

PATTERN-URI ALE GÂNDIRII TRADIȚIONALE. ÎNCERCĂRI DE STUDIU COMPARATIV ÎNTRE OLȚENIA ȘI MOLDOVA

Gabriela BOANGIU

Tematica pe care o propunem, sub cupola amplă a *pattern*-urilor gândirii tradiționale, se structurează mai ales în jurul a două momente esențiale pentru comunitatea sătească: cea de la începutul secolului al XX-lea și cea actuală. Este vorba despre obiceiurile de iarnă și cele de înmormântare, ambele importante rituri de trecere. Deși ca încărcătură afectivă, aceste rituri sunt resimțite în comunitate într-un mod total diferit, unele generând exuberanță, celelalte – sobrietate și durere, nu de puține ori s-au subliniat interferențele simbolice ale unor manifestări menite să asigure continuitatea unor alternanțe precum viață – moarte, nou – vechi. Sărbătorile de iarnă și înmormântarea nu ne mai apar, astfel, iremediabil scindate, ci dimpotrivă, analizate în paralel vor putea să potențeze înțelegerea lor mai profundă, dincolo de simpla plasare a acestora în orizontul fericirii sau cel al întristării. Așa cum sublinia binecunoscutul etnolog Nicolae Constantinescu în prefața lucrării *Riturile de trecere*, Arnold van Gennep a sesizat această „recurență a unui model, a unei structuri de rit într-un număr infinit de situații”¹. Însă trecerea întemeiată, împlinită, nu se realizează fără sesizarea unor depășiri, respectiv asumări ale unor însemne ale stabilității specifice unor contexte sociale particulare. Pertti J. Anttonen sublinia în acest sens: „Ideea fundamentală, în consens cu teoria riturilor de trecere a lui van Gennep, este că viața socială este o continuă tranziție în care trecerea este trecătoare și liminalitatea – liminală numai în raport cu ceva care, într-un context dat, este construit ca non-tranzițional și non-liminal, în care anumite puncte și *status*-uri *par* (s.n.) non-tranziționale, dar care sunt ele însele trecătoare dintr-o altă perspectivă în care alte puncte și *status*-uri *par* (s.n.) non-tranziționale”².

¹ Nicolae Constantinescu, *Studiu introductiv*, la vol. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 8.

² Pertti J. Anttonen, *The Rites of Passage Revisited. A New Look at Van Gennep's Theory of the Ritual Process and Its Application in the Study of Finnish-Karelian Wedding Rituals*, în *Temenos*, vol. 28, 1992, p. 49, apud Nicolae Constantinescu, *op. cit.*, p. 10.

Analiza în paralel a obiceiurilor de iarnă și a ritualurilor de înmormântare specifice culturii tradiționale din Oltenia și Moldova permite revelarea unor articulări simbolice între obiceiurile calendaristice și cele familiale, între comunitate și individ, printr-o înțelegere care să depășească dualitățile. Aceste treceri peste pragurile succesive sunt așezate oarecum în spirală și nu sunt niciodată aceleași, deși respectă un anumit model, o anumită structură spațio-temporală originară. În acest sens, vom puncta existența câtorva elemente ce pot fi întâlnite în cadrul ambelor tipuri de ritualuri, dar cu funcționalități distincte, adevărate punți întru împlinirea acestora, gesturi simbolice (darul, pomana), recuzită – teatralitate – mediere (masca și însemne ale sacralizării, precum crucea, troița de drum, de la fântână etc.). Inițiativa poate părea curajoasă, având în vedere sfera culturală extinsă a spațiilor etnografice aduse în discuție, însă ne vom opri doar la aspectele esențiale pe care le articulează gestul simbolic, la flexibilitatea medierii simbolice și la actul sacralizării.

Valențe magico-religioase ale darului ritual în cadrul obiceiurilor de iarnă

Spațiul etnografic românesc poartă pecetea unui sincretism între calendarul popular păgân și cel creștin, iar obiceiurile de iarnă reflectă în mod exemplar această simbioză. Perioada sfârșitului de an implică, asemenea oricărei treceri de la un stadiu la altul, de la vechi la nou, o criză, o plasare sub semnul incertitudinii. De aceea, în această perioadă, întâlnim anumite reglementări simbolice, menite să țină sub control instabilitatea inerentă oricărei schimbări. Putem integra în sfera acestor practici, cu puternice valențe magico-religioase, și actul oblativ, care „ca orice act ritual, dictează rețete și conduite pentru a scăpa de îndoieli, nesiguranță și a face posibilă reușita”³ pe parcursul întregului an nou – am putea completa, având în vedere tema pe care o abordăm. De asemenea, Ofelia Văduva sublinia că „dincolo de valoarea sa economică, socială sau culturală, darul este înzestrat cu valențele magice ale unui act ritual ce influențează gândirea și comportamentul prin simbolică, atitudine și gest, ca modalități complementare de exprimare a sentimentelor și totodată ca forme ale unei strategii de depășire a incertitudinii și nesiguranței în relațiile cu lumea înconjurătoare”⁴.

³ L. V. Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 10, apud Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 76.

⁴ Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 7.

Considerăm așadar că teoria asupra *darului* – conturată de Marcel Mauss, precum și de numeroși alți specialiști din domeniul științelor socio-umane care au contribuit la aprofundarea acestei fascinante teme – poate constitui o fecundă modalitate de abordare a sărbătorilor de iarnă specific românești, în general, și a celor din zona etnografică a Olteniei în particular. Marcel Mauss își fundamentează demersul său teoretic pe compararea analitică a anumitor fenomene identificate în cadrul unor societăți din Melanezia, Polinezia și nord-vestul american. Astfel, el interpreta darul drept un „fenomen social total”, deoarece, prin acesta, considera că „se exprimă simultan toate tipurile de instituții: religioase, juridice și morale, politice și familiale”⁵, economice, estetice, subliniind că „ceea ce se schimbă nu sunt numai bunuri și averi, lucruri necesare economic”, ci mai ales „formule de politețe, ospetii, ritualuri, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători”⁶. Numind toate acestea „sistemul prestațiilor totale”, sociologul francez identifica drept caracteristica esențială a acestor *prestații* și *contraprestații* faptul că „ele au îmbrăcat aproape întotdeauna forma darului, a cadoului oferit cu generozitate, chiar și atunci când gestul care însoțește tranzacția nu este decât ficțiune, formalism și minciună socială, mascând obligația și caracterul economic”⁷. Pornind tocmai de la această trăsătură a darului, care este forma sa voluntară, Mauss va formula o întrebare legitimă, ce va face vizibilă o multitudine de noi aspecte ale acestei fascinante problematici: „Ce regulă de drept și de interes face, în societățile trecute sau arhaice, ca darul primit să fie înapoiat în mod obligatoriu? Ce forță există în obiectul oferit, forță ce-l determină pe cel care primește să întoarcă la rândul său darul?”⁸

Oprindu-se asupra acestei problematici, Mauss va corela *darul* și *contra-darul* cu credința în *mana* care, pe de o parte, conferă bogăție, prestigiu, posibilitatea de a oferi daruri, ce asigură păstrarea/câștigarea unei anumite poziții în ierarhia comunității, iar, pe de altă parte, *mana* reprezintă autoritatea ce impune reciprocitatea darului, căci acela care nu respectă obligația de a întoarce darul pierde *mana*, pierde prestigiul, onoarea, bogăția. De asemenea, Mauss

⁵ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*. Traducere de Silvia Lupescu. Prefață de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 46.

⁶ *Ibidem*, p. 50.

⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁸ *Ibidem*.

raportează obligația *contra-darului* și la faptul că lucrul primit nu este neînsușit⁹, ci el are un spirit, un suflet numit *hau* în credința polineziană. Această afirmație a trezit numeroase critici, printre acestea numărându-se și cea făcută de Claude Lévi-Strauss care considera că „*Hau* nu este rațiunea ultimă a schimbului: este forma conștientă sub care oamenii unei societăți determinate, unde această problemă are o importanță deosebită, au perceput o necesitate inconștientă, a cărei cauză se află în altă parte”¹⁰. O altă critică pe care o aduce cunoscutul antropolog lui Mauss este faptul că acesta a făcut distincție între trei obligații (obligația de a da, obligația de a primi, obligația de a înapoia darul), când de fapt acestea nu sunt decât trei etape ale unui singur fenomen, și anume *schimbul*. Astfel, Lévi-Strauss subliniază încă o dată că „viața socială înseamnă în mod esențial schimb și se compune din sisteme simbolice (reguli matrimoniale, economie, artă, religie), organizate de structuri mentale inconștiente”¹¹.

Darul, în comunitățile românești, spre deosebire de cele din Europa Occidentală, mai păstrează și azi aspectul gratuit, simbolic. Ofelia Văduva observa că, în colectivitățile rurale românești, darul este „oferit celor din jur sau unor forțe supreme din dorința menținerii și întăririi legăturilor cu aceștia, cât și din bucuria senină a oferirii unui dar”¹².

Nicu Gavriluță sublinia că în spațiul social românesc exista un „adevărat histrionism al darului”, putând fi incluse aici: munca (șezătoarea, claca), darul augural (urarea), cântecele rituale (colinda), dansul, nu în ultimul rând și darul alimentar¹³. Momentele în care acestea se ofereau erau bine determinate, atât în ceea ce privește viața unui individ, cât și cea a unui grup, a unei familii sau a întregii colectivități. Astfel pot fi ușor identificate diferite tipuri de daruri: darul la naștere, darul pâinii și al vinului, darul vânatului, darul pentru morți etc. Trebuie să subliniem un aspect important al darului și anume cel al oferirii lui divinității, prin intermediul oamenilor.

⁹ *Ibidem*, p. 60.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în vol. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XXXIX, apud Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 34.

¹¹ Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 34.

¹² Idem, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 136, apud Nicu Gavriluță, *Prefață*, la vol. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 32.

¹³ Nicu Gavriluță, *op. cit.*, p. 33.

Vom încerca să identificăm, așadar, trăsăturile specifice ale acestor forme ale actului oblativ în spațiul etnografic al Olteniei, respectiv al Moldovei. Obiceiurile de iarnă din aceste zone, analizate din perspectiva darului înțeles ca „prestație totală”, ca „fapt social total”, relevă aspecte importante ale spiritualității specifice acestor zone.

Întregul ansamblu al practicilor ce se desfășoară în această perioadă a anului evidențiază reminiscentele unui străvechi cult al strămoșilor cu aspecte magico-religioase particulare. Sărbătorile de iarnă reprezintă un punct central în calendarul cosmic, pentru că ele asigură întemeierea unor speranțe de mai bine pentru întreaga comunitate și pentru fiecare membru al ei în parte.

Înnoirea simbolică a timpului oferă posibilitatea să fie desfășurate anumite manifestări magico-religioase, menite să transfere energiile fecundității, ale belșugului, în spațiul uman. În această perioadă, spiritele morților revin printre cei vii, iar apariția lor simbolică, sub forma alaiurilor cu măști, „regenerează și sanctifică lumea”¹⁴. Prin diverse ritualuri (pomană sau recompensarea alaiurilor de mascați – „moșii”, uncheșii” sau „urâții”, prin daruri alimentare simbolice sau, mai recent, prin bani) se încearcă o captare a bunăvoinței acestor intermediari între lumea sacră și cea profană, o provocare pentru ca aceste spirite să fie generoase cu întreaga comunitate. Marcela Bratiloveanu-Popilian observa că în zona Mehedinților exista un bogat ansamblu de acte ceremoniale al căror scop era acela de a provoca belșugul și care constau în oferirea de alimente rituale, ospețe, jertfe etc.¹⁵

Colindatul, înțeles ca „dar augural”, antrena în diferite moduri, în zona Mehedinților, dar și în comunitățile de momârlani din Depresiunea Petroșani, toate categoriile sociale și de vârstă, în cadrul întregii colectivități derulându-se acte rituale, urări, daruri rituale – mere, nuci, covrigi, colăcuți – fiecare având o simbolică aparte, ce amintea de cultul soarelui, de regenerarea forțelor naturii. Colindatul întărește relațiile sociale dintre membrii comunităților sătești, atât prin ceremonial (urări – mulțumiri – răsplătiri), cât și prin colinda propriu-zisă, care propițiază bunăstare întregii comunități.

În acest caz, al colindelor, este ușor de descifrat structura schimbului simbolic. Astfel, ceata de colindători, având puteri magice,

¹⁴ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*. Traducere de Paul G. Dinopol. Prefață de Vasile Nicolescu, București, Editura Univers, 1978, p. 40-41.

¹⁵ Marcela Bratiloveanu-Popilian, *Aspecte ale obiceiurilor de Crăciun din zona Mehedinților*, în „Arhivele Olteniei”, serie nouă, nr. 7, Craiova, 1992, p. 141.

asigură transferul unor energii benefice către spațiul uman, îndepărtând totodată spiritele malefice care se împotrivesc întemeierii noului an sub semnul belșugului, al fertilității și al fericirii. Prin urmare, referitor la răsplata pe care ei o primesc, „nu roagă, ci solicită un drept ce li se cuvine în virtutea investițiilor lor apotropaice și de propițiere”¹⁶. Astfel, elementele ceremonialului colindelor permit interpretarea lui drept un schimb simbolic ce se realizează între oameni și divinitate, mediat tot de oameni. În zona Mehedinților, există anumite practici magico-religioase specifice colindatului în acest spațiu. Câțiva copii (1-3) din întreaga ceată de colindători intră în casa gospodarilor și scormonesc focul din vatră cu niște bețe subțiri din alun, numite *colinde*. Bețele sunt pregătite din timp, „învelite cu fâșii de tei și apoi înnegrite cu fumul provenit de la focuri aprinse cu lemne de zadă, cireș, mesteacăn”¹⁷. Prin îndepărtarea fâșiilor de tei, bețele de alun rămân decorate cu spirale și romburi albe și negre, simboluri ale morții și renașterii perpetue a naturii. Putem identifica aici cele trei momente esențiale ale schimbului – a da, a primi, a înapoia darul – în cadrul unei dramatizări simbolice. Colindătorii, întinzând focul în vatră, ajută de fapt soarele să-și recapete forțele pentru noul an; gospodarii îi primesc în ograda lor, căci ei știu că acești colindători pot provoca belșugul și fertilitatea noului an. De aceea îi și răsplătesc pe cei care scormonesc focul în vatră cu un colac mare, numit „colacul lui Dumnezeu”, care are „formă rotundă, e găurit la mijloc și împodobit cu trei flori deasupra”, ceilalți colindători primind „colindeții”, colăcuți mai mici¹⁸. Reminiscențele unui cult solar sunt evidente, iar răsplata – „colacul lui Dumnezeu” și „colindeții” – având în vedere că ne aflăm în fața unei dramatizări simbolice, poate fi interpretată drept răsplata soarelui, care, ajutat ritualic în momentele de criză de la sfârșitul anului, în miezul iernii, va asigura belșugul, recolte fertile pentru noul interval temporal.

Un alt gest ritualic semnificativ prin simbolismul său magico-religios este îndeplinit de gospodina-gazdă, care împarte colacii; ea aruncă nuci, fasole, grâu, zicând: „Cum nu lipsesc colindătorii așa să nu lipsească (...)”, spunând numele bucatelor aruncate¹⁹.

¹⁶ *Ibidem*, p. 144.

¹⁷ Georgeta Nițu, *Symbolistica soarelui și a focului în obiceiurile calendaristice din Oltenia*, în „Arhivele Olteniei”, serie nouă, nr. 17, Craiova, 2003, p. 265.

¹⁸ Marcela Bratiloveanu-Popilian, *op. cit.*, p. 146.

¹⁹ *Ibidem*.

În această perioadă a anului, se împarte și pentru sufletele morților, oferindu-se alimente rituale atât în ajun, cât și în dimineața de Crăciun, când, pe lângă „colaci, se împarte și carne, brânză, băutură, grâu fiert”. De asemenea, „este de dorit ca primul dăruit să fie un bărbat în puterea vârstei, act a cărui simbolistică poate fi lesne deslușită, aceasta reprezentând vitalitatea și virilitatea, forța regeneratoare”²⁰. În Moldova, „la masa *Crăciunului* sunt întotdeauna locuri rezervate pentru sufletele celor răposați. Pomenile îndătinat li se dau megieșilor sau rudelor mai sărace. (...) Tot pentru sufletul morților se făcea un *pomișor* încărcat cu fructe și cu păsări din aluat, care se împărțeau copiilor colindători”²¹, așa după cum menționa Ion H. Ciubotaru.

În Depresiunea Petroșani, în comunitățile de momârlani, întâlnim un obicei calendaristic numit „pițărăii”, care se apropie mult de colinde printr-o serie de elemente constitutive. Astfel, la acest obicei participă toată comunitatea, *pițărăii* adunându-se pentru pornirea procesiunii „într-un cap de sat – în Slătioara”²². În dimineața Ajunului, *pițărăii*, înveșmântați în costume populare, se îndreaptă spre cea mai apropiată casă, unde sunt întâmpinați de gazde și „li se oferă nuci, mere și colaci, cărora în graiul locului li se spunea *țâpăi*. În curte/ocol sau casă se încinge o scurtă horă (*învârtită*), jucată în acompaniament de fluier. Cortegiul se deplasează din gospodărie în gospodărie, urmând același tipic”²³. Obiceiul *pițărăilor*, prin „caracterul de colind colectiv al unei întregi comunități sătești”²⁴, reflectă implicațiile magico-religioase ale darului augural, în acest caz înțeles drept un mijloc de a controla simbolic transferul energiilor benefice în sfera comunității umane.

Și în ziua de 1 februarie, a Sfântului Trifon, care premerge *Întâmpinării Domnului* (2 februarie, numită și *Stretenia* sau *Ziua Ursului* în calendarul popular românesc), se desfășoară un obicei particular care ne atrage atenția prin faptul că pot fi identificate în cadrul său cele trei momente ale darului simbolic, atât din perspectiva întăririi relațiilor cu divinitatea, cât și cu membrii comunităților învecinate. Astfel, în nordul Olteniei, sărbătoarea se mai numește și „Trifănitul viilor”, scopul fiind

²⁰ *Ibidem*, p. 147.

²¹ Ion H. Ciubotaru, *Marea Trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 195.

²² Ioan Lascu, *Tradiții care dispar. Comunitatea momârlanilor din zona Petroșani*, Craiova, Editura MJM, 2004, p. 25.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 26.

acela de a asigura protecția viilor de eventualele pericole de peste an și, implicit, o bogată recoltă. În Plaiul Cloșanilor, la Padeș, Văieni și la Negoiești, sărbătoarea includea slujbe pe dealuri, în apropierea viilor; se ocoleau viile, se stropeau cu apă sfințită, urmând apoi un ospăț comun, menit să asigure belșugul. Ceea ce ni se pare special este faptul că ofrandele (mâncarea și băutura) erau oferite mai ales străinilor. Aceste gesturi simbolice întăresc relațiile sociale nu numai dintre membrii comunității respective, ci și cu membrii colectivităților învecinate. Această observație se înscrie în direcția afirmației lui van Gennep, conform căreia schimbul de daruri cu străinii face ca aceștia să devină parteneri, așadar mai puțin periculoși, fapt care asigură „continuitatea legăturii sociale în același mod ca și comuniunea”²⁵.

Abordarea obiceiurilor de iarnă din perspectiva teoriei schimbului simbolic oferă posibilitatea revelării unor caracteristici ale spiritualității specifice zonelor etnografice avute în vedere, precum și evidențierea unor practici magico-religioase specifice structurilor mentale identificate în spațiul culturii populare românești.

Dramatizarea simbolică și funcțiile sale în cadrul riturilor de trecere

Apariția măștii – vehicul precreștin între spațiul sacru și cel profan, în cadrul unor sărbători creștine, este dovada exemplară a sincretismului dintre calendarul popular păgân și cel creștin.

Întâlnită în anumite momente bine determinate, niciodată aleatorii, în viața comunităților sătești, masca se înscrie în universul elementelor care vin să confirme faptul că ființei omenești îi este constitutivă gândirea simbolică, iar manifestările religioase au fost dintotdeauna – cel puțin din zorii speciei *homo sapiens* – „dovezile eminentei facultăți de simbolizare”²⁶ a omului.

Prezența măștilor în cadrul diverselor ritualuri din spațiul etnografic românesc a făcut obiectul a numeroase studii și cercetări, dintre care putem menționa: *Măștile populare* (Romulus Vulcănescu), *O mască* (H. H. Stahl) și *Mitologie românească* (Mihai Coman). Marianne Mesnil s-a aplecat, de asemenea, asupra acestei fascinante problematici. Astfel, în volumul *Etnologul, între șarpe și balaur*,

²⁵ Arnold van Gennep, *op. cit.*, p. 39.

²⁶ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*. Traducere de Muguraș Constantinescu și Anișoara Bolocea, București, Editura Nemira, 1999, p. 171.

abordează tema în cadrul studiului *Cârnelegi și măști în România*. Elena Niculiță-Voronca redă, în lucrarea *Datinile și credințele poporului român*, informații autentice, culese pe parcursul cercetărilor de teren, referitoare la apariția alaiurilor cu măști, alături de numeroase relatări despre mituri, legende, basme, povestiri, colinde românești pe care le-a consemnat cu fidelitate. Despre simbolistica măștii, așa cum apare în cultura indo-europeană, dar și asiatică și chiar nord-americană, vorbește și Jean Chevalier în binecunoscutul *Dicționar de simboluri*.

Momentele esențiale – întotdeauna clar fixate de tradiția românească, în care întâlnim aceste „chipuri” adesea grotești, înspăimântătoare – sunt asociate fie unor evenimente din viața unui membru al comunității sătești (în cadrul unui ceremonial funerar), fie unor etape din viața întregii colectivități, în funcție de necesitatea reglării unor ritmuri cosmice (ciclul anotimpurilor, cel vegetațional și cel pastoral).

Orice trecere de la vechi la nou, orice astfel de transformare – atât în planul ciclicității naturii, cât mai ales în planul social – provoacă o criză, o plasare sub semnul incertitudinii. De aceea, în astfel de situații întâlnim anumite reglementări simbolice, iar dramatizarea, „punerea în scenă” asigură, prin joc, întemeierea noului stadiu (fie că este vorba de noul an, de un nou ciclu vegetațional sau de o nouă condiție socială – inițierea tinerilor, căsătorie, moarte). Această artă teatrală populară devine prin excelență principalul mijloc de a ține sub control instabilitatea inerentă oricărei schimbări.

Marianne Mesnil consemna – în urma cercetărilor de teren desfășurate în 1973 în România, mai precis în Moldova – că jocurile mascaților se desfășurau atât în curtea fiecărei gospodării, cât și în centrul satului, unde „avea loc un concurs de jocuri de măști, în fața unui numeros public”²⁷. Jocul cu masca de urs ocupă un loc central în rândul acestor procesiuni, structurându-se conform unui „scenariu în trei timpuri”²⁸: dans (viață), cădere (moarte), dans (înviere). Animal de excepție, prin puternica sa asemănare cu omul (poziție bipedă uneori, alimentație – este omnivor, nu carnasier, inteligentă etc.), ursul – poate datorită și ritmicității vieții sale (activitate-hibernare-activitate),

²⁷ Marianne Mesnil, *Etnologul, între șarpe și balaur*, în vol. Marianne Mesnil, Assia Popova, *Etnologul, între șarpe și balaur. Eseuri de mitologie balcanică*. Traducere de Ioana Bot și Ana Mihăilescu. Cuvânt înainte de Paul H. Sthal, București, Editura Paideia, 1997, p. 213.

²⁸ *Ibidem*.

întruchipează simbolul renașterii, al revigorării energiilor consumate și al refacerii forțelor unui nou ciclu de viață.

Acest lucru devine evident dacă analizăm și alte aspecte cum ar fi, în primul rând, poziționarea *zilelor ursului* în momentele de mijloc, de cumpănă ale anotimpului, când forțele acestuia au atins preaplinul, iar atunci sunt în scădere/se diminuează: *Stretenia* – 2 februarie, *Macoveiul* – 1 august și cele două *sâmbete ale ursului* – una celebrată toamna, în preajma zile de 30 noiembrie, ziua Sfântului Andrei, alta primăvara, în jurul sărbătorii Sfântului Lazăr²⁹. Înțelegem, așadar, de ce momentul culminant al anului, în care întâlnim jocul cu masca de *urs* este chiar perioada sărbătorilor de iarnă, căci atunci se schimbă vechiul an – vlăguit, bătrân, consumat – cu un an nou, ale cărui forțe trebuie să-și găsească făgașul normal. Scenariul viață-moarte-înviere este caracteristic și măștilor cornute, care constituie un alt tip special de mascați. Astfel, în funcție de diferite zone etnografice, întâlnim *capra*, *cerbul* sau „figuri de animale fantastice, precum *brezaia* – un soi de capră cu cioc lung de barză sau *turca*, înrudită cu *turon*-ul sărbătorilor slave”³⁰.

În această perioadă a sărbătorilor de iarnă își fac apariția și alaiurile grotești, zgomotoase, ale unor personaje mascate, numite uneori „urâți”, alteori „uncheși” sau „moși”, nume ce trimit la un arhaic cult al strămoșilor. Aceste obiceiuri sunt prezente mai mult în Moldova și Maramureș, deși jocurile alaiurilor cu măști pot fi identificate în aproape toate zonele etnofolclorice românești. „Moșii” apar în aceste momente neclare ale anului, când există o breșă între lumea de aici și lumea de dincolo. Însă această incursiune a sufletelor morților printre cei vii nu se realizează decât prin intermediul unor practici magico-religioase strict reglementate, pentru a nu periclita viața întregii colectivități, asigurându-se astfel armonia dintre cele două lumi. „Moșii” trebuie respectați pe tot parcursul anului prin diferite practici magico-religioase, pentru a le câștiga bunăvoința, căci ei sunt intermediarii dintre aceste două lumi, ei asigură transferul energiilor purificatoare, regeneratoare către spațiul uman, sanctificând astfel lumea³¹.

Întâlnim aceste personaje mascate („moșii”, „uncheșii” sau „urâții”) și în cadrul jocurilor de priveghi, specifice Moldovei, situații care relevă aspecte ale dramatizării simbolice, mai ales în ceea ce

²⁹ Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, vol. I, București, Editura Minerva, 1986, p. 181.

³⁰ Marianne Mesnil, *op. cit.*, p. 214.

³¹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 40-41, apud Marcela Bratiloveanu-Popilian, *op. cit.*, p. 141.

privește rolul acesteia în gestionarea, bineînțeles simbolică, a circulației energiilor – pozitive sau negative, în spațiul uman. Astfel, Romulus Vulcănescu trasează caracteristicile generale ale ceremonialului funerar, analizând elementele de artă teatrală, specifice unui caz particular și anume *Gogiu* – un „spectacol funerar” care, până în preajma celui de-al Doilea Război Mondial, se reprezenta în sudul Moldovei³². Scenariul acestui ceremonial funerar respectă aceeași structură în trei timpuri (viață – moarte – înviere) întâlnită și în cazul jocurilor cu măști de tipul „moarte – resurrecție”. Ritualul are, de această dată, scopul precis de a integra sufletul mortului în lumea de dincolo, învierea sa producându-se în „céa lume”, iar prezența sugerată a calului psihopomp evidențiază acest fapt. Se înlătură astfel riscul ca sufletul decedatului să rățăcească în spațiul uman, precum și pericolul ca acesta să intre în slujba unor duhuri malefice care ar amenința astfel comunitatea celor vii.

H. H. Stahl sublinia existența aceleiași griji a întregii comunități de a împiedica mortul să distrugă ordinea spațiului uman, grijă mediată simbolic de „masca nerejeană funebră”, de factură grotescă, „cu ochi de tinichea și late buze roșii”³³.

Ion H. Ciubotaru analizează câteva jocuri de priveghi, precum *Chiperiul* sau *Chipărușul*, *Leuca* sau *Leuca-ntoarsă*, cel din urmă atestat și în Republica Moldova, care se desfășoară astfel: „Afară, în jurul unui foc, se strâng zece sau doisprezece tineri (pot participa și bărbați de vârstă mijlocie), astăzi fără a fi mascați, și se prind de cingători formând un șir. Primul dintre ei, care este și conducătorul jocului, poartă în mână o nua lungă. La comanda lui, șirul actanților începe să se învârtă în jurul focului (în ritmul unei melodii cântate din fluier), mai întâi cu mișcări lente, regulate, apoi întărite, pentru ca în final să alerge. Protagonistul îl amenință pe ultimul cu nuaia și, din când în când, se schimbă direcția alergării ori se oprește brusc, făcându-i pe cei din urmă să cadă peste foc”³⁴. Analizând cele două jocuri, autorii subliniază: „Ca și *Chiperiul*, jocul *Leuca* urmărește aruncarea în flăcări a participanților neatenți sau mai puțin îndemânatici”³⁵.

³² Romulus Vulcănescu, *Gogiu – un spectacol funerar*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom X, nr. 5-6, București, 1965, p. 613.

³³ H. H. Stahl, *O mască*, în „Criterion”. Revista de artă, literă și filosofie, anul I, nr. 2, București, 15 octombrie 1934.

³⁴ A. Hâncu, și V. C. Zelenciuc, *Folclorul obiceiurilor de familie*, Chișinău, Editura Știința, 1979, p. 39, apud Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 80.

³⁵ *Ibidem*.

Un loc aparte în bestiarul măștilor tradiționale îl ocupă *calul*, reprezentat simbolic prin jocul „Căiuților”, în zona etnografică a Moldovei fiind pus în scenă de grupul tinerilor aflați la vârsta căsătoriei care performează în fața fetelor de măritat din sat. Marianne Mesnil situează acest dans „în perioada când se încheie alianțe matrimoniale, între ciclul sărbătorilor de Anul Nou și postul Paștilor”³⁶.

Observăm că simbolul *calului* își schimbă în acest caz „valoarea psihopompă”³⁷ pe care o avea în cadrul anumitor ceremonii funerare. Depășind statutul animalului funerar care poartă și protejează pe mort atât în timpul funeraliilor, cât și după aceea, calul apare acum drept un animal solar, protector al fecundității, iar jocul „Căiuților” se înscrie într-un cerc mai larg de practici magico-religioase inițiate pentru a asigura fertilitatea Noului An, atât în ceea ce privește oamenii, cât și natura.

În paralel se desfășurau, într-un registru al ironiilor moralizatoare, „Nunta românească”, „Nunta țigănească”, „Moșul și baba” – alaiuri de mascați, întotdeauna bărbați (mirele, mireasa, cumnatul de mână, popa, dascălul etc.) – ce caricaturizau defectele umane. Elena Niculiță-Voronca redă informații despre un obicei specific satelor din Bucovina, existent încă la începutul secolului al XX-lea, numit „Malanca” și care consta din improvizațiile teatrale a două măști: *moșul* și *baba*, care, pe lângă satirizarea conflictelor dintre soți, nu uitau să penalizeze și lenea – dacă era cazul, a fetelor de măritat, mânjind cu funingine casele neîngrijite ale acestora³⁸. Acest exemplu de artă teatrală populară, ce aduce în prim-plan disfuncțiile care amenință instituția căsătoriei, se înscrie în sfera mai largă a unor ritualuri ce permit încălcarea, întotdeauna simbolică și într-un cadru bine stabilit dinainte, a unor reguli ale comunității. Se asigură astfel defularea „controlată” a unor frustrări acumulate pe parcursul vechiului an, și care ar putea deveni periculoase pentru întreaga viață socială a respectivei comunități, dacă nu ar găsi o cale de manifestare inofensivă. Această dramatizare simbolică este o „supapă”/un „debușeu” care include aproape întotdeauna elemente hilare, ludice, opuse agresivității pe care încearcă să o tempereze; ea contribuie de fapt la menținerea ordinii existente.

³⁶ Marianne Mesnil, *op. cit.*, p. 214.

³⁷ Fernard Benoit, *L'herosiation equestre*, Aix-en-Provence, 1954, p. 87, apud Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 621.

³⁸ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I. Ediție îngrijită de Victor Durnea. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 92-93.

Acest obicei, *Malanca*, mai dăinuie și azi în memoria unor bucovineni, al căror început de viață a fost înseninat de realitatea unor astfel de obiceiuri. Elena Calancea, prezentă la Congresul Spiritualității Românești de la Alba Iulia în 2005, ne-a oferit câteva dintre amintirile ei despre serbarea obiceiurilor de iarnă din Cernăuți, locul său natal. Interlocutoarea noastră surprinde mai ales prin limbajul moldovenesc, dezvoltat-metaforic. Povestea familiei sale ascunde mult zbucium. Deportați timp de 8 ani, părinții săi se reîntorc în satul natal din Bucovina. De-abia acum li se nasc și supraviețuiesc primii copii. Așadar, tradițiile întipărite în memoria destul de fragilă a unui copil în acea vreme își dovedesc forța peste ani. Iată cum Elena Calancea își amintea *Malanca*, așa cum se juca odinioară la Sfântul Vasile: „Repetițiile durau toată luna decembrie, iar mascații se pregăteau așa serios de parcă ar fi fost aceasta numai o dată în viață”³⁹. Există o calfă, adică un conducător al mascaților, și alte mici grupuri ce ironizau aspecte ale vieții cotidiene, acea dramatizare simbolică menită să (re)echilibreze ordinea existentă într-un moment de trecere, de prag spre noul an. Este vorba de o tradiție la care participă întreaga comunitate, căci „gospodinele nu-și lăsau bărbații să plece singuri [...], iar băieții care jucau *Malanca* erau însoțiți și de tații lor”. Bătrânii satului, îmbrăcați în costum național, erau și ei nelipsiți de la sărbătoare. Pornirea *Malăncii* se făcea în mijlocul satului, iar către seară porneau pe la casele gospodarilor, unde „erau poftiți numaidecât [...] [căci] de toate aveau oamenii, măcar că era după război, dar se stăruiau să facă toate”⁴⁰. Iată confirmată, așadar, tradiția *Malăncii*, ritual menționat, după cum am văzut, la începutul secolului trecut, în lucrarea Elenei Niculiță-Voronca.

Personajele mascate pot întrupa și spirite malefice, care invadează spațiul comunității sătești. Lor li se opun cetele de colindători, care aduc cu ei uneori o mască benefică (*ursul*, *calul* etc.), a căror menire apotropaică și propițiatoare este evidentă. Lupta dintre cetele de măști simbolizează înfruntarea dintre forțele binelui, ale luminii și cele ale întunericului, ale răului. Colindătorii alungă sau „ucid”, simbolic, „chipurile” grotești, făcând să dispară nu numai măștile malefice, ci și energiile negative ale distrugerii, căci „masca operează ca un fel de *catharsis*, ea nu ascunde, ci, dimpotrivă, dezvoltă tendințele inferioare ce trebuie izgonite”⁴¹.

³⁹ Elena Calancea, inf. teren, 46 ani; Cernăuți – Ucraina, interviu realizat în 2005.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. II, București, Editura Artemis, 1995, p. 273.

Corespondențele dintre calendarul păgân și cel creștin oferă fundamentul credinței că lumina este întrupată în ființa Domnului Iisus Hristos, „bine determinat în mituri drept «soarele»”⁴². Nașterea sa în mijlocul iernii întărește încrederea în revigorarea unui nou ciclu cosmic. Astfel, elementele de artă teatrală specifice perioadei precreștine tind să se estompeze treptat de-a lungul timpului sub influența noii religii, fiind compensate însă de un bogat repertoriu de creații lirice, colinde, care vestesc evenimentul hristic, nu fără a păstra însă anumite elemente păgâne în structura lor. Acest aspect caracterizează și zona etnografică a Olteniei, unde, în ciuda faptului că elementele spectaculare sunt destul de rare comparativ cu zone etnografice ca Moldova și Maramureș, în care acestea sunt foarte bine reprezentate, se constată totuși anumite reminiscențe de artă teatrală populară, care confirmă fundamentul comun, precreștin, al acestor obiceiuri din întreg spațiul românesc.

Printre obiceiurile de iarnă specifice acestei regiuni (*plugul, plugușorul și buhaiul, încurarea cailor, semănatul* etc.) există anumite tradiții ce păstrează aspecte specifice dramatizării simbolice, cum sunt *Călușul* de iarnă din satul Hunia și obiceiul numit *Gogorița* – astăzi dispărut – ambele aflându-se într-o strânsă legătură cu datina „păzitul fântânilor” sau „păzitul apelor”⁴³.

„Păzitul fântânilor” sau „păzitul apelor” se desfășoară în noaptea de 6 spre 7 ianuarie, în sudul județului Dolj (Poiana Mare, Dobridor, Golenți), în satele aflate în zone intens circulate, unde exista pericolul „spurcării” apelor⁴⁴, ritualul având menirea de a responsabiliza generația tânără în direcția păstrării curățeniei apei, de a face vizibilă importanța acestui element vital – apa, pentru întreaga comunitate. Astfel putem interpreta participarea flăcăilor de 16-20 de ani la acest ritual. Ei trebuie să păzească fântânile/apelle pe parcursul întregii nopți, deoarece apa, simbol al vieții, este amenințată de spiritele malefice care pătrund în spațiul uman cu mult mai multă ușurință în această perioadă a anului. Bătrânii satului provoacă simbolic tinerii pentru a le trezi vigilența, aruncând tărâțe de grâu sau porumb în fântâni sau mânjind cu funingine tinerii care nu au învins somnul⁴⁵. Acest obicei amintește de probele inițiatice destinate cetelor de feciori în cadrul unor rituri de trecere.

⁴² Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 21.

⁴³ Ștefan Enache, Teodor Pleșa, *Zona etnografică Dolj*, București, Editura Sport-Turism, 1982, p. 112.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

„Gogorița” – obiceiul care se desfășoară în ziua următoare „păzitului fântânilor”, adică în ziua Sfântului Ioan – antrenează aceiași feciori în organizarea unor alaiuri de mascați, elementul cosmic central fiind de această dată focul. Dincolo de aspectul de divertisment al acestei procesiuni, putem descoperi legătura directă a acestui obicei cu cel al aprinderii focurilor rituale – ca „replici terestre ale Soarelui, menite să-l «ajute» să depășească momentul de criză” al iernii⁴⁶. Tinerii – îmbrăcați în cojoace întoarse pe dos, mânjiți pe față cu funingine, mânau prin sat un car tras de boi cu coarneau acoperite tot de cenușă, în care așezau o sobă veche în care făceau foc⁴⁷ – creează dezordine tocmai pentru a „consuma” și ultimele rămășițe ale anului vechi – simbolizate de cenușa prezentă în recuzita acestui obicei.

Călușul de iarnă din satul Hunia, județul Dolj, reunește numeroase aspecte specifice jocurilor cu măști din zone etnografice românești. „Călușerii”, aceiași tineri care au participat și la obiceiurile prezentate anterior – „păzitul apelor” și „Gogorița” – amintesc de practicile magico-religioase menite să sporească fecunditatea, rodnicia; acest obicei vestește, totodată, apropiata sosire a perioadei propice alianțelor matrimoniale.

Ceata – alcătuită din *vătaf*, *gogoroi*, *mireasă*, *cumnat de mână* și alți cinci sau șapte *călușeri* – face prezent în spațiul comunității sătești simbolul calului, care, pe lângă funcția apotropaică pe care o îndeplinește, asigură și fertilitatea noului an. În ceea ce privește organizarea obiceiului, „constituirea cetei se făcea fără jurământ. Vătaful era conducătorul cetei. El alegea *călușerii* din rândul tinerilor din sat și conducea jocul”⁴⁸. *Gogoroiul*, personajul mascat al acestui alai, „avea dinți din boabe de fasole, nas din ardei și fața boită cu funingine din vatră. În loc de bici purta un *geac* (trăistuță) cu cenușă pe care o arunca pe cei ce împiedicau drumul călușerilor”⁴⁹. Această pedepsire rituală avea drept scop crearea unui „culoar” favorabil transferului unor energii purificatoare în spațiul comunității sătești, prin prezența unui animal solar – calul. Orice încercare – voită sau nu, mai mult sau mai puțin conștientizată – de a opri, de a bloca acest transfer, trebuia să fie penalizată. Cum se realiza acest lucru? Prin subsumarea

⁴⁶ Georgeta Nițu, *op. cit.*, p. 263.

⁴⁷ Ștefan Enache, Teodor Pleșa, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁹ *Ibidem*.

gestului de împotrîvire sferei vechiului ciclu cosmic, epuizat, lipsit de forța de a se mai opune noului an. Simbolic, această subsumare se realiza prin împroșcare, mînjire cu cenușă – urme ale „arderii”, „consumării” vechiului an. Astfel, forțele celui care împiedica dansul *călușerilor* erau diminuate; ele nu mai puteau opri așadar transferul energiilor purificatoare în spațiul uman.

Masca reprezintă un vehicul al unor energii cosmice, un mediator între spațiul sacru și cel profan, iar dramatizările simbolice în care apare „re-prezintă” uneori adevărate cosmogonii, asigurând regenerarea timpului și a spațiului.

Troițele – sacralizarea spațiului și practici ale memoriei

Centralitatea raționalității ne-a răsfățat cu certitudini, pe care le-am descoperit, mai târziu, îndoielnice, uimitor de iluzorii, dezarmant de imperfecte. Un „omenesc, prea omenesc”, care ne-a înstrăinat în propria lume și ne-a acomodat, uneori păgubos de confortabil, cu propriile reguli, cu propriile invenții. Nu încercăm o pledoarie pentru recuperarea sacralității sau a religiosului, ci doar o *captatio benevolentiae* și *reamintire* întru receptarea unei practici percepută în prezent mai degrabă drept socială și anume ridicarea troițelor și a crucilor, analizând unele aspecte specifice Olteniei și comunităților de români din Bulgaria⁵⁰. Comparativ, vom menționa și similitudini cu spațiul cultural tradițional din Moldova. Propunem mai degrabă un experiment estetic, mediat de mijloacele artelor vizuale, în recuperarea afectivă a unui fenomen îndelung abordat de studiile de etnologie, arhivat, dar care mai poate fi studiat încă *in vivo*. Propriul nostru demers a fost unul de identificare a supraviețuirilor, a însemnelor culturale ce au învins timpul pe un traseu prestabilit, astfel încât provocarea rămâne, și pentru noi, aceea de a continua și extinde călătoria-cercetare și în alte spații, inclusiv cel imaginar simbolic ce dublează aceste artefacte tradiționale. Apropierea de orizontul sacru, funerar, de astăzi îl facem așadar sub semnul întrebării-premisă: „Ce mai visează o lume trează?”

⁵⁰ Cercetarea de teren s-a desfășurat în cadrul proiectului *Revalorizarea contemporană a troițelor în regiunea Oltenia și în context multiethnic – Timoc și Voivodina*, derulat cu sprijinul financiar al Administrației Fondului Cultural Național, în cadrul sesiunii din 2008; director de proiect: Gabriela Rusu-Păsărin, echipa de proiect: Nicolae Panea, Ion Bălosu, Vasile Buz, Ivo Gheorghiev, Vasile Barbu și Gabriela Boangiu.

Științele sociale – etnologia, antropologia, sociologia etc. – au acordat un spațiu amplu de analiză practicilor memoriei, identității culturale, memoriei colective. În toate aceste ecuații există un spațiu al decantărilor, al constatării metamorfozelor sau mutațiilor funcționale. Cum și ce uităm și, mai ales, cum ne putem aduce aminte? Dacă aceste întrebări pot fi abordate cu generozitate în aria largă a conceptelor sociale, particularizate la investigarea imaginarului morții, ele pot provoca și un dialog între paliere diferite, în contextul fragmentărilor prezentului nostru studiu.

Pe de o parte, fenomenul analizat în această secțiune – ridicarea troițelor – aparține orizontului culturii tradiționale, astăzi circumscris în mare parte identificărilor patrimoniului imaterial, prin urmare implicând acțiuni de cercetare, conservare și revalorizare. Pe de altă parte, ridicarea troițelor, ca fenomen cultural viu, trimite la rememorarea și reafirmarea identității religioase în spațiul larg, exterior satului – deschis necunoscutului și călătorilor de pretutindeni, sacralizare a spațiului, comemorare/„ne-uitare”. Astfel, întâlnim troițele „pe morminte, la fântâni, răspântii sau pustietăți, pentru a purifica locul [...]; locuri unde s-au întâmplat presupuse minuni, popasurile de reculegere la drumul mare etc.”⁵¹

În Moldova „sunt cinstite răscrucile și hotarele, locuri unde în vechime se spunea că se află *necymanteia* (întrări în lumea morților), unde se aflau hotarele triplei Hecate (în cer Selene, pe pământ Artemis, în infern Persefona) și cele ale lui Hermes, călăuzitorul sufletelor”⁵². Ion H. Ciubotaru, aducând în discuție și observațiile lui Petru Caraman referitoare la obiceiul străvechi de a se îngropa morții la răscruți, arată că, deși această practică nu a putut fi identificată în cultura noastră, o serie de acte religioase realizate în acest spațiu al răspântiilor, printre care și ridicarea troițelor, vin în sprijinul afirmațiilor savantului ieșean.

Troițele marchează și cinstirea „memori[ei] unui *erou civilizator, salvator sau eponim*, [fixând] în conștiința colectivă un *fapt memorabil* al acestui erou (o danie, o luptă etc.)”⁵³. Adela Toplean, analizând reprezentări ale morții în Grecia antică, într-unul din capitolele lucrării sale, afirma că „prin cultul eroilor, *moartea se încetățenește*. Intră pentru prima oară în *polis*, se supune și chiar generează reguli (simbolice) de conviețuire. Niște morți excepționali, ale căror oseminte au puteri

⁵¹ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, București, Editura Academiei, 1972, p. 144-145.

⁵² Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 106.

⁵³ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, p. 144-145.

magico-religioase, nu s-ar fi bucurat, probabil, de aceeași carieră glorioasă în afara cetății. Acești morți sunt chemați acum să vorbească nu numai despre o continuitate spirituală, ci și de una politică și culturală. Pe scurt, ei par a fi «pretextul» inventării memoriei sociale»⁵⁴.

Comemorarea sau pomenirea la nivel individual, însă, capătă valențe particulare în spațiul cultural românesc, „succesele sau eșecurile personale, de orice natură ar fi fost ele, deveneau pretexte de edificare. Sucombarea unui membru al familiei, lăsarea cu limbă de moarte a pomenirii, prestarea de jurământ a unei diate, visurile zise profetice, prezicerile ocazionale, cititul în pravile, iertăciunile în fața obștei etc. alcătuiau o parte inalienabilă din nesfârșitele motive individuale care provocau edificarea. O dată *pretextul edificării* cristalizat în conștiința cititorului, devenea un imbold de creație artistică»⁵⁵. Crucea, troița și întregul arsenal religios-simbolic ce le însoțește nu pot fi reduse la un proces liniar finalizat printr-o *creație artistică*, deși este implicită încărcătura estetică a acestuia, însă numai într-un plan secundar, mai mult ca receptare ulterioară.

Gestionarea memoriei colective și implicit a identității culturale se organizează în spirală, antrenând structuri culturale și instituționale particulare, pe niveluri interdependente: familial, comunitar, societal. I. Nicolae I. Grigorescu, din satul Polovragi, județul Gorj, ne mărturisea că „se lasă cu grai: «Vreau o cruce de lemn când oi muri» și dacă respectă cineva ruga..., dacă nu, tot de marmură și-o duce pe lumea cealaltă»⁵⁶. Ne-a impresionat faptul că expresia „se lasă cu grai” este folosită încă în limbajul cotidian al locului, precum și contextul actual al respectării unui astfel de tip de rugă. În cultura tradițională, se spune că e mai ușoară crucea de lemn, însă alternativa contemporană a crucii de marmură este din ce în ce mai des întâlnită, practică preluată mai degrabă din zona urbană. În Bulgaria, la Pocraina, sat de români, Lozana Ivanova Djangolvska povestea despre tradiția așezării unei cruci la capul mortului: „Trebuie să-i puie, că-i păcat dacă nu-i pune, n-are umbră, șade în ploaie pe lumea-ailantă, în frig, în vânt»⁵⁷.

⁵⁴ Adela Toplean, *Pragul și neantul: încercări de circumscriere a morții*, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 192-193.

⁵⁵ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, p. 145-146.

⁵⁶ Nicolae I. Grigorescu, 46 de ani, sat Polovragi, județul Gorj. Interviu realizat de conf. univ. dr. Gabriela Rusu-Pășărin, Universitatea din Craiova, în 2009, în cadrul proiectului *Revalorizarea contemporană a troițelor...*

⁵⁷ Lozana Ivanova Djangolvska, 67 de ani, sat Pocraina, Bulgaria. Interviu realizat de conf. univ. dr. Gabriela Rusu-Pășărin, Universitatea din Craiova, în 2009, în cadrul proiectului *Revalorizarea contemporană a troițelor...*

Această credință în crucea „de umbră”, o întâlnim și pe malul celălalt al Dunării, în Oltenia. Meșteșugul *cruceritului*, specific zonei Pietriș – Olt, se dezvăluie treptat prin investigarea derulată în cimitirul satului, deteriorarea crucilor „povestind” detalii de construcție. Ornamentica vegetală specifică tehnicii cruceritului din această zonă apare dublată de vegetalul real ce încadrează deja organic monumentele funerare așezate întru pomenire. Detaliile documentare consemnează: „În privința artei ornamentării fitomorfe, excelează meșterii din Pietrișu, cei din Salcia fiind mai îndemânatici în reprezentarea chipurilor sfinților: «Noi îi batem pe ei în sfinți, ei ne bat pe noi în flori» (Ion Mustață, Salcia)”⁵⁸.



Cruci de Pietrișu în cimitirul satului Baldovinești, județul Olt

Iconografia troițelor surprinde și astăzi; se știe că „în Pietrișu *troița vornicească* are imprimată pe ea, de obicei, figura unui sfânt: a lui Iisus Hristos sau a sfântului Gheorghe. Pe *troița – parte femeiască* apare chipul unei sfinte, de obicei al Cuvioasei Paraschiva sau al Maicii Domnului. Pe o astfel de troiță poate să apară însă și Iisus Hristos răstignit. Pe *troița vornicească* putem întâlni și imaginea a doi sfinți, aceștia fiind, cu preponderență, Iisus Hristos răstignit și sfântul Gheorghe călare. Alteori, sfântul Gheorghe este înlocuit de sfântul Dumitru. Și pe *troița – parte femeiască* pot să fie pictate două sfinte: în partea de sus a troiței – Maica Domnului, iar în cea de jos – Cuvioasa Paraschiva. Sfânta Maria, cu copilul în brațe, apare, ca excepție, și pe

⁵⁸ G. Iordache, N. Nițu, M. Popilian, *Câteva observații asupra cruceritului în lemn din Oltenia*, în „Historica”, București, Editura Academiei, 1970, p. 164.

troițele voinicești, dar atunci e însoțită de imaginea sfântului Gheorghe, pentru a marca sexul celui decedat⁵⁹. Sub acoperișurile circulare sau în patru ape, din lemn sau din tablă, stau ascunse fragmente al acestei iconografii. Intemperiiile au contribuit la imaginea întâlnită *astăzi*, încât mormântul nu mai păstrează decât însemnele salvate de meșterul *crucer*: *troiță voinicească* sau *de parte femeiască*, acolo unde vopseaua a mai lăsat încă urme. Altfel, anonimatul se așterne întru simpla pomenire *doar* a Omului. Aceste cazuri ale pierderii în anonimat – tipice pentru lumii satului – pot fi înțelese ca gesturi ale plecării senine întru credința învierii.



Cruci de Pietrișu în cimitirul satului Baldovinești, județul Olt

Troițele de mormânt specifice zonei Pietriș pot fi întâlnite și azi în sate din Dolj (de exemplu, Motoci) și Olt. La Căluș – Olt le întâlnim verticale, îngrijit vopsite cu un grund anticoroziv (minium de plumb) – mai puțin în spațiul rezervat iconografiei specifice – și însoțite de stâlpi ciopliți de meșteri locali, conform informațiilor de teren (Elena Cârju și Elena Mihăescu).

Urcând înspre județele Mehedinți și Gorj, te întâmpină *troițele de drum*, *troițele de pomenire*, *troițele de la fântâni* – îngemănări de spații și dăruire sacre înspre *călător*. Și nu trebuie decât să ne amintim

⁵⁹ *Ibidem*, p. 162.

de *dalbul de pribeag* din *Cântecul Zorilor*, specific zonelor Mehedinți și Gorj, pentru a încerca să înțelegem orizontul simbolic al rânduielilor de altădată. Însemne ale verticalității însoțesc mormintele din Ponoare (*colinda fumuită* ce păstrează încă reprezentările romboidale), respectiv Polovragi, unde reîntâlnim *sulița* – bradul incizat sau *fumuit* purtând aceleași urme ale geometriei sacre.



Brazi în cimitirele din satele Ponoare și Bârâiac, județul Mehedinți

Acest obicei al ridicării bradului, denumit și *steag* sau *suliță*, este răspândit și în Moldova. Binecunoscutul cercetător Ion H. Ciubotaru afirma: „Îndătinat în primul rând la funeraliile tinerilor necăsătoriți, se face în Moldova *steagul* de înmormântare sau *sulița*. Este o prăjină lungă de doi-trei metri, la capătul căreia se leagă un prosop sau o basma albă și un buchet de flori, îndeosebi busuioc”⁶⁰.

Referitor la semnele romboidale pe care le întâlnim pe trunchiul bradului, Cornel Boteanu sublinia: „Bradul este adus și apoi curățat, lăsându-i-se numai vârful (trei-cinci etaje) și, după ce este decojit, bradul se învește cu coajă de tei și se afumă asemenea *colinzilor* care se pregătesc la *pițărâi*, așa cum am remarcat în satele Proitești, Șipot, Văieni, Gornenți, Podeni”⁶¹.

⁶⁰ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 129.

⁶¹ Cornel Boteanu, *Cântecul zorilor din Plaiul Cloșanilor*, Craiova, Editura MJM, 2008, p. 20.



Brazi în cimitirul satului Polovragi, județul Gorj

Oltenia de vest este cunoscută pentru această metodă de realizare a însemnelor sacre; Ion Ghinoiu menționa, totodată, că aceasta este aceeași cu cea de *fumuire* a „bețelor de alun cu care colindă copiii în ajunul Crăciunului și [pe care] le înfig a doua zi, în zori, în morminte, pentru a se sprijini morții când vin acasă să petreacă sărbătorile cu cei vii”⁶².

Într-adevăr, le-am întâlnit în spațiul sacru al cimitirului din Ponoare, așezate lângă unele dintre cruci.

Călătorul real este întâmpinat pretutindeni de reafirmări ale sacrului, de ctitorii sătești simple, de multe ori anonime sau însoțite de *pomelnice*. Călătorii străini în Țările Române menționau adesea întâlnirea unor astfel de monumente sătești⁶³.

Alteori, statul român angajează artiști fotografi sau gravori pentru a păstra memoria unor astfel de artefacte. Dintre aceștia menționăm pe Anton Kaindl, cunoscut pictor de gravuri cu subiecte din Oltenia (110 gravuri semnate Anton Kaindl, executate în tehnica *acvaforte*, cu subiecte aproape în exclusivitate din Oltenia). Aceste gravuri au fost achiziționate în anul 1970 de către Muzeul de Artă din Craiova și au o deosebită valoare documentară și de patrimoniu.

⁶² Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 302-303.

⁶³ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, p. 118-130.



Colinde fumuite, cu însemne romboidale, așezate lângă cruci de lemn în cimitirul satului Ponoare, județul Mehedinți

Apoi, Kurt Hielscher a realizat 5000 de fotografii în urma călătoriilor sale în România, desfășurate în anii 1931 și 1932, din care a publicat în albumul său doar 304, fiind impresionat de „dragostea și simțul natural al artei [cu care] își îmbogățesc țărani români casele lor și ultimul loc de odihnă: crucile de pe morminte, de la fântâni și de pe drumuri”, considerându-le „semne ale unei interiorizări adânci a simțămintelor lor naive”⁶⁴. Hielscher este conștient de valoarea documentară a muncii sale: „Pentru mine este ca și cum aș salva cartea mea peste vremuri mai târzii când totul ar fi destinat unei dispariții lente și continue”⁶⁵.

În contextul socio-cultural contemporan, memoria acestor ritualuri se salvează prin reveniri și reinterpretări ciclice, antrenând într-o strânsă colaborare discipline socio-umane diferite, precum și metode inovative audio-video, extinzând astfel sfera de receptare a rezultatelor cercetării.

⁶⁴ Kurt Hielscher, *România*. Prefață de Octavian Goga. Postfață de Daniel Staicu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1997, p. 32.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 33.

Abstract

The objective of the present paper is to compare the symbolical structure of two kinds of rites of passage: funerals and winter customs – as they could be identified in different regions in Oltenia and Moldavia. This analysis points out the social linkage between community and family customs, between the individual and social groups. There were questioned several aspects regarding both types of rituals and their distinct functionalities: symbolical gestures, folk theatre – masks and crosses regarded as sacred signs within the community space (graveyard, crossroads, fountain areas etc.). Thus, the article was structured in three sections: magical and religious aspects of symbolical gift within winter customs; symbolical dramatization and its functions within the rites of passage; memory practices, crosses and their relations to space. Many connections can be made between the above rites of passage: traditional masks used in winter customs remind of an old ancestors cult; special alms are prepared for the dead as they may return to earth during this time of the year. Some ethnographic regions from Oltenia and Moldavia offer many examples in this regard.