un mijloc pentru ridicarea materială și emanciparea culturală a populației. În a doua perioadă, aceea postbelică, remarcăm activitatea Mariei Olah, care a coordonat, în condițiile specifice timpurilor, un curs de sociologie rurală. Tot în respectiva perioadă au fost întreprinse și unele cercetări sociologice de teren printre care amintim un studiu privind forțele de producție în agricultura județului Cluj. Ultima perioadă, aceea post-decembristă (din 1990 și până în prezent), consemnează activitatea profesorului Eugen S. Cucerzan și a subsemnatului. În cadrul specializărilor „Inginerie și management în alimentație publică și agroturism” respectiv „Inginerie economică în agricultură” cursurile de sociologie generală și sociologiei rurală au un caracter obligatoriu (iar în cadrul altor specializări au un caracter opțional sau facultativ) au fost redactate numeroase lucrări de licență cu caracter sociologic, metodele de cercetare în sociologie sunt utilizate frecvent atât la nivel de licență (prin realizarea unor cercetări concrete în decursul semestrului și în perioada de practică sociologică) cât și în cadrul unor teze de doctorat. Tematica cursurilor de sociologie își propune familiarizarea studenților cu problematica de bază a sociologiei precum și cu metodologia specifică acestei discipline. Printre temele existente în cadrul programei analitice menționăm subiecte precum: tradiții românești în cercetarea sociologică a ruralului, dezvoltarea rurală, mobilitatea și stratificarea socială, gospodăria și familia în mediul rural, spațiul rural etc. Alături de activitatea didactică și științifică titularii disciplinelor de sociologie au participat la diferite simpozioane naționale și internaționale, au realizat diverse studii sociologice de amploare care vizau atât diferite realități atât ale ruralului transilvan (dezvoltarea socio-economică în mediul rural din Regiunea de Nord-Vest, studii de caz în localitățile Tureni, Rohia, Feleacu, profilul celor care au muncit în străinătate – la nivelul ruralului județului Sălaj, cât și anumite probleme interne ale universității – profilul candidaților la sesiunile de admitere, opinia profesorilor și a studenților privind desfășurarea actului educațional din universitate, precum și studii privind activitatea și contribuțiile științifice ale unor predecesori clujești – Mihai Șerban, George Em. Marica etc.).

CENTRUL DE CERCETĂRI PENTRU DEZVOLTARE TERITORIALĂ ALBA IULIA

Centrul de Cercetări pentru Dezvoltare Teritorială (CCDT) și-a început activitatea, în baza aprobării Consiliului de Administrație al Universității „1 Decembrie 1918” Alba Iulia, în luna martie 2003.

Principala motivație a înființării Centrului a fost aceea a integrării resurselor științifice ale Universității albaiuliene în rețele europene de excelență (networks of excellence) ca instrumente și vectori în cercetarea științifică la nivel universitar european. Aceste rețele erau organizate pe baze pluridisciplinare, cu deosebire pentru susținerea efortului de fundamentare și derulare a proiectelor din cel de-al șaselea Program Cadru lansat de Comisia Europeană (Sixth Framework Programme for European Research and Technological Development, 2002-2006). Universitatea „1 Decembrie 1918” a fost invitată să facă parte dintr-o asemenea rețea: Réseau Européen de L'intelligence Territoriale (REIT), coordonată de Universitatea Franche-Comté, Besançon, Franța.

S-a dorit atunci reunirea experiențelor de cercetare din diverse domenii care privesc direct sau indirect dezvoltarea teritorială (economie, sociologie, topografie-geodezie-geografie, informatică, legislație și politici sociale și comunicare), în raport de principalele obiective ale REIT. Au răspuns acestei exigențe, având calitatea de membri fondatori: Prof. univ. dr. Moise Ioan Achim, Prof. univ. dr. Filimon Stremțan, Conf. univ. dr. Nicolae Todea, Conf. univ. dr. Ioan Ileană, Lector univ. dr. Nicolae Ludușan, Lector univ. drd. Cenușă Iuliana, Asist. univ. drd. Laura Voiculescu, Asist. univ. Coralia Handrea, Prep. univ. Emilia Pavel, informatician Violeta Otilia Despa și Lector univ. dr. Mihai Pascaru, inițiatorul și apoi coordonatorul CCDT.

În raport cu această primă motivație, obiectivele pe termen scurt au fost definite de integrarea Universității „1 Decembrie 1918”, prin CCDT, în REIT, lucru care s-a realizat în anul 2004.

În aceeași perioadă au fost contractate cu Laboratorul MTI, Université Franche-Comté, primele proiecte în străinătate ale CCDT: 1) Valorizarea rezultatelor obținute în proiectul Observatoire Inter-regional de Diagnostic et d'Action Territoriale (Eugenia), 2) Dicționar francez-român pentru programul PRAGMA și glosar francez-român pentru conceptele și instrumentele fundamentale ale metodologiei Catalyse.

Începând din anul 2004, cu participarea directă a CCDT, a început și pregătirea unui proiect pentru competiția deschisă prin Sixth Framework Programme for European Research and Technological Development (2002-2006). Acest proiect, numit pe scurt CAENTI (Coordination Action of the European Network of Territorial Intelligence), a fost câștigat în 2005 și a debutat în martie 2006. Coordonator general: Université de Franche-Comté (Franța), Maison des Sciences de l'Homme Claude Nicolas Ledoux. Parteneri: Universidad de Huelva (Spania), Université de Liège (Belgia), University of Pécs (Ungaria), Università di Salerno (Italia), Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts (Slovenia), University of Tunghai (Taiwan), ACCEM (Spania), Optim@ asbl (Belgia), Intégra Plus (Belgia), ADAPEI de Besançon (Franța), Réseau des Jardins de Cogne (Franța), Fundación Valdocco (Spania), Baranya County (Ungaria); Consiliul Județean Alba, Primăria municipiului Alba Iulia, Agenția pentru Dezvoltare Regională Centru.

În ceea ce privește obiectivele pe termen lung ale CCDT, ele au vizat în special participarea la programe naționale și europene precum și promovarea unor proiecte și programe proprii, în contextul în care pentru realizarea integrării europene la nivel de cercetare științifică se anticipa că, foarte probabil, acest lucru va deveni în următorii ani obligatoriu.

În raport cu aceste obiective membrii CCDT au aplicat pentru granturile CNCISIS și au contractat alte proiecte din partea unor beneficiari de la nivel regional și național. Lista granturilor câștigate și a principalelor proiecte contractate cuprinde: Utilizarea metodologiei Catalyse în studiul și dinamizarea comunităților rurale, Grant CNCISIS 678/2004; Inteligență teritorială, matrice comunitară și guvernare participativă. Investigații exploratorii și de fundamentare în microregiunea Livezile-Rimetea, județul Alba, grant CNCISIS 286/2007; Studiu de fundamentare Plan Urbanistic Zonal Roșia Montană – centrul istoric (2007); Studiu privind aria caracteristică pentru peisaj cultural în zona Râpa Roșie, județul Alba (2007); Studiu privind aria caracteristică pentru peisaj cultural în zona Ceru-Băcăinți, județul Alba (2007).

Principalele lucrări științifice realizate sub egida CCDT în perioada 2003-2008 a fost: Pascaru, M., coord. (2005), Catalyse. Cunoaștere, participare și dezvoltare în spațiu comunitar, Cluj-Napoca, Editura Argonaut; Pascaru, M. (2006), Intelligence territoriale et gouvernance locale, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană; Pascaru, M. (2007), Habitatul risipit de globalizare, Cluj-Napoca, Editura Argonaut; Pascaru, M., Buțiu, C.A. (2007), Restituirea rezultatelor și dezvoltarea comunitară, Cluj-Napoca, Editura Argonaut.

CCDT a fost de la început promotorul metodologiei Catalyse în România.

Metodologia Catalyse este o creație a laboratorului MTI@SHS (Methodologie et Technologie de l'Information Appliquees aux Sciences de l'Homme et de la Societe) de pe lângă Universitatea din Besançon – Franche-Comté (Franța). Centrul MTI, cum i se spune în mod curent, reunește o echipă de cercetare interdisciplinară pregătită să conceapă, să realizeze și să transfere metode și instrumente fondate pe aplicarea tehnologiei informatice la domeniul științelor omului și ale societății. În 1997, găsim MTI implicat în două mari proiecte: ARCHAEORES - observarea dinamicilor arheologice și de mediu multiregionale și pe termen lung - și CATALYSE - evaluarea și observarea politicilor și acțiunilor locale în domeniile socio-economic și cultural. CATALYSE se va detașa ca metodologie, dezvoltând soluții metodologice și instrumentale care pun în valoare principiile inteligenței teritoriale definite prin: 1) participarea actorilor, 2) parteneriatul operatorilor, 3) abordarea globală, 4) calitatea și accesibilitatea informațiilor. (Girardot, 2005, 67-68).

Miezul metodologiei Catalyse îl constituie restituirea rezultatelor ca modalitate de conturare și de ierarhizare a problemelor comunitare în spațiul local și regional. Elementele de diagnostic teritorial și anchetele sociologice sunt doar etape pregătitoare pentru restituire, contribuind la dobândirea unui fond de informații care să suscite și să fondeze dezbateri în comunitate în scopul identificării și ierarhizării problemelor reale ale comunității.

CCDT a fost instituția organizatoare sau co-organizatoare a unor conferințe internaționale precum: 1) Territoire, bien-être et inclusion social, 3-eme Colloque International du Réseau Européen d'Intelligence Territoriale, Université de Liège, 22-26 octombrie 2006; 2) Region, Identity and Sustainable Development, Alba Iulia, 20-23 septembrie 2006; 3) Territorial intelligence and governance. Participative research-action and territorial development, Huelva, 24-26 octombrie 2007; 4) Tools and methods of Territorial Intelligence, Besançon, 16-18 octombrie 2008.

Conferința Region, Identity and Sustainable Development, Alba Iulia, 20-23 Septembrie 2006 s-a organizat în cadrul proiectului Coordination Action of the European Network of Territorial Intelligence. În ceea ce privește tema generală a conferinței, s-a plecat de la

considerentul că în Comunitatea Europeană, deja de la mijlocul secolului al XX-lea, politica regională a devenit o parte organică a politicii socio-economice, începând cu anii '70 ea dezvoltându-se conform unor concepții strategice noi, regionalismul, și constituind un factor dinamizant decisiv al dezvoltării politice și economice a Uniunii Europene. Astfel, articolul 130 din Tratatul de la Maastricht (1992), prezenta principalele scopuri și mijloace ale politicii regionale: 1) atenuarea deosebirilor dintre regiuni, a diferențelor de șanse datorate dezvoltării întârziate; 2) crearea unor instrumente structurale și de politici economice naționale și comunitare corelate pentru înlăturarea diferențelor regionale izbitoare; 3) coordonarea diferitelor surse financiare comunitare în interesul politicii regionale eficiente. (Vincze, 2000, 13).

S-a avut apoi în vedere faptul că în România, dar nu numai, se poartă frecvente dezbateri asupra tipurilor de regiune (regiune istorică sau regiune de dezvoltare) și asupra problemei identității teritoriale, apartenența la un spațiu comun justificând acțiunile economice, politice, culturale, sociale ale actorilor din acel spațiu.

În sfârșit, s-a luat în calcul și realitatea că în domeniul teoriei dezvoltării regionale numeroase probleme conceptuale se ivesc la fiecare pas. Se vorbește frecvent de macroregiuni, regiuni, microregiuni și zone. Fiecare dintre aceste denumiri ale decupajelor teritoriale regionale presupune metode și instrumente specifice de realizare a diagnosticului teritorial și de guvernare a dezvoltării durabile.

Având în vedere cele de mai sus, cele trei tematici propuse pentru dezbateri în cadrul Conferinței CAENTI 2006 au fost: Tematica 1. Este regiunea spațiul oportun pentru o dezvoltare durabilă? Tematica 2. Construcția identității regionale. Probleme, experiențe, bune practici. Tematica 3. Metode și instrumente în diagnosticul și guvernarea dezvoltării teritoriale durabile.

Comunicările conferențiarilor invitați au corespuns acestor trei tematici: Este regiunea spațiul cel mai corespunzător dezvoltării durabile? Philippe Dumas, Director al laboratorului I3M, Université du Sud, Toulon, Franța; Care sunt problemele, experiențele și practicile referitoare la construcția identității teritoriale? Laura Garcia Victoria, Institutul European de Etică și Dezvoltare Durabilă; Ce metode și instrumente ar trebui utilizate în implementarea dezvoltării teritoriale durabile? Daniela Constantin, Academia de Studii Economice București, președinta Asociației Române de Științe Regionale.

Dezbaterea în jurul celor trei teme majore ale Conferinței CAENTI a reunit cercetători afiliați proiectului ca și actori teritoriali și oameni de știință din afara echipelor academice participante la proiect. Au fost prezentate peste 30 de comunicări științifice.

În anul 2008, membri ai CCDT au deținut președințiile Comitetului de organizare, Comitetului științific și Comitetului editorial pentru Conferința CAENTI organizată în perioada 16-18 octombrie 2008 la Besançon, Franța, sub genericul Outils et Méthodes de l'Intelligence Territoriale.

Principalele direcții de activitate ale CCDT în anii următori sunt definite de aceste coordonate: 1) cercetare științifică fundamentală pentru unificarea conceptuală și metodologică în câmpul interdisciplinar al abordării dezvoltării teritoriale durabile; 2) cercetări cu caracter aplicativ, în raport de cerințele proiectelor în care CCDT este integrat și de cerințele partenerilor și beneficiarilor; 3) acțiuni de animare și dezvoltare teritorială în raport cu cerințele partenerilor și beneficiarilor; 4) cercetări cu caracter didactic pentru ameliorarea conținuturilor predate în cursurile tematice și în vederea formării pentru cercetare a studenților și masteranzilor.

PERIODICE SOCIAL-CULTURALE TRANSILVĂNENE ȘI BĂNĂȚENE CU CONȚINUT RURAL-AGRAR

Revista „Societatea de Mâine”

Apărută la Cluj (1924-februarie 1934) și București (martie 1934-1945), „Societatea de mâine” este una din cele mai importante publicații periodice social-culturale⁹ ale perioadei interbelice. Revista a fost editată de către un grup de intelectuali, fiind condusă de un comitet de direcție, compus inițial din Vasile Goldiș, D. Gusti, Mihai Popovici, Gh. Bogdan-Duică, I. Lupaș, O. Ghibu, Vasile C. Osvadă, Radu Dragnea, I. Clopoșel (editorul, redactorul șef și apoi directorul ei de-a lungul întregii perioade de apariție), A. Buteanu (secretar de redacție). Acest comitet a suferit de-a lungul celor două decenii de apariție numeroase modificări. Dintre colaboratorii mai importanți pe probleme rural-agrar, îi menționăm pe: V. Bucur, M. Chirțescu-Arva, V. Cornea, I.L. Ciomac, I. Clopoșel, E. Dandea, Gh. Dragoș, N. Ghiulea, E.N. Giurgea, P. Grecu, V.G.N. Gologan, Tr. Herseni, S. Manuilă, Grațian C. Mărcuș, V. Moldovan, Vasile C. Osvadă, I. Popa, D. Stanca, P. Suci, M. Șerban, I.V. Trația, I. Tilea, Șt. Voicu. Autori evidențiați prin materiale cu caracter sociografic: Vl. Bârna, I. Chelcea, I. Clopoșel, D. Foltea, Ion Th. Ilea, Tr. Mager, S. Manuilă, M. Marina, S. Pop, Val. Pușcariu, A. Răzvan, L. Someșan, P. Suci, G. Șerban, Gh. Tolan.

Revista a fost proiectată de către inițiatorii ei ca un instrument de transpunere în realitate a idealurilor și hotărârilor Marii Uniri de la 1 Decembrie 1918, eveniment care pusese bazele statului național unitar român. Ea și-a fixat ca obiectiv prioritar să militeze pentru consolidarea noului edificiu rezultat în urma Marii Uniri, fapt ce se putea înfăptui prin democratizarea societății românești și prin emanciparea politică și culturală a populației țării, majoritar rurală în perioada respectivă:

„Revista Societatea de mâine va fi un organ al democrației, va lupta pentru libertățile și drepturile celor mulți la lumină și învățatură. Întemeietorii ei sunt de părere că poporul românesc nu poate fi mai bine apărat și ajutat să-și dezvoltă neaprețuitele comori cu care este inzestrat, decât dându-i-se un regim care să facă posibilă revărsarea neîngrădită a energiilor sale. Nu este suficientă superioritatea numerică a țaranilor români. Dacă sub regimurile evului mediu de servaj și ale evului modern de nerobic politică și economică nu ne-am putut impune decât prin forța numărului, astăzi argumentul nu mai este îndestulător și a bătut ceasul diferențierii sociale și intelectualizării mulțimilor” (Clopoșel, 1924a, 5).

Autodefinindu-se ca o „revistă de teorie și informație largă și obiectivă”, „Societatea de mâine” s-a remarcat prin abordarea științifică a problemelor societății românești, precum și prin promovarea și susținerea cercetării sociale, considerată cea mai directă cale pentru fundamentarea concluziilor și soluțiilor de ordin practic. Remarcabilă este și încercarea revistei de „sistemizare a anchetei”, de concentrare a forțelor tuturor intelectualilor pasionați și interesați de cercetările de teren în cadrul unui „institut sociografic”, organizat sub egida sa și capabilă să asigure condițiile necesare unor cercetări de teren competitive din punct de vedere științific.

⁹ Revista a avut, de-a lungul anilor de apariție, următoarele subtitluri: Revistă pentru probleme sociale și economice; Revistă socială-culturală; Revistă de știință sociografică, de estetică și cultură; Revistă sociologică, de estetică și cultură.

În general, conducerea revistei le-a solicitat colaboratorilor analize și studii asupra unor aspecte problematice ale societății românești, întemeiate pe un „spirit critic”, adică pe o cercetare lucidă și obiectivă a realității sociale, lipsită de orice idealizare a acesteia. Fiind o țară eminentamente agrară în momentul respectiv, problematica agrar-țărănească a constituit o prioritate pentru publicisții „Societății de mâine”. Abordarea acestei probleme a debutat în revistă printr-un material consacrat importanței social-economice a reformei agrare din 1921, în contextul specificului economiei naționale românești. Majoritatea autorilor studiilor și articolelor de această factură și-au propus elaborarea unor soluții optime de dezvoltare a agriculturii și a mediului rural în general. Abordând acest subiect într-un studiu consacrat agriculturii ca tip fundamental de activitate umană, M. Chirișescu-Arva considera că traiectoria de dezvoltare a agriculturii românești trebuie să se situeze între empirismul tradițional al țărănimii și raționalismul agriculturii moderne (Chirișescu-Arva, 1924, 265). În opinia multor autori, de maximă importanță în această privință era determinarea regimului de proprietate, precum și a tipului optim de exploatare agrară adecvat ruralului românesc. Discuțiile pe această temă s-au concentrat asupra a trei tipuri de asemenea exploatați: 1) exploatarea familială bazată pe proprietatea individuală asupra pământului; 2) exploatarea colectivă cooperatistă, corelată cu păstrarea proprietății individuale asupra pământului; 3) exploatarea colectivă comunistă bazată pe desființarea proprietății private.

În condițiile dezvoltării capitaliste a agriculturii, existau opinii conform cărora exploatarea de tip familial nu mai corespundea exigențelor agriculturii intensive, ea constituind o frână în calea progresului acestei importante ramuri a economiei românești. Existau însă și puncte de vedere care susțineau faptul că, prin organizarea cooperatistă, gospodăria țărănească era în măsură să întrunească avantajele marii proprietăți funciare, cooperația fiind privită ca un sistem de organizare economico-socială a populației rurale capabil să înlăture toate rațiile aferente sistemului capitalist și să reprezinte o alternativă la acesta (Ghiulea, 1934, 169). Invocând eșecul cooperației, datorită mai ales unor considerente de ordin moral, I. Clopoșel considera că soluția dezvoltării agriculturii și a satului în general o constituie înființarea camerelor de agricultură.

„Întregul acest complex de probleme și soluții poate să-și găsească în camera de agricultură, organizată local (într-una sau mai multe comune), județean, regional și pe țară, siguranța traducerii în realitate. Trebuie ca instituția să se introducă în mod adânc în viața satului și să aspire de acolo concepția maximului de ameliorări în sensul cel mai bun și mai potrivit al populației și al socio-geografiei” (Clopoșel, 1931, 402).

Pe de altă parte, raționalizarea agriculturii impunea adaptarea permanentă a exploatațiilor agricole la cerințele acesteia. În opinia lui V. Cornea, de pildă, reforma structurii agrare românești necesita: 1) înființarea unor tipuri de ferme specializate, în funcție de condițiile solului, climei și tradițiilor din fiecare regiune; 2) elaborarea unui plan general pentru dislocările de proprietate care se impuneau periodic pentru revizuirea atât a formei, cât și a întinderii diferitelor tipuri de ferme, în funcție de modificările produse în tehnologia și organizarea producției agricole, precum și în structura comerțului agricol; 3) revizuirea statutului juridic al proprietății rurale, în scopul creării de forme juridice noi, care să consacre funcția socială a pământului, să permită adaptarea permanentă a factorului de producție teren agricol la condițiile concrete ale fiecărei perioade (Cornea, 1935, 156-157).

Receptivi la dezbaterile asupra direcției de dezvoltare a țării, colaboratorii „Societății de mâine” n-au agreat teoria statului țărănesc, considerând-o a fi promotoare a primitivismului rural, a subordonării mediului rural unei tradiții contraproductive în

contextul economiei capitaliste. Aceste opinii au aparținut unor autori care susțineau necesitatea sincronizării ruralului românesc cu cel din țările apusene, prin dezvoltarea și modernizarea agriculturii. România trebuie să se transforme dintr-o țară eminentemente agrară într-una agrar-industrială – aceasta era soluția pentru care optau majoritatea autorilor.

„România, care are în șesurile ei cel mai bogat pământ arabil, a fost și va fi totdeauna o țară agricolă; ea însă, având și alte bogății decât pământul negru, având petrol, sare, cărbuni, fier, păduri întinse, căderi de apă, gaze pământesti și neprețuite minereuri, nu poate și nu trebuie să rămână numai țară agricolă” (N. Ghiulea, 1925, 882).

Accederea la statutul de țară agrar-industrială era motivată și prin prezentarea riscurilor la care era expusă o economie bazată pe o singură ramură de activitate, supusă capriciilor naturii și incapabilă să utilizeze uriașul rezervor de forță de muncă existent în rural. În același timp, dezvoltarea industriei naționale trebuia să se bazeze pe resursele proprii, evitând crearea unor industrii artificiale, dependente de importuri de materii prime, incerte în anumite conjuncturi internaționale. Cele două ramuri economice, agricultura și industria, aflate în raporturi de interdependență, trebuiau, deci, să se dezvolte în strânsă corelație:

„Proprietatea agricolă e atârănătoare de tehnicizarea perfecționată... Dezvoltarea agriculturii va determina creșterea nivelului de viață, dezvoltarea schimbului și a industriei” (Clopoteț, 1929, 313).

Dincolo de abordarea generală a problemelor agrar-țărănești, acestea au fost surprinse și în manifestările lor concrete, în cadrul unor studii asupra unor unități sociale de mai mare sau mai mică întindere. Din acest punct de vedere, unul din meritele incontestabile ale revistei „Societatea de mâine” rămâne promovarea cercetării zonale și încercarea de instituționalizare a acesteia la nivelul Munților Apuseni. Ca urmare a abordării concertate a acestei zone, în revistă au fost publicate câteva studii temeinice, însoțite de propuneri concrete de ameliorare a problemelor populației de aici, care se intenționa a fi extinse la nivelul tuturor zonelor similare ale țării, problema regiunilor muntoase fiind considerată prioritară pentru țară (Tilea, 1929, 20). O altă unitate geografică de interes pentru colaboratorii revistei a fost Câmpia Transilvaniei, în legătură cu care s-au făcut referiri la regresul social-economic al satului românesc de câmpie, precum și la inferioritatea sa în raport cu satele de minoritari din același teritoriu:

„Viața socială a românilor de pe câmpie, în loc să meargă înainte, a luat calea inversă. În loc ca din agricultori să devină meseriași și negustori, adică să suie o treaptă pe scara socială, ei recad pe treapta sclavajului. În loc ca satele mai mari să devină orașe, ele se descompun” (Bucur, 1924, 354).

Alături de aceste studii cu caracter zonal, revista a publicat și materiale referitoare la diferite comunități sătești, militând pentru abordarea științifică a satului, inclusiv pentru o schimbare de optică în acest domeniu, în sensul ancorării cercetărilor în prezent, a substituirii abordării istorice printr-una de factură sociologică. Materialele centrate pe studiul unor așezări rurale au pus în evidență o serie de probleme sociale, economice și culturale cu care se confruntau comunitățile sătești și locuitorii acestora. Atenția acordată maselor țărănești a fost motivată prin ponderea acestora în volumul demografic al țării, precum și prin importanța activității desfășurate de ei în cadrul economiei naționale. Autorii unor asemenea materiale au fost preocupați de găsirea unor soluții ameliorative, corolarul acestora constituindu-l culturalizarea maselor, în special a celor țărănești. Instrumentul cel mai eficace de „înălțare culturală” a locuitorilor satelor a fost identificat de către I. Clopoteț în instituția căminului școlar, o instituție având în componență cinci

compartimente – școală primară, internat, casă de ocrotire, muzeu, sală de expoziție –, cu ajutorul căruia se putea realiza „analiza permanentă și sigură asupra împrejurărilor multiple de la țară și influențarea eficace, spornică și susținută asupra mediului rural înspre mai bine” (Clopoteț, 1933, 51).

Observatorul social-economic.

„Observatorul social-economic” a fost o publicație periodică editată de către cadrele didactice de la Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale „Regele Carol al II-lea” din Cluj. Revista a apărut în două serii: seria I, la Cluj, în perioada 1931-1938, iar seria a II-a la Brașov, în perioada 1943-1947, sub direcția lui George Moroianu, respectiv Victor Jinga (1943-1946) și Laurian Someșan (1947). Dintre colaboratorii pe probleme agrare și rurale se remarcă: Iuliu Achim, V. Aldeșiu, Al. Bărbat, I.L. Ciomac, S. Cioranu, L. Daniello, I. Dăncilă, Gh. Dragoș, Fl. Dumitru, I. Gârbacea, A. Gociman-Oituz, D. Gociman, V. Jinga, Maria Mateescu, I. Mănăstireanu, Sabin D. Morariu, S. Opreanu, P.N. Panaiteșcu, I. Popa, Șt. Popian, A. Rășinaru, M. Șuluțiu, Aug. Tătaru, I.V. Tarția.

Revista a avut colaboratori în câteva centre europene importante: Paris (G. Blondel), Milano (V. Monti), Bruxelles (G. Harry), Londra (G.N. Gologan), Berna (C. Rommel).

Scopul declarat al revistei a fost dezbaterăa unor „probleme arzătoare” din domeniul social-economic, mai ales pe latura lor practică, precum și publicarea unor materiale rezultate din cercetarea pe teren a acestora. Inspirându-se din activitatea Institutului Social Român, conducerea revistei a considerat că cercetare monografică este calea cea mai sigură și mai directă de cunoaștere a societății românești, propunându-și să promoveze, și ea, asemenea cercetări, realizate individual sau în grup, în toate regiunile țării. Aceste cercetări erau centrate asupra condițiilor social-economice de viață ale diferitelor pături sociale, între care pe primul loc se afla țărănimia. Demersul de cercetare inițiat de către conducerea revistei nu era unul pur teoretic, materialul recoltat de pe teren dorindu-se a fi un semnal documentat științific privind dificultățile cu care se confruntau respectivele pături sociale, destinat celor îndrăgiiți a lua măsuri de îndreptare.

„De câte ori vom putea deschide pe ici pe colea o fereastră prin care să vedem limpede în viața zilnică și frământările sufletești ale tuturor acestor diferite pături sociale ale neamului nostru, care se trudesc din zori și până-n noapte pentru susținerea nevoilor lor și ale statului – semnalând, unde le vom găsi, celor în drept a le soluționa, lipsurile și suferințele materiale și morale ale acestor diverse pături sociale ale noastre din orice împrejurări ar proveni ele...” (Moroianu, 1931, 5).

Interesul pentru problemele social-economice ale țărănimii și ale satului a fost reafirmat, încă o dată, la apariția seriei a II-a a revistei. Deși, prin programul inițial, revista își afirmase intenția de a cuprinde în aria preocupărilor sale toate regiunile țării¹⁰, în realitate colaboratorii săi și-au concentrat atenția și și-au cantonat cercetările în perimetrul

¹⁰ „...o sumedenie de ținuturi din țară prezintă un deosebit interes pentru asemenea cercetări și anchete, între care amintim aici regiunea Munților Apuseni...Apoi tot așa demne de luare aminte pentru studii și cercetări speciale sunt și regiunile Sătmăruului și Maramureșului cu numeroasele exploatări forestiere și viața grea, extrem de grea a țărănimii noastre de acolo...În aceeași categorie cad de asemenea regiunile Țării Oașului, cu exploatarea lemnului, cu oieritul și creșterea vitelor, regiunea Țării Bârsei cu industria ci casnică din comuna Săcelelor...Apoi regiunile industriale ale Banatului și altor centre însemnate din țară...Mai amintim de asemenea V. Jiului, cu exploatățile carbonifere și cu numeroșii muncitori minieri, V. Bistriței, Moldovei, cu industria lemnului..., mai departe Valea Prahovei..., apoi porturile Dunării și Mării Negre...” (Moroianu, 1931, 4).

transilvănean. În general, materialele de interes agro-rural publicate în revistă se concentrează pe câteva coordonate, și anume:

1) materiale referitoare la problemele agriculturii europene în general: *La crise agricole et ses remèdes* – P.N. Panaitescu; *Istoricul și organizarea asigurărilor agricole* – Gh. Dragoș; *Industrializarea țărilor agricole* – V. Madgearu; *Organizarea economică a țărilor elvețiene* – V. Jinga; *Agricultura noastră și acordurile regionale* – S. Cioroianu etc.

2) studii și articole privind cu caracter general privind problemele agriculturii și mediului rural românesc, dintre care menționăm: *Problema socială românească și cadrul economiei naționale* – Gh. Brânduș; *Regiuni de colonizare în România* – S. Opreanu; *Contribuție la problema organizării noastre economice* – Al. Bărbat; *Conversiunea agricolă* – I. Gârbacea; *Industria la sate* – M. Ghelmegeanu; *Rostul sătenilor în economia națională* – Maria Mateescu; *Demografia satelor din România* – P. Râmneanțu etc.

3) studii și articole privind situația social-economică a țăranimii și agriculturii transilvănene din perioadă: *Probleme de economie rurală transilvană* – V. Jinga; *Sănătatea satului românesc din Ardeal* – L. Daniello; *Din problemele social-economice ale Maramureșului* – V. Pană; *Probleme de geografie economică în Munții Apuseni* – S. Opreanu; *Industria casnică a lemnului din Munții Apuseni* – I. Popa; *Îndeletniciri și aspecte din viața locuitorilor din Munții Apuseni; Stări din Maramureș* – I. L. Ciomac etc.

4) micromonografiile economice ale unor localități rurale, precum și materiale despre anumite ocupații specifice unor zone rurale: *Crâmpoie din viața și economia familială a țăranului român. Monografia unui sat din jud. Alba și fixarea unui model de buget țăranesc* – A. Rășinaru; *Un sat de pe șesul Tisei: Pecica, jud. Arad* – Sabin D. Morariu; *Observațiuni economice privitoare la comuna Brețu, județul Treiscaune* – D. Gociman; *Satul Voivodenii Mici. Județul Făgăraș* – Virgil Aldețiu; *Monografia comunei Fodora, jud. Cluj* – M. Șuluțiu; *Monografia economică a satului Palasul Mare din județul Constanța* – Fl. Dumitru; *Monografia comunei Țepeș-Vodă. Jud. Constanța* – A. Cojocaru; *Monografia comunei Șemlac, jud. Arad* – Șt. Popian; *Sate de cărbunari în jud. Someș* – Al. Bărbat; *Plutașii* – P.N. Panaitescu; *Oierii noștri în trecut și astăzi* – G. Moroianu; *Organizarea oierilor în țara noastră* – I. Dăncilă.

Prin asemenea materiale, semnate de autori remarcabili deja în publicistica social-economică a perioadei, revista „Observatorul social-economic” aduce o contribuție semnificativă la cunoașterea științifică a realității sociale rurale românești în general și a celei transilvănene în special.

Țara de Măine. Revistă socială, politică și economică (Seria nouă)

Revista a apărut într-o primă serie (Gazetă bilunară de politică și doctrină) în anul 1931, în șase numere, ca o tribună de susținere a partidului național-țăranesc și de propagare a doctrinei acestuia, considerat a fi expresia politică cea mai adecvată idealului social național. Seria nouă a apărut lunar, în perioada mai 1935-februarie 1938, la Cluj. Revista a fost condusă de către un comitet de direcție, avându-l în frunte pe Gh. Dragoș, în calitate de redactor responsabil. Cei mai importanți colaboratori pe problemele rurale și agrare au fost: I. Gheție, V. Jinga, P. Suci, C. Suci, I. Oancea-Ursu, A. Tătaru, I.V. Tartăia, V. Novac, R. Moldovan, V. Moldovan, M. Biji.

Prin chiar subtitlul seriei noi (Revistă socială, politică și economică), „Țara de Măine” și-a anunțat intenția de a-și completa activitatea de propagandă a doctrinei național-țăraniste cu cea de reflectare a problemelor țăranimii și satului, considerate a fi „marile realități ale statului român” din perioada respectivă.

„Ea (țărâncea) este păstrătoarea ființei noastre etnice, precum și izvorul de energie al neamului; ea este temelia politică și economică a țării întregite. Orice program, orice acțiune și orice împlinire, de orice fel, în statul român trebuie să țină seama de această realitate și să urmărească satisfacerea intereselor ei” (Dragoș, 1935, pp. 6-7).

Așașamentul revistei la doctrina național-țărănistă a fost reafirmat încă în primul număr al său de către Ion Mihalache, care afirma că forma de stat cea mai adecvată societății românești era cea a statului național-țărănesc:

„menit a înlocui statul liberal ce aparține trecutului; menit a da formula de stat modern statului român și a face front statului sovietic, statului corporatist, statului național-socialist, fiecare construit cu material social, politic și ideologic potrivit pământului și poporului său” (Mihalache, 1934, 4).

Instaurarea statului țărănesc presupunea însă existența unei clase țărănești puternice, care era dependentă de dezvoltarea și modernizarea agriculturii. Agricultură era considerată a fi ramura de bază a economiei românești și, în același timp, ocupația principală a poporului român, în raport cu care industria avea doar un rol subaltern și complementar. Pentru aceasta era necesar un nou regim de exploatare agricolă, bazat pe solidaritatea și cooperarea locuitorilor satelor în toate domeniile (producție, desfacere, depozitare, asigurare cu credite), ambele considerate în măsură să înlăture criza agricolă și să asigure prosperitatea satelor. Colaboratorii revistei au subliniat faptul că ridicarea economică a țărâncii constituie singura cale prin care se poate asigura dezvoltarea sa culturală, precum și creșterea rolului ei politic în conformitate cu funcția sa economică și cu ponderea sa demografică în cadrul statului român. Mai mult, existența unei țărâncii cultivate și înstărite era considerată o condiție esențială pentru modernizarea țării și pentru ocuparea locului care i se cuvine României în cultura și civilizația universală.

Dezvoltarea capitalistă a agriculturii, se sublinia însă, era însoțită de un proces continuu de diferențiere economică și socială a țărâncii, de

„concentrarea din ce în ce mai pronunțată a capitalului la un pol, exploatarea și mizeria crescândă, pauperizarea și proletarizarea, la celălalt pol” (Biji, 1936, 103).

În pătura țărănească exista, deci, un segment tot mai îngust de burghezie rurală și o masă mare care se proletariza tot mai mult, orientându-se spre activități nonagricole și spre orașe. Acest proces de diferențiere era temeiul pe care se putea realiza alianța dintre muncitorime și țărânce, ambele fiind interesate, în egală măsură, de înlăturarea sistemului capitalist. Colaboratorii revistei au subliniat necesitatea sensibilizării proletariatului industrial la ideea statului țărănesc, considerând însă că acest lucru se putea realiza numai în măsura în care țărâncea devenea o forță politică, un partener egal al acestuia pe plan cultural și ideologic. De aceea, problema culturalizării, a „luminării țărâncii în problemele social-economice și a lacunelor sistemului social-economic actual” (Oancea-Ursu, 1935, 102) a fost o prioritate pentru revistă.

Revista Institutului Social Banat-Crișana.

Revista a apărut în perioada 1933-1946, la Timișoara, ca publicație a Institutului Social Banat-Crișana. Revista fost condusă de un comitet de redacție, al cărui director a fost în permanență Cornel Groșoreanu¹¹. Funcția de redactor a fost girată, succesiv, de către

¹¹ C. Groșoreanu a fost, alături de I. Nemoianu, fondator al Institutului Social Banat-Crișana. Inginer de profesie, el s-a apropiat de cercetarea socială prin intermediul Institutului social din Budapesta, al cărui membru a fost. În această calitate, el a adunat material documentar din județul Caraș-Severin pentru lucrarea lui Jaszi Oszkar referitoare la problema naționalităților din Austro-Ungaria (Cosma, 1932, 136).

Ioachim Miloia, Emil Botiș și Aurel Bugariu, acesta din urmă îndeplinind o perioadă și funcția de secretar de redacție. Colaboratori pe probleme agrar-rurale: Gh. Atanasiu, Gh. Birăescu, V. Virou, Ad. Brudariu, P. Cocârlan, Gh. Cotoșman, S. Dugăiașu, Grigore Ion, Iosif Jivan, I. Negru, I. Nemoianu, M. Șora etc.

Conform regulamentului de funcționare, revista și-a propus să reflecte activitatea de cercetare socială desfășurată de către membri Institutului Social Banat-Crișana în zona de vest a țării. În revistă se vor publica chestiuni privitoare la Banat și Crișana. Cum Institutul năzuiește să construiască o sinteză a vieții bănățene și din Crișana, aceasta se va putea face numai după un lung studiu analitic. Va predomina deci documentarea și arhiva. Când un studiu sau o problemă ce se atacă în buletin este de interes general, acestea să conțină și concluzii în oarecare legătură cu situația locală. Ea constituie principalul cadru în care au fost valorificate prin publicare rezultatele campaniilor monografice desfășurate de către I.S.B.-Crișana la Belinț, Sârbova, Pojejena, Ohaba-Bistra, Valea Almăjului și Naidăș. Pe lângă acestea, în revistă au fost publicate și alte materiale cu caracter monografic, realizate de către colaboratori ai revistei din afara Institutului – Monografia comunei Chișoda (autor P. Stanimir); Monografia judecătoriei din comuna Biled (autor N. Firu); Comuna Ciuci-Vârfurile (Tr. Mager). De asemenea, au fost publicate și materiale consacrate românilor din afara hotarelor statului român, care, în opinia unor colaboratori ai revistei, aveau nevoie de sprijinul acestuia. Cercetările referitoare îndeosebi la românii din Iugoslavia¹², realizate de către membrii secției minoritare, au urmat tiparul utilizat în anchetele Institutului, respectiv monografierea unor aspecte/probleme sociale acute, care reclamau soluții de îndreptare:

„Să vedem deci, cum se prezintă starea lor sub raport politic, economic și cultural. Cunoscând această situație a lor prin prisma acestor trei aspecte, vom indica și soluțiile cele mai nimerite” (Ciorman, 1939, 47).

Dincolo de activitatea monografică propriu-zisă, una din direcțiile importante de activitate a colaboratorilor Revistei I.S.B.-Crișana a fost analiza situației economice, politice, sociale și culturale a Banatului din perioada interbelică, „examinarea amănunțită sub raport complex a Banatului” pe baza unor analize cantitative. O astfel de analiză, care a vizat modul concret de transpunere în realitate a prevederilor reformei agrare din anul 1921 în județele din vestul țării, s-a finalizat cu concluzia că problemele culturale ale mediului rural sunt la fel de importante ca și cele economice (Birăescu, 1944, 656). Altă concluzie degajată în urma acestei examinări a fost aceea a superiorității economice a minoritarilor asupra populației românești (Stoicănescu, 1936, 22-23). În cazul agriculturii, această superioritate se datora, între altele, transferurilor masive de teren dinspre agricultorii români spre cei minoritari, în urma aplicării „Legii pentru reglementarea circulației pământurilor dobândite prin legile de împrumut” (1929), determinate de inexistența unei politici de consolidare a realizărilor reformei agrare, de sprijinire a micii gospodării țărănești, lipsită în majoritatea cazurilor de unelte de muncă și capital. Acest transfer avea efecte negative, atât în plan economic (dominarea agriculturii, sector economic național prin excelență, de către minoritari) cât și strategic, în măsura în care proprietatea funciară din zona de graniță nu aparținea autohtonilor¹³. În consecință, s-a

¹² De menționat faptul că echipa monografică a I.S.B.-Crișana a făcut, în mai 1941, o cercetare de teren în lagărul de prizonieri de la Ghiroda, unde erau internați soldați iugoslavi de etnie română (români umoceni), cu scopul de a cunoaște mai bine viața acestora. Rezultatele acestei „descinderi” au fost sintetizate în câteva studii și articole publicate în numărul din mai-august/1941 al revistei.

¹³ „...pământul, baza existenței țaranului și baza existenței statului, precum și legătura dintre țaran și pământ (glasul pământului) trebuie să fie preocupare de căpetenie și permanentă a diriguitorilor unui stat. Și cum statul

subliniat necesitatea elaborării și implementării unei politici agrare, având ca pilon de bază asocierea în „organizații economice serioase”, capabilă să asigure ridicarea agriculturii românești la nivelul celei a minorităților, în speță a șvabilor, agricultura fiind considerată, alături de armată, învățământ și sănătatea publică, o prioritate națională.

„Se cere în genere un deosebit dinamism, o deosebită activitate și uitare de sine în slujba pentru ridicarea agriculturii noastre...Trebuie găsite absolut toate mijloacele pentru a deveni mai calzi, mai activi, mai înverșunați în dorința de a ajunge cât mai neîntârziat acolo unde alții se găesc de mult. Agricultura, ca primă activitate productivă a noastră, își cere drepturile și suntem datori să-i dăm totul și să-i cerem totul” (Ciomac, 1942, 447).

O altă temă majoră abordată de Institut și reflectată în paginile revistei a fost influența civilizației urbane asupra mediului de viață a țaranului român, a celui bănățean în speță, cu accent pe consecințele negative ale urbanizării¹⁴, sintetizate de către E. Botiș astfel: 1) limitarea voită a natalității în cazul păturii țărănești celei mai prospere; 2) abandonul agriculturii și tendința ruralilor de a îmbrățișa profesiuni urbane; 3) dispariția sau alterarea portului popular, generând decăderea industriei casnice; 4) schimbarea mentalității și restructurarea sistemului tradițional de valori al țărânimii; 5) răspândirea excesivă a bolilor venerice în rândul ruralilor. În ce privește efectele pozitive ale urbanizării, acestea nu sunt negate, dar sunt condiționate, în opinia aceluiași autor, de o schimbare de atitudine a orașenilor vizavi de locuitorii satelor.

„Atât timp cât țarânii nu participă decât prin întruniri politice și foarte rare manifestații culturale la viața orașelor, atât timp cât sătenii care temporar trăiesc la orașe sunt lăsați fără nici o îndrumare bine dirijată pentru ca să poată învăța la orașe numai și numai lucruri bune, atât timp cât nu vom avea o serioasă și permanentă preocupare de urbanism, influența orașelor asupra satelor va fi mai rea decât bună” (Botiș, 1941, 110).

Alături de această schimbare de atitudine a orașenilor vizavi de locuitorii satelor, colaboratorii revistei au susținut și necesitatea unor

„planuri de culturalizare adaptate condițiilor și nevoilor locale”, susținute de către o intelectualitate rurală bine pregătită teoretic și practic (Cioroianu, 1943, 314).

În contextul analizei influențelor civilizației orașenești asupra vieții țărănești, E. Botiș a subliniat necesitatea cercetării transformărilor pozitive și negative suferite de elementele rurale încadrate definitiv în mediul urban, respectiv integrarea lor în rândul burgheziei sau, dimpotrivă, proletarizarea lor (Botiș, 1938, 107). La rândul său, C. Grofșoreanu a încercat să surprindă influența industrializării asupra vieții țărănești, respectiv măsura în care integrarea țaranului român în munca industrială determină urbanizarea modului său de viață și transformarea (dezirabilă!) acestuia într-un element burghez sau, dimpotrivă, alterarea (indezirabilă!) mediului său de viață și proletarizarea sa. Demersul său viza degajarea unei atitudini pro sau contra integrării ruralilor în activitatea industrială:

„...dacă tranziția aceasta este dăunătoare, slăbind rezistența morală și psihică a românului, se mai poate pretinde încadrarea elementului autohton în ritmul precipitat al industrializării? Iar dacă trecerea de la plug la mașină asigură transformarea țaranului în mic burghez, atunci avem să precipităm acest proces, deoarece numai astfel vom putea româniza orașele înstrăinate” (Grofșoreanu, 1942, 131).

Alte subiecte de cercetare și reflecție permanentă pentru colaboratorii revistei au fost: superioritatea economică și culturală a minorităților în raport cu elementul românesc din

și are rașunea lui superioară numai în cadre naționale, diriguitorii naționali ai statului național trebuie să urmărească situația pământului întotdeauna pe naționalități în colțurile țării unde populația conlocuitoare este omogenă” (Negru, 1937, 34).

¹⁴ Scăderea populației țărănești, din cauza natalității reduse, era, în opinia lui George Iim. Marica o „consecință a unei mentalități de origine citadină rău înțeleasă” (Marica, 1971, 107).

satele bănățene cu populație mixtă și, din această cauză, pericolul deznaționalizării acestuia; salvarea și valorificarea culturii și civilizației țărănești; situația învățământului rural și necesitatea reorganizării acestuia pe principiile regionalismului educativ; sănătatea populației rurale și găsierea căilor și mijloacelor de îmbunătățire și creștere a capitalului biologic al țărânimii, igiena populației și a locuinței, subalimentația și standardul scăzut de viață al populației rurale etc. Abordând o asemenea problematică, Revista Institutului Social Banat-Crișana s-a constituit într-una din cele mai importante publicații periodice românești interbelice cu conținut rural-agrar.

Hotarul

Înființat inițial ca publicație a „Ateneului Popular” din Arad, „Hotarul” (1933-1940) a devenit, începând cu nr. 4-5/1936, organul de presă al „Federației Societăților Culturale din Arad”¹⁵, în componența căruia intra și Despărțământul Arad al Institutului Social Banat-Crișana. Revista a fost condusă de către un comitet de redacție, în componența căruia intrau unii membri ai „Ateneului Popular”, precum și câte un reprezentant al societăților culturale federalizate (Astra, Despărțământul Arad al I.S.B.-Crișana, Concordia, Armonia și Lira).

Deși a fost, prin chiar programul său, o publicație cultural-științifică regională, revista a fost interesată, în permanență și de „problemele de actualitate”, între care cele ale agriculturii și satului în general ocupau un loc de frunte.

Una din problemele de mare interes în epocă a fost ceea ce raportul dintre agricultură și industrie, poziția adoptată de către colaboratorii revistei fiind cea a necesității dezvoltării echilibrate a acestora, în condițiile în care agricultura este o ramură economică specifică poporului român.

„Agricultura nu poate nici într-un chip să stăvilească avântul industrializării țării românești, dar pretinde să i se acorde atenția cuvenită, atenție care nu trebuie să provoace manifestații zeloase ale acelor care cred în industrializare. Călea medie e de obicei rezultatul oricăror încercări...Trebuie să ținem seamă însă de etnicul românesc. Ori agricultura – ca nici un alt sector de muncă în țară la noi – îl are, și trebuie să-l încurajăm servind interesele primordiale ale țării...” (Lucuța, 1937, 123).

De altfel, agricultura a constituit obiectul celui de al treilea dintre numerele tematice editate de redacția revistei (nr. 9/1938), în care membrii secției economice a despărțământului au prezentat și dezbătut anumite probleme de interes local¹⁶. Importanța acordată agriculturii era determinată de faptul că aceasta era considerată cea mai importantă activitate economică a județului Arad. Numărul este deschis de *O scurtă dare de seamă asupra agriculturii din județul Arad* (autor I. Savu), după care sunt prezentate ramurile de bază ale acesteia: cultura grâului și tutunului, pomicultura și viticultura, creșterea și valorificarea animalelor¹⁷. Alte studii prezintă câteva din cauzele înapoierii agriculturii

¹⁵ Scopul federației era „coordonarea tuturor forțelor culturale și dispersarea activității lor după un plan de acțiune unitar și progresiv” (Vornicu, 1936, 80).

¹⁶ Celelalte două numere tematice au avut ca obiect problema demografică, respectiv fenomenul depopulării prin denatalitate, mortalitate și mortalitate infantilă (nr. 12/1937), și probleme economice ale județului Arad (nr. 4/1938).

¹⁷ *Cultura grâului* - I. Savu; *Cultura tutunului* - N. Anagnostopol; *Situația pomicolă a județului Arad* - I. Crișan; *Cauzele și remedierea crizei din podgoria Aradului* - V. Juncu; *Producția și valorificarea animalelor în Regiunea de vest a țării* - A. Birtolon.

românești din zonă¹⁸ și sintetizează calea pe care aceasta va reuși să devină un factor de progres al economiei naționale:

„Numai atunci când țăranimea noastră, pe lângă pământ ca factor natural de producție, va dispune și de instrumentele tehnice necesare pentru punerea în funcțiune într-un raport de conlucrare cât mai activatoare forțele naturale care concură la producție, când își va organiza astfel munca, ca nici o mișcare să nu se facă în gol, când se va putea folosi cu ușurință de câștigurile științei agronomice și va dispune de o organizație serioasă în vederea desfacerii produselor, numai atunci economia națională își va regăsi echilibrul stabil necesar pentru dezvoltarea în viitor” (Eșanu, 1938, 338).

La fel ca și cercetarea sociologică instituționalizată de după 1965, nici publicistica de profil n-a mai fost interesată, decât într-o mică măsură de problematica agro-rurală. Acesta este și cazul revistei anuale *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, care a acordat spațiu sistematic acestei problematice doar în anii 1971-1973, cu toate că, începând cu anul 1972 a fost publicată și o serie consacrată sociologiei. Această deschidere a revistei spre studiile de sociologie rurală este în strânsă legătură cu valorificarea rezultatelor cercetărilor de teren desfășurate în cadrul Laboratorului de sociologie al Universității clujene. În cele trei numere, alături de câteva studii cu caracter teoretico-metodologic, semnate de George Em. Marica și I. Aluaș, a fost publicată și o serie de studii privind diferite aspecte rezultate din cercetarea desfășurată la Gârbou (Sălaș).

¹⁸ Repartizarea proprietății agrare în Ținutul Hălmeagului - Tr. Mager; Organizarea muncii în agricultură - Vl. Ișanu; Activitatea Camerei de Agricultură începând din ziua de 1 martie 1938 până în ziua de azi.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

SOCIOLOGIA RURALĂ

- *** (1940). Cronica Năsăudului, în *Arhiva someșană*, nr. 27/1940
- *** (1987). *Our Common Future*, Oxford: Oxford University Press
- *** *Arhiva someșană* (revistă istorică-culturală) din anii 1924- 1940
- ***(2005). *Comuna Șanț, județul Bistrița-Năsăud*, Material editat de primăria Comunei Șanț
- Abraham**, Dorel, Chelcea, S. (1996). Contribuția științifică a profesorului H.H. Stahl la cunoașterea comunităților rurale românești, în M. Lărionescu (coord). *Școala sociologică de la București. Tradiție și actualitate*. București: Editura Metropolis
- Aluaș**, Ion (1977). Profilul unei cercetări, în *Napoca Universitară*, an IV, nr. 2, 1-3
- Aluaș**, Ion (1980). Profilul unei cercetări, în *Studia Universitatis*, Babeș-Bolyai, Philosophia, 2, 3-4
- Aluaș**, Ion (1983). Cuvânt înainte, în *Țara Oașului. Contribuții bibliografice*, Cluj-Napoca: Biblioteca Centrală Universitară Cluj-Napoca
- Aluaș**, Ion, A. Neményi, C. Iancu (1977) Unele aspecte ale mobilității intergenerații în Țara Oașului, în *Studia Universitatis*, Babeș-Bolyai, Philosophia, 2, 51-60
- Bagdasar**, Nicolae (1930). *Filosofia contemporană a istoriei*, Societatea Română de Filosofie
- Bagdasar**, Nicolae (1942). *Teoria cunoștinței: Expunere sistematică și critică*, București: Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului
- Baltasiu**, Radu (2005). Economii întârziate (Virgil N. Madgearu), în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea (coord.), *Dicționar de sociologie rurală*, 156-161, București: Ed. Mica Valahic.
- Baltasiu**, Radu, Șișeștean, Gheorghe (coord.) (2008). *Noologia. Perenitatea unei paradigme*, București: Ed. Mica Valahic
- Bădescu**, Ilie (1994). *Istoria sociologiei. Perioada marilor sistem*, Galați: Editura Porto-Franco
- Bădescu**, Ilie (2002). *Istoria sociologiei*, București: Ed. Economică
- Bădescu**, Ilie (2005). *Sociologie noologică. Teoria fenomenelor asincrone. Încercări de reconstrucție creștină în sociologie și geopolitică*, București: Ed. Ziuă
- Bădescu**, Ilie (2008). *Enciclopedia sociologiei universale*, vol. 1 și vol. 2, București: Editura Mica Valahic
- Bădescu**, Ilie (2009). Școala Gusti – perenitatea unei paradigme, Conferință susținută în cadrul simpozionului național *Actualitatea lui Dimitrie Gusti*, Academia Română, 20 mai 2009 (www.acad.ro/com2005/doc/dgusti050223_ibadescu.doc)
- Bădescu**, Ilie, Baltasiu, Radu, Dungaciu, Dan (1999). *Istoria sociologiei – teorii contemporane*, București: Ed. Eminescu
- Bădescu**, Ilie, Cucu-Oancea, Ozana (coord.) (2005). *Dicționar de sociologie rurală*, București: Ed. Mica Valahic
- Bădescu**, Ilie, Ungheanu, Mihai (coord.) (2000). *Enciclopedia valorilor reprimare*, Vol I și II, București: Editura Pro Humanitate
- Bădina**, Ovidiu, Dumitru, D., Neamțu, Octavian (coord.) (1970). *Buciumi - un sat din Țara de sub munte*. București: Editura Academiei
- Bădina**, Ovidiu (1965). *Dimitrie Gusti*, București: Editura Științifică
- Bălan**, Carmen Cornelia (2004). *Sociologia aplicată. Monografia centrată pe problemă*, București: Editura Tritonic
- Becker**, Howard și Geer, B. (1958). Problems of inference and proof in participant observation. *American Sociological Review*, 23, 652-660
- Bergier**, Bernard (2000). *Repères pour une restitution des résultats de la recherche en sciences sociales. Intérêts et limites*, Paris: Harmattan
- Bernea**, Ernest (2006). *Civilizația română sătească*, București: Ed. Vreimea

- Bichigian, Vasile** (1924). Trei călători străini despre Valca Someșului, în *Arhiva someșană (revistă istorică-culturală)*, nr. 1/Năsăud
- Billington, Ray Alcen, Ridge, Martin** (1969). *American Frontier Story. A Documentary History of Westward Expansion*, New York: Holt, Rinehart and Winston
- Blomström, Magnus, Hettne, Björn** (1984). *Development theory in transition. The Dependency debate and beyond: third world responses*, London: Zed Press
- Bonte, Pierre, Izard, Michel** (coord.) (2007). *Dicționar etnologic și antropologic*, Iași: Editura Polirom
- Boudon, Raymond** (coord.) [1992] (1997). *Tratat de sociologie*, București: Humanitas
- Bozon, M.** (1984). *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province*, Presses Universitaires de Lyon
- Brincker, Benedikte, Gundelach, Peter** (2005). Sociologist in Action. A Critical Exploration of the Intervention Method, în *Acta Sociologica*, 49 (4), 365-375
- Bumb, Emilia** (2007). *Studii etnologice*, Bistrița-Năsăud – obicciuri, meșteșuguri, rapsozi, Cluj-Napoca: Editura Eikon
- Cantacuzino, Ion** (1997). *Întâlniri cu cinematograful*, București: Editura Alo
- Caraioan, Pompiliu** (1971). Profesorul Dimitrie Gusti și Școala sociologică de la București, în *Sociologia militans, IV, Școala sociologică de la București*, București: Editura științifică
- Cernea, Mihail** (1973). Cercetarea monografică a comunităților rurale în sociologia din România. *Revista de filosofie*, tomul 20, nr. 9, 1052-1065
- Chayanov, A.V.** [1966] (1986). *The Theory of Peasant Economy*, Manchester: Manchester University Press
- Chelcea, Ion** (2002). *Privire către noi înșine, ca popor*, Pitești: Editura Universității din Pitești
- Chelcea, Ion** [1934] (1991). Literatura monografică a satelor noastre și problemele în legătură cu studiul satului românesc. Momente principale, *Sociologie Românească*, 5-6, 355-364 (republicat)
- Chelcea, S., Filipescu, I.** (1983), Ion Clopoșel la 90 de ani (interviu), în *Viitorul social*, martie-aprilie.
- Clopoșel, Ion** (1925). Rezervele de pământ, în rev. *Societatea de mâine*, an II, nr.32-33
- Clopoșel, Ion** (1926a). *Direcția realismului social-economic*, Cluj: Ed. rev. „Societatea de mâine”
- Clopoșel, Ion** (1926b). *Zootehnizarea micii proprietăți agrare*, București: Tipografia cărților bisericești
- Clopoșel, Ion** (1927). Nori grei asupra satelor – În atenția guvernului țării, în rev. *Societatea de mâine*, an IV, nr. 35-36
- Clopoșel, Ion** (1928). *Sociografie românească. Anchetarea plășilor muntoase Margina, Almăj, Vascău și Beiuș*, Cluj: Edit. rev. „Societatea de mâine”
- Clopoșel, Ion** (1929). Industrializarea mijloacelor de producție, în rev. *Societatea de mâine*, an VI, nr. 21
- Clopoșel, Ion** (1930). *În jurnalul creditului agricol*, Cluj: Edit. rev. „Societatea de mâine”
- Clopoșel, Ion** (1931). *Social-democrația și problemele României contemporane*, Cluj: Edit. rev. „Societatea de mâine”
- Clopoșel, Ion** (1933). *Un program de culturalizare a satelor*, Cluj: Edit. rev. „Societatea de mâine”
- Clopoșel, Ion** (1937a). Chestiunea țărănească a României, în rev. *Societatea de mâine*, an XIV, nr. 2
- Clopoșel, Ion** (1937b). Industrializarea agricolă a României, în rev. *Societatea de mâine*, an XIV, nr. 3
- Clopoșel, Ion** (1939). *Satele răzlețe ale României. Habitatul răsfirat din munții transilvani și bănățeni. Studiu de sociologie rurală*, Alba-Iulia: Edit. „Alba”
- Coleman, James** (1968). Modernization: Political Aspects, in D.I. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol.10, New York: Macmillan
- Constantinescu, A. Nicolae** (1935). *Planul unor monografii de istorie locală pentru sate*, București: Asociația română de monografii istorice
- Costea, Ștefan** (1998). *Istoria sociologiei românești*, București: Editura Fundației „România de mâine”
- Costea, Ștefan** (coord.) (2001), *Sociologii români. Mică enciclopedie*, București: Ed. Expert
- Cotoi, Călin** (2005). Economia țărănească, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea (coord.), *Dicționar de sociologie rurală*, Mica Valahic
- Davis, Win.** (1987). Religion and Development. Weber and East Asia Experience, în M. Weiner și S. Huntington (eds.), *Understanding Political Development*, Boston

- Diaconu, Marin** (1990). Prima campanie monografică a Școlii Sociologice de la București (Goicea Mare, 1925), în *Sociologie Românească*, Serie nouă, Anul I, nr. 3-4, mai-august, București: Editura Academiei Române
- Diaconu, Marin** (1998). Mîrcea Vulcănescu – sociolog al satului românesc și istoric al școlii sociologice a lui Dimitrie Gusti, în Mîrcea Vulcănescu, *Școala sociologică a lui Dimitrie Gusti*, București: Ed. Eminescu
- Diaconu, Marin** (2000). *Școala sociologică a lui Dimitrie Gusti. Documentar sociologic*, vol. I: 1880-1933, București: Editura Eminescu
- Dungaciu, Dan** (2008). *Portrete și controverse*, București: Ed. Tritonic
- Eminescu, Mihai** (2007). Scrieri politice, ediția D. Murărașu, în Traian Herseni, *Istoria sociologiei românești*, București: Ed. Renaissance
- European Commission** (2001a). *A Frame Work for Indicators for the Economic and Social Dimension of Sustainable Agriculture and Rural Development*, Agriculture directorate-general of the European Union
- European Commission** (2001b). *Risk Management Tools for EU Agriculture*. Agriculture directorate-general of the European Union
- European Commission** (2003). *The common Agricultural Policy. 2001 Review*, Luxembourg: Agriculture directorate-general of the European Union
- Evans, Pritchard E. E.** (1940). *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press
- Filipescu, I., Chelcea, S.** (1986), Ion C. Clopoțel – sociolog și publicist patriot, în *Viitorul social*, noiembrie-decembrie
- Filipescu, Iancu** (2006). Din contribuțiile profesorului Henri H. Stahl la dezvoltarea sociologiei istoriei, în *Sociologie Românească*, IV, nr.3
- Fischer, Gustave-Nicolas** (1997). *La psychologie sociale*, Paris: Seuil
- Geană, Gheorghită** (1990). Articol în *Sociologie Românească*, Serie Nouă, Anul I, nr. 3-4, mai-august
- Geană, Gheorghită** (1996). Școala monografică și antropologia. O relație inter-disciplinară și devenirea ei, în M. Larionescu (coord.), *Școala sociologică de la București. Tradiție și actualitate*. București: Editura Metropol
- Girardot, Jean-Jacques** (2005). Intelligence territoriale et participation. <http://labiso.bc/ecolloque/forums/read.php?3,197,197>
- Gladwell, Malcolm** (f.a.). *Punctul critic. Cum lucrurile mici pot provoca schimbări de proporții*, Ed. Andreco Educațional
- Golopenția, Anton** (2007). *România de la est de Bug*, vol. I și II, București, Ed. Enciclopedică
- Golopenția, Anton** (2002). *Opere complete*, vol I, Sociologie, București: Editura Enciclopedică
- Golopenția, Anton, Georgescu, D.C.** (1941). *60 de sate românești cercetate de echipele regale studențești în vara 1938*, București, I.S.S.R..
- Grapini, Florea** (1999). *Enea Grapini în ziua cea mare*, București: Fundația „Constantin- Titel Petrescu”
- Grapini, Florea** (2003) - *Cartea vieții Părintelui Pamfilu*, Succava: Editura Mușatinii
- Gusti, Dimitrie** (1934). Sociologia monografică, știința a realității sociale, în Tr. Herseni. *Teoria monografiei sociologice*, București: Institutul Social Român
- Gusti, Dimitrie** (1938). Știința națiunii, în *Enciclopedia României* (I. Statul). București: Imprimeria națională
- Gusti, Dimitrie** (1939). Un sistem de cercetări sociologice de teren, în revista *Sociologie Românească*, Anul IV, nr. 4-6, aprilie-iunie
- Gusti, Dimitrie** (1946). *Sociologia militans. Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*. I. *Cunoaștere*, București: Fundația Regele Mihai I
- Gusti, Dimitrie** (1946/1947). *An Approach to the Study of Social Reality*, prelegere ținută în SUA, la Chicago, Harvard, Wisconsin, Yale
- Gusti, Dimitrie** (1968), *Opere*, vol. I, p. 330, București: Editura Academiei, R.S.R.
- Gusti, Dimitrie** (1970). *Opere*. (vol. III), București: Editura Academiei
- Gusti, Dimitrie** (1971). Fragmente autobiografice. Autosociologia unei vieți 1880-1955, în D. Gusti, *Opere*, (vol. V), București: Editura Academiei

- Gusti, Dimitrie** [1934] (1968). Sociologia monografică, știință a realității sociale, în D. Gusti, *Opere* (vol I), București: Editura Academiei
- Gusti, Dimitrie, Herseni, Traian** [1940](2002). *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, București: Editura Universității din București
- Gusti, Dimitrie, Herseni, Traian** (1940). *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, București: Institutul Social Român
- Hawthorne, H.B.** (1926). *The sociology of Rural Life*, New York
- Herseni, Traian** (1934). *Teoria monografiei sociologice*, București: Institutul Social Român
- Herseni, Traian** (1935). *Realitatea socială. Încercare de ontologie regională*, București: Institutul Social Român
- Herseni, Traian** (1971). Sociologia cogitans. În P. Caraioman (coord.). *Sociologia militans* vol. III, București: Editura Științifică
- Herseni, Traian** (2007a). *Școala sociologică de la București*, București: Editura Renaissance
- Herseni, Traian** (2007b). *Istoria sociologiei românești*, București: Ed. Renaissanc.
- Herseni, Traian** [1940](2007). *Curs de sociologie rurală*, București: Ed. Renaissance
- Hoffman, Oscar, Glodcanu, Ion** (2005). Agricultură și societate, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea, *Dicționar de sociologie rurală*, 13-15, București: Ed. Mica Valahie
- Irimie, Ion** (1980). Considerații preliminare cu privire la conștiința morală în Țara Oașului, în *Studia Universitatis, Babeș-Bolyai, Philosophia*, 2, 50-69
- Juan, Salvador** (1999). *Méthodes de recherche en sciences sociohumaines. Exploration critique des techniques*, Paris: Presses Universitaires de France
- Kernbach, Victor** (1989). *Dicționar de mitologie generală*, București: Ed. Științifică și Enciclopedică
- Larionescu, Maria** (1996). Dimitrie Gusti-Fondatorul Școlii sociologice de la București, în M. Larionescu (coord.). *Școala sociologică de la București. Tradiție și actualitate*, București: Editura Metropol
- Larionescu, Maria** (2007). *Istoria sociologiei românești*, București: Editura Universității din București
- Lundy, Patricia, McGovern, Mark** (2006). Participation, Truth and Partiality: Participatory Action Research, Community-based Truth-telling and Post-conflict Transition in Northern Ireland, în *Sociology*, 40 (1). London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications., 71-88
- Madgearu, Virgil** (1935). *Drumul echilibrului financiar. Probleme actuale ale economiei românești*, București: Atelierele „Adevărul”, S.A.
- Madgearu, Virgil** [1936](1999). Agrarianism, Capitalism, Imperialism. Contribuțiuni la studiul evoluției sociale românești, București: Institutul de Arte Grafice „Bucovina”
- Madgearu, Virgil** [1940](1995). *Evoluția economiei românești după războiul mondial*, București: Ed. Științifică
- Malinowski, Bronislaw** [1922] (1961). *Argonauts of the Western Pacific*. New-York: E.P. Dutton and Co.
- Marica, George Em.** [1942](1997). Încercare de definire a satului, în *Studii sociologice*. Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, 142-180
- McClelland, David** (1964). Business Drive and National Achievement, în *Monthly Review* 37
- Mendras, Henri** (1989). *Elements de sociologie*, Paris: Armand Colin
- Merton, Robert King** (1947). Selected problems of field work in the planned community, în *American Sociological Review*, XII, 3
- Mihăilescu Ioan** (2005). Profesorul Henri H. Stahl și Școala sociologică de la București, în *Sociologie românească*, vol. III, nr. 2, 36-43
- Mucchielli, Roger** (1976). *Psycho-sociologie d'une commune rurale*, Paris: Entreprise Modern d'Édition – Libraires Technique, Les Éditions ESF.
- Munteanu, Dumitru** (1995) - *Teatrul din munți*, Bistrița: Editura „George Coșbuc”
- Neamțu, Octavian, Bădina, O.** (1968). Note, la ediția D. Gusti, *Opere*, vol I. București: Ed Academiei
- Neamțu, Octavian** (1971). Serviciul Social, în P. Caraioman (coord.), *Sociologia militans* (vol. III, 153-169), București: Editura Științifică

- Neculau, Adrian** (2003). Grupul în psihologia socială, în Neculau, Adrian, coord. (2003), *Manual de psihologie socială*, Iași: Polirom, 129-153
- Negru, Andrei** (2003). Ion Clopoțel, *Studiu monografic*, Cluj-Napoca: Ed. Argonaut
- Negru, Andrei, Pop, E.** (2001). *Societatea de mâine. Indice bibliografic adnotat*, vol. I-II, Cluj-Napoca: Edit. Argonaut
- Negru, Andrei** (2005). Clopoțel, Ion, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea (coord.), *Dicționar de sociologie rurală*, 113-116, București: Ed. Mica Valahie
- Oțiman, P.** (1997). *Dezvoltarea rurală în România*, Timișoara: Editura Agroprint
- Oțovescu, Dumitru** (2008). *Sociologie generală*, Craiova: Ed. Beladi
- Parrado, Emilio A., McQuiston, Chris, Flippen, Chenoa A.** (2005), Participatory Survey Research. Integrating Community Collaboration and Quantitative Methods for the Study of Gender and HIV Risks Among Hispanic Migrants, în *Sociological Methods@Research*, 34 (2), 204-239
- Pascaru, Mihai** (2000). Matrice comunitară, fapt comunitar și nivel de informare în satul românesc contemporan. Investigații în Munții Apuseni (1985-1986 și 1999-2000), în Elena Zamfir, Ilie Bădescu, Cătălin Zamfir, coord. (2000). *Starea societății românești după 10 ani de tranziție*. București: Editura Expert, 660-693
- Pascaru, Mihai** (2003a). Methodological aspects of the identification of the community leaders. În Cristavão, Artur, Zorini, Luigi Omodei, eds. (2003). *Farming and Rural Systems Research and Extension. Local Identities and Globalisation*, Florence: Agenzia Regionale per l'Innovazione e lo Sviluppo in Agricoltura Regione Toscana, 10-18
- Pascaru, Mihai** (2003b). *Matricea comunitară. Cunoaștere, comunicare și acțiune comună în satul contemporan*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- Pascaru, Mihai** (2004). Roșia Montană între trecutul istoric și mondializare. Opinii ale locuitorilor comunei în legătură cu proiectele companiei româno-canadiene Roșia Montană Gold Corporation, *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariț” din Cluj-Napoca*, II, series Humanistica. București, Editura Academiei Române, 179-194
- Pascaru, Mihai** (2005). *Introducere în sociologia regională*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Pascaru, Mihai** (2007a). *Habitatul risipit de globalizare*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Pascaru, Mihai** (2007b). Investigații exploratorii în microregiunea Albac-Scărișoara-Horea, județul Alba, în *Sociologie Românească*, V, 1/2007, 90-103
- Pascaru, Mihai** (2008). Matrice comunitară și dezvoltare locală. Investigații în ruralul Munților Apuseni (1986-2007), *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariț” Cluj-Napoca*, II, Humanistica. București: Editura Academiei, 173-191
- Pascaru, Mihai, Bușiu, Călina Ana** (2007). *Restituirea rezultatelor și dezvoltarea comunitară*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Pascaru, Mihai** (2003). Unele experimentări românești pentru proiectul european Eugenia – Observatoire Inter-régional de Diagnostic et d'Action Territoriales, în *Sociologie Românească*, 2003, I(4), 94-107
- Polany, K.** (1967). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press
- Pop, Mihai. și Golopenția, Anton** (1942). Dâmbovnicul, o plasă din sudul județului Argeș, în *Sociologie românească*, vol. IV, nr. 7-12, 413-493
- Prodan Viorica** (2006). Activitatea științifică a profesorului Henri H. Stahl. Repere documentare, în *Sociologie Românească*, IV, nr.3
- Reu, David** (2008) - *Secvențe din istoria țării*, București: Editura REU STUDIO
- Rostas, Zoltan** (2003). *Sala luminoasă. Primii monografiști ai Școlii gustiene*, București: Paideia
- Sahlins, M.** (1972). *Stone Age Economics*, Chicago: Chicago University Press
- Sandu, Dumitru** (1999). *Spațiul social al tranziției*, Iași: Editura Polirom
- Sandu, Dumitru** (2005). *Dezvoltarea comunitară. Cercetare, practică, ideologie*, Iași: Polirom
- Sandu, Dumitru** (2008). *Dezvoltare comunitară și regională*, București: Facultatea de Sociologie și Asistență Socială

- Senn, Charlene Y. (2005). You can change the Word. Action, Participatory and Activist Research, in F.W. Schneider, J.A. Gruman, L.M. Coutts, eds., *Applied Social Psychology. Understanding and Addressing Social and Practical Problems*. Sage Publications: Thousand Oaks, London, New Dehli, 355-374
- Seraphim, H.I. (1930). Die statistische Erfassung der landwirtschaftlichen. Ütbervölkerung und Untervölkerung, Berlin, in *Berichte über Landwirtschaft*, N.F., XIII
- Shanin, T. (1986). Chayanov's Message: Illuminations, Miscmprehensions and the Contemporary Development Theory, in Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, Manchester: Manchester University Press
- Silberman, David (2004). *Interpretarea datelor calitative*, Iași: Ed. Polirom
- Small, Stephen A. (1995). Action-Oriented Research: Models and Methods, in *Journal of Marriage and the Family*, 57(4), 941-955.
- Smith, Adam (1962). *Avuția națiunilor*, vol I, București: Ed. Academiei
- So, A.J. (1990). *Social Change and Development*, Sage Publication
- Somekh, Bridget (1995). The Contributions of Action Research to Development in Social Endeavours: A Position Paper on Action Research Methodology, in *British Educational Research Journal*, 21(3), 339-355
- Soran, Dr. Viorel (1977). Condiția ecologică, in *Napoca Universitară*. IV. Nr. 2, 10
- Speranția, Eugeniu (1938). *Introducere în sociologie*, vol. 1, Casa Școalelor
- Stahl, H. Henri (1932). Vatra satului Comova, in *Arhiva pentru știința și reforma socială*. An X, 1-4
- Stahl, H. Henri (1934). *Tehnica monografiei sociologice*. București: Institutul Social Român
- Stahl, H. Henri (1939). *Nerej. Un village d'une region archaïque*. Monographie sociologique dirigée par... (vol. I). Bucharest: Institut de Sciences Sociales de Roumanie
- Stahl, H. Henri (1942). Nerej, un sat dintr-o regiune arhaică, in *Sociologie românească*, IV, nr. 7-12, 627
- Stahl, H. Henri (1959). *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol II, București: Ed. Academiei
- Stahl, H. Henri (1971). Învățăminte metodice și tehnice, in *Sociologia militans*. III. Școala sociologică de la București. București: Editura Științifică
- Stahl, H. Henri (1981). *Amintiri și gânduri din vechea școală a „monografiilor sociologice”*. București: Editura Minerva
- Stahl, Paul. H. (1998). „Pays” et communautés de vallée: Exemples roumains et européens, in *Revue roumaine d'histoire*, tome XXXVII, 3-4, București
- Stahl, Paul. H. (2004). *Oameni și sate de pe Valea Moldovei*, București: Ed. Paidicia
- Stăvărache, Florența (2003). Monografia sociologică și dezvoltarea durabilă, in *Studii și cercetări din domeniul științelor socio-umane*, vol. 11, Academia Română, Filiala Cluj-Napoca, Departamentul de Cercetări Socio-Umane
- Tripp, David H. (1990). Socially Critical Action Research, in *Theory into Practice*, 29 (3), 158-166
- Turner, Frederick Jackson (1893), The Significance of the Frontier in the American History, studiu prezentat *At the meeting of the American Historical Association in Chicago*, July 12. 1893 și publicat în *Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin*, December 14, 1893
- Turner, Frederick Jackson (1925). The significance of the section in American history, in *Wisconsin Magazine Of History*, vol. 8, no. 3 (Mar 1925), 255-280
- Ungureanu, Ion (1980). Metoda monografică și tehnicile de lucru în sociologie, in vol. *Dimitrie Gusti. Studii Critice*, București: Editura Științifică și Enciclopedică
- Ungureanu, Ion (1990). *Paradigme ale cunoașterii societății*, București: Humanitas
- Vedinaș, Traian (1993). Max Weber in sociologia românească, in *Studia Universitatis*, Babeș-Bolyai. Seria Sociologie-Politologie, Nr. 2
- Vedinaș, Traian (2001). *Introducere în sociologia rurală*, Iași: Editura Polirom
- Vianu, Tudor (1998). *Filosofia culturii și teoria valorilor*, București: Ed. Nemira

- Vianu, Tudor (1929). Realitatea artistică în cercetarea monografică. Comunicare în Secția de sociologie a I.S.R. După P. Caraiuan. Profesorul Dimitrie Gusti și Școala sociologică de la București. În *Sociologia militans. IV. Școala sociologică de la București*. București: Editura științifică
- Vulcănescu, Mircea (1932). Teoria și sociologia vieții economice. Prolegomene la studiul morfologiei economice a unui sat, în *Arhiva pentru știința și reforma socială*. Anul X, nr. 1-4
- Vulcănescu, Mircea (1996). *Dimensiunea românească a existenței*, vol I, București: Editura Eminescu.
- Vulcănescu, Mircea (1998). *Școala sociologică a lui Dimitrie Gusti*, București: Ed. Eminescu
- Vulcănescu, Mircea (2005). *Opere II, Chipuri spirituale. Prolegomene sociologice*, București: Ed. Fundației Naționale pentru Știință și Artă
- Weber, Max (2001). *Teorie și metodă în științele culturii*, Iași: Ed. Polirom
- Zamfir, Cătălin (coord.) (1995). *Dimensiuni ale sărăciei*, București: Editura Expert
- Zamfir, Cătălin (2005). Ce a lăsat Dimitrie Gusti sociologiei postbelice?, în *Sociologie românească*, vol. III, nr. 2, 11-15
- Zamfir, Elena, Zamfir, Catalin (coord) (1993). *Țigani: între ignorare și îngrijorare*, București: Editura Alternative
- Zimveliu, Ioan (1977). Dreptul viu, în *Napoca Universitară*, IV. Nr. 2, 7

CADRUL COSMOLOGIC

- *** *Cartea Verde. Dezvoltarea rurală în România* (1998). București: Guvernul României
- *** *Versuch einer Darstellung der Österreichischen monarchie in statistischen Tafeln*, Viena, Arhivele Statistice, cota 10.902
- *** *Arhivele Naționale Direcția Județului Bihor (ANDJB), Fondul episcopesc român unit Beiuș*
- *** *Programul Național de Dezvoltare Rurală 2007-2013* (2008). București: Ministerul Agriculturii, Pădurilor și Dezvoltării Rurale, <http://www.madr.ro/>.
- Aluauș, Ion, Rotariu, Traian (1989). Familii rurale și mod de trai. În Zamfir, Cătălin, Rebedeu, Ion, coord. (1989). *Stiluri de viață. Dinamica lor în societatea contemporană*. București: Editura Academiei RSR, 116-135
- Apolzan, Lucia (1987). *Carpații - tezaur de istorie*. București: Editura Științifică și Enciclopedică
- Bădescu, Ilie (2007). *Viața și moartea în satul românesc*, București: Ed. Mica Valahie
- Bădescu, Ilie, Radu, Nicolae (1980). *De la comunitatea rurală la comunitatea urbană*, București: Editura Științifică și Enciclopedică
- Bădina, Ovidiu (1966). *Cercetarea sociologică concretă. Tradiții românești*, București: Editura Politică
- Bernea, Ernest [1997] (2005). *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București: Ed. Humanitas
- Bușiu, Călina Ana (2006). *Satul românesc în spațiul social al sărăciei. Studiu de caz în comuna Ponor – Alba*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- Carpinschi, Anton (1977). Satul românesc și specificul său, în Miftode, Vasile, Carpinschi, Anton, Strugariu, Despina, *Elemente de sociologie rurală*, Iași: Universitatea „Al. I. Cuza”, 97-131
- Chelcea, Ion [1970] (2001). *Etnografie și sociologie*, București: Ed. Universității din București
- Cucu, Vasile, Băcănanu, Ion (1972). Geografia satului românesc, în *Sociologia militans*, Vol. V. *Sociologie geografică*, București: Editura Științifică, 76-110
- Eliade, Mircea [1943] (1992b). *Meșterul Manole*, Iași: Ed. Junimea
- Eliade, Mircea [1956] (1992a). *Sacral și profanul*, București: Ed. Humanitas
- Frobenius, Leo [1925] (1985). *Paideuma*, București: Ed. Meridiane
- Ghinoiu, Ion (1999). *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București: Ed. Fundației Culturale Române
- Groza, Liviu (2002). *Contribuții la istoria Regimentului de Graniță Româno-Bănățean, nr. 13 Caransebeș*, Lugoj: Ed. Dacia Europa Nova
- Hertz, Robert (1928). „La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse”, în *Melanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris: Ed. Alcan
- Homer-Dixon, Thomas F. (1991). Environmental Changes as Causes of Accute Conflicts, in *International Security*, Vol. 16, No. 2/1991, pp. 76-116, University of Toronto

- Hossu, Valer** (2003) *Nobilimea Chioarului*, Baia Mare: lucrare apărută sub egida Bibliotecii Județene Petre Dulfu, Baia Mare, a Comisiei Române de Istorie Militară, filiala Cluj și a Muzeului Județean Maramureș
- Huntington, Samuel P.** (1996). *The Clash of Civilizations?: The Debate*, New York: Foreign Affairs
- Huntington, Samuel P.** [1996](1997). *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, București: Ed. Antet
- Maisonneuve, Jean** (1966). *Psycho-sociologie des affinités*, Paris: Presses Universitaires de France
- Marica, George Em.** [1942](1997). Încercare de definire a satului. În *Studii sociologice*. Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română
- Mauss, Marcel, Hubert, H.** (1997). *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Iași: Polirom
- Măran, Trințu** (1989). *Întemeierea și dezvoltarea satului Uzdin*, vol. I, Viena: Ed. aut.
- Miftode, Vasile** (1984). *Elemente de sociologie rurală*, București: Editura Științifică și Enciclopedică
- Mucchielli, Roger** (1976). *Psycho-sociologie d'une commune rurale*, Paris: Entreprise Modern d'Édition – Libraires Technique, Les Éditions ESF
- Nicoară, Toader** (1997). *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- O'Thuatail, Gearoid, Dalby, Simon, Routledge, Paul** (editors) (1998). *The Geopolitics Reader*, New York: Routledge
- Page, Stewart, Lafreniere, Kathryn, D.** (2005). Applied Social Psychology to the Community. În Schneider, Frank W., Gruman, Jamie A., Coutts, Larry M., eds. (2005). *Applied Social Psychology. Understanding and Addressing Social and Practical Problems*. Thousand Oaks, London, New Dehli: Sage Publications, Inc., 283-306
- Pascaru, Mihai** (2001). *Sociologie rurală și regională. Teme și investigații*, Alba Iulia: Editura Star Soft
- Pascaru, Mihai** (2005). *Introducere în sociologia regională*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Păun, Silvia** (2000). *Absida altarului*, București: Ed. Per Omnes Artes
- Rémond, René** (1974). *Introduction à l'histoire de notre temps, tom I: l'ancien Régime et la Révolution, 1750-1815*, Paris
- Robert, Michel** (1986). *Sociologie rurale*, Paris: Presses Universitaires de France
- Sandu, Dumitru** (2000). Dezvoltare și sărăcie în satele României, în Zamfir, Elena, Bădescu, Ilie, Zamfir, Cătălin, coord., *Starea societății românești după 10 ani de tranziție*, București: Editura Expert, 575-598
- Swickher, I. H.** (1883). *Geschichte der Österreichischen Militärgränze*, Viena
- Stahl, Paul Henri** (1991). *Maison et groupe domestique étendu*, Salonic: Armos, III
- Stahl, Paul Henri** (1993). „L'installation des fidèles dans l'église. Exemples sud-est européens”, în *Revue des études sud-est européennes*, Academia Română, vol. XXXI, nr. 1-2
- Șișeștean, Gheorghe** (1984). Dinamica timpului și a spațiului social în unele localități ale județului Sălaj, Zalău: *Acta Musei Porolossensis*, VIII
- Șișeștean, Gheorghe** (1996). Maison et groupe domestique étendu au village de Șanț-Bistrița Năsăud, Paris: *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, nr. 17
- Șișeștean, Gheorghe** (2002). *Antropologia și sociologia sacralului*, Zalău: Editura Limes-Iekton
- Șișeștean, Gheorghe** (2006). La Région Militaire - Militär-Grenze - et la maison et le groupe domestique étendu. Exemples roumaines, în *Revue des études sud-est européennes*, tome XLIV, no. 1-4, București: Academia Română, Institutul de Studii Sud-Est Europene
- Ștefănescu, Barbu** (2006) *Lumea rurală din vestul României între medieval și modern*, Oradea: Editura Universității din Oradea.
- Ștefănescu, Barbu, Bodo, Edith** (1998), *Ruperea tăcerii*, Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor
- Totelecan, Silviu** (2003). *Vecinătatea în Munții Apuseni*, Cluj-Napoca: Ed. Napoca Star & Argonaut
- Țăran, Constantin** (2000). *Modernizare și reconstrucție în satul românesc*, Timișoara: Editura Augusta
- Vedinaș, Traian** (1999). O monografie regională. Munții Apuseni, *Sociologie Românească*, 3/1999, 91-102
- Vincze, Mária** (2000). *Dezvoltarea regională și rurală. Idei și practici*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.

Willéms, Emilio (1940). Le groupe de voisinage et le „mutirão” brésilien. În *Travaux du XIV^e congrès international de sociologie București – 1939*. București: Institut International de Sociologie, Institut de Sciences Sociales de Roumanie, Vol. I, 115-125

CADRUL BIOLOGIC

- *** (1990). Alfred Sauvy, Expert On Demographics, în *New York Times*, noiembrie 1990, <http://www.nytimes.com/1990/11/01/obituaries/alfred-sauvy-expert-on-demographics92.html?scp=1&sq=Alfred%20Sauvy,%20Expert%20On%20Demographics&st=cse>
- *** (2003). *Raport asupra ODM*, Guvernul României, București
- Alexa, Aurelia** (2005). De 16 ani, populația României este într-o continuă scădere, iar despre ieșirea din aceasta situație încă nu se poate discuta, în *Curentul*, 16 Decembrie 2005, www.curentul.ro
- Augustins, G.** (1982). Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation des groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes, Paris: *Arch. europ. sociol.* XXIII
- Bădescu, Ilic, Șerban, Adela, Șișeștean, Gheorghe, Petre, Ioana, Dumitrașcu, Veronica** (2005). *Viața și moartea în satul românesc*, București: Ed. Mica Valahie
- Bădescu, Ilic** (2002). *Istoria sociologiei-perioada marilor sisteme*, București: Ed. Economica
- Bădescu, Ilic, Cristea, Darie** (2003). *Elemente pentru un dicționar de sociologie rurală*, București: Ed. Mica Valahie
- Bădescu, Ilic** (2005). Sociologia chestiunii rurale. Tabloul problemelor în spațiul rural, în Bădescu ș.a. (coord.), *Viața și moartea în satul românesc*, București: Ed. Mica Valahie
- Bistriceanu, Corina** (2005). *Sociologia familiei*, București: Ed. Fundației România de Măine
- Brăileanu, Traian** (2003). *Sociologie generală*, București: Ed. Albatros
- Ciontea, Florin, Georgescu, Maria Ana** (2006). *Demografie și metode de investigație socială*, Târgu Mureș: Universitatea Petru- Maior
- Cristescu-Golopenția, Ștefania** (1940). *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, Extras din Monografia „Drăguș, un sat în Țara Oltului”, București: Institutul de Științe Sociale al României.
- Dontchev, Kamen** (2000). *La place des femmes dans le droit coutumier bulgare*, Paris: Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, nr. 22
- Durkheim, Emile** [1937] (1995), *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași: Ed. Polirom
- Ghețău, Vasile** (2001). Populația României la sfârșit de secol și mileniu. Ce perspective?, în *Populație & Societate*, nr. 1
- Ghinoiu, Ion** (1997). *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București: Ed. Fundației Culturale Române
- Gjegov, Shtefen** (1941). *Codice di Lek Dukagjini*, Roma
- Grancea, Mihaela** (2002). *Călători străini prin principatele dunărene, Transilvania și Banat*, Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga”
- Guerreau-Jalabert, Anita** (1989). La parenté dans l'Europe médiévale et moderne à propos d'une synthèse récente, Paris: *L'Homme*, nr. 40, aprilie-iunie
- Gusti Dimitrie, Herseni, Traian** (2002). *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, București: Ed. Universității din București
- Herseni, Traian** (1936a). Metabolismul social în *Sociologie Românească*, nr. 7-9/1936, Institutul Social Român
- Herseni, Traian** (1939-1940). *Curs de sociologie rurală*, Facultatea de Filosofie și Litere, Universitatea din București, prelegeri
- Herseni, Traian** (1936b). Metabolismul social (II) în *Sociologie Românească*, nr. 10/1936, Institutul Social Român
- Hugues-Déschaux, J.** (1991). Structures de la parenté et sociétés paysannes: deux points de vue et des suggestions pour une sociologie de la parenté dans les sociétés urbaines, Paris: *Arch. europ. sociol.*, XXXII

- Jolans, Tina, Pignaud, Marie-Claude, Verdier, Yvonne, Zonabend, Françoise** (f.a.). *Une campagne voisine: Minot, un village bourguignon*, Paris
- Kligman, Gail** (1998). *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Iași: Editura Polirom
- Manuilă, Sabin** (1940). *Demografia rurală în România*, București: Ed. Institutul Central de Statistică
- Mitrofan, Iolanda, Ciupercă, Cristian** (1998). *Incursiune în psihosociologia și psihosexologia familiei*, Edit Press Mihaela
- Muchambled, Robert** (1990). *Société et mentalités dans la France moderne, XVI-e - XVIII-e siècle*, Paris: Armand Colin.
- Oltean, Vasile** (2000). *Junii brașoveni și troițele lor din Șcheii Brașovului*, București: Ed. Semne
- Roșu, Titus** (1999). *Însemnări și inscripții biborene*, Oradea: Editura Universității
- Stahl, Henri H.** (1936). Rudenia spirituală din nașie la Drăguș, *Sociologie românească*, anul I, nr. 7-9
- Stahl, Henri H.** (1939). *Nerej, un village d'une région archaïque*, vol. III, București: Institut de Sciences Sociales de Roumanie
- Stahl, Henri H.** (1969). *Les anciennes communautés villageoises roumaines, asservissement et pénétration du capitalisme*, Paris
- Stahl, Paul H.** (1985) La consanguinité fictive, Quelques exemples balkaniques, Milano: *Quaderni fiorentini per storia del pensiero giuridico moderno*, 14
- Stahl, Paul H.** (1991). *Maison et groupe domestique étendu. Exemples européens*, Tesalonie: Architectonon, Tome G
- Stahl, Paul H.** (1993). L'installation des fidèles dans l'église, București: *Revue des études sud-est européens*, vol. XXXI, nr. 1-2
- Stahl, Paul H.** (1997). Consangvinitatea fictivă, în *Silvania*, 2/1997, Zalău, p. 20. Traducere de Gh. Șișeștean după originalul *La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques*, in *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, nr. 14/1985, Milano, p. 121-147
- Șișeștean, Gheorghe** (1993). Maison et groupe domestique étendu au village de Șanț, în *Etudes et documents balkaniques et méditerranéens*, nr. 17/1993, Paris
- Șișeștean, Gheorghe** (1999). *Forme tradiționale de viață țărănească în nord-vestul Transilvaniei*, Zalău: Centrul de Conservare a Tradiției Populare
- Șișeștean, Gheorghe** (2000). Biserica și cimitirul în satele transilvănene. Structura spațială și structura socială, în *Etudes roumaines et aroumaines*, nr. V, Paris-București
- Șișeștean, Gheorghe** (2002). *Antropologia și sociologia sacralului*, Zalău: Editura Iimes-I.ekton.
- Șișeștean, Gheorghe** (2006). Grupuri domestice, relații de înrudire și transmiterea proprietății, *Sociologie românească*, nr. 4, vol III, București
- Ștefănescu, Barbu** (2006). *Lumea rurală din Vestul României între Medieval și Modern*, Oradea: Editura Universității din Oradea.
- Ștefănescu, Barbu** (2004). *Sociabilitate rurală, violență și ritual*, Oradea: Editura Universității din Oradea
- Tood, E.** (1983) *La troisième planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*, Paris
- Trebici Vladimir** (1982). *Ce este demografia?*, București: Ed. Științifică și Enciclopedică
- Trebici Vladimir** (1991). *Genocid și demografie*, București: Ed. Humanitas
- Van Gennep, Arnold** [1909] (1998). *Riturile de trecere*. Iași: Ed. Polirom
- Zonabend, Françoise** (2000). Despre familie. Privire etnologică asupra familiei și rudeniei, în Bărbulescu, Constantin, *Universul înrudirii. Între istorie și antropologie*, Cluj-Napoca

CADRUL ISTORIC

- Andea, Avram** (1996). *Iluminism și modernizare în societatea românească*, Cluj-Napoca: Editura Inter-Tonic
- Bărnăuțiu, Elena** (1998). *Carte românească veche în colecții sătmărene*, Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărcan
- Bernath, Mathias** (1994). *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Cluj: Editura Dacia

- Ciorba, Ioan** (2007). *Marea foamete din Transilvania dintre anii 1813-1817*, Oradea: Editura Acra
- Cristescu-Golopenția, Ștefania** (1940). Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș), Extras din *Monografia „Drăguș, un sat în Țara Oltului”*, întocmită de Institutul de Științe Sociale al României, București
- Duby, Georges** (1998). *Vremea catedralelor. Artă și societatea 980-1420*, Ediția a II-a revăzută, București: Editura Meridiane
- Dudaș, Florian** (1990). *Memoria vechilor cărți românești. Însemnări de demult*, Oradea
- Dudaș, Florian** (ediție îngrijită de) (1999). *Dreapta judecată a lui Dumnezeu*, Oradea: Editura Lumina
- Ghita, Ovidiu** (2001). *Nașterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Cluj: Presa Universitară Clujeană
- Grancea, Mihaela** (2002). *Călători străini prin principatele dunărene, Transilvania și Banat*, Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga”
- Hitchins, Keith** (1997). *Mit și realitate în istoriografia românească*, București: Editura Enciclopedică
- Horga, Ioan** (1996). *Tradiție și noutate în spiritualitatea românească greco-catolică în Epoca Luminilor*, Oradea: Episcopia din Oradea
- Horga, Ioan** (2000). *Contribuții la cunoașterea josefinismului provincial*, Oradea: Editura Universității din Oradea
- Ilea, Ana** (1976). Insuțuții sătești din comitatul Bihor în secolul al XVIII-lea, în *Crisia*, VI
- Julia, Dominique** (2000). Preotul, în Michel Vovelle (coord.), *Omul Luminilor*, Iași: Editura Polirom
- Karnouh, Claude** (1994). *Românii. Tipologie și mentalități*, București: Humanitas
- Le Goff, Jacques** (1995). *Nașterea Purgatorului*, vol. II, București: Editura Meridiane
- Leu, Valeriu** (1996). *Cartea și lumea rurală în Banat 1700-1830*, Reșița: Editura Banatica
- Lumperdean, Ioan** (1999). *Literatura economică românească din Transilvania la începutul epocii moderne*, București: Editura Didactică și Pedagogică
- Lupan, Doina** (1981). Cartea veche românească în biblioteca Muzeului din Sebeș, în *Apulum*, XIX, Alba Iulia
- Mârza, Elena** (1979). Carte veche românească pe Valea Gâlzii, jud. Alba (Catalog), în *Apulum*, XVII/1979
- Muchambled, Robert** (1990). *Société et mentalités dans la France moderne, XVI-e-XVIII-e siècle*, Paris: Armand Colin
- Nicoară, Toader** (1997). *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- Paul, Jacques** (1996). *Biserica și cultura în Occident*, vol. I, Iași: Editura Meridiane
- Prodan, David** (1961). Judele satului iobăgesc în Transilvania în secolele XVII și XVIII, în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, IV
- Pușcariu, Ilarion** (1889). *Documente pentru limbă și istorie*, vol. I, Sibiu
- Radosav, Doru** (1995). *Carte și societate în Nord-Vestul Transilvaniei (sec. XVII-XIX)*, Oradea
- Radosav, Doru** (1997). *Sentimentul religios la români*, Cluj-Napoca: Editura Dacia
- Roșu, Titus** (1999). *Însemnări și inscripții bihorene*, Oradea: Editura Universității
- Stahl, Henri H.** (1939). *Nerej, un villege d'une région archaïque*, vol. I, București: Institut de Sciences Sociales de Roumanie
- Stahl, Paul H.** (1985). *La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques, Quaderns fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 14, Milano: Dott. A. Giuffrè Editore.
- Stahl, Paul H.** (1990). L'évolution historique de la communauté villageoise, Quelques repères européens, în *Comunita di villaggio e proprietà collettive in Italia e in Europa*, Padova.
- Stahl, Paul H.** (1991). Les communaux; essai de classification, în *Anamnèses, Chaiers de maientique avec Placide Rambaud (1922-1990), Des communes rurales à la Communauté Européenne*.
- Șișeștean, Gheorghe** (1997). Repere socio-etnologice în studiul formelor de proprietate, în *Anuarul Arhivei de Folclor a Academiei Române*, XV-XVII (1994-1996), Cluj Napoca: Ed. Academiei Române
- Ștefănescu, Barbu** (2004). *Sociabilitate rurală, violență și ritual*, Oradea: Editura Universității din Oradea

- Ștefănescu, Barbu** (2006). *Lumea rurala din Vestul României între Medieval și Modern*, Oradea: Editura Universității din Oradea
- Ștefănescu, Barbu, Bodo, Edith** (1998). *Ruperea tăcerii*, Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor
- Teodor, Pompiliu** (2000). *Sub semnul Luminiilor Samuel Micu*, Cluj: Presa Universitară Clujeană
- Vasilescu, Mircea** (2001). „*Iubite cetitorule...*”. *Lectură, public și comunicarea în cultura română veche*, București: Editura Paralela 45
- Vovelle, Michel** (2000). Introducere la Michel Vovelle (coord.), *Omul Luminiilor*, Iași: Editura Polirom
- Wunenburger, Jean-Jacques** (2000). *Sacru*, Cluj-Napoca: Editura Dacia

CIVILIZAȚIA MODERNĂ ȘI CADRUL PSIHOLOGIC ȚĂRĂNESC

- Bădescu Ilie** (2002). *Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme*, București: Ed. Economică
- Bădescu, Ilie** (coord.) (1995). *Sociologia și geopolitica frontierei*, vol I, București: Ed Floare albastră
- Bodley, J.** (1990). *Victims of progress*, California
- Drăghicescu, Dumitru** [1907](1996). *Din psihologia poporului român*, București: Ed. Albatros
- Herseni, Traian** (2007). *Curs de sociologie rurală*, București: Ed Renaissance
- Marica, Em. George** (1997). *Studii sociologice*, Cluj- Napoca: Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală română
- Marica, Em. George** (2004). *Satul ca structură psihică și socială*, Cluj-Napoca: Ed. Argonaut
- Motru, Rădulescu, Constantin** (1997). *Scrieri politice*, București: Ed. Nemira
- Motru, Rădulescu, Constantin** [1937](1999). *Psihologia poporului român*, București: Ed. Paideia
- Motru, Rădulescu, Constantin** [1987](2005). *Personalismul energetic*, București: Ed. Albatros
- Vulcănescu, Mircea** (1997). *Prolegomene sociologice la satul românesc*, București: Ed Eminescu
- Zygmunt, Bauman** (2001), *Comunitatea*, Prahova: Ed. Antet

COMUNITĂȚI SĂTEȘTI ȘI CIVILIZAȚII ISTORICE

- *** (1896). *Brochure de propagande: société internationale de science sociale. L'origine, le but et l'organisation de la société*, Paris
- Auboyer, Jeannine** (1976). *Viața cotidiană în India Antică*, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, Colecția Popoare Civilizații Culturii
- Bădescu, Ilie** (2008). *Enciclopedia sociologiei universale*, vol 1 și vol 2, București: Editura Mica Valahie
- Demolins, E.** (1896). Comment on analyse et comment on classe les types sociaux, in *Brochure de propagande: société internationale de science sociale. L'origine, le but et l'organisation de la société*, Paris
- Demolins, E.** (1901-1903). *Les grandes routes des peuples. Essai de géographie sociale. Comment la route crée le type social*, 2 vol., Paris: Firmin-Didot
- Demolins, E.** (1907). *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*, Paris
- Eliade, Mircea** (1970). *De Zalmoxis a Gengis Khan*, Paris: Payot
- Ghista, Dhanjoo N.** (2004). *Political Parties of Asia and the Pacific*. World Scientific
- Laveleye, Émile de** (1886). *La Peninsule des Balkans*, vol. I, Brussels
- Le Play, Pierre-Frédéric G.** (1884). *L'Organisation de la famille*, Paris
- Lee, Richard, DeVore, Irvn** (1968). *Man the Hunter*, Chicago: Aldine de Gruyter
- Lenski, Gerhard** (1984). *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, London: University of N. Carolina Presse, Chapel Hill
- Lenski, Gerhard, Lenski, Jean** [1970](1974). *Human Societies. An Introduction to Macrosociology*, (2nd edition) New York: McGraw Hill
- Madgearu, Virgil** (1936). *Agrarianism, Capitalism, Imperialism. Contribuții la studiul evoluției sociale românești*, București: Editura „Economistul” S. A
- Madgearu, Virgil** (f.a.). *Doctrinile partidelor politice*, Ed. Garamond
- Marx, K., Engels, F.** (1964). *Opere*, vol. 19, București: Ed. Politică

- Marx, Karl** (1972). *Opere*, vol. 9, București: Ed. Politică
- Nisbet, Robert** (1967). *The Sociological Tradition*, London: Heinemann.
- Parsons, Talcott** (1937). *The structure of Social Action*, McGraw Hill
- Parsons, Talcott** (1966). *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall
- Pinot, R.** (f.a.). *La science sociale*, vol. I, Paris
- Pinot, R.** (1896). La classification des espèces de la famille établie par Le Play est-elle exacte?, în *Brochure de propagande: société internationale de science sociale. L'origine, le but et l'organisation de la société*, Paris
- Pirenne, Henri** (1969). *Medieval cities: their origins and the revival of trade*. Princeton University Press
- Rimbaud, Alfred** [1977](1893). *Histoire de la Russie depuis les origines jusqu'à nos jours*, ed. 4, Paris: Hachette & cie
- Sarkar, P.R.** (1984). *Human Society*. Vol. I și II. Calcutta, India: Ananda Marga Publications
- Service, El.** (1971). *Cultural Evolutionism*, New York: Holt, Reinhardt and Winston Inc.
- Sorokin, P.** (1938). *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris: Payot
- Șișeștean, Gheorghe** (1996). Criza lumilor țărănești, în *Analele Universității din Oradea*, seria filosofie-sociologie, Oradea
- Veblen, Thorstein** (1914). *The Instinct of Workmanship and the State of the State of the Industrial Arts*, New York: Macmillan
- Zeletin, Ștefan** (1923). Revoluția agrară și prefacerile clasei țărănești, în *Arhiva pentru Știința și Reforma Socială*, nr. 1

COMUNITATEA RURALĂ – UNITATE SOCIALĂ

- *** Conviviality and Community-Making in the English Countryside. *Sociology*, Volume 42(2). Los Angeles, London, New Delhi and Singapore, SAGE Publications, 279–297
- *** *Loi 99-586 du 12 juillet 1999, Loi relative au renforcement et à la simplification de la coopération intercommunale*, Entrée en vigueur le 13 Juillet 1999, <http://acurac.fr.ec.fr/Activites/CDSRU/Loi/Lois/Loichevenmt.html>
- *** *Programul Național de Dezvoltare Rurală 2007-2013* (2008). București: Ministerul Agriculturii, Pădurilor și Dezvoltării Rurale, <http://www.madr.ro/>
- *** *Programul Național de Dezvoltare Rurală 2007-2013* (2008). București: Ministerul Agriculturii, Pădurilor și Dezvoltării Rurale, <http://www.madr.ro/>
- *** *Rural Development in the European Union – Statistical and Economic Information – Report 2008*: http://ec.europa.eu/agriculture/agrista/rurdev2008/index_en.htm.
- ***(1989). Groupe de travail Coopération Française, *Les interventions en milieu rural. Principes et approches méthodologiques*, M.C.D.
- Abdelmalek, A.A.**(2000). Ethnographie, ethnologie et anthropologie: du singulier à l'universel, *colloque AFIRSE*, Rennes, 1-3 juin
- Abercrombie, Nicholas, Hill, Steven, Turner, Bryan S.** (1988), *Penguin Dictionary of Sociology*, London: Penguin Books
- Adams, William M.** (2006). *The Future of Sustainability: Re-thinking Environment and Development in the Twenty-first Century*, Report of the IUCN Renowned Thinkers Meeting, 29-31 January 2006, http://cmsdata.iucn.org/downloads/iucn_future_of_sustainability.pdf, (Last revised 22 May 2006)
- Alexander, Jeffrey C.** (1998). *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*, London & Thousand Oaks, CA: Sage
- Aluaș, Ion** (1998). Sociologia comunităților, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Sociologia*, XXV, 1-2/1997-1998, 11-41
- Aluaș, Ion** (f.a.). *Ancheta sociologică „Roșia-Poieni”* (manuscris), Alba Iulia: Universitatea „1 Decembrie 1918”

- Aluaș, Ion, Beuran, Nicolae, Elkan, Gheorghe** (1985). *Studiu de sistematizare teritorială a Munților Apuseni* (manuscris), Cluj-Napoca: Universitatea „Babeș-Bolyai”
- Aluaș, Ion, Rotariu, Traian** (1989). Familii rurale și mod de trai, în Zamfir, Cătălin, Rebedeu, Ion, coord. (1989). *Stiluri de viață. Dinamica lor în societatea contemporană*. București: Editura Academiei RSR, 116-135
- Aluaș, Ion, Rotariu, Traian** (1990). Studiu introductiv la Boudon, Raymond (1990), în *Texte sociologice alese*, București: Editura Humanitas
- Aubelle, Vincent** (1995). *Intercommunalité et coopération territoriale*, Paris: Les Éditions du CNFPT
- Baga, Tünde** (1997). Recrearea unei comunități: satele săsești părăsite, *WEB. Publicația Colegiului Profesional de Sociologie „Max Weber”,* 2-3, 110-114
- Berevoescu, Ionica, Stănculescu, Manuela Sofia** (1999). Moșna, un sat care se reinventează, *Sociologie românească*, 1, 80-106
- Bermeo, Nancy; Nord, Philip** eds. (2000). *Civil Society Before Democracy: Lessons from Nineteenth Century Europe*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield
- Bleahu, Ana** (2006). Dezvoltarea rurală pe plan internațional. Actori și tendințe, în C. Zamfir; L. Stoica (coord.), *O nouă provocare: dezvoltarea socială*, Iași: Editura Polirom, 273-283
- Bodiu Aurel** (1998). Vecinătatea în Rupea. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Sociologia*, XLII-XLIII, 1-2, 179-186
- Bourdieu, P.** (1989). *La noblesse d'Etat: grandes écoles et esprit de corps*, Paris: Edition de Minuit
- Bourdieu, P.** (1995). La cause de la science, în *Actes de la recherche en sciences sociales*, nr. 106-107.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.J.D.** (1992). *Réponses pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil
- Buciuman, Eugen, Pascaru, Mihai**, coord. (2003). *Dezvoltarea de noi filiere agricole și diversificarea activităților economice în zona Abrud-Zlatna. Raport final la Proiectul Eugenia – Observatoire Interrégional de Diagnostic et d'Action Territoriale*. Alba Iulia: Consiliul Județean Alba
- Bundschuh-Rieseneder, Friederike.** (2008). Good Governance: Characteristics, Methods and the Austrian Examples, în *Transylvanian Review of Administrative Sciences*, 24E/2008, 26-52
- Bușiu, Călina Ana** (2005). Ecologie umană, în I. Bădescu, O. Cucu-Oancea (coord.), *Dicționar de sociologie rurală*, București: Mica Valahic, 153-154
- Campfens, Hubert** (ed.). (1997). *Community Development Around the World*, Toronto/ Buffalo/ London: University of Toronto Press
- Caruso, G., Peeters, D., Cavaillhes, J., Rounsevell, M.** (2007). Spatial configuration in a periurban city. A cellular automata-based microeconomic model, în *Regional Science and Urban Economics*
- Castelloe, Paul, Gamble, Dorothy N.** (2005). Participatory Methods in Community Practice: Popular Education and Participatory Rural Appraisal. In M. Weil (ed.), *The Handbook of Community Practice*, Sage Publication: Thousand Oaks, London, New Delhi, 261-275
- Cavaillhes, J.** (2002). Marche foncier rural: entre l'agriculture et la ville, în *Études foncières*, 100
- Cavaillhes, J.** (2004a). L'extension des villes et la periurbanisation, în *Ville et Économie*, Institut des Villes, La Documentation Française
- Cavaillhes, J.** (2004b). La valeur du cadre de vie agricole dans le couronnes periurbaines, *INRA, Sciences Sociales*, 3/03, Janvier
- Cavaillhes, J.** (2005). Le prix des attributs du logement, în *Économie et Statistique*, 381-382
- Cavaillhes, J., Gaigre, C., Tabuchi, J.F** (2007). Trade and the Structure of cities, în *Journal of Urban Economics*
- Cavaillhes, J., Joly, D.** (dir.) (2006). *Les paysages periurbains et leur prix*, Besancon, Presses Universitaires de Franche-Comte
- Cavaillhes, J., Peeters, D., Sekeris, E. Thisse, J-F.** (2003). La ville periurbaine, în *Revue Economique*, 54
- Cavaillhes, J., Wavrenski, P.** (2002). L'influence urbaine sur le prix des terres agricoles periurbaines, în *Espace rural*, 72
- Cernea, M.** (1985), *Putting the last first: Sociological Variables in Rural Development*, New-York: Oxford University Press

- Chambres, R** (1983). *Rural development: putting the last first*, Longman, London (trad. Fr. *Développement rural. La pauvreté cache*, Paris, C. TA - Kartala)
- Chaveau, J. P.** (2006). Le modèle participatif de développement rural est-il alternatif?, în *L'APAD*, nr. 3, sau on line, url: <http://apad.revues.org/document380.html>, 2007
- Chayanov, A.V.** (1986), *On the theory of peasant economy*, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press
- Chayanov, A.V.** (1990). *L'organisation de l'économie paysanne*, Paris: Librairie du Regnard.
- Chiva, Isac** (f.a.). A propos des communautés rurales, *Note de curs* la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
- Ciumăgeanu, Daniel** (2002). Dezvoltare și facilitare comunitară - o introducere în teoria acțiunii sociale și a intervenției comunitare, în G. Mîsaros (coord.), *Introducere în dezvoltarea comunitară prin intermediul telecentrului*, Timișoara: Centrul de Asistență Rurală
- Cobianu Băcanu, Maria** (2005). Modelul *Putting People First*, În I. Bădescu, O. Cucu-Oancea (coord.), *Dicționar de sociologie rurală*, București: Mica Valahie, 314-317
- Cohen, J.-M., Culagovski, G. A., Uphoff, N. T., Wolf, D.L.** (1978), *Participation at the local level: a working bibliography*, Cornell University
- Cohen, J.-M., Uphoff, N.T.** (1980). Participation's Place in Rural Development: Seeking Clarity through Specificity, în *World Development*, nr. 8
- Coock, James, B.** (1994). Community Development Theory, în *Community Development Publication*, <http://mucextension.missouri.edu/explore/miscpubs>.
- Costea, Ștefan** (2001). Aluș, Ion, în Costea, Ștefan, coord. (2001). *Sociologi români. Mică Enciclopedie*, București: Editura Expert, 18
- Coulomb, P., Delorme, H., Hervieu, B., Jollivet, M., Lacombe, P.** (1990). *Les agriculteurs et la politique*, Paris: Presse de la Fondation Nationale de Sciences Politiques
- Coulon, Alain** (1992). *L'École de Chicago*, Paris: Presses Universitaires de France
- Coulon, Alain** [1992](1997). Les Rites d'interaction, în *La Sociologie*, Paris, Larousse, 707-709
- Council of the European Union** (2006), Review of the EU Sustainable Development Strategy (EU SDS) – Renewed Strategy, <http://register.consilium.europa.eu/pdf/en/06/st10/st10117.en06.pdf>.
- De Sardon, Olivier, J., P., Bierschenk, K.T.**, (1993). Les courtiers du développement, în *Buletin de l'APAD*, nr. 5
- Delanty, Gerard** [2003](2008). *Community*, London, New York: Taylor & Francis Group
- Dogan, Mattei, Pelassy, Dominique.** (1993). *Cum să comparăm națiunile. Sociologie politică comparativă*, București: Editura Alternative
- Dubast, Fr.** (2003). La nature en ville, în *Amenagement paysagers et approches durables: actes du colloque*, 24, 25, 26 oct.
- Eicher, C.K., Staatz, J.M.** (1984). *Agricultural Development in the Third World*, Baltimore and London, the John Hopkins University Press
- Ewing B., Goldfinger, S., Wackernagel, M., Stechbart, M., Rizk, S.M., Reed, A., Kitzes, J.** (2008), *The Ecological Footprint Atlas 2008*. Oakland: Global Footprint Network
- Fauvet, J., Mendras, H.** (dir.) (1958). *Les paysans et la politique dans la France contemporaine*, Paris, Librairie Armand Colin
- Fischer, Gustave-Nicolas** (1997). *La psychologie sociale*, Paris: Seuil
- Hart, Maureen** (1995 / 1999). Guide to Sustainable Community Indicators, <http://www.sustainablemeasures.com/>.
- Howee, P.** (1989), *Les politiques de développement rural. Des années de croissance aux temps d'incertitude*, Paris, INRA- Economica
- Howell, Jude, Pearcc, Jenny** (2001). *Civil Society & Development. A Critical Considerations*, Boulder London: Lynne Rienner Publisher, 13-38
- Huckle, John** (1996). Realizing sustainability in changing times in John Huckle and Stephen Sterling (eds.) *Education for Sustainability*. London: Earthscan

- Hughey**, Joseph, Speer, Paul W. (2002). Community, Sense of Community, and networks, in Fisher, Adrian, T., Sonn, Christopher C., Bishop, Brian J. (2002). *Psychological Sense of Community. Research, Applications and Implications*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic / Plenum Publisher, 69-84
- Hulme**, D., Turner, M. (1990), *Sociology and development. Theories, Politics and Practices*, Berkeley University of California Press
- Human Development Report 2007/2008**. Fighting climate change: Human solidarity in a divided world, <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2007-2008/>.
- Jean**, B., Chevalier, J., Klein, J.-L., Sztokman, N., dir. (1991). *De la Loire au Saint Laurent. Des régions rurales face aux recompositions socio-territoriales*, Rimouski-Chicoutimi-Nantes, Co-edition GRIDEQ/GRIR/CNRS(URA 915)
- Jean**, Bruno (1992). Les espaces ruraux en mutation. Vers un typologie des dynamiques rurales, in *Geographie sociale* nr. 12
- Jean**, Bruno (1997), *Territoires d'avenir. Pour une sociologie de la ruralité*, Quebec, Presses de l'Université du Québec.
- Jean**, Bruno (1997). La lutte au dépeuplement rural: la ruralité face au défi démographique, in *Rebate les campagnes*, Trois _Pistoles, Editions Trois _Pistoles
- Jean**, Bruno (2002). Les territoires ruraux dans la modernité avancée la récomposition des systèmes ruraux, in *Estudos Sociedade e Agricultura*, aprilie, pp.5-27
- Jean**, Bruno (1992). Les espaces ruraux en mutation. Vers un tipologie des dynamiques rurales, in *Geographie sociale* nr. 12, Centre de Publications de l'Université de Caen
- Jollivet**, M. (1997). La „vocation actuelle” de la sociologie rurale, in *Ruralia*, nr. 1 sau on line, ianuarie 2003, url: <http://ruralia.revues.org/document6.html>.
- Jollivet**, M. (2003). „Comment se fait la sociologie: à-propos d'une controverse en sociologie rurale”, in *L'espace, les sociologues et le géographes*, nr. 49-50, 1-2, CAIRN, Sociétés contemporaines, Presses de Sc.Po
- Jollivet**, M., (2001). *Pour une science sociale a travers champs*, Paris: Editions Arguments
- Jollivet**, M., Mendras, H., (dir.) (1971). *Les collectivités rurales françaises: étude corporative du changement social*, vol. I, Paris: Armand Colin
- Kalaora**, B. (1998). *Au-delà de la nature, l'environnement*, Paris: L'Harmattan
- Keane**, John (1998). *Civil Society: Old Images, New Visions*, Stanford: Stanford University Press
- Kenyon**, Elizabeth (2000). Time, Temporality and the Dynamics of Community. *Time&Society*. Vol. 9(1). London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 21-41
- Kitching**, G. (1982). *Development and Underdevelopment in Historical Perspective. Populism, Nationalism and Industrialization*, London and New York: Methuen
- Kornblum**, William (1994). *Sociology in a changing World*. Austin: Holt Rinehart and Winston, Inc.
- Kumar**, Krishan (1993). Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term, *The British Journal of Sociology*, Vol. 44, No. 3, 375-376. www.jstor.org.
- Kvistgaard**, Morten, Nistorescu, Marius, (2007). Rapport de mediu evaluarea strategică de mediu a Programului Național de Dezvoltare rurală 2007 – 2013, Consorțiul Scanagri, Denmark, http://www.mapam.ro/pages/dezvoltare_rurala/Raport_SEA_PNDR.pdf.
- Lahti**, Torbjorn, James, Sarah (2005). The Eco-municipality Model for Sustainable Community Change. A systems approach to creating sustainable communities, <http://www.Wisconsinplanners.org/Ecomunicipalities/EcoMunicipalitySynopsis.pdf>.
- Lamaison**, Pierre (1988). De la transmision à l'abandon, in *Etudes rurales*, nr. 110-111
- Larcher**, Gerard (2007). *L'Avenir des espaces periurbains in Rapport d'information*, 292 (98-99) – Commission des Affaires Economiques, Senat française, Paris sau on line <http://senat.fr/rap/r98-292html>
- Liiceanu**, Aurora (2000), *Nici alb, nici negru. Radiografia unui sat românesc*, București: Nemira
- Long**, N. (1984). Creating Space for Change. A Perspective on the Sociology of Development, in *Sociologia ruralis*, XXIV, nr. 3-4
- Maisonneuve**, Jean (1966). *Psycho-sociologie des affinités*. Paris: Presses Universitaires de France

- Marica, George Em.** [1942]1996). Încercare de definire a satului. În Marica, George Em. [1942]1996). *Studii sociologice*, Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Marica, George Em. (1997[1942]). Încercare de definire a satului, în *Studii sociologice*, Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, 142-180
- Marková, Ivana, Moodie, Eleanor, Farr, Robert M., Drozda-Senkowska, Ewa, Erös, Ferencs, Plichtova, Janá** (1998). Reprezentările sociale ale «Comunității» în perioada post-comunistă, în Neculau, Adrian, Ferréol, Gilles, coord. (1998), *Psihosociologia schimbării*. Iași: Polirom, 178-189
- Martuccelli, Danilo** (1999). *Sociologies de la modernité*, Paris: Gallimard
- Masson, Daniel** (1985). Roumanie: La «société socialiste multilateralement développée» et sa paysannerie. În *Paysans et nations d'Europe centrale et balkanique*, Paris: Maisonneuve et Larose, 257-267
- Mathieu, N., Jollivet, M.** (dir.) (1989). *Du rural à l'environnement: la question de la nature aujourd'hui*, Paris, ARF éditions / L'Harmattan
- Mathieu, Nicole** (1990). La notion de rural et les rapports ville-campagne en France. Des années cinquante aux années quatre-vingts, în *Etudes rurales*, nr. 197
- Mayo, Selz C.** (1958). An Approach to the Understanding of Rural Community Development, în *Social Forces*, Vol. 37, No. 2, 95-101
- Meister, A.** (1977). *La participation pour le développement*, Paris: Les éditions ouvrières
- Mendras, H** (1967). *La fin des paysans*, SEDIS, col. Futuribles, nr. 6/1967, Paris
- Mendras, H.** (1958). „Sociologie du milieu rural”, în Gurvitch, G. (dir.) (1958), *Traité de Sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Mercoiret, M.R.** (1990). *L'émergence des dynamiques locales. Une réponse au désengagement de l'Etat*, Séminaire Club du Shahel-Cirad, Montpellier
- Midgley, James, Livermore, Michelle** (2005). Development Theory and Community Practice, în Weil (ed.), *The Handbook of Community Practice*, Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications. 153-169
- Mihăilescu, Ioan** (2003). *Sociologie generală*, Iași: Editura Polirom.
- Moez Bouraoui, M., Saida Hammami, Melle** (2005). *Les processus de transformation de l'espace agricole périurbain dans le grand Tunis, in Paysage et Patrimoine, Le Laboratoire d'étude des politiques et pratiques du paysage*, Ecole Nationale Supérieure de Paysage, Versailles, France, Juin
- Mucchielli, Roger** (1976). *Psycho-sociologie d'une commune rurale*, Paris: Entreprise Modern d'Édition – Libraires Technique, Les Editions ESF
- Muscă, Vasile** (1998). O viață pentru universitate, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Sociologia*, XXV,1-2, 3-6
- Neal, Sarah, Walters, Sue** (2008). Rural Be/longing and Rural Social Organizations
- Negru, Andrei** (2006). Comunitatea rurală între global și local. Studiu de caz în zona periurbană a Clujului”, *Anuarul Institutului de Istorie „George Bariț” din Cluj-Napoca*, IV, series Humanistica. București: Editura Academiei Române, 77-108
- OECD** (2001). **Environmental Indicators: Towards Sustainable Development**: OECD Publishing
- Omoto, Allen M., Snyder, Mark** (2002). Considerations of Community. The Context and Process of Volunteerism. *American Behavioral Scientist*, Vol. 45, No. 5, January 2002. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 846-867
- Ontario Round Table on the Environment and Economy** (1995), *Sustainable Communities Resource Package* (ORTEE), Policy Development, Ontario Ministry of the Environment and Energy
- Ontario, Round Table on Environment and Economy** (2005), Model Principles for Sustainable Communities: <http://www.sustreport.org/issues/sustcomm.html>.
- Page, Stewart, Lafreniere, Kathryn, D.** (2005). Applied Social Psychology to the Community, în Schneider, Frank W., Gruman, Jamie A., Coutts, Larry M., eds. (2005). *Applied Social Psychology. Understanding and Addressing Social and Practical Problems*. Thousand Oaks, London, New Delhi: SAGE Publications, Inc., 283-306
- Pascaru, Mihai** (2003a). *Matricea comunitară. Cunoaștere, comunicare și acțiune comună în satul contemporan*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- Pascaru, Mihai** (2003b). *Sociologia comunităților*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut

- Pascaru, Mihai** (2005). *Introducere în sociologia regională*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Pascaru, Mihai** (2007). *Habitatul risipit de globalizare*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Pascaru, Mihai, Buțiu, Călina Ana** (2007). *Restituirea rezultatelor și dezvoltarea comunitară*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Pascaru, Mihai, Stroescu, Mihaela** (2005). Resurse și bariere socio-psihologice în colaborarea intercomunală, în Pascaru, Mihai, coord. (2005). *Catalyse*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 203-214
- Petre, Ioana** (2008a). The emergece of a new peri-urban in Romania, in *Romanian Journal Sociology*, nr.1-2, București
- Petre, Ioana** (2008b). Întoarcerea la rural în sociologia contemporană. Teorii și controverse, în *Revista Română de Sociologie*, nr. 1-2, București
- Pesche, D.** (2007). Pour la construction d'un champ du développement rural, în *Buletin de l'APAD*, sau on line, url:<http://apad.revues.org/document1511.html>.
- Poledna, Rudolf** (2001). *Sint ut sint. Aut non sint? Transformări sociale la sașii ardeleni, după 1945. O analiză sociologică din perspectivă sistemică*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- Powell, Fred** (2000). State, Welfare and Civil Society, în F. Tonkiss et al. (eds.), *Trust And Civil Society*, New York: St. Martin's Press, 102
- Radu, Nicolae, Furtună, Carmen, Calenic, Monica, Ionescu, Angela, Marica, Simona** (1998). *Psihologie socială*, București: Editura Fundației „România de Măine”
- Radu, Nicolae, Furtună, Carmen, Jelca-Vancea, Gabriela, Bălan, Carmen-Cornelia** (1996). *Prefaceri socio-umane în România secolului XX. De la comunitatea tradițională la societatea comunistă*, București: Editura Fundației „România de Măine”
- Redfield, R.R.** (1967). *The little community: view point for the study of human whole*, Chicago, University of Chicago Press
- Robert, M.** (1986). *Sociologie rurale. Que sais-je?*, nr. 2297, Paris, Presses Universitaires de France
- Robertson, A.F.** (1984). *People and the State. An anthropology of Planned Development*, Cambridge University Press
- Sandu, Dumitru** (1999). Dezvoltare și sărăcie în satele României, *Sociologie Românească*, 4, 117-138
- Sandu, Dumitru** (2000). Dezvoltare și sărăcie în satele României, în Zamfir, Elena, Bădescu, Ilie, Zamfir, Cătălin (coord.), *Starea societății românești după 10 ani de tranziție*. București: Editura Expert, 575-598
- Sandu, Dumitru** (2005). *Dezvoltare comunitară. Cercetare, practică, ideologie*, Iași: Editura Polirom
- Sandu, Dumitru** (2006). Cultural and livability disparities among Romanian communities: http://dumitru.sandu.googlepages.com/Cultural_disparities_RAEF_Bucuresti2006.pdf.
- Sayer, Jeffrey; Campbell, Bruce.** (2003). *The Science of Sustainable Development: Local Livelihoods and the Global Environment*, Cambridge: Cambridge University Press
- Schlippe, D.** (1953). Le relèvement rural en fonction de la coutume agricole. L'expérience du soudan anglo-égyptien, în *INCIDI*
- Schofield, Barry** (2002). Partners in Power: Governing the Self-Sustaining Community, *Sociology*, Volume 36(3). London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 663–683
- Segallenn, Martine** (1980). *Mari et femme dans la société paysanne*. Paris: Flammarion
- Smelser, Neil J.** (1981). *Sociology*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs
- Spittler, G.** (1984). Peasant, the administration and rural development, în *Sociologia ruralis*, nr. 24, 7-9
- Staatz, J.M., Eicher, C.K.** (1984). *Agricultural Development Ideas in Historical Perspective*, în *Eicher and Staatz*
- Stiefel, Matthias; Marshall, Wolfe** (1994). *A Voice for the Excluded. Popular Participation in Development: Utopia or Necessity?*, London, New Jersey: Zed Books Ltd
- Stugren, Bogdan** (1994). *Ecologie teoretică*, Cluj – Napoca: Casa de editură Sarmis
- Summers, Gene F.** (1986). Rural Community Development, în *Annual Revue of Sociology*, Vol. 12, 347-371
- Teulings, A.W.M.** (1973). Modèles de croissance et de développement des organisations, în *Revue française de sociologie*, XIV, 352-370

- Theodori, Gene L.** (2001). Examining the Effects of Community Satisfaction and Attachment on Individual Well-Being. *Rural Sociology*, December 2001, Volume 6, Number 1. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 618-628
- Tonkiss, F.; Passey, A.; Fenton, N.; Hems, L.C.** (2000). *Trust And Civil Society*, New York: St. Martin's Press
- Tönnies, Ferdinand** ([1887] 1997). Communauté et société (extrait), in *Sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 198-211
- UNDESA.** (2002). *Johannesburg Plan of Implementation of the World Summit on Sustainable Development*. http://www.un.org/csa/sustdev/documents/WSSD_POI_PD/English/POIToc.htm.
- UNDESA.** (2007). *Addressing climate change in national sustainable development strategies – common practices*: <http://www.un.org/csa/sustdev/natinfo/nsds/egmt/ClimateChange/bptccInNSDS.pdf>.
- UNDP** (1987). *Bruntland Report – Our common future*, Oxford University Press.
- Vedinaș, Traian** (1998). Biografia unui sociolog, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Sociologia*, XXV, 1-2/1997-1998, 33-39
- Vedinaș, Traian** (1999). O monografie regională. Munții Apuseni, in *Sociologie Românească*, 3/1999, 91-102
- Vedinaș, Traian** (2001). *Introducere în sociologia generală*, Iași: Polirom
- Vișan, Sanda, Angheliescu, Anca, Alpopi, Cristina** (2000). *Mediul înconjurător - poluare și protecție*, București: Editura Economică
- Wackernagel, Mathis, Rees, William.** (1995). *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth*, Gabriola Island, BC, Canada: New Society Publishers
- Weil, Marie** (2005). Social Planning With Community. In M. Weil (ed.), *The Handbook of Community Practice*, Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 215-243
- Willéms, Emilio** (1940). Le groupe de voisinage et le „mutirão” brésilien, in *Travaux du XIV^e congrés international de sociologie București – 1939*, București: Institut International de Sociologie, Institut de Sciences Sociales de Roumanie, volumul I, 115-125
- Wolf, Eric R.** (1988), *Țăranii*, Chișinău: Editura Tehnica
- World Wide Found** (2005). *Europe 2005 - The Ecological Footprint*, WWF European Policy Office, Brussels, Belgium
- Zani, Bruno** (2003). Instrumente conceptuale și metode de cercetare, in B. Zani, A. Palmonari (coord.), *Manual de psihologia comunităților*, Iași: Editura Polirom
- Zăpârțan, Liviu** (2006). În dialog cu Ion Aluș, in Vedinaș, Traian, coord. (2006), *Revista Echinox în texte. Gândirea socială*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 267-270

MANIFESTĂRILE ECONOMICE

- *** (1993). *System Analysis and Policy Needs*, Brussels: FOP 323, Commission of European Communities
- *** (1999) *Knowledge and Learning. Towards a Learning Europe*, Seville: Joint Research Center.
- *** (2001a) *European Governance – a White Paper*, Brussel: COM 428 final, Commission of the European Communities
- *** (2001b). *The Common Agricultural Policy. 2001 Review*, Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities
- *** (2002). *Corporate Social Responsibility and Business Contribution to Sustainable Development*, Brussels: COM.
- *** (2003a). *Raport asupra ODM*, Guvernul României, București
- *** (2003b). Raport de evaluare a sărăciei, vol. II, in *Raport nr. 26169 – RO al BM*, București
- *** (2003c). Joined-up Policy-making, in rev. *Innovation and Technology Transfer*, nr.5/2003, Luxembourg
- *** (2003d). Study Calls for a Third Generation Innovation Policy, in rev. *Cordis-focus*, nr. 213/2003

- *** (2004a). Promoting an European Framework for Corporate Social Responsibility in *Green Paper*, Luxembourg: European Communities
- *** (2004b). *Un nou parteneriat pentru coeziune*, Luxembourg: Uniunea Europeană
- *** (2005). *Implementary Partnerships for Growth and Jobs*, Brussels: FOP 136, Commission of the European Communities
- *** (2007). European Commission Adopts Eurostars Programme for R and D performing SMEs, in rev. *Cordis-focus*, October, nr. 383/2007
- *** (f.a.). *Reform of Common Agricultural Policy*, European Commission
- Abрудan**, Paul (1980). Documente inedite privind obligațiile feudale ale locuitorilor din comitatul Crasna în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în *Acta Musei Porolissensis*, IV, Zalău
- AMIGO** (2003). *Ancheta asupra forței de muncă în rural*, trimestrul III, 2003, INS
- Apan**, Adrian (2007). *Domeniul contelui Studenberg* (teză de doctorat), Universitatea din Oradea
- Bairoch**, Paul (1989). Les trois revolutions agricoles du monde developpe: rendements et productivité de 1800 à 1985, în *Annales Economies Societes Civilisations*, mars-april, nr. 2
- Baltasiu**, Radu (2003). *Sociologie economică și teoria elitelor*, Centrul de Geopolitică și Antropologie Vizuală, București
- Bădescu**, Ilie (2002). *Istoria sociologiei*, vol. I, București: Edit. Economică
- Bădescu**, Ilie (2007). *Viața și moartea în satul românesc*, București: Ed. Mica Valahie
- Bădescu**, Ilie, Cucu-Oancea, Ozana (coord.) (2005). *Dicționar de sociologie rurală*, București: Edit. Mica Valahie
- Bădescu**, Virginia (2003). *Standardele naționale de calitate pentru centrele de criză*, București: INPCESPH
- Bell**, Daniel (1973). *The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books Inc, Press
- Berlasz**, Jenő (1930). Á Maria Terézia - kori erdélyi kivándorlasok szocialis háttere, în *Á grof klebelsberg kund magyar történetkutató intézet evkönyve*, IX, Budapest
- Birnie**, A. (1932). *Histoire économique de l'Europe, 1760-1932*, Paris
- Blang**, Mark (1992). *Teoria economică în perspectivă*, București: Edit. Didactică și Pedagogică
- Bobinska**, Celina (1963). L'économie regionale polonaise au XVIII-e siècle: échanges interregionaux et marché interieur, în *Annales Economies Societes Civilisations*, nr.2.
- Bodea**, Cornelia (1956). Preocupări economico-culturale în literatura transilvăneană între anii 1786 - 1830, în *Studii*, nr. 1, Cluj-Napoca
- Braudel**, Fernand (1985). *Jocurile schimbului*, vol. I, București: Editura Meridiane
- Catelly**, Titus (1988). *Cartoful, banalitate sau miracol?*, București
- Cătănuș**, Dan, Roske, Octavian (2004). *Colectivizarea agriculturii în România. Represiunea*. Vol.1. București: Editura Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului
- Chaunu**, Pierre (1986). *Civilizația Europei în secolul I uminilor*, vol. I, București
- Chayanov**, A. V. f.a. *Socio-economic Nature of Peasant Farm Economy*
- Chiriac**, Aurel (1978). *Feronerie populară din Bibor*, Oradea
- Chiriac**, Aurel (1985). Rolul manufacturii de fier de la Vașcău în dezvoltarea meșteșugului sătesc al fierăritului în nord-vestul României, în *Crisia*, XV, Oradea
- Cioșan**, Florin (1999). Colectivizarea agriculturii. Studiu de caz (localitățile Teaca și Ocnița, jud. Bistrița-Năsăud), în *Anuarul Institutului de Istorie Orală*, I, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană
- Cojoc**, Marian (2001). *Dobrogea. De la reforma agrară la colectivizarea forțată (1945-1957)*, Constanța: Editura Muntenia & Leda
- Coleman**, James (1988). Social Capital of in the Creation of Human Capital, in rev. *American Journal of Sociology*, supliment/1988, p. 95-120
- Constantiniu**, Florin (1972). Relațiile agrare din Țara Românească în secolul al XVIII-lea, București
- Costea**, Ionuț (1999). Procesul colectivizării și memorie generațională. Studiu de istorie orală, în *Anuarul Institutului de Istorie Orală*, I, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Cucu-Oancea**, Ozana (2006). *De la Moș Gerilă la Santa Claus. O privire sociologică asupra Crăciunului*, București: Editura Semne

- Demeny, Ludovic** (1989). Introducerea unor plante noi în agricultura Transilvaniei în secolul al XVII-lea, în *Revista de istorie*, tom. 42, nr. 12
- Din, Petre** (1999). Colectivizarea la Sân-Petru de Câmpie, în *Anuarul Institutului de Istorie Orală*, I, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană
- Dobrincu, Dorin, Iordachi, Constantin** (2005). Introducere, în *Țărănimea și puterea. Procesul de colectivizare a agriculturii în România (1949-1962)*. Iași: Editura Polirom
- Duby, Georges, Mandrou, Robert** (f.a.). *Histoire de la civilisation française*, vol. I, *Moyen Age - XVI-e siècle*, Paris
- Dumas, Maurice** (coord.) (1968). *Histoire générale des techniques*, vol. III, Paris
- Durkheim, Emil** (1924). *Regulile metodei sociologice*, București: Edit. Cultura Națională
- Durkheim, Emil** [1893](1967). *De la divizion du Travail social*, Paris: PUF
- Edroiu, Nicolae** (1978). *Începuturile literaturii istorice românești (1780-1810). Studiu și anexe*, Cluj-Napoca
- Edroiu, Nicolae, Gyulai, Petru** (1965). Evoluția plugului în țările române în epoca feudală, în *Acta Musei Napocensis*, II, Cluj
- Fukuyama, Francis** (1999). *The great Disruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Capital*, New York: The Free Press
- Gavrilescu, Dinu** (coord.) (2006). *Agricultura și spațiul rural românesc din perspectiva dezvoltării durabile*, București: Academia Română
- Glodeanu Ion, Hoffman Oscar** (coord.) (2005). *Paradoxul instituțional. IMM și dezvoltarea durabilă*, partea a IV-a, cap. 1, București: Academia Română
- Gorun, Gheorghe** (1998). *Reformismul austriac și violențele sociale din Europa Centrală 1750-1800*, Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor
- Grigore, Iulian** (2001). Agricultura românească între comunism și „capitalismul sălbatec”, în *România Socială. Revistă de cultură socială și politică*, nr. 1/sept.
- Hanifan, Lyda Judson** (1916). The Rural School Community în rev. *Annales of the American Academy of Politica land Social Sciences*, nr. 67/1916, p. 130-138
- Herseni, Traian** (2007). *Curs de sociologie rurală*, București: Ed. Renaissance
- Herseni, Traian** (2007). *Istoria sociologiei românești*, București: Ed. Renaissance
- Hoffman, Oscar** (2000). *Întreprinderea în tranziție*, București: Edit. Lumina Lex
- Hoffman, Oscar, Glodeanu, Ion** (2005). Politică agricolă comună în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea, *Dicționar de sociologie rurală*, București: Editura Mica Valahie
- Iancu, Gheorghe, Țărău, Virgil, Trașcă, Ottmar** (2000). Colectivizarea agriculturii, în *România. Aspecte legislative 1945-1962*, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană
- Ilea, Ana** (1991). Industria manufacturieră în comitatul Bihor în secolul al XVIII-lea, în *Crisia*, XXI, Oradea
- Ilea, Ana, Mudura, Gheorghe, Covaci, Veronica** (1980). Consciința domeniului Beiuș la anul 1721, în *Crisia*, X, Oradea
- Ilea, Ana, Popovici, Ioan** (1973). Fierăria de la Vașcău în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, în *Crisia*, III, Oradea
- Im Hof, Ulrich** (f.a.), *Les Lumieres en Europe*, Paris
- Jacobs, Jane** (1961). *The Death and Life of Great American Cities*, New York: Vilage Books
- Kápolnasi, Zsolt** (2001). Procesul colectivizării în satul Ciccu. Județul Harghita (1949-1962), în *Anuarul Institutului de Istorie Orală*, II, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană
- Kovach, Gheza** (1960). Unele probleme privind dezvoltarea agriculturii în comitatul Arad după reglementarea urbană din 1771-1772, în *Studii. Revistă de istorie*, nr.4
- Kovach, Gheza** (1985). Conscripția satelor din comitatul Crasna din 1720-1722, în *Acta Musei Porolissensis*, IX, Zalău
- Kovach, Gheza** (1987). Conscripția satelor orădene în 1828, în *Ziridava*, XV-XVI, Arad
- Labrousse, Ernest C.** (1944). *La crise de l'economie française a la fin de l'Ancient Regime et au début de la Revolution*, vol. I, Paris
- Lazăr, Traian** (1996). Fărămițarea suprafețelor agricole, ca factor de criză, în *Adevărul economic*, nr.35, 30 aug-5 sept.

- Luca, Nicolae** (1999). Procesul colectivizării în Șpálnaca între 1949-1962, în *Anuarul Institutului de Istorie Orală*, I, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană
- Manciulea, Ștefan** (1938). Sate și sălașuri din Câmpia Tisei, în *Buletinul Societății Regale Române de Geografie*, tom L, București
- Mândru, Radu** (1969). Scurtă istorie a lucrărilor de îmbunătățiri funciare în România, în *Terra nostra*, I
- Manea, George** (1976). Date documentare despre viticultura din părțile Aradului, în *Ziridava*, VI, Arad
- Maxim, Virgil, Mudura, Gheorghe** (1974). Valorificări etnografice din fondurile arhivistice, în *Biharea*, II, Oradea
- McClelland, D.** (1964). Bussiness drive and national achievement, în *Monthly Review* 37, 1-10
- Merfea, Mihai, Cioban, C. Ioan** (2000). Satul românesc în tranziție, în Elena Zamfir, Ilie Bădescu, Cătălin Zamfir (coord.), *Starea societății românești după 10 ani de tranziție*, București: Editura Expert
- Moldovan, Nicolae** (1983). Documente de arhivă privitoare la unele reglementări agricole pe teritoriul României, în *Ialomița. Materiale de istorie agrară a României*, Slobozia
- Mudura, Gheorghe** (1978). Conscierile urbariale ale domeniului de Vașcău (1772-1848). Elemente demografice și structura socială, în *Crisia*, XVIII, Oradea
- Noica, Constantin** (1997). *Manuscrisele de la Câmpulung. Reflecții despre țărănime și burghezie*, Ed. Humanitas, București
- Papp, Klara** (1992). Stadiul cercetării și concepțiile de lucru în investigarea relațiilor agrare și a istoriei țărănești din comitatele Szabolcs, Sătmar, Bihor, Bekes, Kulso-Szolnok, Csongrad și Cenad în secolul al XVIII-lea, în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj*, XXXI
- Pasti, Vladimir** (2004). Tentația reducerii decalajelor, în *Caiete sociologice*, nr.2.
- Perrenoud, Alfred** (1989). Aténuation des crises et déclin de la mortalité, în *Annales de démographie historique*, Paris.
- Popoviciu, Moise** (1914). Meseriași și neguțatori români în cercul Vașcăului (Răspuns la chestionarul D-lui dr. V. Madgearu), în *Transilvania*, nr.10-121; 914
- Putnam, Robert** (1995). Bowling alone: America's Declining Social Capital, în rev. *Journal of Democracy*, nr. 6/1995, p. 65-78
- Rădulescu-Motru, Constantin** (1998). *Scrieri politice*, București: Ed. Nemira
- Reich, Robert** (1996). *Munca națiunilor, pregătindu-ne pentru capitalismul secolului al XXI-lea*, București: Ed. Paideea
- Roman, Mirena** (2001). Colectivizarea agriculturii în zona Ludușului. Studiu de caz: localitățile Gheșani și Hădădeni, în *Anuarul Institutului de Istorie Orală*, II, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană
- Rujan, Rodel** (2001). Procesul de colectivizării agriculturii în Mândruloc și Cicir, jud. Arad, în *Anuarul Institutului de Istorie Orală*, II, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană
- Schmidl, Adolf** (1863). *Das Bihar Gebirge*, Wien
- Scott, James. C.** (1985). *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press
- Seé, Henri** (1921). *Esquisse d'une histoire du régime agraire en Europe aux XVIII-e et XIX-e siècle*, Paris
- Shanin, Theodor** (1972). The Nature and Logic of Peasant Economy, *Journal of Peasant Studies*, nr. 3
- Smith, Adam** (1962). *Avuția națiunilor*, vol.1, București: Edit. Academiei
- So, A. J.** (1990). *Social Change and Development*, Sage Publication
- Socol, Gheorghe** (2000). Agricultura și satul în labirintul tranziției, în Elena Zamfir, Ilie Bădescu, Cătălin Zamfir (coord.), *Starea societății românești după 10 ani de tranziție*. București: Editura Expert
- Speranția, Eugeniu** (1944). *Introducere în sociologie*, vol.1, București: Casa Școalelor
- Stăvărache, Florența** (2005). Configurații mentale în două comunități din Câmpia Transilvaniei, în Mihai Pascaru (coord.), *Catalyse*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Stăvărache, Florența** (2005). Reprezentări ale schimbării sociale în mentalitatea ruralilor, în P. Iluș, Nistor, L., Rotariu, Tr. (coord.), *România socială. Drumul schimbării și al integrării europene*, I, Cluj-Napoca: Editura Eikon
- Stoianovich, Traian** (1996). Le maïs dans les Balkans, în *Annales Economies Societes Civilisations*, sept.-oct., nr. 5

- Surdu, Bujor** (1964). Contribuții la problema nașterii manufacturilor din Transilvania în secolul al XVIII-lea, în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj*, VII
- Șincai, Gheorghe** (1806). *Povățuire către economia de câmp*, Buda
- Șișeștean, Gheorghe** (2001). Autarhizarea agriculturii, în *România Socială, Revistă de cultură socială și politică*, Nr. 1/ sept.
- Ștefănescu, Barbu** (1979-1980). Date de interes etnografic în lucrarea lui Gheorghe Șincai „Povățuire către economia de câmp”, în *Biharea*, VII-VIII, Oradea
- Ștefănescu, Barbu** (1984-1985). Agricultură din vestul Munților Apuseni în preajma răscoalei lui Horea, în *Sargeția*, XVIII-XIX, Deva
- Ștefănescu, Barbu** (1986). Participarea țăranilor din zona Beiușului la muncile sezoniere din Cimpia de Vest (II), în *Crisia*, XVI, Oradea
- Ștefănescu, Barbu** (1989). Evoluția agriculturii bihorene în lumina planurilor cadastrale (sec. XVIII-XIX), în *Crisia*, XIX, Oradea
- Ștefănescu, Barbu** (1995a). Aspecte ale formării unei „mentalități economice” la țăranii din Bihor în secolul al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului al XIX-lea (I), în *Crisia*, XXV, Oradea
- Ștefănescu, Barbu** (1995b). *Tehnică agricolă și ritm de muncă în gospodăria sărănească din Crișana (secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea)*, vol. I, Oradea: Fundația Culturală „Cele Trei Crișuri”
- Ștefănescu, Barbu** (1998). *Lumea rurală din Crișana între Ev Mediu și Modern*, Oradea: Editura Universității din Oradea
- Ștefănescu, Barbu** (2006). *Lumea rurală din Vestul României între Medieval și Modern*, Oradea, Editura Universității din Oradea
- Ștefănescu, Barbu** (2007a). Gheorghe Șincai și „Economia de câmp”: între modele europene și valorizarea tradiției, în Maria Mureșan (coordonator), *Economie, instituții și integrare europeană*, București: Editura ASE
- Ștefănescu, Barbu, Bocra, Otilia** (1993). Numele europene ale porumbului, un posibil subiect de istoria mentalităților, în *Analele Universității din Oradea*, fascicula Istorie-Arheologie-Filozofie, tom III
- Ștefănescu, Barbu, Bodo, Edith** (1998). *Ruperea tăcerii*, Oradea: Editura Muzeeului Țării Crișurilor
- Șuta, Ileana** (1976). Preocupări privind cultivarea viței de vie în Bihor în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în *Lucrări științifice*, seria B, istorie-științe sociale – filologie - pedagogie-educație fizică (extras istoric), Oradea
- Tapié, Victor** (1973). *L'Europe de Marie-Therese du Baroque au Lumieres*, Paris
- Teodor, Pompiliu** (1994). O nouă perspectivă asupra formării națiunii române, introducere la Matheas Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Cluj Napoca: Editura Dacia
- Teșliuc, E., Pop, Lucian, Panduru, F.** (2003). Sărăcia în România: Profil și tendințe în perioada 1995-2002, în *Raport nr. 26169 – RO al BM*, București
- Timaru, Gh.** (2002). Experiența Germaniei reunificate ne arată calea reconstrucției agriculturii românești, în *Agricultura României*, nr. 48(621), an XIII, 29 nov.-5 dec. 2002
- Toșa, Ioan** (1975). Contribuții etnografice la studiul sistemelor de agricultură transilvăneană, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1974-1975*, Cluj-Napoca
- Venturi, Franco** (1971). *Europe des Lumiers. Recherches sur le 18-e siecle*, MCMLXXI, Paris
- Vulcănescu, Mircea** (2005). *Opere II, Chipuri spirituale. Prolegomene sociologice*, București: Ed. Fundației Naționale pentru Știință și Artă
- Weber, Max** (1978). *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*, Vol. I, University of California Press
- Wolf, Eric** (1998). *Țăranii*, Chișinău: Ed. Tehnică
- Zeletin, Ștefan** (2006). *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, București: Ed. Humanitas

MANIFESTĂRILE SPIRITUALE

***. (1965). *Folclor poetic nou* (F.p.n.). București: Casa centrală a creației populare

- ***Arhivele Naționale Direcția Județului Bihor (ANDJB), *Fondul episcopesc român unit Baiaș, inv. 57*
- ***Arhivele Naționale Direcția Județului Bihor (ANDJB), *Fondul episcopesc român unit Baiaș, inv. 57*
- Aburdan, Paul** (1980). Documente inedite privind obligațiile feudale ale locuitorilor din comitatul Crasna în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în *Acta Musei Porolusensis*, IV, Zalău
- Alecsandri, Vasile** (1880). Vasile Porojan, Iași: *Revista Convorbiri literare*
- Anghel, Paul** (1995). „Modelul catastrofic”, în *Sociologie Românească*, nr. 1-2/1995.
- Anghel, Paul** (2002). *O istorie posibilă a literaturii române. Modelul magic*. Timișoara: Ed. Augusta
- Ariés, Philippe** (f.a.) Culture orale et culture écrite, în Bernard Plongeron și Robert Pannet, (sous la direction), *Christianisme populaire les dossiers de l'histoire*, La Centurion
- Baciu, Gheorghe** (1965). *Cartea coregrafului amator*, București: Casa centrală a creației populare
- Bauman, Zygmunt** (2003). *City of Fear, City of Hopes, City of Fears, City of Hopes*, Londra: Goldsmiths College, University of London, New Cross
- Bădescu Ilie, Cristea Darie** (coord.) (2003), *Dicționar de Sociologie rurală*, București: Ed. Mica Valahie
- Bădescu, Ilie** (1997). *Teoria latențelor*, București: Editura ISOGEPE- EUXIN
- Bădescu, Ilie** (2002). *Noologia, Cunoașterea ordinii spirituale a lumii, Sistem de sociologie noologică*, București: Editura Valahia, Colecția Euxin
- Bădescu, Ilie** (2005). *Noopolitica*, București: Editura Ziuva
- Băncilă, Vasile** [1936] (1996). *Duhul sărbătorii*, București: Ed. Anastasia
- Bărnăușu, Elena** (1998) *Carte românească veche în colecții sătmărene*, Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean
- Berinde, Domnica** (1980). Folclor din Negrești Oaș. Dactilogramă
- Bernea, Ernest** (1944). *Civilizația română sătească*, București: Colecția Țară și Neam
- Bernea, Ernest** (2006). *Civilizația română sătească*, București: Editura Vremea
- Bernea, Ernest** [1966] (2005), *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București: Ed. Humanitas
- Blaga, Lucian** (1969). *Trilogia Culturii*, București: Editura pentru Literatură universală
- Blaga, Lucian** (1997). *Trilogia cosmologică*, București: Editura Humanitas
- Bogdan, Al** (1905). *Căntece și jocuri de copii*, Brașov
- Braudel, Fernand** (1985). *Jocurile schimbului*, vol. I, București: Editura Meridian.
- Brauner, Harry** (1979). *Să auzi iarba cum crește*, București: Editura Eminescu.
- Buruiană, Claudia** (1999). Viziunea asupra lumii a omului rural contemporan. Manifestări spirituale și modele de conviețuire în satul românesc la sfârșit de mileniu, în *Civilizația rurală 2020*, Caietul 1, București: Institutul Național de Cercetare pentru Civilizația rurală “Niște Țărani”, iunie 1999
- Buruiană, Claudia** (2005). Manifestări spirituale sătești, în Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea, *Dicționar de sociologie rurală*, București: Ed. Mica Valahie
- Caldeira, Teresa** (1996). *Fortified Enclaves: The new Urban Segregation*, Public Culture
- Călin-Bodea, Cornelia** (1995). *Din legendele și tradițiile Dunării*, București: SAS
- Chateau, Jean** (1970). Jocul copilului, în coord. Maurice Debesse, *Psihologia copilului de la naștere la adolescență*, București: EDP
- Chelcea, Ion, Chelcea, Septimiu** (1990). Forme tradiționale de cooperare în viața poporului român: tovărășiile de feciori, în *Sociologie Românească*, 2, 93-104
- Ciobanu, Natalia** (1930). *Ca să înveți jucându-te*, București: Editura Casa școlilor
- Ciocărlie, Alexandra** (2002). *Iuvenal*, București: volum editat de Academia Română, Fundația națională pentru știință și teorie literară “G. Călinescu”
- Ciucă, Ioana-Ruxandra, Ciucă, Marian, Trandafirescu, Natalia** (2005), *Antologie de texte în limba latina*, București: Editura ALL
- Corfus, Ilie** (1975). *Însemnări de demult*, Iași: Editura Junimea
- Coșbuc, George** (1971). *Poezii*, București: Editura Minerva
- Coulon, Gerard** (1994). *L'enfant en Gaule Romaine*, Paris: Edition France
- Covaci, Veronica, Ilca, Ana** (1985). Frământări țărănești în districtul Beiușului la începutul secolului al XIX-lea, în *Crisia*, XV, Oradea
- Crainic, Nichifor** (1996). *Puncte cardinale în baos*, Iași: Editura Timpul

- Creangă, Ion** (1961). *Amintiri din copilărie*, București: Editura Tineretului
- Cucu-Oancea, Ozana** (2001). *Trăirea sărbătorilor. Între meditație și petrecere*, București: Ed. Eminescu
- Dagron, G.** (1981). 3-e, 9-e et 40-e jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie, în *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III-e-XIII-e siècles*, Colloque International du C. B. R. S., 604, martie 1981, Paris
- Dance, Iacob** (1970). *Jocuri populare din județul Satu Mare*, Satu Mare: Casa creației populare Satu Mare
- Densusianu, Nicolae** (1913). *Dacia Preistorică*, București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”
- Dragoslav, Antonijević** (2001). *Obredi i običaji balkanskih naroda*, Belgrad
- Duby, Georges, Mandrou, Robert** (f.a.) Histoire de la civilisation française, vol. I, *Moyen Age - XVI-e siècle*, Paris
- Dudaș, Florian** (1990). *Memoria vechilor cărți românești. Însemnări de demult*, Oradea
- Eliade, Mircea** (1980). *De la Zalmoxis la Genghis-Han, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, București: Editura Științifică și Enciclopedică
- Eliade, Mircea** (1990). *Profetism românesc*, vol 1. București: Editura Roza Vânturilor.
- Eliade, Mircea** (2007). *Meșterul Manole, Studii de etnologie și mitologie, antologie*, Cluj-Napoca: Editura Eikon
- Etzioni, Amitai** (2002). *Societatea monocromă*, Iași: Polirom
- Evseev, Ivan** (1994). *Jocurile tradiționale de copii*, Timișoara: Editura Excelsior
- Faton, A, Bioul, B.** (1992). *Jouer dans l'Antiquité*, Marseille: Musée d' Archeologie Méditerranée
- Fecioru, Theodor** (1939). *Poporul român și fenomenul religios, Studiu pe marginea producțiilor folklorice*, București: Editura Librăriei Teologice
- Geană, Gheorghită** (1993). Difuziune, în C. Zamfir, L. Vlăsceanu (coord.), *Dicționar de Sociologie*, 172-173, București: Ed. Babel
- Ghinoiu, Ion** (1988). *Vârstele timpului*, București: Editura Meridiane
- Ghinoiu, Ion** (2001). *Panteonul românesc. Dicționar*, București: Ed. Enciclopedică
- Gimbutas, Marija** (1989). *Civilizație și cultură*, București: Ed. Meridiane
- Hațeganu, Lucia** (1979). Cartea veche românească în Biblioteca Muzeului Unirii din Alba-Iulia (II), în *Apulum*, XIV
- Herseni, Traian** (1982). *Sociologie. Teoria generală a vieții sociale*, București: Ed. Științifică și Enciclopedică
- Herseni, Traian** (1977). *Forme străvechi de cultură populară românească*, Cluj-Napoca: Dacia
- Hertz, Robert** (1970). Etude sur la représentation de la mort în *Sociologie religieuse et folklore*, Paris: P. U. F.
- Hesiodus** (1957). *Munci și zile*, București: Editura Științifică
- Homer** (1966). *Odiseea*, București: Editura Tineretului
- Ibanez, Serrahima Antonia, Montardit, Bofarull Nuria, Totosa, Gimenez Jordi, Virgili, Gasol Joana** (2002). *Juguem com jugaven les nenes i els nens de tarraco* (IV), Tarragona
- Ionică, Ion** (1940). Manifestările spirituale în cercetările sociologice, în *Îndrumări pentru monografiile sociale*, vol. colectiv sub redacția lui Dimitrie Gusti, București: Institutul Social Român
- Ionică, Ion** (1944). Manifestări spirituale. Reprezentarea cerului, în *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș)*. București: Institutul Social Român
- Ionică, Ion** (1996). *Dealul Mobului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, București: Ed. Minerva
- Iorga, Nicolae** (1938). “Originea, firea și destinul neamului românesc”, *Enciclopedia României*, vol. I
- Iorga, Nicolae** (1971). *Istoria învățământului românesc*, București: EDP
- Ispirescu, Petre** (1885). *Jucării și jocuri de copii*, Sibiu
- Jircovici, Mirco** (1999). *Dicționar sârb-român și român-sârb*, București: Editura Teora
- Kernbach, Victor** (f. a.). *Universul mitic la românii*, București: Ed. Lucman
- Leu, Valeriu** (1996). *Cartea și lumea rurală în Banat 1700-1830*, Reșița: Editura Banatica
- Loghin, Ioan Ivan** (1971). *Legendele Dunării albastre*, București: Editura Ion Creangă
- Lupan, Doina** (1981). Cartea veche românească în biblioteca Muzeului din Sebeș, în *Apulum*, XIX, Alba Iulia
- Majuru, Adrian** (2006). *Copilăria la români*, București: Editura Compania

- Manuilă, Sabin** (1929). *Evoluția demografică a orașelor și minoritățile etnice din Transilvania*, extras din Arhiva pentru Știință și Reforma Socială”, revista Institutului Social Român, Anul VIII, nr. 1-3
- Marian, Simeon Florea** [1898](1994). *Sărbătorile la români*, I, București: Ed. Fundației Culturale Române
- Marian, Simion Florea** (1899). *Sărbătorile la români*, II, București
- Marica, George Em.** (1997). *Studii sociologice*, Cluj-Napoca: Editura Fundația Culturală Română
- Marinescu, Constantin** (1995). *Dimitrie Gusti și școala sa*, București: Editura Felix E.
- Mârza, Elena** (1979). Carte veche românească pe Valea Gâlzii, jud. Alba (Catalog), în *Apulum*, XVII
- Mazilu, Dan Horia** (2001). *O istorie a blestemului*, Iași: Ed. Polirom
- Mead, Herbert** (1934). *Mind, Self and Society*, Chicago
- Mehedinți, Simion** (2002). *Poporul*, București: Editura Albatros
- Mehedinți-Soveja, Simion** [1940](1994). *Creștinismul românesc*, adaos la *Caracterizarea etnografică a poporului român*, București: Editura Criterion Publishing
- Mirković, Miroslava** (1968). *Rimski gradovi na Dunavu u Gornjoj Meziji*, Belgrad
- Mitu, Sorin** (1997). *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București: Editura Meridiane
- Moise, Ilie** (1999). *Confresiile carpatice de tineret: Ceata de feciori*, Sibiu: Imago
- Montessori, Maria** (1991). *Copilul*, București: Centrul pentru educație și dezvoltarea creativității
- Muchambled, Robert** (1990). *Société et mentalités dans la France moderne, XVI-e - XVIII-e siècle*, Paris: Armand Colin
- Mumford, Lewis** (1961), *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, Harcourt Brace Jovanovitch
- Naso Publius, Ovidus** (1959). *Metamorfoze*, București: Editura Științifică
- Neraudau, Jean Pierre** (1984). *Entre enfant a Rome*, Paris: Société d'Édition Les belles lettres.
- Nicoară, Toader** (1997). *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- Nicola, Ioan R.** (1974). *Cununa de la seceriș. Sceneti muzicală*. În *Datini și dansuri populare din județul Cluj*. Cluj-Napoca: CJICPMAM
- Ofrim, Lucia, Ofrim, Alexandru** (2002). *Practicile lecturii – aspecte istorice și etnologice*, în *Symposia. Caiete de etnologie și antropologie*, nr. 1
- Oltean, Dan** (2002). *Religia dacilor*, București: Ed. Saeculum I.O.
- Oprîș, Ioan** (1986-1987). Carte veche românească, tezaur material și de date istorice, în *Sargeția*, XX
- Oprîșan, I.** (2004). *Basmе fantastice românești*, vol. IV. București: Ed. Vestala
- Pamfile, Tudor** (1914). *Sărbătorile de iarnă și postul Crăciunului*, Socec, București
- Pamfile, Tudor** [1916] (1997). *Mitologie românească*, București: Ed. All
- Pamfile, Tudor.** (1906, 1907, 1908). *Jocuri de copii*, I, II, III, București
- Papahagi, V.** (1893). *Jocuri copilărești*, București: Analele Academiei Române
- Paul, Jacques** (1996). *Biserica și cultura în Occident*, vol. I, Iași: Editura Meridiane
- Pop, Mihai** (1972). “Rolul educațional al limbajului culturii populare” în Sorin Stati (coord.), *Educație și limbaj*, București: Editura Didactică și Pedagogică
- Postolache, Tudorel** (2006). *Vers un idéal praticable*, București: Editura Academiei
- Radosav, Doru** (1995). *Carte și societate în secolele XVII-XIX*, Oradea: Fundația „Cele trei Crișuri”.
- Radosav, Doru** (1997). *Sentimentul religios la români*, Cluj-Napoca: Editura Dacia
- Răduțiu, Aurel** (1985). *Timp de lucru și zile de sărbătoare în Transilvania (sec. XVII-XVIII)*, în *Civilizație medievală și modernă românească*, Cluj-Napoca
- Rebreanu, Liviu** (1940). *I audă țaranului român*, Discurs rostit la 29 mai 1940 în Ședința Solemnă a Academiei Române, Monitorul Oficial, București: Imprimeria Națională
- Rodin, Max** (1937). *Tradition*, în Alvin Johnson și Edwin Seligman (ed.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 15, New York: Macmillan
- Rokai, Petar** (2002). *Istoria Madjara*, Belgrad
- Roman, Ileana** (2006). *Viața și opera insulei Ada Kaleh*, Drobeta Turnu Severin: Editura Prier
- Roșu, Titus** (1999). *Însemnări și inscripții bihorene*, Oradea: Editura Universității din Oradea
- Schmitt, Jean-Claude** (1998). *Strigăii. Viu și morții în societatea medievală*, București: Editura Meridiane

- Smith, Anthony D. (1995). *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Londra: Blackwell Publishers Ltd
- Spengler O. (1996). *Declinul Occidentului*, vol I., Craiova: Editura Beladi
- Sperantia, Eugeniu f.a. *Supremația credinței pure în viața sufletească și socială, Prolegmene filosofice la o nouă educație*, Editura Cugetarea
- Stahl, Henri H. (1938). "Pentru sat" în *Cartea echipelor nr.2*, București: Fundația culturală
- Stahl, Henri H. (1939). *Nerej, un village d'une région archaïque*, București: Institut des Sciences Sociales de Roumanie
- Stahl, Henri H. (1958). *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, Volumul I, București: Editura Academiei R.P.R.
- Stahl, Henri H. (1999). *Povestiri din satele de altădată*, București: Editura Nemira
- Stahl, Paul H. (1972). *L'organisation magique du territoire villageois roumain*, L'Homme, vol. 13, 150-162.
- Stahl, Paul H. (1987). *Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques*, în *Etudes rurales*, ian-iunie, nr. 105-106
- Stahl, Paul H. [1989](1997). Instituția „bătrânilor”, în *Silvania*, 1, feb., Zalău
- Stăniloae, Dumitru (2004a). *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, București: Editura Elion
- Stăniloae, Dumitru (2004b). *Națiune și creștinism*, București: Editura Elion
- Stojković, Sr. (1893). *Na srpskom lepom Dunavu, putovanje od Beograda do Radujeva*, Belgrad, preluat de la R. Jakovljević (2008), *Atlantida u Srbiji*, Belgrad
- Șandru, Codrina (2007). The lad group from Dragus. An ethnographic and sociological research, *Bulletin of the Transilvania University of Brasov*, 14(49), 695-704
- Șerban, Adela (2006). *Analiza asupra politicilor de securitate societală aplicate în România între secolele al XX-lea –al XXI-lea*, teză de doctorat
- Șerban, Adela (2008). *Securitatea societală. Fundamente teoretice*, București: Editura Valahia. Colecția Euxin
- Șișeștean, Gheorghe (1999). *Forme tradiționale de viață țărănească*, Zalău: Editura Centrului de Conservare a Tradițiilor Populare
- Șișeștean, Gheorghe (2002). *Antropologia și sociologia sacralului*, Zalău: Editura Limes-Lekton.
- Ștefănescu, Barbu (1990). Aspecte ale procesului de accelerare a ritmului de muncă în gospodăria țărănească bihoreană (sec. XVIII-XIX), în *Crisia*, XX, Oradea
- Ștefănescu, Barbu (1995). Aspecte ale formării unei „mentalități economice” la țărani din Bihor în secolul al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului al XIX-lea (I), în *Crisia*, XXV, Oradea
- Ștefănescu, Barbu (2001). Repere în sistemul de valori al lumii rurale transilvănene (sec. XVIII - prima jumătate a sec. XIX), în Lucia Cornea, Mihai Drecin, Barbu Ștefănescu, Aurel Chiriac, Ioan Crișan, *Adevărul omeneste posibil pentru rânduirea binelui*, Oradea: Editura Universității din Oradea
- Ștefănescu, Barbu (2004). *Sociabilitate rurală, violență și ritual*, Oradea: Editura Universității din Oradea
- Ștefănescu, Barbu (2006). *Lumea rurală din Vestul României între Medieval și Modern*, Oradea: Editura Universității din Oradea
- Ștefănescu, Barbu, Bodo, Edith (1998). *Ruperea tăcerii*, Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor
- Tache, Aurelian (1967). *Figuri ilustre ale antichității*, București: Editura Tineretului
- Teodoru, Eugen (1982). *Din legendele Dunării*, București: Editura Sport-Turism
- Tirtja, M. (1980). Aspects du culte des ancêtres et des morts chez les Albanais, în *Ethnographie albanaise*, X
- Toynbee, Arnold (1979). *Orașele în mișcare*, București: Ed. Politică
- Vasilescu, Mircea (2001). „Iubite cetiturile..”. *Lectură, public și comunicare în cultura română veche*, București: Editura Paralela 45
- Văduva, Ofelia (1996) *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București: Editura Enciclopedică
- Vedinaș, Traian (2000). *Sistemul culturii țărănești*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cărții de Știință
- Vedinaș, Traian (2001). *Introducere în sociologia rurală*, Iași: Editura Polirom
- Vlăduțiu, Ion (1973). *Etnografia românească*, București: Editura Științifică

- Voronca-Niculică, Elena [1903] (1998). *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică, vol I*, Iași: Editura Polirom
- Vulcănescu, Mircea (1997). *Prolegomene sociologice la satul românesc*, București: Editura Eminescu
- Vulcănescu, Mircea (1998). *Școala sociologică a lui Dimitrie Gusti*, București: Editura Eminescu
- Weber, Max, (1968), *Economy and society*, New York: Bedminster Press
- Zamfir, C., Vlăsceanu, L. (coord.) (1993). *Dicționar de Sociologie*, București: Ed. Babel

MANIFESTĂRILE JURIDICO-ADMINISTRATIVE

- *** *European Governance: A White Paper*. COM(2001)428, 25 July 2001. http://europa.eu.int/eurlex/cn/com/cnc/2001/com2001_0428en01.pdf.
- *** *Programul Național de Dezvoltare Rurală 2007-2013* (2008). București: Ministerul Agriculturii, Pădurilor și Dezvoltării Rurale, <http://www.madr.ro/>
- Andrei, Tudorel, Profiroiu, Marius, Turturean, Mihai (2006). *Reforma administrației publice locale. Cazul României, în Economie teoretică și aplicată*, 2(97), 55-64
- Beaunez, Roger, Khon, Francis (1975). *L'information dans la cité. La démocratie locale: un préalable*, Paris: Les Editions Ouvrières
- Benda-Beckmann, F. and K. von, Wiber M. (eds.) (2006). *Changing Properties of Property*, Berghahn Books
- Benda-Beckmann, Franz (1989). Scape-goat and magic charm. Law in development theory and practice, *Journal of Legal Pluralism*, 28, 129-147
- Benda-Beckmann, Franz and Keebeth (2004). *Struggles over communal property. Rights and law in Mindangkabau, West Sumatra*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers
- Bundschuh-Rieseneder, Friederike (2008). Good Governance: Characteristics, Methods and the Austrian Examples, in *Transylvanian Review of Administrative Sciences*, 24E, 26-52
- Caramelea, Vasile (1944). *Composoratele de foști iobagi din țara Oltului. Sistemul juridic consuetudinar negenealogic*, Craiova: Ramuri
- Caramelea, Vasile (2006). *Satul Berivoiești, Muscel. Obștea Moșnenilor*, Ed. Universității din Pitești
- Cobârzan, B.V.; Dragoș, D.C.; Neamțu, B. (2008). Free Access to Public Information: Enforcement, Appeals and Judicial Review. A Comparative Perspective From CEE Countries, *Transylvanian Review of Administrative Sciences*, 24E/2008, 53-63
- Dibie, Robert (2003). Local Government Public Servants Performance and Citizens Participation in Governance in Nigeria, in *International Journal of Public Administration*, 26, 8-9/2003, 1059-1082.
- Focșeneanu, Eleodor (1998). *Dumitru Brezulescu: O viață închinată țărânimii*, București: Vremea
- Geană, Gheorghică (1970). Mediul social și cultural în satul Șirnea (Bran), in *Studii și cercetări de antropologie*, tom 7, nr. 1, 137-145
- Geană, Gheorghică (1998). Obște, in Zamfir, C., Vlăsceanu, L. (eds.) *Dicționar de Sociologie*. Ed. Babel
- Granovetter, Mark (1985) Economic action and social structure: the problem of embeddedness, *American Journal of Sociology*, 91, 481-510
- Hankiss, Elemér (2005). The Democratic Puzzle. Has Hungary Solved It?, in *European Journal of Social Theory* 8(4), SAGE Publications: London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, 487-502
- Hann, Chris (ed.) (1998). *Property Relations. Renewing the anthropological tradition*, Cambridge: Cambridge University Press
- Hardin, Garret (1968). The Tragedy of the Commons, *Science*, 162 (13). 1243 - 1248
- Jayal, Niraja G. (2007). Review Essay: On Governance, in *Current Sociology*, January 2007, 55(1). London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications, 126-135
- Kaifeng, Yang, Schachter, Hindy L. (2003). Citizen Participation in East Asia: An Introduction. Contributors, in *International Journal of Public Administration*, 26, 5, xi-xii

- Kranendonk, Remco P., Kersten, Paul H.** (2007). *Midlife Communities of Practice. Experiences and Alignment*, in *American Behavioral Scientist*, 50, 7. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 946-957
- Kumar, Somesh** [2002] (2007). *Methods for Community Participation. A complete Guide for the Practitioners*, Bourton on Dunsmore, Rugby, Warwickshire: ITDG Publishing
- Macpherson, C. B.** (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford and New York: Oxford University Press
- Maine, Henry Sumner** (1986). *Ancient Law*, Tucson: University of Arizona Press
- Marica, George Em.** [1942] (1997). Încercare de definire a satului, in *Studii sociologice*, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane
- Marschall, Melissa J.** (2004). Citizen Participation and the Neighborhood Context: A New Look at the Coproduction of Local Public Goods, in *Political Research Quarterly*, Vol. 57, No. 2 (Jun., 2004), 231-244
- Măntescu, Liviu** (2006). Obștea vrânceană actuală. Definiția unei structuri. *Sociologie Românească*, vol. 4(3), 130-144.
- Măntescu, Liviu** (2007). Negotiating access to natural resources, building an institution within villages, in Nagel, J.U. et al (eds.) *Managing Economic, Social and Biological Transformations*, Proceedings. Margraf Publishers. Weikersheim
- Meyer, Renate E.; Hammerschmid, Gerhard** (2006). Changing Institutional Logics, and Executive Identities. A Managerial Challenge to Public Administration in Austria, in *American Behavioral Scientist*, 49, 7, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1000-1014
- Morgan, Lewis Henry** (1985) [1877]. *Ancient society*, Tucson: University of Arizona Press
- Ostrom, Elinor** (1990). *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*, Cambridge University Press
- Ostrom, Elinor** (1999). *Self-Governance and Forest Resources*. CIFOR, occasional paper no. 20. www.cifor.cgiar.org/publications/pdf_files/OccPapers/OP-20.pdf
- Pascaru, Mihai** (2003), *Matricea comunitară. Cunoaștere, comunicare și acțiune comună în satul contemporan*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- Pascaru, Mihai** (2007). *Habitatul risipit de globalizare*, Cluj-Napoca: Argonaut
- Pascaru, Mihai, Bușiu, Călina Ana** (2007). *Restituirea rezultatelor și dezvoltarea comunitară*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- Pascaru, Mihai, Bușiu, Călina Ana** (2009). Civil Society, Public Participation, and Religious Affiliation. Exploratory Investigations in the Livezile-Rimetea Area (Apusenii Mountains, Romania), in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*: Vol. 8, no.22, Spring 2009, pp.150-170
- Polanyi, Karl** (1944) *The great transformation*, New York: Farrar & Reinhart
- Roper, Ian, James, Philip, Higgins, Paul** (2005). Workplace partnership and public service provision: the case of the „best value” performance regime in British local government, in *Work, employment and society*, BSA Publications Ltd®, 19(3)/2005. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 639-649
- Senn, Charlene Y.** (2005). You can change the Word. Action, Participatory and Activist Research, in F.W. Schneider, J.A. Gruman, L.M. Coutts (eds.) *Applied Social Psychology. Understanding and Addressing Social and Practical Problems*, Thousand Oaks, London, New Delhi: SAGE Publications, 355-374
- Stahl, H., Henri** (1939). *Nerej – une region d'un evillage archaïque: monographie sociologique*. Bucarest: Institut de Sciences Sociales de Roumanie
- Stahl, H., Henri** [1958] (1998). *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*. București: Ed. Academiei
- Stahl, H., Henri** (1969). *Les anciennes communes roumaines – asservissement et pénétration capitaliste*. Bucarest/ Paris: Ed. de l'Académie de la Roumanie, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique
- Stahl, H., Henri** (1980). *Traditional Romanian Village Communities*. Cambridge: Cambridge University Press

- Stahl**, Paul H. (2000). *Triburi și sate din sud-estul Europei*, București: Editura Paideia
- Stiefel**, Matthias, Marshall, Wolfe (1994). *A Voice for the Excluded. Popular Participation in Development: Utopia or Necessity?*, London & New Jersey: Zed Books Ltd.
- Strathern**, Marilyn (1984) Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highland New Guinea, in *Women and property, women as property*, Edited by Renée Hirschon, 158–75. London: Croom Helm; New York: St. Martin's
- Strathern**, Marilyn (1999) *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. London: Athlone
- Șandor**, Dan S.; Tripon, Ciprian R. (2008). Citizens' Perception about Public Administration Reforms in Romania, in *Transylvanian Review of Administrative Sciences*, 24E/2008, 111-122
- Șișeștean**, Gheorghe (2005). Devălmășic – Sat devălmaș, in Ilie Bădescu și Ozana Cucu Oancea, *Dicționar de Sociologie Rurală*, București: Ed. Mica Valahie
- Truman**, Quint C., Reisig, Michael D. (1996). Community-Oriented Research in an Era of Community-Oriented Policing, in *American Behavioral Scientist*. Vol. 39, No. 5 (March/April), 570-586
- Vasile**, Monica (2006a). „Obștea” today in the Vrancea Mountains, Romania. Self-governing institutions of Forest Commons, *Sociologie Românească*, vol 4(3), 111-130
- Vasile**, Monica (2006b). Property relations and socially embedded institutions. Reopening the study of „obștea” in Vrancea, *Romanian Journal of Sociology*, vol. 17(1-2), 98-122
- Vasile**, Monica (2007). The sense of property, deprivation and memory in the case of „Obștea Vranceană”, in *Sociologie Românească*, vol 5(2), 114-129
- Verdery**, Katherine, Humphrey, Caroline (2004). *Property in question: value transformation in the global economy*, Oxford: Berg publishers

INSTITUȚIONALIZAREA RURALULUI

- *** *Coordination Action of the European Network of Territorial Intelligence*, www.intelligence-territoriale.eu
- Albert**, Carmen (2003). *Documentele Institutului Social Banat-Crișana*, I, Timișoara: Editura Mirton
- Apolzan**, Lucia (1945). *Sate, orașe, regiuni cercetate de Institutul Social Român*, București: Institutul de Cercetări Sociale al României, Biblioteca de Sociologie, Etică și Politică, Nr. 5
- Arădi**, Viktor (1925). Problema chestionarelor sociografice, in *Societatea de mâine*, II, nr. 9
- Bădina**, O. (1966). *Cercetarea sociologică concretă. Tradiții românești*, București: Editura politică
- Biji**, M. (1936). Diferențieri structurale în pătura țărănească, in *Țara de Măine*, Serie nouă, II, 5-6
- Birăescu**, Tr. (1944). Aspectul reformei agrare în jud. Severin, in *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, XIII, nr. mai-august
- Boțiș**, E. (1938). Cercetarea comportării populației rurale în contact cu orașul distrugător de viață țărănească, in *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, VI, nr. 22-23
- Boțiș**, E. (1939). Aspectele depopulării Banatului sub prisma cercetărilor monografice ale I.S.Banat-Crișana, in *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, VII, nr. 25
- Boțiș**, E. (1940, 1941). Urbanizarea țaranului român, in *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, VIII, nr. 37-38, pp. 639-652; IX, nr. ianuarie-aprilie
- Boțiș**, E. (1942a). În pragul unui deceniu de activitate a ISBC, in *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, X, nr. ianuarie-februarie, 1-12
- Boțiș**, E. (1942b). Raportul redacției asupra activității Revistei I.S.Banat-Crișana de la 1932-1942, in *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, X, 314-339
- Bucur**, V. (1924). Câmpia ardeleană. Cercetări social-economice și soluții, in *Societatea de mâine*, I, nr. 17-18
- Chirișescu-Arva**, M. (1924). Agricultura de mâine; Considerații asupra agriculturii de mâine. Între empirismul și raționalismul agrar, in *Societatea de mâine*, I, nr. 6; II, nr. 12
- Ciomac**, I.L. (1942). Misiunea și colaborarea celor trei categorii de proprietăți agricole în actuala conjunctură economică, in *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, X, nr. mai-august

- Ciorman, Gh.** (1939). Români din Iugoslavia, în *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, VII, nr. 25
- Cioroianu, Șt.** (1943). Intelectualii satului, exponenții neamului, în *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, XI, nr. mai-iunie
- Ciotea, Fl., Dobrescu, V.** (1979). Din activitatea de cercetare socială a „Astrei” – 1861-1918, în *Vizorul social*, VIII, nr. 4, 757-761
- Clopoșel Ion** (1929). Industrializarea mijloacelor de producție, în *Societatea de mâine*, VI, nr. 21
- Clopoșel Ion** (1931). Camerele de agricultură sub un regim social-democrat, în *Societatea de mâine*, VIII, nr. 20
- Clopoșel, Ion** (1924). Chemarea noastră, în *Societatea de mâine*, I, nr. 1
- Clopoșel, Ion** (1933). Un program de culturalizare a satelor. De unde să începem?, în *Societatea de mâine*, X, nr. 3-4, nr. 5, nr. 6
- Clopoșel, Ion** (1924a). Chemarea noastră, în *Societatea de mâine*, I, nr. 1, 5-6
- Clopoșel, Ion** (1924b). Sistematizarea anchetei, în *Societatea de mâine*, I, nr. 35, 691
- Cornea, V.** (1935). Schimbarea structurii noastre agrare, în *Societatea de mâine*, XII, nr. 11-12
- Cosma jr., Aurel** (1932). *Istoria presei române din Banat*, Timișoara: Editura Unirea Română
- Diaconu, M.** (2000), *Școala sociologică a lui Dimitrie Gusti. Documentar sociologic*, București: Editura Eminescu
- Dima, Al.** (1934). Înfăptuiri în despărțământul Sibiu al „Astrei”, în *Transilvania*, nr. 1, 46-51
- Dragoș, Gh.** (1935). Tineret, ia seama!..., în *Țara de Mâine*. Serie nouă, I, nr. 1
- Eșanu, Vl.** (1938). Organizarea muncii în agricultură, în *Hotarul*, V, nr. 9, 1938
- Ghiulea, N.** (1934). Cooperaje și agricultură, în *Societatea de mâine*, XI, nr. 11
- Ghiulea, N.** (1925). Industrie și agricultură, în *Societatea de mâine*, II, nr. 51-52
- Girardot, Jean-Jacques** (2005). Sărăcie, expertiză și acțiune, în Pascaru, Mihai, coord. (2005). *Catalyse*. Cluj-Napoca. Editura Argonaut, 47-68
- Golopenția A. și Georgescu D. C.** (1941-1942), *60 sate românești, cercetate de echipele studențești în vara anului 1939, Anchetă sociologică condusă de Anton Golopenția și dr. D. C. Georgescu*, București: I.S.S.R.
- Golopenția, A.** (1940), *Starea culturală și economică a populației rurale din România*, București: I.S.R.
- Groșoreanu, C.** (1942). Influența industrializării asupra țăranului român, în *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, X, nr. ianuarie-februarie
- Gusti D.** (1919). Apelul făcut în aprilie 1918, cu prilejul întemeierii Asociației pentru studiul și reforma socială, în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, An I, nr. 1
- Gusti D.** (1936). Cunoaștere sociologică și acțiune culturală, în *Sociologie românească*, An I, nr. 4, aprilie
- Gusti D.** (1938). “Starca de azi a satului românesc”, în *Sociologie românească*, An III, nr. 10-12, oct.-dec.
- Gusti D.** (1939). “Bazele științifice ale Serviciului social”, în *Sociologie românească*, An IV, nr. 1-3, ian.-martie
- Gusti, D.** (1946), *Sociologia militans. Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*, I, *Cunoaștere*, București: I.S.R.
- Gusti, D.** (1977). *Opere*, VI, București, Editura Academiei RSR (Documente cu privire la Institutul de Cercetări Sociale. Regionala Cluj, 87-88)
- Herseni, Tr.** (1935). Monografia satului Măguri, în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, nr. 3-4, 564-566
- Lucuța, Mihail I.** (1937). Agrarizare sau industrializare, în *Hotarul*, IV, 1937, nr. 3
- Mangra, Vasile** (1900). Satele noastre, în *Biserica și școala*, nr. 1, 4-6
- Marica, George Em.** (1971). Migrația populației din mediul rural. Istoricul problemei la noi și premisele sale, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*. Series Sociologia, 103-113
- Marica, George Em.** [1948] (2004). *Satul ca structură psihică și socială. Curs de sociologie rurală*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Matei, P.** (1986). „Asociațiunea transilvană pentru literatura și cultura poporului român” (*Astra*) și rolul ei în cultura națională (1861-1950), Cluj-Napoca: Editura Dacia
- Mihalache, Ion** (1935). Tineret, țăranism, naționalism, în *Țara de Mâine*, Serie nouă, I, nr. 1

- Moroianu, G.** (1931). Cuvânt înainte, în *Observatorul social-economic*, Seria I, nr. 1
- Mureșan, Maria** (2007). Conferința internațională CAENTI - Regiune, identitate și dezvoltare durabilă - Alba Iulia, 20-23 septembrie 2006, în *Sociologie Românească*, 4, 185-188
- Neagoe, Stelian** (1980). *Viața universitară clujeană interbelică*, vol. I, Cluj-Napoca: Editura Dacia
- Negru, Andrei** (1993). Revista Institutului Social Banat-Crișana. Dimensiuni cantitative și structură tematică, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, Sociologia-Politologia, XXXVIII, 1
- Negru, Andrei** (1996). Cercetarea socială din Transilvania și Banat, în Maria Larionescu (coord.), *Școala sociologică de la București. Tradiție și actualitate*, București: Editura Metropol, 1996, 297-310
- Negru, Andrei** (1996). L'Institut Social Banat-Crișana. Les campagnes monographiques, în *Transylvanian Review*, Vol. V, Nr. 2, 148-156
- Negru, Andrei** (1999). *Din istoria cercetării sociale românești. Institutul Social Banat-Crișana*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Negru, Andrei** (2003). Contribuția revistei „Societatea de mâine” la dezvoltarea sociologiei românești interbelice, în *Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca*, Series Humanistica, tom I
- Negru, Andrei et al.** (2002), *Sociologia clujeană interbelică. Repere teoretice și empirice*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Negru, Andrei** (2006). *Viitorul social. Indice bibliografic adnotat*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Negru, Andrei, Pop, E.** (2001). *Societatea de mâine. Indice bibliografic adnotat*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut
- Negru, Ion** (1936, 1937). Pierdem și pământul, în *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, IV, nr. 16, V, nr. 19-20
- Oancea-Ursu, I.** (1935). Politica țărănească și țărănimea, în *Țara de Mâine*, 1935, I, nr. 6-7
- Păcală, V.** (1915). *Monografia comunei Rășinariu*, Sibiu: Tiparul Tipografiei Arhidiececane
- Pascaru, Mihai** (2005). Centrul de Cercetări pentru Dezvoltare Teritorială. În Ilie Bădescu, Ozana Cucu-Oancea (coord.), *Dicționar de sociologie rurală*, București: Editura Mica Valahie
- Pop, Grigore Traian** (1983). *Reviste de filosofie și sociologie*, vol. II, București: Editura Științifică și Enciclopedică
- Preda, G.** (1944). Activitatea „Astrei” în 25 de ani de la Unire (1918-1943), Sibiu, în *Biblioteca „Astra”*, nr. 31
- Rostas, Zoltan** (2001), *O istorie orală a Școlii Sociologice de la București*, București: Printech
- Ruja, Gh.** (1982). Contribuția Institutului Social Banat-Crișana la dezvoltarea sociologiei, în *Viitorul social*, XI, nr. 5, 631-637.
- Stoicănescu, C.** (1936). Un aspect al vieții naționale și economice de la frontiera de vest. Îngrijătoarea situație românească față de industrie, meserii, comerț și proprietate agricolă în jud. Timiș, în *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, IV, nr. 15
- Suciu-Sibianu, Traian** (1937). Ceva despre anchetele economice și planurile de ridicare economică a comnelor din județul Sibiu, în *Transilvania*, nr. 6, 474-477
- Țilea, I.** (1929). Ameliorarea situației economice în regiunile carpatine, în *Societatea de mâine*, VI, nr. 1-2
- Vedinaș, Traian** (1997-1998). Biografia unui sociolog, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*. Sociologia, nr. 1-2, 27-40
- Vincze, Măria** (2000). *Dezvoltarea regională și rurală. Idei și practici*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană
- Vlăduț, D.** (2003). Revista arădeană „Hotarul” (1933-1940), în *Aradul Cultural*, nr. 1-2
- Vornicu, I.** (1936). F.S.C.A. – Câte ceva despre societățile federalizate, în *Hotarul*, III, nr. 6

AUTORI

- Radu BALTASIU**, Universitatea din București, CESPE
Ilie BĂDESCU, Institutul de Sociologie al Academiei Române,
Universitatea din București
Corina BISTRICEANU, Universitatea „Spiru Haret”, București
Carmen BULZAN, Universitatea Ecologică din București
Florina BULZAN, mrd. Universitatea din București
Claudia BURUIANĂ, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Ovidiana BULUMAC, mrd. Universitatea din București, CESPE
Călina Ana BUȚIU, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia
Eugen CRIHAN, Universitatea din Oradea
Ozana CUCU-OANCEA, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Mihai CUCERZAN, Universitatea de Științe Agricole și Medicină
Veterinară, Cluj-Napoca.
Veronica DUMITRAȘCU, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Lucian DUMITRESCU, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Gheorghită GEANĂ, Universitatea din București, Institutul de
Antropologie
Ion GLODEANU, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Oscar HOFFMAN, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Maria LARIONESCU, Universitatea din București
Florența LOZINSKY, Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca
Mădălina MĂNDIȚĂ, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Andrei NEGRU, Institutul de Istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca
Dumitru OTOVESCU, Universitatea din Craiova
Mihai PASCARU, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia
Ioana PETRE, Institutul de Sociologie al Academiei Române
Codrina ȘANDRU, Universitatea Transilvania din Brașov
Adela ȘERBAN, Institutul de Sociologie al Academiei Române,
Universitatea din București
Monica ȘIȘEȘTEAN, Universitatea „Spiru Haret”, București
Gheorghe ȘIȘEȘTEAN, Universitatea din Oradea
Barbu ȘTEFĂNESCU, Universitatea din Oradea
Monica VASILE, Universitatea din București
Traian VEDINAȘ, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj

ISBN: 978-973-7858-38-2



9 789737 858382